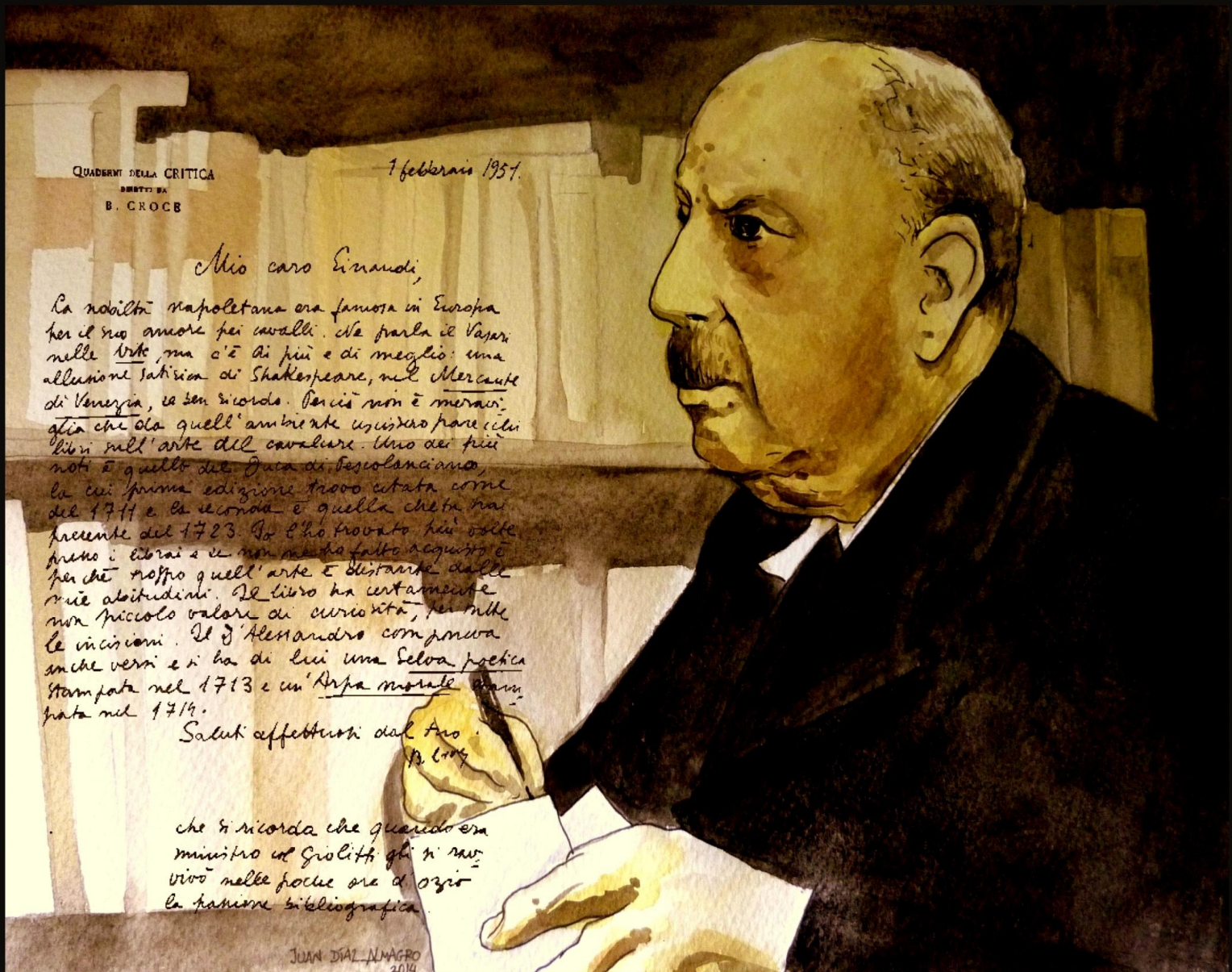




Z i b
a L d
o n e

ESTUDIOS ITALIANOS
de la Torre del Virrey

Vol. II, issue 2, julio 2014
nº 4



DOSSIER I: BENEDETTO CROCE. ETICA E POLITICA. (1ª Parte)
DOSSIER II: LETTERATURA ITALIANA CONTEMPORANEA. LE SCRITTRICI

ZIBALDONE. ESTUDIOS ITALIANOS de La Torre del Virrey

Publicación semestral

Dirección postal

C/Santa Bárbara, 5
46111 - Rocafort, Valencia

Edita

Ajuntament de L'Elia
Apartado de Correos 255
4618 L'Elia, Valencia
(España)

ISSN: 2255 - 3576

www.zibaldone.es
www.latorredelvirrey.eu

Envío de originales:

info@zibaldone.es
jperez@latorredelvirrey.es



Los textos publicados en esta revista están -si no se indica lo contrario- bajo una licencia Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite a su autor y el nombre de esta publicación, ZIBALDONE. ESTUDIOS ITALIANOS. No los utilice con fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>>.

DIRECTOR / EDITOR

Juan Pérez Andrés. Lic. Filología Anglogermánica e Italiana. Valencia, España

JEFE DE REDACCIÓN / EXECUTIVE EDITOR

Paolino Nappi. Lic. Cine y en Filología Italiana. Nápoles, Italia

SECRETARIA DE REDACCIÓN / MANAGING EDITOR

María Antonia Blat Mir. Lic. Filología Hispánica e Italiana. Valencia, España

CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD

Pere Calonge Domènech. Licenciado en Filología Catalana. Valencia, España
Miguel Ángel Herrero Rebollar. Licenciado en Filología Inglesa. Valencia, España
Giorgia Marangon Bacciolo. Dept. Ciencias del Lenguaje, Univ. Córdoba, España
Ivana Margarese. Doctora en Estudios Culturales. Palermo, Italia
Adele Ricciotti. Doctora en Filosofía. Bolonia, Italia
Juan José Tejero Ramírez. Licenciado en Filología Clásica. Sevilla, España
Matteo Tomasoni. Lic. en Historia de Europa Contemporánea. Bolonia, Italia
Massimiliano Vellini. Doctor en Ciencias Políticas. Pavia, Italia

CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

María Carreras i Goicoechea, Dept. Traducción e Interpretación, Univ. Bolonia, Italia
Michele Cometa, Universidad de Palermo, Italia
Adriana Crolla, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina
Juan Carlos De Miguel, Dept. Filología Francesa e Italiana, Univ. Valencia, España
Belén Hernández González, Dept. Filología, Universidad de Murcia, España
Massimo La Torre, Univ. Catanzaro, Italia
Claudia Pelossi, Universidad del Salvador, Argentina
Gaetano Rametta, Universidad de Padua, Italia
Marina Sanfilippo, Dept. Filologías Extranjeras, UNED, Madrid, España
Salvo Vaccaro, Universidad de Palermo, Italia

TRADUCTORES / TRANSLATORS

Sara Garrote Gutiérrez
Berta González Saavedra
María Natalia Trujillo Rodríguez

ILUSTRADOR

Juan Díaz Almagro

ZIBALDONE. ESTUDIOS ITALIANOS
de La Torre del Virrey
Número 4, 2014/2

DOSSIER I: CONGRESO “BENEDETTO CROCE. ETICA E POLITICA”, ROMA, LA SAPIENZA, 8-9 DE NOVIEMBRE DE 2013

- FRANCESC MORATÓ, Presentación del congreso, p. 4-5
ANIELLO MONTANO, Croce. Más allá de la ‘metafísica de la mente’. La filosofía como ‘historicismo absoluto’, p. 6-18
PAOLO BONETTI, Croce, la religión y el cristianismo, p. 19-31
BARBARA TRONCARELLI, La categoría de la vitalidad en el último Croce, p. 32-50
SANTINO CAVACIUTI, Benedetto Croce y El problema del mal en el horizonte del pensamiento hegeliano, p. 51-59

DOSSIER II: LETTERATURA ITALIANA CONTEMPORANEA. LE SCRITTRICI

- MARINA SANFILIPPO, Scrittrici e memoria della shoah: Liana Millu e Edith Bruck, p. 60-71
GIORGIO TAFFON, *Venuto al mondo* di Margaret Mazzantini: dal testo al paratesto, e ritorno, p. 72-78
NICOLÒ MESSINA, *Il condominio di Via della Notte*. Invito alla narrativa di Maria Attanasio, p. 79-88
MASSIMO LA TORRE, Entrevista de Domenico Bilotti sobre Goliarda Sapienza, p. 89-93
ALDA MERINI, Seis poemas inéditos, p. 94-102

PICCOLO ZIBALDONE

- CLAUDIA ALICIA FORGIONE, Los hombres que llevaban a cuestras su rebaño. Ensayo sobre el significado de la celebración de los Mamuthones de Mamojada. Cerdeña, Italia, p. 103-120
Entrevista a MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ MUÑIZ sobre Leopardi, p. 121-125

IL MESTIERE DI TRADURRE

- Entrevista al traductor CÉSAR PALMA, p. 126-129

TRADUCCIONES

- PAOLO MANTEGAZZA, Conmemoración de Charles Darwin celebrada en el Real Instituto de Estudios Superiores en Florencia. Discurso del Profesor Paolo Mantegazza, senador del reino (21 de mayo 1882), p. 130-140

DOSSIER I
CONGRESO “BENEDETTO CROCE. ETICA E POLITICA”
ROMA, LA SAPIENZA, 8-9 DE NOVIEMBRE DE 2013

Presentación del congreso, por Francesc Morató *

A tenor de lo visto durante varias décadas, ni los esfuerzos invertidos en este encuentro dedicado a Benedetto Croce en Roma los días 8 y 9 del pasado noviembre de 2013, cuya primera parte presentamos en este número 4 de la revista *Zibaldone. Estudios italianos*, ni los de otros muchos eventos similares en el pasado o en el futuro, bastarán para rescatar el pensamiento de Croce, y en general del idealismo italiano, de la imagen de pensamiento menor que debió su momento de gloria al solo hecho de haber contribuido, y hasta forzado, al mantenimiento de una especie de nacionalismo cultural pretencioso, además de excesivamente confiado en las propias posibilidades. Esta idea, tan enraizada, debió abrirse camino en la posguerra a la par que se multiplicaban las traducciones y, sobre todo, las ansias de contactar con lo foráneo, hasta el casi olvido de quien, quizás como no se ha hecho antes ni después, habló de igual a igual con buena parte de la comunidad intelectual universal de su tiempo.

Quién sabe si, por decantarse en esta dirección, el pensamiento italiano se vio abocado a recorrer las etapas, con lenguaje y ritmo prestados, ya transitadas con anterioridad con rasgos propios, que llevan de la *seriedad* de la historia al apogeo del lenguaje como *crítica* artística; del idealismo como único y coherente sostén del historicismo al desenmascaramiento del estatismo positivista y cientifizante; de la polémica política al compromiso *práctico*. Bien mirado, temas todos ellos presentes -como probablemente no podía ser de otra manera- en los itinerarios culturales geográfica y espiritualmente limítrofes, aunque también aquí tengan un peso nada desdeñable los prejuicios. De entrada, el que representa la sistemática desatención respecto a la premura con que temas como la crítica, como la filosofía o la oposición entre positivismo e historia, arraigaron en Italia, con medios propios mucho antes de que el bueno de Kierkegaard viniese a despertar del sueño excluyente de objetividad cuando llegaron los buenos tiempos del existencialismo. Un ejemplo de lo que quiero decir lo encontramos en una carta de Croce del 10 de agosto de 1933 dirigida a Karl Vossler, en la que se valora la posición política del Heidegger del rectorado:

¡Ay, este Heidegger! Adiviné hace ya seis años que acabaría como ha acabado... Tendría que conocer al precursor que, con Gentile, ha tenido en Italia. Pero quizás Heidegger, con su filosofía pura, no sabrá entregarse a cuestiones prácticas (*darsi agli affari*) como lo ha hecho Gentile con su acto puro. En esto de la práctica política, el italiano adelanta en mucho siempre al alemán: es menos ingenuo.

* FRANCESC MORATÓ PASTOR debe su interés por el idealismo-historicismo italiano al magisterio de Emanuele Severino, del que fue alumno y al que dedicó su tesis doctoral, parcialmente publicada como *Una introducció al pensament de Emanuele Severino*. Alguno de sus trabajos sobre Croce y Gentile se han publicado en la revista *Res Pública*, mientras que su ensayo *Giovanni Gentile o el humanismo del devenir* forma parte del proyecto de investigación *Historia del humanismo* dirigido por Pedro Aullón de Haro (Verbum, Madrid, 2010).

Ochenta años después no creo que haya disminuido mucho el número de los sorprendidos ante la “osadía” que supone relacionar el *Dasein* con el *Atto puro*. El segundo resulta ser la expresión más contundente del pensamiento de G. Gentile y entre los expertos suele oponerse al *distincionismo* croceano. Fondo común de todos los momentos del espíritu -bueno, bello, verdadero y útil- en el primer caso y a pesar de lo atávico contenido en la tendencia a la distinción; en el otro caso, distinción aun suponiendo una cierta concesión a la tradición, a la evidencia del sentido común, que, como bien sabemos, no ha salido del siglo XX, ni antes del XIX, tan ileso como pretende cierta tradición anglosajona. Después de todo, no es menos problemático hablar de *Acto puro* que decir: “Todo es voluntad de poder”.

Por las mismas razones que la tradición puede oponerse a Nietzsche, Croce puede oponerse a Gentile. Evidentemente, este no es el momento para poder seguir ocupándonos de esta cuestión. Lo sintomático es que cuando nos disponemos a hablar de Croce, casi inevitablemente tengamos que hablar también de Gentile. Lo mismo sucede si el itinerario es el inverso. Así ocurrió, como suele ser, en la cita romana, como ha pasado al menos en todos los encuentros de los que yo tengo constancia. ¿Por qué esta solidaridad, a los ojos de todas las generaciones, entre dos filosofías que nunca ocultaron sus diferencias y que, además, por razones que ciertamente las excedían, acompañaron el distanciamiento de sus autores? La respuesta, a su vez, también merecería muchas páginas que ahora no podemos acometer. Fijémonos, sin embargo, que en esta unión fatal, según quien mire y cual sea la intensidad de sus prejuicios, verá dos filosofías que se crecen en el mutuo contacto o, por el contrario, en el peor de los casos, la consecuencia de la estrechez del ángulo de visión. Dicho de otro modo: Croce y Gentile, ¿se comportaron así por ignorancia de lo que se hacía fuera o, en su caso, por conciencia plena, descartada la hipótesis de la ignorancia, de la superioridad del intento propio?

Entre los prejuicios, uno de ellos, además, aunque quizás no sea el más importante ni el más cargado de consecuencias altamente perjudiciales, el político, suele ser utilizado como elemento de descalificación inapelable con el fin de marcar distancias. Si después resulta que abundan los esfuerzos para que lo político no empañe, o al menos, no se apropie, de la lectura actual de M. Heidegger o C. Schmitt, es un misterio para el que no tengo respuesta y que siempre me deja perplejo. En cualquier caso, y haciendo un esfuerzo por permanecer al margen de todas estas vicisitudes, diré que, pese a todo, en Italia no han cesado nunca las personalidades y los grupos de investigación que han seguido creyendo en las posibilidades y actualidad de este legado. Es el caso de la profesora Teresa Serra, de la Universidad *La Sapienza* de Roma, impulsora eficiente como pocos del encuentro del pasado 8 y 9 de noviembre de 2013, *Benedetto Croce. Ética e política*, que ahora parcialmente presentamos. Quizás el lector se sorprenda, aun a pesar de lo estricto del título, de la amplitud de miras y de la diversidad de problemas -del religioso al político, del constitucional al histórico, sin olvidar nunca el referente estético- y aún más de la originalidad de las soluciones, que también, de la desinhibición académica y de la novedad de las investigaciones, una vez habiendo figurado entre los primeros para detectar los problemas.

Si es así, el esfuerzo habrá valido la pena.

**CROCE. MÁS ALLÁ DE LA ‘METAFÍSICA DE LA MENTE’.
LA FILOSOFÍA COMO ‘HISTORICISMO ABSOLUTO’ ***

*CROCE. BEYOND MIND’S METAPHYSICS.
PHILOSOPHY AS ‘ABSOLUTE HISTORICISM’*

ANIELLO MONTANO
Dept. Filosofía, Univ. Salerno, Italia

Influenciado por la obra de F. De Sanctis y rechazando cualquier tipo de mentalismo así como el uso excesivo de conceptos abstractos, Benedetto Croce propuso su Filosofía del Espíritu, entendida como una “filosofía de las cosas humanas”. En este sentido, su rechazo al Idealismo metafísico de Hegel-Spaventa-Gentile, principalmente basado en la absoluta unidad del espíritu, le llevó a proponer una necesaria interdependencia de Filosofía e Historia. Abandonando la concepción de la Filosofía en tanto saber puramente mental, para volverla filosofía de las cosas humanas, más cercana al pensar y al hacer de los hombres.

Influenced by F. De Sanctis’ works and rejecting any kind of mentalism as well as the excessive use of abstract concepts, Benedetto Croce proposed his Philosophy of the Spirit, understood as a “philosophy of human matters”. In this sense, his rejection of the Hegel-Spaventa-Gentile metaphysical Idealism, mostly based on the absolute unity of spirit, led him to propose the necessary interdependence between Philosophy and History. Dismissing the conception of Philosophy as a pure mental knowledge, Croce tried to focus Philosophy on human facts, just to close it to the way men think and act.

*Fecha de envío: 10 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2014*

En 1945, en un ensayo destinado en un primer momento a lectores de lengua inglesa, Benedetto Croce volvió sobre “algunos aspectos” de su pensamiento filosófico. Al indicar la “distinción” entre las diversas formas del espíritu y precisar que la “la poesía es poesía y no filosofía, y la praxis y la moralidad son la praxis y la moralidad y no poesía ni filosofía, y la filosofía es filosofía y no poesía ni praxis ni moralidad”,¹ afirma que “la historia es la filosofía misma en su concreción” y que el juicio histórico es el único “que es juicio realmente, el

* El texto es la traducción de la conferencia del profesor Aniello Montano, *Croce. Oltre la metafisica della mente*, presentada en el Congreso *Benedetto Croce. Etica e politica*, Universidad La Sapienza, Roma, 8-9 de noviembre de 2013.

¹ B. Croce, ‘Intorno al mio lavoro filosofico’, en Id., *La mia filosofia*, ed. G. Galasso, Adelphi, Milán, 1993, p. 22.

ANIELLO MONTANO es profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Salerno. Colabora en “Rivista di Storia della Filosofia” y en “Segni e comprensione”. Entre sus últimas publicaciones se encuentran títulos como *I testimoni del tempo. Filosofia e vita civile a Napoli tra Settecento e Novecento* (Napoli 2010), *Spinoza e i filosofi* (Firenze 2011), *Sermo civilis. Note di etica pubblica tra storia e vita* (Grottaminarda 2012), *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno* (Marigliano 2013) o *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica* (Napoli 2014).

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Hegel
- Historicismo
- Filosofía del espíritu
- Metafísica

Keywords:

- Benedetto Croce
- Hegel
- Historicism
- Philosophy of the Spirit
- Metaphysics

cual incluye en sí mismo la filosofía, viva en ningún otro sitio más que en la historia y como historia. Por ello, debiéndose dar a la casa así construida un nombre -concluía Croce- he preferido antes que el vago y equívoco de 'idealismo', el de 'historicismo absoluto'.² En este pasaje, que resume su propia doctrina, el filósofo confirma y precisa el significado y la función de la filosofía en el contexto de su propio pensamiento. La filosofía no se distingue de la historia ni es superior a ella, casi como si fuese la expresión de un pensar *puro*, exento de implicaciones con el pensamiento concreto del hombre en un tiempo determinado y circunscrito; y su función no consiste en el cumplimiento final y verificativo de un proceso dialéctico de las varias formas del espíritu, todas consideradas "como tantos intentos imperfectos de la verdad filosófica por conseguir una especie de misticismo de la Idea".³ Consiste, por el contrario, en repensar críticamente la realidad histórica con el fin de iluminar la acción y de favorecer la realización de contextos sociales siempre nuevos. Era la activación original y autónoma de la antigua lección aprendida desde el inicio de su trabajo cultural de Francesco De Sanctis, "un hombre -escribirá Croce en 1949- que, al igual que yo, procedía de los grandes estudios particulares de la literatura y de la historia, y de ellos, es decir, de las dificultades metodológicas que encontraba en ellos, se había de tanto en tanto volcado a la meditación filosófica y había llegado a verdades que los filósofos puros no alcanzan".⁴

El núcleo de las "verdades que los filósofos puros no alcanzan" Francesco De Sanctis lo define en un escrito dedicado a *La scuola liberale del XIX secolo*, donde, para señalar la distancia entre los utopistas jacobinos revolucionarios ideológicos del siglo XVIII y los escritores liberales del siglo XIX, de los que se sentía muy próximo, dice de estos últimos: "Aquellos, queriendo llegar a un hecho, siguieron un hilo de ideas; nosotros, queriendo llegar a un hecho, consultamos la lógica de la historia, y consideramos la sociedad no como un producto de nuestro cerebro, sino como una cosa real que nos encontramos. Así -continúa el crítico- la escuela liberal se transforma en escuela histórica, y el primer gran suceso de literario de nuestro siglo es la importancia que asume la historia".⁵

En este pasaje centrado en la contraposición de diversos autores, todos ellos comprometidos en el plano civil, es posible encontrar la raíz realista de la crítica y de la filosofía del maestro de Irpinia y las sosegadas reservas, aunque firmes, respecto a cualquier mentalismo dispuesto a explicar lo real y su dinámica vitalidad haciendo uso exclusivamente de conceptos abstractos y de esquemas intelectuales elaborados fuera e independientemente de la concreción de los hechos históricos. La pura "lógica mental" -continúa De Sanctis- produce un ideal, cuya base exclusiva "es el cerebro abandonado a sí mismo". La lógica histórica, por el contrario, asume como base "la historia según ha sido hecha",⁶ es decir, tal cual la ha producido la actividad del pensamiento y la acción del hombre.

² Ibid., pp. 22-23.

³ Ibid., p. 20.

⁴ B. Croce, 'Le cosiddette "riforme della filosofia" e in particolare quella hegeliana' [1949], en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Nápoles, 1998, pp. 76.

⁵ F. De Sanctis, 'La scuola liberale del secolo XIX' [1874], en Id., *Saggi e scritti critici vari*, vol. VII, *La scuola democratica*, ed. L. G. Tenconi, Edizioni "A. Bairo", Milán, 1938, pp. 12-13.

⁶ Ibid., p. 13, también para la cita precedente.

En la primera, el pensamiento siente y opera como pensamiento creativo absoluto, para el cual la idea coincide con el acto mismo de pensarla y conocerla. En la segunda, el pensamiento, el acto de conocer, nace y toma cuerpo en relación a los hechos, a los productos de la actividad humana, al *prágmata* de memoria protagórica, no coincidente con el simple pensamiento en la práctica. De Sanctis, de hecho, pese a apreciar el significado fuertemente innovador del idealismo de Hegel, releyéndolo, intenta anclarlo a lo real histórico viviente, convencido de que “la idea no se destaca, no sobrepasa el contenido [...] No hay más que una cosa, el Viviente. Desde el seno del idealismo surge el Realismo, en la ciencia, en el arte, en la historia. Es una última eliminación de elementos fantásticos, místicos, metafísicos y retóricos”.⁷ Debido a esta orientación de su pensamiento, se limitaba a acoger del sistema hegeliano solamente los dos principios fundamentales “el devenir, base de la evolución (*Entwicklung*) y el existir, base del realismo”.⁸

A Hegel, en los mismos años, hacía referencia también Bertrando Spaventa, partiendo, sin embargo, de un punto de observación distinto. Si De Sanctis intentaba salir del idealismo hegeliano acentuando la carga realista, Spaventa intentaba reformarlo, acentuando de forma decidida la carga idealista. Centraba, de hecho, su propia atención en la lógica y de forma particular en el momento inicial del proceso dialéctico, anterior a toda determinación. Reflexionaba sobre la distinción entre las categorías del *ser* y de la *nada*, considerándola comprometedora no solamente por su inicio sino por toda la estructura del proceso lógico. Para el filósofo de los Abruzos, repensar el punto de partida de la lógica debe inducir la siguiente afirmación: “el pensamiento *es*; no puede no ser. El pensamiento se demuestra a sí mismo; negar el pensamiento es pensar”. Este pensamiento no necesita nada externo sobre el cual ejercitar su actividad. “El pensamiento es cierto, absolutamente cierto. El pensamiento es acto, dialéctica, un mundo, totalidad, sistema. Pensando, simplemente pensando, yo, como simple pensamiento, fundo, construyo, creo este mundo, este mundo mío, que es el pensamiento mismo”.⁹ De este modo, el mundo creado por el pensamiento se acredita él solo: “Eso es cierto, *es*, no solo en tanto pensamiento, sino como mundo, un orden, un sistema, una creación, que es el pensar mismo”. Este pensar se convierte, pues, en “una unidad de sí misma y del ser -y, justamente la identidad [...]: pensar es ser, ser es pensar”.¹⁰

Si partimos de la dualidad de ser y pensar -razona Spaventa- no podremos probar luego la identidad de ningún modo, puesto que habremos ya presupuesto el ser. Si no se requiere presuponer nada, es necesario afirmar que “solo el pensar, ese ser que es pensar [...], es absoluto, cierto, primero, no presupuesto. El ser, pues, yo debo probarlo, es decir, extraerlo del pensar. No hay otro modo”.¹¹ De las escasas y sucintas indicaciones ofrecidas, parece clara la diferencia sustancial entre las dos proposiciones. Spaventa y De Sanctis se mueven en dos planos completamente distintas. El primero, anclado en la más

⁷ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, reedición de la primera edición de 1870, con nota de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1985, p. 491,

⁸ F. De Sanctis, *Scritti varii inediti o rari*, ed. B. Croce, Morano, Nápoles, 1898, vol. II, p. 83.

⁹ B. Spaventa, ‘Schizzo di una storia della logica’, en Id., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1926, p. 244, también para la cita precedente.

¹⁰ Ibid., p. 245, también para la cita precedente.

¹¹ Ibid., p. 246.

pura y rigurosa teoría, se concentra totalmente en el problema del conocimiento, se obstina en resolver el problema de la relación entre el ser y el pensamiento, para concluir que la primacía entre los dos recae en el segundo y que la filosofía es la elaboración intelectual de conceptos universales. De Sanctis, por el contrario, alma abierta a la vida, a la historia, a los hechos concretos y particulares, convencido de la ineludible e insuperable conexión de teoría y práctica y de la presencia del ideal en lo real, es aquí donde lo busca, es a lo real adonde dirige su atención.

La tesis de Spaventa, pese a moverse en el interior del logicismo hegeliano, introduce respecto a él sin embargo un cambio sustancial. Convencido de la naturaleza idealizada de toda filosofía, Hegel había considerado carente de sentido todo intento de contraposición entre idealismo y realismo, y había puesto más de una crítica a los idealismos de tipo psicológico o subjetivo. El centro de su filosofía está representado por la lógica como ciencia de la Idea y por el desarrollo de la idea a través de la articulación dialéctica de relaciones categoriales procedentes de una linealidad continuista y ascendente, tendente a la unidad, al absoluto. El desarrollo de la idea representa por ello el principio y el fin de la lógica interna. Spaventa se aleja del proceso dialéctico de Hegel en el momento en que concentra su atención en el punto precedente a la determinación y al desarrollo de la idea a través de la mediación de los nexos categoriales y reivindica como “determinante la distinción entre pensante y pensado, como único posible fundamento de una efectiva autonomía y absolutidad del pensamiento”.¹² En esta misma línea, aunque con algunas salvedades, se moverá Giovanni Gentile. Este, retomando las consideraciones de Fichte a la filosofía como doctrina del saber, reafirmará el carácter absoluto del pensamiento, haciendo coincidir la idea con el acto mismo de conocerla y la unidad del espíritu entendido como subjetividad absoluta volcada a resolver en sí misma su mismo opuesto, el objeto.

Croce, por su parte, privilegiando la posición de De Sanctis más que la de Spaventa, prefiere definir la propia posición teórica como “filosofía del espíritu”, entendida como “filosofía de las cosas humanas”,¹³ y no como idealismo. Atento a captar y a considerar la realidad en sus distinciones articuladas y a prestar su atención de filósofo a la concreción y particularidad de los hechos históricos, está lejísimos de los “grandes sistemas” de ese pensar “puro”, que para él coincide con la metafísica. Y se esfuerza durante mucho tiempo a alejar de sí y de su práctica filosófica la impronta del hegelianismo. Ya en 1904, casi desde el inicio de la publicación de la revista *La Critica*, a la pregunta empleada como título del texto *Siamo noi hegeliani?*, respondía: “Parecería que sí, porque desde hace tiempo leo y oigo con frecuencia los términos ‘hegeliano’ o ‘neohegeliano’ usados para designar el rumbo de nuestra revista”.¹⁴ Si bien son muchos los que consideran hegelianos a Croce y a los colaboradores de *La Critica*, Gentile *in primis*, otro tanto hace el filósofo napolitano, quien puntualizaba: “No nos habíamos dado cuenta de que fuésemos ‘hegelianos’ o ‘neohegelianos’”; para luego precisar que tenía en su personal “modesto bagaje numerosas críticas a la

¹² V. Verra, ‘Il neoidealismo italiano e la tradizione idealistica’, en P. Di Giovanni (ed.), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 211-214, la cita está en p. 213.

¹³ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], en Id., *Il Carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1963, p. 11.

¹⁴ B. Croce, ‘Siamo noi hegeliani?’ [1904], en Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, ed. M. A. Frangipane, Bibliopolis, Nápoles, 1993, p. 47.

filosofía de la historia y de la estética hegeliana” mientras que no se había “mostrado hasta ahora demasiado aprecio” al enfrentarse a la “metafísica en general”.¹⁵ Admitía que había, sin embargo, “un leve tentación (nada más que una leve) de considerarse hegeliano”. Y podía ser individualizado en “nuestra firme convicción de que la filosofía no puede resurgir y progresar si no *retomando*, en cierto modo, a Hegel”, quien había sabido superar, con sus predecesores, el *caput mortuum* de la cuestión kantiana en sí misma, oponiéndose “a cualquier transcendencia” y conciliando “el pensamiento con la realidad, la ciencia con la vida”.¹⁶ Precisaba, por otro lado, que había evidenciado también los aspectos negativos implícitos en esa filosofía. Aspectos que individualizaba en la “nueva metafísica”, no tanto “ontológica”, superada ya para siempre por Kant, sino “metafísica de la Mente, que es idealista y hegeliana”.¹⁷ “Metafísica de la Mente” que hasta ahora -puntualiza Croce- no había sido adecuadamente analizada y que, por ello, resurgía y volvía a proponer “el audaz intento de Hegel de deducir la necesidad de la realidad de las categorías del pensamiento puro”.¹⁸ Por ello él pretendía criticarla y “darle la cristiana sepultura que hasta ahora le había sido negada”.¹⁹ Y concluía: “consiéntasenos, pues, rehusar el título y la etiqueta de hegeliano, la cual realmente no tiene que ver con nosotros”.²⁰

En una nota de 1908 titulada *Per la rinascita dell'idealismo*, Croce precisaba que su intento no era hacer suya la filosofía hegeliana, como si fuese su imitador o continuador, sino simplemente recorrer el camino que conduce al “renacimiento de la filosofía” que es “la que prometa al hombre la verdad, la plena verdad que hay que conquistar con la fuerza del pensamiento, con la voluntad de la certeza, con el método especulativo propio de la filosofía, distinto del método empírico y positivista que clasifica los hechos individuales”.²¹ Al separar tan nítidamente el método especulativo de la filosofía del método empírico y positivista y contraponerlos se individualiza uno de los puntos centrales de la polémica crociana por lo que respecta al idealismo, que de Hegel llega a Gentile, pasando por Spaventa. En esta misma impronta crítica, además, está implícito el rechazo a la estructura global de la dialéctica hegeliana que de la Idea llega al Espíritu Absoluto, pasando a través de la Naturaleza, según un desarrollo unitario, rectilíneo y progresivo.

Entre filosofía y ciencia, para Hegel y para la línea de pensamiento que de él se origina a partir de Spaventa, no se observa -denuncia Croce- ninguna separación cualitativa, sino un simple desarrollo cuantitativo capaz de dejar a la filosofía superar y concretar la ciencia. Desde Croce, este continuismo dialéctico se leía como salto, injustificado e injustificable, desde el conocimiento “abstracto” y “generalizador” de las ciencias hasta el conocimiento “universal” y “concreto” de la filosofía. Esta acaba por incorporar en sí misma los contenidos empíricos del saber científico, para purificarlos y llevarlos -según escribe Gentile- a un “posterior ascenso ideal”.²²

¹⁵ Ibid., p. 48.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 49.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 50.

²⁰ Ibid., p. 51.

²¹ B. Croce, ‘Per la rinascita dell'idealismo’ [1908], en Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., p. 36.

²² G. Gentile, ‘La rinascita dell'idealismo’, en Id., *Opere filosofiche*, ed. E. Garin,

El idealismo de la línea Hegel-Spaventa-Gentile se caracteriza, por ello, en tanto filosofía monista, volcada en afirmar la absoluta unidad del espíritu, negando y rechazando todo tipo de distinción. Es la filosofía que en una línea unitaria y con un procedimiento compositivo de tipo vertical unifica lo que en la óptica crociana está separado y diferenciado. Contra esta falta de distinción, Croce vuelve en otra nota del mismo 1908 titulada *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*. En ella se precisan de forma neta el sentido y el ámbito de la filosofía al igual que se diferencian netamente de ellas las “disciplinas naturales y matemáticas dominadas por exigencias prácticas”.²³ Su “heterogeneidad” deriva fundamentalmente de la diversidad del “fin” y del “método”, “puesto que donde hay diversidad de métodos no existe la posibilidad de un desarrollo continuo de un término al otro”.²⁴ La filosofía, empleando el método especulativo, “aclara y, es más, produce la historia del hombre”,²⁵ elabora categorías necesarias para comprenderlas siempre más y mejor y para permitir hacer nueva historia de modo cada vez más claro y satisfactorio. Por ello, aun siendo una, es distinta y articulada. Se sirve de categorías de la teoría y de la praxis. “Siempre gracias a la historia -escribe Croce- la filosofía se conjuga con la Práctica, es decir, con los problemas que la vida presenta y que debemos resolver con nuestra acción. Porque la acción está condicionada por el conocimiento de las situaciones reales tal cual, es decir, tal cual se han formado; y este conocimiento es la historia, condicionada a su vez por el pensamiento filosófico”. Se realiza así el círculo teoría-praxis, pero no en el sentido de que la teoría, desnaturalizándose, dicte “reglas, fórmulas, veredictos y consejos” a la práctica. La filosofía -precisa Croce- sirve “a la práctica, en tanto permanece como filosofía, es más, al intentar perfeccionarse cada vez más como filosofía”.²⁶ Según la apropiada observación de Leibniz: la ciencia es *quo magis speculativa magis practica*, a más especulativa más práctica. Con la advertencia de que la “ciencia” de la cual se discute es, según el pensamiento de G. Vico, la “ciencia nueva”, la historia hecha por los hombres y no la ciencia-conocimiento de la naturaleza. Es ese saber resultante de la “armónica cooperación entre la Filosofía y la Historia”, puesto que “una Historia, aislada de sus necesarios presupuestos ideales, no es ya historia, sino una dispersa recopilación de hechos” y “una Filosofía, que no se aplique en hechos concretos y no se permeabilice y renueve en la Historia, queda como un conjunto de fórmulas que pierden poco a poco toda vida y significado, se esterilizan y mecanizan”.²⁷ Las ciencias naturales, por su parte, con su método clasificatorio, más que a producir y comprender los hechos humanos, ayudan a ordenar y sistematizar

Garzanti, Milán, 1991, p. 259. Cfr. G. Cotroneo, ‘L’idealismo «anomalo» di Benedetto Croce’, en N. Incardona (ed.), *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*, L’Epos, Palermo, 1995, p. 80.

²³ B. Croce, ‘Il risveglio filosofico e la cultura italiana’ [1908], en Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., p. 14. Una distinción entre ciencia y filosofía y sus respectivos métodos aunque con una tensión cultural marcadamente diferente, se encuentra también en F. W. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, ed. S. Giametta, BUR, Milán, 2004, donde se lee: “La ciencia se sitúa respecto a la sabiduría como la virtud respecto a la santidad: es fría y árida, no tiene amor y no sabe nada a un profundo sentimiento de insatisfacción y de tormento nostálgico”, p. 121, véase también las pp. 121-128.

²⁴ B. Croce, ‘Il risveglio filosofico e la cultura italiana’, op. cit., p. 15.

²⁵ Ibid., p. 20.

²⁶ Ibid., también para la cita precedente.

²⁷ Ibid., p. 21, también para la cita precedente.

aspectos de la realidad natural y a extraer una utilidad práctica previsible, con la convicción de la recursividad de fenómenos unidos por una relación de simple contigüidad. David Hume había ya observado cómo el empirismo, en la base del método del saber científico, funda su propia validez cognoscitiva en el principio de causa-efecto, en la hipótesis de la uniformidad de la naturaleza, en la certeza de las leyes naturales a las que se alcanza por la vía inductiva. Pero precisaba cómo entre causa y efecto hay una única relación consuetudinaria, rutinaria, no rigurosamente lógica. El procedimiento científico de tipo empírico, sostiene Croce, es puramente descriptivo y carece de la capacidad de captar la esencia de la realidad.

La falta de distinción de las formas de la vida espiritual y la pasión por la unidad de pensamiento indujeron a Croce a considerar la línea teórica desde Spaventa hasta Gentile en tanto animada por un anhelo religioso, casi místico. En la carta ensayo, *Una discussione tra filosofi amici*, enviada en 1913 a los “amigos de la Biblioteca filosófica de Palermo”, pero dirigida sobre todo a Gentile, anotaba: “vuestro precedente histórico no es propiamente ni Kant ni Hegel [...]. Vuestro precedente real (y confesado) son los tormentosos trabajos de Spaventa sobre el hegelianismo; de Spaventa, austero intelecto, gran tutor de la filosofía en Italia pero que fuera del seminario y de la teología fue exclusivamente devorado por el ansia religiosa de la unidad y permaneció ajeno a cualquier otro interés”.²⁸

Algunos años más tarde, en una página de la *Storia d'Italia*, afirmaba haber intuido desde 1902 el “peligro que comportaba la reacción al cientifismo”, a diferencia del “metódico, lento y fatigoso trabajo”, útil y necesario “para construir o reconstruir una concepción de la realidad y de la vida, para lograr criterios de juicio válidos, para penetrar con ellos y formar la materia que la historia infatigable ofrece de continuo al pensamiento calladamente interrogado, y así dejar libre el camino a la deliberación y a la clarividente labor práctica”.²⁹ El ansia de unidad y la determinación a asumir como problema central de la filosofía la pura lógica, el problema del conocimiento, impedían “a los estudiosos italianos de Hegel” de tramar un método capaz de elaborar una

²⁸ B. Croce, ‘Una discussione tra filosofi amici’ [1913], en Id., *Conversazioni critiche*, Serie segunda, IV ed. riv., Laterza, Bari, 1950, pp. 71-72. Bertrando Spaventa en 1840 había vestido el hábito eclesiástico para obtener la renta de 150 ducados de la iglesia de San Vito en las inmediaciones de Montenerodomo, pequeña ciudad de los Abruzos de la que provenía la familia Croce. Tal beneficio le fue ofrecido por el padre de Benedetto Croce, quien por herencia ejercía el derecho de patronazgo en la capilla fundada en 1731 por el sacerdote don Michele Croce. Spaventa lo aceptó movido por la necesidad económica que padecía junto a su hermano Silvio (véase a este respecto B. Croce, ‘Due paeselli d’Abruzzo’, en Id., *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 287 y la biografía de Spaventa, escrita por Giovanni Gentile y publicada al frente de la recopilación elaborada por el mismo de B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Morano, Nápoles, 1900, pp. XXIII-XXIV). Spaventa abandonó el hábito eclesiástico pocos años después y se casó luego en Turín (cfr. E. Garin, *Filosofía e política in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Nápoles, 1983, p. 45, nota 5). Sobre el sacerdocio de Bertrando Spaventa, Croce hace una referencia explícita en su *Contributo alla critica di me stesso* (op. cit., p. 17), donde escribe: “Es cierto que los primos de mi padre eran los dos Spaventa; pero con uno de ellos, Bertrando, ya sacerdote y que mi abuela y mi tía paterna recordaban no sin cierto escándalo haberle escuchado decir la misa en nuestra casa, las relaciones habían casi cesado”.

²⁹ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1927], ed. G. Talamo, con la colaboración de A. Scotti, Bibliopolis, Nápoles, 2004, p. 240, también para las breves citas precedentes.

correcta visión “de la realidad y de la vida” y de madurar juicios adecuados sobre ella, capaces de iluminar la actividad práctica. Era la acusación de abstracción, luego repetidamente dirigida por Croce a la corriente de Spaventa y de Gentile.³⁰ Y era también la reivindicación de su autonomía de aquel ambiente cultura, por haberse “demorado”, por el contrario, “en la memoria y en los ejemplos de los hombres del Risorgimento y en el pensamiento del idealismo clásico, nutriéndose en primer lugar de las enseñanzas de De Sanctis, de quien no fue discípulo en la escuela, aunque sí un oyente más atento [...] que los propios discípulos de la escuela”.³¹ Y si “los seguidores italianos de Hegel” se habían empeñado en “corregir en algunos puntos el cuadro de aquel sistema”, Croce, “aceptando todas las exigencias legítimas afirmadas más allá o contra ella”, pretendía confirmar, en primer lugar, “la peculiaridad de las ciencias positivas o naturales y de las disciplinas matemáticas, no reducibles a una filosofía abstracta de la naturaleza, y la peculiaridad de la investigación histórica documental, no reducible a una abstracta filosofía de la historia”.³² Croce, con esta última afirmación, confirmaba el en rechazo pleno de dos pilares de la filosofía hegeliana: la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia. Denunciaba la distorsión que se hacía del concepto central de “intuición lírica” en la obra de 1902, debida a la impetuosidad de la “corriente del irracionalismo, que se insinuaba en la filosofía del tiempo y la enturbiaba”. Y esto pese a que las doctrinas expuestas en *Estetica* habían producido innumerables investigaciones y escritos relacionados con casi todas las formas del saber. Lamentaba incluso que aquella impetuosidad alcanzara incluso a un “colaborador” de la revista “que había dado un importante empuje en la promoción de los estudios filosóficos [...] y muy oportuno en las investigaciones de historia de la filosofía y a la renovación de las doctrinas pedagógicas”.³³ Con Gentile, el “colaborador” al que había marcado el camino, insiste Croce, “surgió este nuevo irracionalismo, una mezcla de vieja especulación teológica y de decadentismo [...], bajo el nombre de ‘idealismo actual’”.³⁴ Una puntualización clara y eficaz del significado que él atribuye a la metafísica y de las razones que lo indujeron a considerar como naturaleza metafísica las filosofías idealistas, las de Spaventa y Gentile incluidas, la da Croce en el ensayo titulado *Filosofía come storicismo assoluto* de 1939. La metafísica -sostiene- intenta comprender la realidad elaborando “entes que sean a la vez categoría filosóficas, conceptos empíricos que sean a la vez conceptos puros, objetos y fuerzas materiales que sean a la vez espirituales y lógicos”, pero que acaban por ser finalmente tan solo figuraciones “híbridas”³⁵ y, por tanto, estériles. Entre estas figuraciones incluye el *agua* di Talete, los *átomos* de Demócrito, las *ideas* de Platón, las *mónadas* de Leibniz y, yendo hacia más adelante, la *Idea* de Hegel. Por este motivo, la metafísica “trasciende

³⁰ Spaventa -anota Croce casi al final de su vida- al encauzar su filosofía partiendo del “concepto del Pensar puro, del pensar frente al Pensamiento pensado”, como Hegel, “cometió el error de querer explicar la realidad viva empezando y continuando con las abstracciones”. Y, de este modo, “abría camino a ese Idealismo actual que desde entonces ha mortificado durante años la filosofía italiana”; B. Croce, ‘Hegel e l’origine della dialettica’ [1952], en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, ed. A. Savorelli, Bibliopolis, Nápoles, 1998, pp. 39-40, 39.

³¹ B. Croce, *Storia d’Italia dal 1871 al 1915* [1927], op. cit., pp. 240-241.

³² Ibid., p. 241.

³³ Ibid., p. 243.

³⁴ Ibid., p. 244.

³⁵ B. Croce, ‘Filosofía come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 3.

mal las concepciones naturalistas”, “reduce y desconoce el oficio de la genuina filosofía” y “trasciende mal del mismo modo la historia, para crear un mundo fuera o sobre ella y encerrarse en un sistema que en esta clausura se crea ‘definitivo’³⁶, viniendo así a dar mala fama y descrédito a la necesidad sistemática de la mente humana, que vive y actúa únicamente en la historia, como una continua y progresiva sistematización de la experiencia histórica”.³⁷ La inclusión de la Idea hegeliana en el interior de este “larga secuela” se justifica en el momento en que esta “no es el espíritu o una forma del espíritu, sino una entidad que queda aseverada en su pureza trascendente y en el acto en el que se decide a salir de sí misma y hacerse naturaleza para volverse en sí misma a través del camino del espíritu del hombre” en una “especie de teofanía”.³⁸

Para confirmar el carácter naturalista de la metafísica hegeliana, Croce insistía en la continuidad que el filósofo alemán “establecía entre el trabajo de la ciencia y su encumbramiento en tanto filosofía”, con la convicción de una relación dialéctica y continuista entre “filosofía de la Naturaleza” y “filosofía del Espíritu”. A sus ojos la metafísica, incluso la de cuño hegeliano, se presentaba como un “obstáculo mental”, como un bloqueo paralizante del pensamiento.

A la metafísica así entendida, Croce oponía la filosofía como filosofía del espíritu, la cual “produce todos los conceptos con los que la humanidad [...] juzga y entiende la vida y la realidad”.³⁹ Y se sirve de un método ajeno de “abstracciones” y “generalizaciones”, totalmente volcado, por el contrario, en el “pensamiento de lo universal que permanece en lo individual”, en la forma no de la “contraposición”, sino de la “relación” y que apunta no a la clasificación de los hechos particulares, sino a la “inteligencia de los hechos particulares en tanto lo universal mismo concretamente realizado”.⁴⁰ En el ensayo ya citado, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, el modo en el que lo universal “permanece” en lo individual, Croce lo había explicitado y representado con las imágenes de la “Filosofía de la Historia” que, unidas, “forman ese perpetuo paso de lo universal a lo particular, de la idea al hecho y del hecho a la idea, que es la vida misma del conocimiento, eternamente renovada y eternamente en aumento en sí misma”.⁴¹ A partir de esta relación de “inmanencia” de lo universal en lo particular, de la viviente e inalcanzada realidad de la historia humana, la filosofía, a través de la crítica y no a través del sentimiento y la imaginación, ha “elaborado esas teorías que dicen ser de lógica, de ética, de política, de economía, de estética [...] con las que los hombres [...] interpretan la vida que viven y se orientan sus acciones futuras”.⁴² De nuevo otra vez, a la manera de Vico y de De Sanctis, la filosofía de Croce se entiende como la respuesta crítica de hombres concretos a los concretísimos problemas que se les presentan en sus vidas, para comprenderlos y afrontarlos mejor en el futuro, con la plena convicción de que el estímulo al avance y crecimiento de la filosofía “no llega desde fuera a los

³⁶ En una carta del 22 de septiembre de 1908 dirigida a Giovanni Gentile, Sebastiano Maturi lamentaba que Croce no “es realmente consciente de esta verdad, que la filosofía de Hegel es la filosofía última: verdadera y absoluta palingénesis, y que por ello no hay que esperar, o fantasear [...] con nuevos cielos y nuevas tierras” (*Carteggio Gentile-Maturi*, ed. A. Schinaia, Le lettere, Florencia, 1987, pp. 273-274).

³⁷ *Ibid.*, pp. 3, 4.

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

³⁹ *Ibid.*, p. 6, también para la cita precedente.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 7, también para la cita precedente.

⁴¹ B. Croce, ‘*Il risveglio filosofico e la cultura italiana*’ [1908], op. cit., p. 21.

⁴² B. Croce, ‘*Filosofia come storicismo assoluto*’ [1939], op. cit., p. 7.

problemas y conceptos filosóficos [...], sino que [nacen] de la vida y la historia”. Respecto a esta idea de filosofía, mitos y entidades metafísicas abiertas a la trascendencia representan la “forma impropia” asumida por las mentes menos proclives a la crítica respecto a los problemas de la vida. Y por este motivo resurgirán siempre, y siempre “la crítica tiene y tendrá que hacer por liberar de su envoltura las señas y los principios filosóficos, e integrarlos y razonarlos, y satisfacer de modo legítimo las exigencias que van surgiendo”.⁴³ También la filosofía permanece a veces envuelta en la idea de la trascendencia y “vuelve a abrir el paso a mitos y revelaciones”.⁴⁴

En el escollo de la metafísica, según Croce, “encalló” incluso “la más alta filosofía moderna, la que se centró en la mente y se llamó ‘idealismo’”. Pese a combatir contra la antigua “metafísica del objeto”, “comprendió y casi ahogó”⁴⁵ sus geniales intuiciones en otro tipo de metafísica, la “metafísica de la mente”. En los idealistas alemanes la mente “decayó en objeto y se convirtió en entidad trascendente y mítica”. El Yo de Fichte, el Absoluto de Scelling y la Idea de Hegel “vieron de tanto en tanto poner fuera de ellas el No-Yo, como materia para ejercitar la moralidad del Yo; descender en la naturaleza y en el hombre, o fragmentarse en su salto hacia lo sensible; hacerse naturaleza para devolverse como espíritu”. La naturaleza metafísica de estas filosofías, para Croce, reside en haber puesto fuera y por encima de las mentes de los hombres concretos, en continua relación de comprensión y de acción con los datos reales de la vida y de la historia, entidades como, por ejemplo, el Yo, el Absoluto o la Idea. Hegel, en particular con su filosofía de la naturaleza, en lugar de leer en la naturaleza los signos matemáticos individuados por Galileo, leyó “símbolos de transferencias lógicas y dialécticas, cuyos términos, en lugar de ser categorías mentales, eran fuerzas físicas y clases de cosas naturales”. Y con la filosofía de la historia, leyó “en el libro de la historia” “una oculta subhistoria, el diseño de los dioses o de Dios, celado a los hombres, revelado al metafísico”.

Como metafísica de la mente, el idealismo, para Croce, persiste también en los “epígonos” de la filosofía hegeliana. La referencia se dirige ciertamente a la línea de pensamiento Spaventa-Jaia-Gentile. Fue Spaventa, de hecho, quien centró su atención en el “Pensamiento puro”, en el “Pensamiento en marcha frente al Pensamiento pensado”, “sin darse cuenta que abría de tal modo el paso a ese idealismo actual que ha mortificado durante años la filosofía italiana”.⁴⁶

El ataque en este pasaje, sin embargo, parece dirigirse directamente a Gentile, acusado de continuar el “viejo juego” manteniendo “una dualidad de lógicas, una que con la que los hombres razonan sobre las cosas del mundo y que se suele llamar abstracta, y la otra que pertenece al metafísico y que llaman concreta”.⁴⁷ En *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile, de hecho, ha considerado como única realidad concreta el pensamiento en acción, que piensa siempre un contenido, el cual, pese a ser interno al pensamiento mismo, en cuanto producto del “pensamiento pensante”, se coloca como un “hecho”, fuera de sí mismo, ajeno. Para este ser pensado como existencia fuera del pensamiento, ese contenido es abstracto y es objeto de la “lógica de lo abstracto”

⁴³ Ibid., p. 10, también para la cita precedente.

⁴⁴ Ibid., p. 13.

⁴⁵ Ibid., también para las citas precedentes.

⁴⁶ B. Croce, ‘Hegel e l’origine della dialettica’ [1952], op. cit., p. 39.

⁴⁷ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 14, también para las citas precedentes.

y, respecto al “pensamiento pensante”, única realidad concreta y cierta y positiva, falso y por tanto negativo. Pero, aunque momento negativo, no debe dejarse de lado ni anularse. El pensamiento pensante no puede “actuarse”, no puede poner en marcha la “lógica de lo concreto” si no es poniendo su propio objeto abstracto. Pero al tiempo que lo hace lo niega como algo distinto de sí mismo y lo reconduce a su propia esencia.

La dialéctica de los opuestos, por ello, es totalmente interna al “acto” del pensamiento, en el momento en el que el logo concreto actúa solamente poniendo y negando el logo abstracto.

Para Croce, la posibilidad de la metafísica y, por tanto, de la trascendencia, se perfila siempre que “la interioridad del espíritu cree tener enfrente algo externo, el cuerpo, la materia, el objeto”. También ese simple *creer* la induce a “admitir una segunda realidad, una *res extensa*, que obedece a leyes que no son las suyas y que las ciencias naturales descubren, y con ello la exigencia de una unidad trascendente que juntas las abarque”. Y de este modo, incluso cuando una serie de valores positivos son puestos enfrente de otros tantos valores negativos, se lleva a “postular fuera y por encima de las dos series opuestas un mundo de valores libre de sus antinomias, de pura verdad, bondad, belleza, di pura vida sin muerte, y por tanto a imaginar una trascendencia”.⁴⁸ La metafísica, por ello, anida en esta ruptura del mundo por la mitad, entre concreción y abstracción, entre valores o falta de valores, y se afirma cuando el espíritu humano no es capaz de alargar “sus confines y acoger en sí todo lo pensable. Todo, y en primer lugar los problemas seculares de la misma metafísica [...], pero todos llevados a sus sede propia, criticados cuando se demuestran falsos, de nuevo propuestos en sus verdaderos términos, y así resueltos e irresolubles”.⁴⁹ El hecho de llevar todo lo pensable al interior del espíritu puede hacer surgir, sin embargo, el error de configurar el espíritu como un ente metafísico y trascendente. Para evitarlo “no hay otro modo que concebir la filosofía como dependiente de la historia igual que esta de ella”, no en la forma de condicionamiento recíproco, “sino solamente en la de la unidad sintética y dialéctica”,⁵⁰ no representando dos entidades, la historia y la filosofía, condicionándose la una de la otra, pero una sola realidad para la cual “el espíritu mismo es la historia”.⁵¹ La consecuencia de tal posición es que “la filosofía, pues, no está ni fuera ni al principio ni al fin, ni se obtiene en un momento o en algunos momentos particulares de la historia; sin embargo, alcanzada en cada momento, está siempre, y totalmente, unida al curso de los hechos y condicionada por el conocimiento histórico”. Filosofía e historia, por ello, “no son ya dos formas, sino una sola forma, y no se condicionan la una a la otra, sino que más bien se identifican”.⁵² Aún más, la actividad “propiamente histórica del filosofar” no se refiere nunca a los ambientes abstractos y genéricos de una época, a un curso de los sucesos considerados casi en su independencia de sujetos concretos. Se refiere siempre “al empuje individual pasional y moral que se da siempre en todo aquel que

⁴⁸ Ibid., p. 16, también para las citas precedentes.

⁴⁹ Ibid., p. 18.

⁵⁰ Ibid., p. 20.

⁵¹B. Croce, ‘Teoria e storia della storiografia’ [1937], ed. E. Massimilla y T. Tagliaferri, con una nota de F. Tessitore, Bibliopolis, Nápoles, 2007, p. 23.

⁵²B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ed. C. Farnetti, con una nota al texto de G. Sasso, Bibliopolis, Nápoles, 1996, p. 232, también para la cita precedente.

piense y que lo mueve a pensar”.⁵³

Con estas afirmaciones, Croce desliga de lleno la filosofía y su historia del “preconcepto metafísico-religioso” de un proceso de desarrollo ideal-eterno, que se realiza autónomamente, independientemente del pensamiento y de las pasiones de los pensadores concretos y de las condiciones históricas determinadas y reales en las que cada uno de ellos piensa y actúa. Preconcepto todavía y operante en Hegel, bajo la forma de un “evangelio eterno” que hay que anunciar a los hombres, de una filosofía conclusiva y final”.⁵⁴ Superando la fórmula hegeliana de la filosofía como espíritu de una época histórica que piensa en sí misma, Croce considera las soluciones y las definiciones de las filosofías particulares siempre relativas “a la particular situación histórica en que el pensador de tanto en tanto se encuentra”. El “pensador”, el pensador concreto, en cuanto sujeto individual sensible y ético además que pensante, y no el Pensamiento o el Espíritu, en su metahistoria y metafísica representación conceptual. Y las soluciones y las definiciones ofrecidas por ese “pensador” concreto no solo dejan sentir la “situación” histórica en que se encuentra, sino que, a su vez, en cuanto acto de conocimiento, contribuyen historiográficamente a aclararla, a representarla y a juzgarla. “La filosofía verdadera y propia -escribe Croce-, bien distinta de las exangües disquisiciones y tratamientos de las escuelas, está llena de la vida pasional y moral que recoge en sí y de las que satisface sus necesidades removiendo la oscuridad mental que la acechan y poniéndoles delante en su verdad la situación histórica, preparando así la ulterior satisfacción que es acción práctica”. La filosofía, con Croce, no es ya la “lechuza de Minerva”, que desde el punto más alto al que ha llegado en el camino del pensamiento, al final de un largo período histórico, juzga y articula en uno único proceso histórico todos los pensamientos que le suceden en el tiempo, sustrayéndolos así de la dispersión insignificante. Con Croce, la filosofía, toda filosofía particular, no solo nace de la inmediatez proveniente de un ambiente histórico específico y particular, sino que participa activamente “en la continua creación de un mundo siempre nuevo”. Para él no hay *un* pensamiento que se nutra de una contemplación, tan serena como estéril, “de la divina vida del universo”. Hay, por el contrario, tantos pensamientos como “pensadores”, todos en estrecha relación con la vida real de los hombres, relacionados con problemas concretos en un determinado y puntual momento histórico. Y son todos pensamientos orientados, en la estela de las enseñanzas de De Sanctis, en la búsqueda de soluciones concretas a estos problemas, y a ser otros tantos empujes en la puesta en marcha de un nuevo curso de la historia. En la filosofía de la contemplación subentra la filosofía de la comprensión histórica que se hace acción, que participa en los “esfuerzos” de la vida real y sugiere nuevas soluciones a los problemas humanos. Si esta es la filosofía, no lo es menos la historia de la filosofía. En ella, de hecho, no hay ningún sistema o concepto que no nazca de los problemas de la vida y que pueda resultar verdaderamente comprensible “si no hay o no vuelven a presentarse los afectos, los deseos prácticos de las varias edades, o más bien de los pensadores particulares en los distintos períodos de su experiencia y vida pasional, práctica y moral”.⁵⁵ Del mismo modo que hay soluciones o definiciones de la filosofía que

⁵³ B. Croce, ‘Filosofía come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 21, también para la cita precedente.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 22, también para las citas precedentes.

no sean históricas, no hay “juicio, genuino y concreto juicio, que no sea histórico”.⁵⁶ Para evitar posibles malentendidos debidos a la etiqueta de “filosofía del espíritu” por él situada junto a la propia filosofía, Croce le concede “el nombre más adecuado de ‘historicismo absoluto’”, para indicar que “lo que resulta pensable, y que siempre y solo se piensa, es la individualidad de los actos, a los que no les es dado trascender, ni siquiera pensando el espíritu en sí y per se, porque, como se ha dicho, el espíritu no está nunca en sí y per se, sino siempre históricamente”.⁵⁷

Esta conclusión era la continuación y la confirmación de una tesis madurada más de veinte años antes en la mente del filósofo napolitano con la reelaboración de la fórmula, “de derivación hegeliana”, “de la unidad de la filosofía y de la historia de la filosofía” sugerida por Gentile. Al acoger esa fórmula, Croce afirma haberla reelaborado y modificado, transformándola en la “identidad de la filosofía con la historia”.⁵⁸ Por este motivo considerará tener que continuar filosofando incluso en el caso de tener que abandonar “esa que se suele llamar filosofía en sentido estricto o escolástico, el tratado, la disertación, la disputa, el examen histórico de las doctrinas de los así llamados filósofos; porque esto, precisamente, comporta la unidad de la filosofía y la historia: que se hace filosofía siempre que se piensa, cualquier cosa y en cualquier modo en que se piense”. Con estas afirmaciones Croce descarta el aura de la filosofía entendida como saber puramente mental, como *pensar puro*, para volverla filosofía de las cosas humanas, más perfecta en tanto más cercana al pensar y al hacer de los hombres. “Es más -concluye- la perfección de la acción filosófica está (al menos por lo que yo entiendo) en haber superado la forma provisoria de la abstracta ‘teoría’, y en el pensar la filosofía de los hechos particulares, narrando la historia, la historia pensada”.⁵⁹

Traducción de Juan Pérez Andrés



⁵⁶ Ibid., p. 21.

⁵⁷ Ibid., p. 23.

⁵⁸ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, reedición de la edición de 1918, nota al texto y aparato crítico de F. Audisio, Bibliopolis, Nápoles, 2006, p. 77, también para la cita precedente. La edición de 1918, publicada por Riccardo Ricciardi, previó solo cien copias “fuori commercio”. La segunda edición, “la primera verdaderamente pública”, es la de 1926 de por Giovanni Laterza.

⁵⁹ Ibid., p. 81, también para las citas precedentes.

CROCE, LA RELIGIÓN Y EL CRISTIANISMO *

CROCE, RELIGION AND CHRISTIANITY

PAOLO BONETTI
Univ. Urbino, Italia

Los estudios centrados en la presencia del cristianismo en la filosofía de B. Croce han cobrado recientemente un gran impulso, cuestionando en muchos casos su supuesta conversión al catolicismo. En este sentido, el artículo analiza la evolución del pensamiento de B. Croce, considerando que, aunque su sistema filosófico cambió sensiblemente en los últimos años de su vida, debido en gran parte a los dramáticos sucesos acaecidos durante la II Guerra Mundial, Croce nunca renegó de su riguroso inmanentismo, evitando cualquier tipo de consuelo en el trascendentalismo. El autor propone, en esta línea, el estudio de los siguientes aspectos de la filosofía de Croce: La inmortalidad del alma y la polémica contra el Modernismo; La Providencia y la Gracia; La revolución cristiana; El Cristianismo y la crisis de la civilización.

The studies focused on the presence of Christianity in B. Croce's philosophy have gained recently a new impulse, questioning his supposed conversion to Catholicism. In this sense, the article analyses the evolution of B. Croce's thinking, considering that, although his philosophical system changed in the last years of his lifetime, due mostly to the dramatic events during the II World War, Croce never rejected a rigorous immanent point of view, avoiding any kind of transcendental consolation. The author proposes, in that way of thinking, the study of the following points of Croce's philosophy: Dialogue on God in a correspondence; The immortality of the soul and the controversy against the Modernism; The Providence and the Grace; The Christian Revolution; The Christianity and the crisis of the Civilization

PAOLO BONETTI ha sido profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cassino y de Bioética en la Universidad de Urbino. Se ha ocupado especialmente, en libros y ensayos, de aspectos relacionados con la filosofía moral y política del Novecento italiano y de la relación entre reflexión moral y nuevas tecnologías. Por lo que respecta a la filosofía crociana, es necesario señalar títulos como *Introduzione a Croce* (Laterza, 1984), varias veces reeditado, y *L'Etica di Croce* (Laterza, 1991). Ha también editado el volumen *Per conoscere Croce* (Edizioni Scientifiche Italiane, 1998), donde se recogen conversaciones en torno a Croce con los mayores estudiosos italianos del filósofo napolitano, además de diversos ensayos sobre diferentes aspectos de su obra.

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Religión
- Inmanencia
- Cristianismo
- Consciencia

Keywords:

- Benedetto Croce
- Religion
- Immanence
- Christianity
- Consciousness

Fecha de envío: 10 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2014

* El texto es la traducción de la conferencia del profesor Paolo Bonetti, *Croce, la religione e il cristianesimo*, presentada en el Congreso *Benedetto Croce. Etica e politica*, Universidad La Sapienza, Roma, 8-9 de noviembre de 2013.

DIALOGO SOBRE DIOS EN UNA CORRESPONDENCIA. En los últimos años, cuando se ha retomado el interés por la vida religiosa en sus varias formas y manifestaciones, empezando por las que están unidas al cristianismo y al catolicismo romano, puntualmente se ha vuelto a presentar la discusión sobre el cristianismo de Croce, no solo en el nivel de la simplificación y falsificación periodística, sino también en un plano mucho más serio y más elevado científicamente.¹ Sobre la relación entre Croce y la religión (la cristiana en particular, ya que el filósofo se ocupó de la variada fenomenología del cristianismo desde un punto de vista histórico) los estudiosos más acreditados, aunque con distintos énfasis, están de acuerdo en sostener que el Dios del que a menudo habla Croce (y que es luego el Espíritu en la unidad y distinción de sus formas) no puede ser confundido con el Dios cristiano, un Dios-persona, que se encarnó en un solo hombre, Jesús, que murió, según la narración evangélica, para expiar el pecado original de la humanidad y que luego resucitó para sentarse a la derecha del Padre el día del juicio final. Por mucho que Croce se muestre compasivo con la ética cristiana, no está en su filosofía (en ningún momento de su reflexión) el alma-sustancia de la tradición teológica, con la que se relaciona la inmortalidad individual; no está, porque para él solo pueden ser inmortales las obras, generadas incesantemente por la potencia del Espíritu, mientras que son necesariamente mortales los que las llevan a cabo en un acto de voluntad en el que se anulan los méritos y deméritos individuales, en el plano del juicio histórico. Tampoco está, en el pensamiento de Croce, la espera escatológica del final de la historia, no está la esperanza del advenimiento de algún paraíso sobrehumano. Por tanto tampoco hay posibilidad de una redención definitiva del mal y del dolor, pero está el concepto, de alguna forma cristiano, de una vida que debe siempre desarrollarse en una unidad con Dios, es decir, con la potencia infinita del Espíritu que actúa en cada uno de nosotros sin que tenga transcendencia alguna; sí que está la idea de una redención parcial y provisional del mal que coincide con el mismo ritmo dialéctico de las categorías que constituyen el Espíritu y que, justo por eso, nunca puede ser conclusiva, porque lo negativo es igualmente necesario que lo positivo en la vida espiritual, es la sombra imborrable de la que se sale, de vez en cuando, para reconquistar la luz, en un proceso que nunca puede acabar.

El Croce de la vejez no desmiente ni contradice al de la juventud: aunque la estructura sistemática de su pensamiento entrase dramáticamente en crisis a

¹ Entre las contribuciones de la última década que merece la pena recordar, está el importante libro de A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milán, 2001, que recorre todo el abanico del pensamiento de Croce, no solo en materia religiosa; también el ensayo de A. Savorelli, 'La religione di Croce', dentro del volumen colectivo S. Barbera, C. Grottanelli, A. Savorelli (eds.), *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, Le Lettere, Florencia, 2005, pp. 33-46; el ensayo de G. Sasso, 'Perché Croce scrisse il "Perché non possiamo non dirci cristiani"', *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, XXII, 2006/2007, Il Mulino, Bolonia, 2008, pp. 363-423, es fundamental para las cuestiones que plantea sobre la relación entre la estructura lógica de la filosofía de Croce, en la que no hay sitio para la religión como categoría del espíritu, y la fuerte presencia de la religión en el plano de la fenomenología histórica. No hay que prescindir de A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Tilgher, Génova, 1988, ni de G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bolonia, 1989.

partir de los trágicos eventos de la Segunda Guerra Mundial (aunque ya había algunos movimientos significativos entre las dos guerras, en lo que respecta a la llegada de los totalitarismos y de la sociedad de masa), él nunca renegó de su riguroso inmanentismo, nunca buscó refugio ni consuelo en trascendencia alguna. En este respecto no guarda ninguna sorpresa la correspondencia que mantuvo con una amiga, la marquesa Maria Curtopassi, entre 1941 y 1952 y que se publicó hace algunos años.² Se hicieron algunas inferencias, en el momento de la publicación, sobre una presunta “conversión” de Croce, pero son totalmente infundadas, sobre todo porque el filósofo napolitano fue realmente cristiano, debido a una delicada sensibilidad moral originada, probablemente, por la educación materna, si con esta palabra se quiere referir a la cercanía con un cierto *ethos*, pero fue siempre radicalmente no cristiano, si se mira, sin embargo, como se debe hacer, en la sustancia profunda y en la implantación categorial de su filosofía. En una carta a Curtopassi del 3 de enero de 1942 (estamos justo a comienzos del año en el que escribirá el famoso y controvertido *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*), él utiliza palabras que hacen comprender bien qué entendía por espíritu cristiano: “hay un fondo de fe humana en lo superior y que tiene solo valor, que yo he encontrado alguna vez en las personas que más se diferencian de mí en cuanto a conceptos y obras, y por el que me he sentido íntimamente unido a un cura o un materialista, más que a otros que estaban de acuerdo conmigo en las ideas y en la acción práctica. Quizá este consenso íntimo y profundo, este fluido impalpable, es eso que usted llama, y que a mí también me gusta llamar, cristianismo”.³ Pero en una carta posterior del 30 de agosto insistía en ser “todo pensamiento y acción”, sin huidas místicas en lo inefable, en “algo poético y amoroso”; incluso se declaraba (como también dirá en el ensayo contemporáneo) “profundamente convencido y persuadido de que el pensamiento y la civilización moderna son cristianos, continuación del impulso dado por Jesús y Pablo”. Y desvelaba a la amiga creyente el fondo de esa angustia que lo inducía a encontrar en la ética cristiana del amor universal el único remedio posible a la grave crisis moral que estaba atravesando el mundo: “por otra parte, ¿no siente usted que en esta terrible guerra mundial lo que está en conflicto es una concepción de la vida aún cristiana con otra que querría remontarse al tiempo precristiano, e incluso prehelénico y preoriental y volver a atacar la concepción anterior a la civilización, la violencia bárbara de la horda? *Portae Inferi non praevalerunt*. Espero que esté bien”.⁴ En una carta del 29 de abril de 1943 niega que Dios pueda ser concebido como persona, pero esto no significa quitarle valor, sino más bien engrandecerlo “concibiéndolo como más *que persona, creador de todas las personas*”.⁵ Separar Dios del hombre no es posible -como insiste en una carta de octubre de 1948-⁶ y la teología, cuya docencia se querría reintroducir en las universidades italianas, le parece “prohibida por el Decálogo, que quiere que el nombre de Dios no sea pronunciado en vano. Y en vano se pronuncia cuando se toma en abstracto y se separa del hombre”. En resumidas cuentas, la propia esperanza cristiana en una futura condición paradisíaca es negada radicalmente en una carta del 1 de febrero de 1949, justo por aquel

² B. Croce, M. Curtopassi, *Dialogo su Dio*, editado por G. Russo, Archinto, Milán, 2007.

³ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁶ *Ibid.*, pp. 121-122.

concepto de la unidad inseparable de la vida en el bien y en el mal que es la convicción final de la filosofía de Croce y que está presente, aunque con tonos menos dramáticos, en cada fase de su pensamiento: “La objeción al concepto de *paraíso* es que en él está omitida la angustia del dolor, sin el que no se da la vida, que en cada instante es una superación del dolor y de la muerte. La vida *inmortal*, sin embargo, expresa un concepto verdadero, es decir, que hay una parte de nosotros, nuestra *obra*, que se separa de nosotros y vive en las nuevas obras que los vivos crearán con el sudor de la frente, es decir, con el dolor”.⁷ En esta ética de la obra, que vive y es fecunda más allá de los “errores y pecados del individuo”, está la diferencia del cristianismo de Croce no solo con respecto a la teología y los dogmas de las iglesias cristianas, sino también con respecto a las posiciones de aquellos que ven en la religión cristiana un simple instrumento de salvación individual. La salvación del dolor y de la muerte solo se puede conseguir renunciando a la esperanza egoísta de la inmortalidad individual, para unirse, al modo de Goethe, el poeta preferido de Croce, con el Uno-Todo, concebido por el filósofo no mística o poéticamente, sino como el Espíritu que coincide con la historia del mundo y vive y actúa en la unidad racional de sus distinciones.

Como ya había visto E. Garin,⁸ el historicismo de Croce, su llamada continua a la experiencia, se apoya, sin embargo, en una “metafísica” de la inmanencia, que es el armazón sólido y racional de su pensamiento, defendido hasta el último momento, incluso cuando la propia experiencia histórica ha proyectado en el ‘sistema’ de Croce la sombra de una crisis que ya no se puede contener ni comprender en los términos de la filosofía del Espíritu.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LA POLÉMICA CONTRA EL MODERNISMO. El problema de la inmortalidad del alma está muy presente en Croce, incluso en los años de la construcción del ‘sistema’, pero está presente como una cuestión ya superada por la consciencia crítica moderna más aguda y que vuelve a asomarse, más como una exigencia del sentimiento que como un tema filosófico bien definido y, como tal, solucionable. A este propósito se pueden ver algunas reseñas de los libros publicados en la segunda mitad del siglo XIX o en los primeros años del siglo XX⁹ en los que el filósofo aparece casi impaciente por la persistencia de una cuestión mal planteada y cuya solución aparente se encuentra a menudo en una llamada al sentimiento, pero “este remisión al sentimiento -afirma Croce- vale, como mucho, para explicar cómo la fe en la inmortalidad del alma se asoma a menudo en los vividores o *viveurs*, que están en la pendiente de la vida, en la melancolía de la vejez cercana, o en aquellos que están terriblemente destrozados por la pérdida de una persona querida”.¹⁰ La negación del concepto monadístico del individuo que es “solo en cuanto que es el espíritu universal de su concreción” y el rechazo de la “idea vieja y grosera de la inmortalidad” lo inducen en una polémica dura contra pensadores como Renan o Bergson, que intentan recuperar de cualquier modo esa idea con reflexiones que al final

⁷ Ibid., pp. 124-125.

⁸ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari, 1959, *passim*.

⁹ Véanse en *Conversazioni critiche*, primer volumen, recogidas con el título ‘Problemi religiosi’, Laterza, Bari, 1950, pp. 327-347.

¹⁰ Ibid., p. 329.

realzan la cesión, más o menos consciente, al sentimiento y el abandono de toda especulación racional.¹¹

Pero el verdadero problema con el que se enfrentan en los primeros años del siglo los partidarios del renacimiento del idealismo, que constituía para ellos una verdadera revolución intelectual y moral, era el nacimiento de un movimiento de renovación justo dentro de esa Iglesia católica que para ellos estaba ya agotada y culturalmente era del todo estéril. A Croce y Gentile el modernismo les pareció un intento ambiguo y mal conseguido de sacar la religión del ámbito del mito para acercarse al de la crítica histórica y filosófica, sin que esto significara mancillar el patrimonio de la fe. Una revolución que se paraba a mitad de camino, sin alcanzar aquella superación/realización de la religión en la filosofía, que había sido, sin embargo, el camino recorrido por la consciencia moderna y que culminaba en el pensamiento idealista de Hegel y de sus seguidores italianos más recientes. El modernismo, sin embargo, se presentaba como un protestantismo rezagado, sin que se dieran las condiciones históricas e ideales que habían hecho necesaria la reforma protestante. Al reseñar el libro de A. Harnack, *L'essenza del Cristianesimo*, publicado en italiano en 1903, Croce afirmaba con dureza que el protestantismo también pertenecía ya al pasado y se entrometía “como un jovencito fastidioso entre un adulto, el pensamiento moderno, y un viejo todavía robusto, el catolicismo”: el consejo que daba era “quitar a los jovencitos del medio de las piernas de los luchadores”.¹²

En la polémica antimodernista y en la paradójica defensa de las razones del catolicismo, Croce entró de un modo marginal, dejando la parte principal a su colaborador Gentile,¹³ pero su rechazo a reconocer una efectiva importancia filosófica a la “herejía” modernista fue a su vez fragoso; en la “Rivista di Roma” del 25 de mayo de 1907 habló de los modernistas como de “verdaderos (aunque merecedores de respeto) rezagados”, que no aportan “nada nuevo al patrimonio ya adquirido de la ciencia y de la consciencia humana”, porque se atormentan con una crisis religiosa y moral ya vivida, con una relevancia histórica muy distinta, por la consciencia europea en el período comprendido entre la reforma luterana y calvinista y la filosofía del idealismo alemán. Como mucho el movimiento podía tener algún interés en el plano social, pero quizá era prematuro hacer un juicio sobre su arraigo efectivo en la sociedad italiana.¹⁴ En el “Giornale d'Italia” de octubre de ese mismo año, la ambigüedad teológica y filosófica de los modernistas era denunciada con palabras aún más duras: “Los modernistas, muy libres de transformar los dogmas según las nuevas ideas. Yo también me sirvo de esta libertad y he transformado por mi cuenta y a mi manera el dogma de la trinidad y el de la encarnación y muchos más, descubriendo bajo los símbolos el meollo filosófico y dándoles forma racional. Pero yo, haciendo esto, tengo consciencia de estar fuera de la Iglesia católica, bueno, de toda iglesia, allí donde los modernistas se obstinan en profesarse, no solo religiosos, también católicos”. Eran estos “almas inertes” seducidos por una

¹¹ Ibid., pp. 337-338.

¹² Ibid, p. 345.

¹³ Véase, a propósito, G. Gentile, *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Sansoni, Florencia, 1962; en particular, ‘Il Modernismo e l’enciclica *Pascendi*’, pp. 41-75.

¹⁴ B. Croce, *Pagine sparse*, vol. I, *Letteratura e cultura*, Laterza, Bari, 1960, pp. 383-384.

desidia interior de la que no sabían, o no querían, salir, mientras las únicas soluciones plausibles eran las de “volver a unirse, rezagados, a las filas de los pensadores no confesionales o, tras haberse debatido durante algún tiempo en intentos vanos, volver a caer en el catolicismo tradicional”.¹⁵

En realidad, la guerra entre modernistas e idealistas era de religión y, como tal, no podía alcanzar soluciones que comprometieran. Era también una guerra por la hegemonía cultural entre una religión antigua que buscaba, en algunos de sus exponentes, renovarse a la luz de la cultura y del pensamiento científico modernos, y una filosofía que quería liberar la cultura italiana de los residuos del positivismo para dar al país una nueva consciencia de sí misma también en el campo moral y político. Son los años en los que Croce funda la «Critica» y publica la *Estetica*, seguida de otros volúmenes de la Filosofía del Espíritu, con los que se inaugura de verdad, también entre polémicas feroces, una nueva fase, no solo de la filosofía, sino de toda la cultura italiana, y son también los años en los que aparecen escritos significativos de las ambiciones hegemónicas del neoidealismo y de sus corifeos, los años en los que Gentile escribe el ensayo sobre *La rinascita dell'idealismo* (1903) y Croce el de *Per la rinascita dell'idealismo* (1908). El filósofo napolitano reivindica abiertamente el carácter ‘religioso’ de este renacimiento, sin miedo -escribe él- de ser “pastores ridiculizados en busca de adeptos en la Europa latina”. El defecto del positivismo fue no haber satisfecho la necesidad religiosa del hombre, pero la religión nace de una exigencia incontenible de “orientación sobre la realidad y la vida” y todo el mundo contemporáneo “está de nuevo en busca de una religión”. Se abren, entonces, dos vías para satisfacer esta necesidad: la del regreso a las viejas fes, a la iglesia o a la sinagoga, pero “en esta vía está el suicidio mental”, o la de la verdad “que hay que conquistar con la fuerza del pensamiento, con la voluntad de lo cierto, con el método especulativo propio de la filosofía, distinto del método empírico y positivista donde se clasifican cada uno de los hechos”.¹⁶ Si la colocación de las religiones era bastante incierta en el cuadro categorial del sistema de Croce, oscilando perpetuamente entre la teoría y la praxis, cuando Croce habla de la ‘fe’ y de su capacidad de promover y orientar la vida individual y social, prevalece netamente su identificación con el principio moral que debe regular cada acción nuestra, así “no hay necesidad de esta o de esa religión positiva para elevar el espíritu a Dios, para creer en la Providencia, para sentirnos consolados y guiados, para rezar en la intimidad del corazón obteniendo alivio, para conseguir fuerza en el culto de nuestros santos y de nuestros muertos”.¹⁷

LA PROVIDENCIA Y LA GRACIA. En el *Contributo alla critica di me stesso* -escrito en la vigilia de la entrada de Italia en la guerra y en el que Croce buscaba un balance de su vida y su obra, presagiando que estaba a punto de abrirse (de hecho ya se había abierto) un período dramático de la historia del mundo en el que todas las certezas se discutirían- él recordaba la educación cristiana y católica de su juventud y su adolescencia y la reunión con su madre, que lo había llamado aparte para rogarle que no asistiera a las lecciones universitarias de su tío Bertrando Spaventa, entonces cura y luego partidario, en Italia, de una renovación de idealismo hegeliano. El Croce niño fue inscrito, como alumno

¹⁵ Ibid., pp. 385-386.

¹⁶ B. Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, 1956, pp. 34-36.

¹⁷ B. Croce, ‘Fede e programmi’ [1911], en Id., *Cultura*, op. cit., p. 167

interno, en un colegio católico “sin supersticiones ni fanatismos”, al que siguió asistiendo luego, en la época de instituto, como alumno externo, sin plantearse el problema del significado de las prácticas religiosas en las había sido educado, hasta que el director del colegio “pío sacerdote y docto teólogo”, cuando impartía a los alumnos alguna clase de filosofía para reforzarles la fe, suscitó en él problemas nuevos y las dudas consecuentes: esta fue su primera crisis ‘religiosa’ (tuvo que afrontar la segunda cuando, con unos treinta años, vivió el entusiasmo y el desapego de la ‘fe’ marxista), que le produjo “muchísima tristeza y ansias vivas”, hasta que se dio cuenta de estar ya fuera de toda creencia religiosa.¹⁸ En un «Fragmento de ética» de mismísimo 1915, *Religione e serenità*, Croce negaba que la religión pudiera dar la serenidad que la filosofía no es capaz de dar, porque las manifestaciones de la alegría y del dolor son parecidas en los creyentes y no creyentes; por otra parte, la fe no pertenece solo a las religiones positivas, sino que “cada pensamiento, si es pensado, se hace fe” y constituye la premisa de nuestro actuar.¹⁹ En un ‘fragmento’ de 1917, el filósofo insiste en que la religión es una *philosophia inferior*, envuelta aún en los trajes del mito. Pero la crítica que la filosofía hace de la religión, destruyendo ‘ídolos’ queridos de nuestro corazón, no implica el abandono de los conceptos que se esconden detrás de esos ídolos: la crítica desnuda las imágenes religiosas de su carácter transcendente y mitológico y las “transforma en ideas límpidas y serenas, fuente de alegría serena”.²⁰

Este punto es sustancial en la relación entre Croce y el cristianismo, ya que retoma explícitamente términos y figuras de la tradición teológica cristiana para usarlos como metáforas de su pensamiento, empezando por palabras, como Providencia o Gracia, que efectivamente habían entrado profundamente en su ánimo a través de la educación materna y la de sus primeros maestros, palabras cargadas de una verdad filosófica que debía adquirir consciencia de sí misma y que él trasladaría justo a la estructura categorial de su reflexión filosófica. Pero, ciertamente, Croce no las podía aceptar con su significado ingenuo, con su pretensión de prometer al hombre una ‘beatitud’ de fuera de este mundo, una condición en la que pueda faltar la dialéctica histórica que impide a los hombres acomodarse en una condición paradisiaca.²¹ En los años veinte, los temas íntimamente conectados de la Gracia y la Providencia y del individuo y la obra se vuelven dominantes en la reflexión de Croce y acompañan o preceden por poco la escritura de las grandes obras históricas, en las que su filosofía, entendida como metodología de la historiografía, tenía que hacer sus mayores pruebas. El individuo, vivo y presente en la historiografía de Croce, con sus conflictos y sus tormentos en el ritmo alterno de las victorias y las derrotas, es declarado, desde el punto de vista filosófico, una “institución” que el Espíritu forma y transforma: justo entonces aparece en primer plano el concepto teológico de Gracia, pero es rechazado al separar el hombre de Dios, el Todo del individuo, ya que cada uno de nosotros siente “la propia identidad con el Todo” y, en los momentos de incerteza y de sufrimiento, invoca la Gracia, que es la fuerza espiritual que le ha sido concedida por la Providencia, es decir, por el

¹⁸ B. Croce, ‘Contributo alla critica di me stesso’, en Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1981, pp. 317-320.

¹⁹ B. Croce, ‘Religione e serenità’ [1915], en Id., *Etica*, op. cit., pp. 20-21.

²⁰ B. Croce, ‘Gli idoli’ [1917], *Ibid.*, pp. 107-109.

²¹ B. Croce, ‘La beatitudine’ [1918], *Ibid.*, pp. 162-163

Espíritu universal que actúa en él y a través de él.²² En el concepto mítico-teológico de Providencia hay un “meollo completamente real y crítico”, aunque pueda parecer que dé lugar a un dualismo irreductible entre el individuo y su responsabilidad moral por una parte y una necesidad histórica superior por otra; pero, para Croce, este dualismo, inaceptable dentro de su riguroso inmanentismo, está solo en las imágenes usadas, mientras en la realidad, está solo “la dialéctica del espíritu en la diversidad de sus formas”, la alternancia del momento teórico en el que la historia se concibe como necesidad y del momento práctico-moral en el que se vive, sin embargo, como libertad y responsabilidad de la consciencia.²³

Las voliciones de cada individuo se entrecruzan con las del otro y las obras a las que cada uno de nosotros cree que ha dado vida no son nunca el fruto de nuestra individualidad empírica y transeúnte, ni siquiera las del artista ni las del hombre de pensamiento, sino que siempre nacen de la concurrencia de innumerables individuos, en los que actúa la misma fuerza espiritual que nos permite hacer solo lo que las particulares condiciones histórico-existenciales en las que nos encontramos nos permiten realizar en concreto; si los partidarios creen que pueden actuar al margen de estas condiciones, proyectando obras veleidosas e irrealizables, el hombre responsable sabe que solo le será posible cumplir las obras que la Providencia, es decir, el curso histórico en el que está, consiente llevar a cabo efectivamente, mientras que por la energía que lo consuela en la obra, él invoca la Gracia, consciente de que en él hay, inmanente y no trascendente, una fuerza espiritual que le permite ir más allá de los estrechos límites de su empiricidad.²⁴ En un fragmento de 1922 sobre la “religiosidad”, se reivindica explícitamente la relación entre la “metafísica” inmanentista de Croce y la tradición religiosa: “el filósofo, al negar la religión, la niega en cuanto forma mitológica, pero no en cuanto fe y religiosidad”. Su fe y religiosidad no preceden la reflexión filosófica, sino que nacen del tronco mismo de la filosofía y “dan al hombre la conciencia de su unidad con el Todo, que es la primera y verdadera realidad”. Esta fe filosófica, sin embargo, tenía necesidad de recurrir a las viejas imágenes del viejo lenguaje teológico, confirmando una unión que, en el pensamiento de Croce, nunca fue cortado del todo, aunque el filósofo se haya propuesto, en contra de todo regreso a la transcendencia, “colocar a Dios en el corazón del hombre”, convencido de que, si incluso “la vieja mitología tiene todavía, de vez en cuando, sus regresos valientes”, y continúa dejándose oír una polémica áridamente irreligiosa, “el hombre obtendrá de nuevo su Dios, el Dios que le conviene. Porque sin religiosidad, sin poesía, sin heroísmo, sin consciencia de lo universal, sin armonía, sin sentimiento aristocrático, no viviría ninguna sociedad, y la sociedad humana quiere vivir, si no fuese por otra cosa que porque no puede morir”.²⁵

²² B. Croce, ‘L’individuo, la Grazia e la Provvidenza’ [1920], *Ibid.*, pp. 92-94.

²³ B. Croce, ‘La Provvidenza’ [1920], *Ibid.*, pp. 94-96.

²⁴ B. Croce, ‘L’individuo e l’opera’ [1925], *Ibid.*, pp. 98-99. Véase también el importante ensayo de 1929, ‘Problemi di etica, I. La grazia e il libero arbitrio’, en *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1963, en el que Croce intenta resolver el disenso entre necesidad histórica y libertad del querer, distinguiendo además entre consciencia histórica, en la que el individuo desaparece del juicio que se debe dar sobre la calidad de la obra, y vida activa y práctica, en la que, él dice “vuelvo a ver que soy un individuo y estoy pertrechado del libre albedrío, responsable y capaz de méritos y condenable por deméritos y pegado a mi individualidad y a la vida” (p. 299).

²⁵ B. Croce, ‘Religiosità’, en *Id.*, *Etica*, op. cit., pp. 165-168.

LA REVOLUCIÓN CRISTIANA. Esta confianza de Croce en la capacidad de la edad moderna de encontrar el Dios que le convenía no podía ser apartada, en los años treinta, del avance de los totalitarismos en la sociedad europea. A este avance y a las dudas que insinuaba reaccionó vigorosamente el filósofo con esa “religión de la libertad” que tiene su monumento en la *Storia d’Europa*. Pero incluso la afirmación apodíctica que la cierra, que la libertad tiene por sí misma la eternidad, corría el riesgo de ser vana si este principio no hubiese entrado en un grupo más grande del que representaban las viejas élites liberales. La conjunción de libertad y cristianismo podía dotar a la religión de Croce de esa libertad, que resonaba emotiva, que su carácter filosófico no podía tener por las mentes y los corazones de la mayoría. Pero la Iglesia católica de esos años no podía llevar a cabo esta conjunción, dedicada como estaba a buscar acuerdos con los regímenes políticos autoritarios y totalitarios. La voz de Croce, en 1929, fue la única que se levantó en el Senado contra la firma del concordato y un Mussolini triunfante lo había definido como “un emboscado de la historia”. El filósofo no se hacía ilusiones de la participación de la iglesia de Roma en la lucha por la libertad, de una organización guiada por el ideal de “un orden trascendente de verdad, de regla moral y práctica, y de un gobierno conjunto desde arriba y dese el cielo, ejercido en la tierra por un pastor y representado por una iglesia”; tampoco las múltiples conversiones al catolicismo de esos años eran una señal de un vigor espiritual renovado, sino que nacían de la “necesidad, en el tumulto de las ideas y de los sentimientos chocantes y mutables, de una verdad fija y de una regla impuesta”: manifestaban, en definitiva, “una desconfianza y una renuncia, una debilidad y un miedo pueril al concepto del absoluto y de la relatividad, conjunto de toda verdad y a la exigencia de la continuidad crítica y autocrítica del que crece la verdad y se renueva junto a la vida que crece y se renueva”.²⁶

Croce percibía, sin embargo, un vínculo más auténtico con la tradición liberal en la reforma protestante y, en particular, en la calvinista, aunque hubiera algunas apariencias en contra; también era verdad que la represión ejercida por la iglesia de Ginebra no fue menor que la practicada por la iglesia de Roma, con intolerancia y persecución de herejes, a lo que se añadía el “feroz arcaísmo” de la doctrina de la predestinación, pero la diferencia estaba en que la opresión católica “estaba dirigida a mantener inmóvil el pasado y por eso mortificaba las mentes y los ánimos, habituaba al servilismo y las transacciones, no creaba fuerzas nuevas para el futuro”, mientras que la de Calvino “favoreció un nuevo hábito moral, templó los caracteres, espoleó hacia la laboriosidad como si fuese el cumplimiento de la misión asignada por Dios a cada hombre en su profesión particular”.²⁷ La misma doctrina de la predestinación, incluso cargada por “escorias mitológicas y teleológicas”, necesitaba “algo más importante y más comprensivo que el principio de la libre competición por la elección y el predominio del mejor, y por eso la igualdad ante la ley, pero no la igualdad material de cada uno, que conduciría al estancamiento y a la parada de la historia humana. Al calvinismo y a su concepto de la predestinación se debe

²⁶ B. Croce, *Storia d’Europa nel secolo decimo nono*, Adelphi, Milán, 1991, pp. 429-430.

²⁷ B. Croce, ‘Galeazzo Caracciolo marchese di Vico’ [1933], en Id., *Vite di avventure di fede e di passione*, Adelphi, Milán, 1989, p. 229

todo lo que de austeridad ha pasado al liberalismo, todo lo que tiene de enemigo del vulgo y de aristocrático, de doloroso y confiado, de humilde y osado”.²⁸

El comienzo de la guerra mundial y la grande y trágica lucha que entonces se entabló entre la tradición cristiano-humanística de Europa y las nuevas religiones bárbaras de la raza y de la sangre empujaron a Croce a una nueva reflexión sobre la herencia cristiana menos aristocrática de cuanto fue la apología del rigorismo moral calvinista. Efectivamente en él permanecían el rechazo del legalismo católico (de la moral jesuita en particular) y el sentimiento severo de una moral que se manifiesta, a través de la fe, en la concreción de las obras, como había escrito en el ensayo sobre el marqués de Vico, pero estaba también la revaluación de la ética cristiana del amor universal que quita no solo toda barrera de raza, sino también de condición social y de cultura. El Croce liberal, desde siempre difidente en lo que respecta a la democracia y el igualitarismo social, se abría a una visión más comprensiva de las necesidades y los dramas de la humanidad común. Que no engañen, en este período, las condenas ‘filosóficas’ al socialismo liberal y al liberal-socialismo y, más tarde, la política de accionismo, ya que el liberalismo de Croce de los años de guerra y de la segunda posguerra llegará a definirse como ‘radical’ y a identificarse con el laborismo y el socialismo democrático.²⁹ Hay tres escritos, entre 1939 y 1942, en los que surge claramente el carácter no aristocrático de la moral evangélica, su capacidad de hablar a todos los hombres, superando las barreras sociales del mundo antiguo y convirtiéndose, así, en la matriz ideal de todas las revoluciones siguientes, incluidas las más lejanas e, incluso, contrarias a su carácter religioso.

En un breve escrito de 1939,³⁰ el filósofo insiste en el carácter no intelectual de la ética cristiana, tan distinta en esto a la ética clásica: en la narración evangélica “no se elaboran teorías, sino que se crea la vida misma, la nueva vida cristiana”, ya que Jesús, Pablo y los otros “no indagaban ni definían ni demostraban conceptos éticos, sino que creaban *ethos*, costumbre moral”; promovían, con su predicación no doctrinaria, “un proceso interior, una manera de sentir, una profundización de la consciencia moral”; mientras que “con ella se vivifica y se hace presente la culpabilidad e impureza que hay en cada hombre, incluso en los más puros y más voluntariosos del bien, del remordimiento que cada uno tiene ocasión de probar de sí mismo, del peligro que cada uno ve cerca continuamente”.³¹ En 1940, otro ensayo continuaba este discurso sobre la revolución moral cristiana,³² partiendo de un pequeño libro que salió en 1542, *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso verso i cristiani*, que tuvo una gran difusión, pero fue condenado enseguida por la Iglesia, aunque, según Croce, no hacía otra cosa que retomar las afirmaciones de Pablo: según el *Beneficio*, de hecho, las obras que el hombre cumple por la salvación no se deben concebir de forma utilitaria, como un comercio con Dios, sino que son solo buenas y santificadoras si se desarrollan en sintonía con la

²⁸ Ibid., p. 230.

²⁹ Me permito, con este propósito, recordar mi ensayo ‘Liberalismo e socialismo riformista nell’ultimo Croce’, en VV. AA., *Socialismo liberale liberalismo sociale*, Forni, Bolonia, 1981, pp. 86-89.

³⁰ B. Croce, ‘Un episodio dei Vangeli. Gesù e l’adultera’, en Id., *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari, 1966, pp. 118-124.

³¹ Ibid., p. 121.

³² B. Croce, ‘Il “Beneficio di Cristo”’, en Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Laterza, Bari, 1958, vol. I, pp. 211-228.

fe.³³ La Iglesia católica -apunta Croce- no podía aceptar esta tesis, porque hacía prevalecer “la intimidad y la fuerza de la consciencia moral, contra la exterioridad y la aridez de la ley y la orden”. En este reclamo al primado de la consciencia, había, bajo el traje mítico (Cristo hijo de Dios, que murió para liberar a la humanidad del pecado original), una profunda verdad filosófica que había necesitado, para ser comprendida por todos los hombres, “acompañamientos similares, que dan apoyo, fuerza y agilidad a las doctrinas en su acercamiento al mundo de los afectos humanos”.³⁴

Finalmente, en 1942, en el período más oscuro de la guerra, cuando los destinos de la civilización europea parecían dirigirse realmente hacia la aniquilación de una tradición milenaria, Croce escribía aquel *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, del que ya se ha hablado y que fue acogido por el mundo católico y laico, con pocas excepciones, sin comprender realmente su significado y por algunos incluso que lo acusaron de ser un documento político simple y oportunista escrito para obtener el apoyo de la Iglesia católica en la lucha futura contra el comunismo ateo. En realidad el motivo fundamental del escrito era la reivindicación -fundamental en ese particular momento histórico en el que una mitología precristiana y bárbara parecía tener que prevalecer y arrollar la misma religión de la libertad, última y más acabada manifestación del *ethos* cristiano- de la revolución moral llevada a cabo por el mensaje evangélico, una revolución que Croce llegaba a definir como la más grande y radical en la historia de la humanidad, porque había actuado “en el centro del alma”, de tal manera que aportaba “una nueva cualidad espiritual, que había faltado hasta entonces en la humanidad”.³⁵ Ciertamente, esta afirmación, de una novedad radical del cristianismo en el plano moral, contrastaba con la siguiente afirmación de que “no fue un milagro que irrumpió en el curso de la historia y se quedó como fuerza trascendente y extranjera”, porque, al contrario de lo que pensaba Hegel, la historia no es “un proceso largo cuyas partes constitutivas, sus categorías, adquiere el espíritu una tras otra”;³⁶ sino que queda el problema, revelado por algún intérprete,³⁷ de que si la categoría moral es siempre idéntica a sí misma en la plenitud de la síntesis dialéctica en la que lo positivo rebasa y vence, necesariamente, lo negativo, no se comprende, por poner un ejemplo, cómo la ética socrática (no la simplemente teorizada, sino la vivida por él concretamente), pueda ser considerada inferior a la cristiana. Pero a Croce le interesaba, sobre todo, subrayar en esta apología del cristianismo cómo su ética universal del amor había fecundado toda la historia de la civilización europea, que coincidía, para el filósofo, con la civilización *tout court*, de tal manera que podía afirmar que “el Dios cristiano es nuestro todavía, y nuestras afinadas filosofías lo llaman el Espíritu, que siempre nos supera y siempre es nosotros mismos”; más allá de la “lógica abstracta e intelectual”, había una lógica que bien podía llamarse ‘divina’, “entendiéndola en el sentido cristiano como hacia

³³ Ibid., p. 214.

³⁴ Ibid., pp. 217-218.

³⁵ B. Croce, ‘Perché non possiamo non dirci “cristiani”’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945, vol. I, pp. 11-12.

³⁶ Ibid.

³⁷ Véase, como argumento, el ensayo de G. Sasso, citado en la primera nota, sobre los motivos que indujeron a Croce a componer un escrito en el que surgen, por otra parte, las dificultades inherentes a su historicismo, con el paso del plano lógico extra temporal en el que se plantean las categorías del Espíritu al de la fenomenología histórica.

la que el hombre se eleva continuamente, y que continuamente, uniéndolo a Dios, lo hace verdaderamente un hombre”.³⁸

EL CRISTIANISMO Y EL FIN DE LA CIVILIZACIÓN. La desmedida tragedia de la guerra marcada por unas crueldades inauditas y por el exterminio de millones de personas a las que se había negado, con diversas pero siempre abyectas motivaciones, la dignidad humana común, sacudió profundamente la metafísica inmanentista que consolaba y que de alguna manera negaba el historicismo de Croce. La categoría de lo vital, a la que hasta el último momento había intentado atribuir la misma positividad que caracterizaba las otras categorías, revelaba ahora su rostro ambiguo, que oscilaba entre la energía que debe consolar necesariamente todas las obras del hombre y el ímpetu destructivo con la cual, de vez en cuando, se substraer a la lógica ‘divina’ con la que el filósofo había indicado la armoniosa actividad del Espíritu. En el ensayo de 1946 sobre *La fine della civiltà*, la vitalidad asumía el rostro renacentista de la caprichosa Fortuna con la que era llamada la Virtud para combatir en una lucha de final incierto, porque “la vida orgánica no espera nuestro permiso para afirmarse y hacerse valer; pretender que el cuerpo obedezca a las leyes de la moral valdría tanto como pretender que la moral obedezca las leyes del cuerpo”.³⁹ Pero afirmar esto significaba que el orden armonioso del ‘círculo’ se había roto irremediablemente: aunque la Virtud, es decir, la categoría moral, resurgía perpetuamente en su fuerza infinita, la vitalidad/Fortuna podía siempre, de vez en cuando, corroerla y vencerla. Se había infringido la visión antropocéntrica del cosmos a la que el humanismo cristiano estaba profundamente unido y se había revelado totalmente irreal “la ilusión de que la civilización humana sea la forma a la que tiende y en la cual se exalta el universo, y que la naturaleza le haga de pedestal”.⁴⁰ No solo se habían insinuado motivos leopardianos, como ha sido dicho oportunamente, en el pensamiento de Croce, incluso del poco amado Darwin, con su teoría de la evolución, sin teología alguna, parecían haber penetrado en la construcción hasta entonces compacta de Croce.

No había resignación en la consciencia del filósofo de que la civilización puede morir, sino que había más bien una invitación a combatir hasta el final, *pro aris et focis*, fuese cual fuese el fin de la batalla. De todas formas, como escribió en otro ensayo del mismo 1946, *L’Anticristo che è in noi*,⁴¹ había algo, en el mundo contemporáneo, que no era simplemente “la pecaminosidad humana”, sino la tendencia, siempre emboscada en nuestra alma, a no reconocer y ridiculizar los valores que están en la base de la civilización. La sombra mitológica del pecado original pasaba de las páginas de la Biblia al corazón mismo de la contemporaneidad, marcándola con la señal de una decadencia que podía parecer irredimible. Para Croce no era así, ya que el Anticristo, que tenía su mayor expresión en la fascinación totalitaria, todavía podía ser vencido por la virtud moral, sin que esta victoria pudiese ser definitiva. Pero, indudablemente, en el inmanentismo de Croce se había introducido una especie de ‘mal radical’, por usar la expresión kantiana, de gusto perverso y maligno por violar la ley moral o, incluso, ignorar su presencia.

³⁸ B. Croce, ‘Perché non possiamo’, op. cit., p. 23.

³⁹ B. Croce, ‘La fine della civiltà’, en Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, p. 307.

⁴⁰ Ibid., p. 311.

⁴¹ B. Croce, ‘L’Anticristo che è in noi’, en Id., *Filosofia*, op. cit., pp. 313-319.

Así, se volvía a asomar en muchos, también en amigos y colaboradores de Croce, la tentación del dualismo y de la trascendencia, pero entonces, justo después del final de la guerra, el filósofo había insistido que no podía unirse a ellos y que quería mantenerse fiel a la virtud “inmane”. Y, para aclarar mejor el significado de su religión y de su cristianismo, también había añadido palabras inequívocas: “Puede suceder que en esta virtud se posea un Dios que dirige y que nos manda, un Dios que se invoca intensamente desde el fondo del corazón y que es más recurrible al hombre que el Dios y que la idea trascendente”.⁴²

En un escrito de 1950 Croce habló abiertamente del *pecado original* y de la imposibilidad del hombre de vencer definitiva y radicalmente el mal: “El hombre puede vencer estos o esos males particulares en sí mismos, pero nunca podrá vencer el mal. Aquellos que se propongan este fin entran en un proceso de locura porque querrían vivir contra la ley de la vida. Y esta unidad de la vida en el bien y en el mal es el verdadero pecado original, que no tiene redención en la sangre de los dioses o de los hijos de los dioses que se vierta, al menos en la vida que nosotros conocemos y que únicamente podemos concebir”.⁴³ En el *Soliloquio* de febrero de 1951, después de que la enfermedad lo hubiese golpeado gravemente dejándole la mente intacta, escribía palabras de religiosidad viril y sobria, en las que estaba ausente totalmente todo cálculo utilitarista y eudeumonista, como sucede a menudo en los seguidores de las religiones de la trascendencia: para ellos, el último momento de la vida que precede la muerte es entendido “como un recogimiento necesario de nuestra alma en Dios”, pero en realidad “estamos y debemos estar en contacto con Dios toda la vida, y ahora no sucede nada extraordinario que nos imponga una práctica insólita”.⁴⁴

Traducción de Berta González Saavedra

⁴² B. Croce, ‘Agli amici che cercano il “trascendente”’, en Id., *Etica*, op. cit., p. 384.

⁴³ B. Croce, ‘Il peccato originale’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1967, pp. 147-148.

⁴⁴ B. Croce, ‘Soliloquio’, en Id., *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 1955, pp. 119-120.

LA CATEGORÍA DE LA VITALIDAD EN EL ÚLTIMO CROCE *

THE CATEGORY OF VITALITY IN THE LAST CROCE

BARBARA TRONCARELLI
Univ. Molisse, Italia

La divergencia entre realidad histórica e ideal moral, es decir, la lucha entre fuerzas vitales y fuerzas morales, es una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía del último Croce. Para ello parte de una aguda crítica al extremo vitalismo que condujo a la II Guerra Mundial, considerado no como fuerza categorial del espíritu, sino como una fuerza identificable con la irracionalidad de puro impulso individual. En este contexto, cobra relevancia su pensamiento en torno a la religión y su relación con el estado, así como el descubrimiento del sufrimiento, o mejor dicho, de la ética como sufrimiento, que sustituye el previo “descubrimiento de lo útil” como otra y más profunda clave para la comprensión de la realidad.

The divergence between historical reality and moral ideal, in other words, the fight of vital and moral forces, is one of the most important priorities in Benedetto Croce's ultimate philosophical thought. In this sense, he elaborates a deep criticism of the extreme Vitalism that led to the II World War, considered not as a categorial force of the spirit, but a force that can be identified with a kind of irrationality of individual origin. In this context, his reflections about religion and the relation with the state become very important, as well as the discovery of suffering, or to put in another way, the ethics of suffering, that replaces the previous “discovery of the utility” as another, and deeper, key to understand reality.

*Fecha de envío: 10 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2014*

LA FUERZA TRÁGICA DE LA VITALIDAD. Es notable el hecho de que el pensamiento de Croce, lejos de haber “aislado durante mucho tiempo la cultura italiana en su recinto provinciano”,¹ haya sido reconocido en toda su relevancia

* El texto es la traducción de la conferencia de la profesora Barbara Troncarelli, *La categoria della vitalità nell'ultimo Croce*, presentada en el Congreso *Benedetto Croce. Etica e politica*, Universidad La Sapienza, Roma, 8-9 de noviembre de 2013.

¹ M. Cacciari, ‘E perché Gentile no?’, entrevista de N. Ajello, *La Repubblica*, 15 de

BARBARA TRONCARELLI es profesora de Informática Jurídica en la Facultad de Ciencias Matemáticas. Físicas y Naturales de la Universidad de Molise. Sus ámbitos de estudio son la filosofía del derecho, la complejidad social, la bioética, la globalización y la informática jurídica. Entre sus obras destacan: *Logica della globalizzazione e diritto* (2004); *Dialettica e logica sociale nella prospettiva della complessità. Hegel, Croce, Gentile* (2006); *Dinamiche giuridiche nella società dell'informazione. Tra privacy e sicurezza* (2009).

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Vitalismo
- Religión
- Pensamiento moral
- Irracionalidad

Keywords:

- Benedetto Croce
- Vitalism
- Religion
- Moral Thought
- Irrationality

incluso por parte de uno de sus mayores críticos, Antonio Gramsci, para quien Croce representa “el último hombre del Renacimiento [...] que expresa exigencias y relaciones internacionales y cosmopolitas”.² Pese a que esta misma envergadura cosmopolita lo habría llevado, según Gramsci, “a asumir posturas equilibradas, olímpicas, sin compromisos demasiado arriesgados, de carácter temporal y episódico”,³ aunque permanezca en él “un principio esencialmente nacional”,⁴ comprobado por su tentativa de mejorar el nivel de la vida intelectual en Italia a través de un adecuado contacto con la cultura europea. Este juicio de Gramsci tiene el mérito de entender la gran importancia que asumió de manera inmediata, en Italia y en el extranjero, la filosofía del espíritu, hasta el punto que se hace deseable, según la interpretación gramsciana, un “anti-Croce”,⁵ esto es, una rigurosa crítica de su filosofía y su hegemonía en la cultura italiana de la primera parte del siglo XX. No obstante, es asimismo preciso reconocer que estamos hablando de una filosofía mucho menos armónica, olímpica y ‘clásica’ de lo que pueda parecer, ya que ella, aunque exprese una radical aversión por toda tendencia romántica, irracionalista o existencialista, deviene gradualmente objeto de una transformación dramática de sus fundamentos teórico-morales.

Esto confiere a la filosofía crociana, por lo menos en su última fase, un profundo sentido trágico, como demuestra el pasaje desde la posición de predominante economicismo de la edad joven a una madurez especulativa que se caracteriza por un proceso de eticización de la dialéctica circular del espíritu, como consecuencia de la emergencia progresiva de nuevos temas relacionados con la categoría filosófica de la vitalidad. A causa del concepto de vitalidad Croce, por un lado, afronta difíciles aspectos teóricos que pueden poner en peligro la estabilidad de su sistema idealista; por otro lado, tiene una ocasión proficua para ir más allá de los límites de cierto optimismo dieciochesco que, hasta entonces, se podía encontrar en su pensamiento. De tal manera, asistimos a una transformación de su filosofía del espíritu, y también de su específico entendimiento de la vitalidad, desde una visión serena de la dimensión corporal y natural, expresada en las “dos ciencias mundanas” -la estética y la económica-,⁶ hasta un inquietante afloramiento de las fuerzas primigenias que operan en la vida individual e histórica.

Intentando aclarar este pasaje implícito hacia una perspectiva más problemática, se puede observar cómo todo empieza en la forma económica, elevada a categoría espiritual, a la cual Croce incluso asemeja, en la tercera edición de la *Estetica* de 1907, el sentimiento que expresa el polo de la naturalidad, queriendo superar el dualismo entre espíritu y naturaleza que se podía reconocer en la primera edición de la obra, de 1902.⁷ La evolución antinaturalista del pensamiento crociano se cumple, pues, en la *Estetica* de 1907, en la cual se constata cómo para Croce el sentimiento no es otra cosa que la elemental y fundamental actividad práctica identificable con la actividad

diciembre de 1988.

² A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turín, 1949, p. 246.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ Véase B. Croce, ‘Le due scienze mondane. L’estetica e l’economica’, en *Id.*, *Breviario di estetica*, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 141-156 (‘Appendice’).

⁷ Véase B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Laterza, Bari, 1926, p. 60.

económica, por él “distinta de la forma ética y que consiste en la apetición y volición de un cualquier fin individual, exenta de toda determinación moral”.⁸ La volición-acción económica, en cuanto actividad del sentimiento, es definida por Croce como “concomitante”⁹ con cualquier otra actividad espiritual. Esta identificación de lo útil económico con el sentimiento conlleva la manifestación del economicismo del primer Croce, puesto que el sentimiento, esto es, la actividad económico-utilitaria, al “acompañarlas”,¹⁰ no puede no prevalecer sobre las otras actividades, incluida la moral, en cuanto es partícipe de cualquier forma del espíritu. En otras palabras, lo útil acabaría por impregnar, y tendencialmente condicionar, toda la vida espiritual, aunque Croce entienda evitar este efecto, afirmando una vez más que “no se debe confundir lo que es concomitante con lo que es principal y dominante”.¹¹

Este intento de neutralización del sentimiento, como de cualquier otra dimensión perturbadora o naturalista, se actúa por medio de su reconducción dentro de la estructura tetrádica de la filosofía del espíritu y se debe a la irreprimible exigencia de sistematización de Croce, cuya mentalidad ordenadora persigue constantemente un ideal de armonía y equilibrio. Esto lo lleva a reafirmar su convicción que “la Verdad total, incluso a través de las variaciones, permanece sólida, en la profundidad de todo juicio, como el estribillo sagrado de la logicidad”.¹² Es evidente que en Croce permanece el deseo de remover todo lo que contraste con el ideal de equilibrio, puesto que para él “la preocupación en sentido propio siempre tiene algo de morboso, y por ello Horacio la llama ‘vitiosa’, es decir, nacida del vicio de la mente”.¹³ La elevación de lo útil a categoría espiritual, confirmando esta necesidad de compostura y armónica conciliación, pretende ir más allá de cualquier tipo de dualismo entre espíritu y naturaleza, y reducir así la fuerza desestabilizadora de todo aquello que pueda contraponerse a la realidad del espíritu.

No obstante, en Croce también existe una gran atención hacia la vida en la plenitud de sus expresiones, y por esto no sorprende que, con el descubrimiento de lo útil,¹⁴ él quiera reevaluar justamente la dimensión del individuo en sus polivalentes exigencias existenciales. Es cierto que la categoría filosófica de la economía se somete a una sistematización y, por así decirlo, una ‘entificación’ que frena el movimiento dialéctico, forzándolo sobre todo dentro del nexo de los contrarios, es decir, en el ámbito de formas ideales del espíritu que no guardan una relación de concreta contraposición entre ellas. Sin embargo, si es cierto que Croce elabora su concepción filosófica partiendo de una originaria infravaloración de la naturalidad y del mal en el desenvolvimiento de la realidad, individual e histórica, es igualmente verdadero que en él la eliminación de todo factor de turbación de la racionalidad espiritual está mellada por la conciencia de la imposibilidad de encauzar la complejidad de lo real dentro de los confines estáticos de un sistema -entendido en el sentido

⁸ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari, 1950, p. 84.

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² B. Croce, ‘L'uomo vive nella verità’, en *Id.*, *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 1955, I, p. 10.

¹³ B. Croce, ‘Problemi morali’, en *Id.*, *Pagine sparse*, Laterza, Bari, 1960, III, p. 6.

¹⁴ Véase B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Giuffrè, Milán, 1995, pp. 9 y ss.

tradicional. No es casual que no dude en enfrentarse al concepto de sistema: “Una filosofía del espíritu como filosofía general no existe en mí, salvo que no quede por distracción alguna migaja, donde mi pensamiento no está atento y no es verdaderamente mío. Y tampoco hay un sistema estático”.¹⁵ Esto no quita que cuando Croce, por su propia vocación optimista de derivación dieciochesca, más tiende a concebir de manera armónica la articulación variada de la realidad, tanto más afloran los componentes menos lineales de su pensamiento, determinando algunas de aquellas aporías que, finalmente, emergerán del todo.

Es en este orden de problemas donde arraigan los progresos del pensamiento crociano, que culminan en el tema de lo Vital, cuyo origen se remonta en todo caso a los años anteriores. Ya en la *Estética* de 1907, la economía, en cuanto categoría espiritual a la que se refiere también el sentimiento -aunque purificado de su consistente valor existencial-, no parece capaz de soportar un sobrecargo de significado de tal magnitud, exponiendo toda la construcción a un desequilibrio, cuando no a una debilitación, del mismo planteamiento tetrádico,¹⁶ lo que en efecto ocurrirá en el último Croce. Estas aporías en la tematización de lo útil económico preparan en Croce el pasaje, filosóficamente tan importante como difícil, nunca admitido explícitamente, hacia una visión de la vida muy distinta, más intensa y sufrida. No se trata de un cambio repentino,¹⁷ ni de algo que se pueda relacionar con una crisis y un replanteamiento del sistema de la filosofía crociana del espíritu; es, más bien una lenta y constante profundización especulativa hacia una nueva sensibilidad, más capaz de expresar una perspectiva compleja, de acuerdo con la evolución de los acontecimientos históricos. Lo que se plantea es pues una profunda reflexión sobre el sentido y el significado del mal y del sufrimiento en la historia y en la vida individual. Frente a una realidad cada vez más inexplicable mediante el puro nexo de los distintos, ya que se ha vuelto oscura, teóricamente ilógica o éticamente deplorable, Croce ya no parece convencido, como en los años precedentes, de que “la historia nunca es justiciera, sino siempre justificadora”.¹⁸

Así, en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, cuando acontecimientos históricos están a punto de irrumpir trágicamente en el escenario internacional, Croce empieza a desarrollar el tema la primacía de la moralidad, trazándola ya no como una de las cuatro categorías espirituales provista de especial relieve, sino como una actividad omnípenetrante y a la vez inespecífica, que dirige la totalidad del espíritu, teórico y práctico. La moralidad se convierte en la actividad que “afrenta y combate el mal en todas sus formas y gradaciones”¹⁹. Para Croce resulta ahora claro que una actividad de este tipo no coincide con alguna obra particular, aunque las realice todas, guiando la labor del artista y del filósofo como aquella de cualquier otro

¹⁵ B. Croce, ‘Contro i sistemi definitivi’, en Id., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari, 1926, p. 204.

¹⁶ Véase G. Pezzino, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa, 1983, p. 133.

¹⁷ Véase G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milán, 1990, p. 414. Para una interpretación distinta, que intenta trazar “el último tiempo de la filosofía de Croce”, véase G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Nápoles, 1975, p. 675 y *passim*.

¹⁸ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1976, p. 79.

¹⁹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1943, p. 44.

individuo.²⁰ Por esta vía, se plantea una implícita transformación de la estructura tetrádica del sistema en una estructura casi bipolar, reconocible en el hecho de contraponer la moralidad a la presencia cada vez más penetrante y tangible del mal. En correspondencia con este cambio de estado de ánimo, y no solamente de pensamiento especulativo, una intensa amargura invade a Croce ante la experiencia hitleriana, definida por el filósofo un “descenso al abismo”,²¹ y en la constatación el sufrimiento del mundo a causa de la “vitalidad brutal que quiere atropellar y sustituir al espíritu”.²² En definitiva, se vuelve a observar ese dualismo entre espíritu y naturaleza aborrecido y rechazado por Croce desde los años de la juventud.

Los distintos -bello, verdadero y útil- siguen subsistiendo aparentemente invariados, aunque dejan de ser elementos dialécticamente determinados. En efecto, la noción de realidad se replantea a partir de la dialéctica de los opuestos, representados ahora por la moralidad y el mal: ese mal que se introduce en la multiforme labor del hombre, convirtiéndola en mala, falsa o dañina, y que el bien siempre aspira a erradicar. No es que Croce afirme ahora la concreción del mal, que siempre había negado. Él pretende conservar la teoría de los distintos, dentro de la cual ni siquiera cabe el error, equiparado al mal por su inexistencia y por el hecho de ser un acto meramente empírico. Para Croce, a la luz de una auténtica consideración histórica, no subsisten ni el error ni el mal, así como no subsisten ni lo feo ni lo inútil, porque, en el plano de la historia, todo hecho posee su intrínseco motivo de ser, contrariamente a lo que pueda parecer fuera de la perspectiva histórica, donde estos desvalores pueden manifestarse.²³ Convencido de que el mal solo es una crisis del esfuerzo humano por superarse, y ya no algo concreto, Croce sigue considerando el mal como mero intento de eludir el tránsito de un grado al otro del espíritu, de un bien inferior a uno superior; en otras palabras, es el intento de eludir una separación dolorosa, y de permanecer o regresar al grado anterior.²⁴

Ahora bien, Croce ya no puede evitar el problema del mal, ni negar por completo su concreción. Y tampoco puede reafirmar sin dificultad la tesis sostenida en *Teoria e storia della storiografia*, según la cual el desarrollo histórico “no es tránsito del mal al bien ni vicisitud de bienes y males, sino tránsito del bien a lo mejor”.²⁵ De acuerdo con esta tesis, el juicio histórico debe exponer y pronunciar “solamente juicios positivos”, según los cuales no hay sitio para condenas o valoraciones negativas de los hechos, que solo pueden revelarse malos si no son realmente históricos, es decir, si todavía no se han elaborado históricamente.²⁶ Sin embargo, la realidad del mal ya no se puede confutar, puesto que el mismo mal, lejos de ser algo inconsistente en el plano histórico, se manifiesta a Croce como irracional, “considerado por sí, totalmente racional”,²⁷ precisamente en el ámbito de la “historia por excelencia, civil o moral o ético-

²⁰ Ibid.

²¹ B. Croce, ‘L’ombra del mistero’, en Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1941, p. 35.

²² Ibid.

²³ Véase B. Croce, ‘La teoria dell’errore’, en Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1935, pp. 240-241.

²⁴ Véase B. Croce, ‘L’“Apologia del diavolo” e il problema del male’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945, I, p. 186.

²⁵ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, op. cit., p. 77.

²⁶ Ibid.

²⁷ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 160.

política,²⁸ a condición de que ella no ignore el punto de vista de la historia económica, o mejor dicho, de la vitalidad, en la que la sombra de lo irracional o del mal “se vuelve algo firme”.²⁹ Y aunque no le parezca un componente autónomo de la historia y de la realidad, sino “la sombra que proyecta lo racional”,³⁰ es difícil dudar de que el mal, lo irracional, la negatividad, adquieran en esta nueva perspectiva una dimensión substancial y no meramente ilusoria. Se trata justamente de la dimensión expresada por lo “Vital”,³¹ cuando Croce no se limita a identificarla con la categoría espiritual de lo útil económico, ni con la naturaleza o la materia en cuanto relacionadas a la economicidad, sino cuando el término se refiere a una fuerza supra espiritual fuera de los límites humanos y racionales, cuya exaltación creciente en la contemporaneidad señala una degradación moral, un sentimiento turbio y corrompido.³²

A esta fuerza, descrita por Croce como una “salvaje codicia que desborda y devasta y a la cual es preciso poner freno”,³³ solo se le puede oponer la fuerza del ideal moral, de la libertad, en cuya lucha contra el mal descansa el ritmo del espíritu, el progreso, que asume de tal manera un fuerte valor ético.³⁴ En su filosofía del espíritu, hasta ese momento, Croce se había guiado por la convicción de que “el concepto de progreso [...] coincide con el concepto de actividad: hay progreso cada vez que una actividad se afirma cada vez (para no salir del ámbito de la práctica) que se pasa de la irresolución a la resolución, del contraste a la síntesis volitiva, de la suspensión a la acción”.³⁵ Él había excluido del concepto de progreso esa superación de la genérica volición-acción necesaria para otorgarle una auténtica dimensión ética. De aquí deriva una predominante percepción del futuro como resultado de actos y hechos que no dependen de la dimensión de proyectividad y de la elección orientada moralmente.

Sin embargo, posteriormente, Croce advierte que el progreso exige el ejercicio de la racionalidad ética, más bien que de la acción en sí. Y llega a una visión más profunda del tiempo; especialmente del futuro, que ahora se valora como intento de afirmar el ideal moral, esto es, de realizar el deber ser, entendido como una conquista constante de la libertad que le pertenece a cada hombre. Los componentes de la vida social, aún no impregnados por la libertad, representan la dura materia del futuro. El futuro ha de edificarse en el pasado, y este se debe tanto conservar como superar. Pero ahora el progreso ya no es el perenne avance *a claritate in claritatem* fundado en una praxis -desprovista de un verdadero sentido del futuro - en la que coinciden hecho y valor, ser y deber ser. El progreso deviene el dificultoso proceso de crecimiento generado por el

²⁸ Ibid., p. 161.

²⁹ Ibid., p. 160.

³⁰ Ibid.

³¹ Véase B. Croce, ‘Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali’, en Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, pp. 217-223. Para una amplia investigación filosófico-teórica sobre el concepto crociano de vitalidad, véase G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, op. cit., pp. 611 ss. Para un estudio de tipo filosófico-histórico, véase G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., pp. 414 ss.

³² Véase B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 164.

³³ B. Croce, ‘Giudizio storico e azione morale’, en Id., *Il carattere della filosofia moderna*, op. cit., p. 103.

³⁴ Véase R. Franchini, *L’idea di progresso. Teoria e storia*, Giannini, Nápoles, 1979, pp. 145-7.

³⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari, 1932, p. 62.

desfasamiento entre ser y deber ser, por la divergencia entre realidad histórica e ideal moral, es decir, por la lucha entre fuerzas vitales y fuerzas morales.³⁶

Se trata de una lucha dramática, que, por un lado, está abocada a marcar eternamente el predominio de la moralidad sobre la vitalidad, a su vez siempre renaciente; por otro lado, es una confrontación-colisión conciliable con un persistente concepto de unión y armonía, es decir, Croce -mientras la gravedad de los acontecimientos históricos a los que él asiste en estos años no le induzca a preocuparse incluso por el destino de la civilización humana- intenta trazar la oposición entre vitalidad y moralidad en términos de una relación lo menos conflictiva posible; de esta manera, busca evitar un dualismo incompatible con la armonía unitaria del sistema circular de los distintos.³⁷

Por ello, no es casual que Croce rechace la propuesta de Enzo Paci, que consiste en la identificación de la economía con la existencia, entendida por Paci como “pura materia, esto es, pura existencialidad, un momento del ser sin el cual no es posible ni el arte, ni la vida moral, ni la filosofía misma”.³⁸ Según Paci, “la existencia, en cuanto momento que hace posible la vida espiritual, [...] no es la vida espiritual”,³⁹ así como la economía no es una forma o categoría del espíritu, sino una instancia material y precategórica que, aunque se refiera al pensamiento lógico, conserva un ineludible carácter irracional, que la convierte en un elemento exterior al espíritu, es decir, un elemento de negatividad.

No sorprende que Croce se aleje mucho de esta relectura de Paci, quien, intentando perseguir con ella una convergencia entre existencialismo e historicismo y afirmar la presencia de la dimensión existencial también en el idealismo crociano, incurre en ese dualismo entre espíritu y materia que Croce intentó evitar constantemente, desde el momento en que, a través del descubrimiento de la economía como categoría espiritual -del cual el filósofo se atribuye el mérito-, se había propuesto la superación del dualismo tradicional entre alma y cuerpo. La connotación predominantemente negativa que Paci asigna a la vitalidad no solamente determina una forma de dualismo, sino que también diferencia esta instancia vitalista-existencial de la vitalidad así como la entiende Croce,⁴⁰ que además incluye en ella el derecho, la ciencia y la política, es decir, experiencias humanas e históricas positivas que no se pueden confundir con la vida inmediata, de la que representan más bien la superación, al ser condiciones imprescindibles para la civilización y la historia misma.

VITALIDAD, DERECHO Y POLÍTICA. Intentando neutralizar toda forma de dualismo y debilitar ese concepto de vitalidad alimentado por un devenir histórico cada vez más angustioso, Croce quiere enseñar que existe un ámbito en el cual la vitalidad ya no es el mal contrastado por las fuerzas morales, sino un principio de orden y racionalidad, esto es, un principio espiritual. Es el ámbito económico del derecho, que expresa una individualidad positiva, contraria a la que caracteriza la vitalidad como negatividad supra espiritual. La vitalidad a la cual Croce reconduce el derecho es, para mayor exactitud, la

³⁶ Véase B. Croce, ‘Il progresso come stato d’animo e come concetto filosofico’, en Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 320-326.

³⁷ Véase P. Bonetti, *L’etica di Croce*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 165.

³⁸ E. Paci, ‘Il significato storico dell’esistenzialismo’, en Id., *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milán 1950, p. 29.

³⁹ Ibid., p. 32.

⁴⁰ Véase G. Calabrò, ‘Il concetto di “vitalità” e la filosofia ultima di Croce’, *De Homine*, 1964, pp. 237 ss.

categoría de lo útil económico, que él tiende ahora a moralizar, es decir, a contenerla dentro de los límites de la esfera individual, pero sin que ello impida la primacía incipiente de la ética que impregna con su universalidad todas las formas del espíritu, incluyendo la propia economía. En este sentido, Croce tiene razón cuando afirma que no hay conflicto entre fuerzas vitales y fuerzas morales, sino una relación de distinciones dentro de la unidad del espíritu. Sin embargo, para Croce el derecho es, como mantiene en los *Discorsi di varia filosofia* de 1945, “vitalidad y economicidad, la cual, por su propia finalidad vital y económica, prefiere, cuando le es conveniente, el orden del derecho al desorden salvaje de la anarquía y del ruinoso *bellum omnium contra omnes*”,⁴¹ resulta asimismo cierto que en Croce la vitalidad no es siempre derecho; mejor dicho, no es siempre forma económica. De aquí emerge, entonces, el hecho de que, como afirma Croce, vitalidad y economía no siempre coincidan;⁴² por el contrario, aparecen cada vez más heterogéneas. De tal manera, la vitalidad viene a ser precisamente esa fuerza, la fuerza del mal, en contra de la cual combate la moralidad, a tal punto que se genera una bipolaridad dialéctica entre lo negativo de la economía-vitalidad y lo positivo de las otras formas, lo que acaba por determinar una situación conceptual nueva respecto a la relación de los distintos.⁴³

La categoría económico-utilitaria, y especialmente el derecho, adquiere un papel fundamental tanto en la salvaguarda de los valores espirituales genéricamente prácticos, es decir, económico-jurídicos, como en la afirmación de la moralidad, que, en efecto, necesita estos valores para concretizarse históricamente y traducir su universalidad en los individuos y en las instituciones. Frente a lo que Croce define como las “impetuosas y desbordantes fuerzas vitales, que derriban y subyugan todo aquello que se opone a la satisfacción de su afán voraz de expansión, alimentación, gozo y dominación”,⁴⁴ la victoria de la moralidad, es decir, del ideal moral de la libertad, requiere la capacidad mediadora del derecho, que se enfrenta a los impulsos individualistas de la vitalidad combatiéndolos, ya no en nombre del puro universal ético, sino de un individual moralizado. Esto quiere decir que, entre el individualismo de la vitalidad y el universalismo de la moralidad, se sitúa la individualidad de la economía-derecho, sin la cual la moralidad no puede afirmarse. En el último Croce el derecho es, entonces, manifestación esencial de economicidad y ya no de vitalidad -esto es, de una vitalidad entendida como fuerza económica-, y es objeto de una mutación en sentido moral de su pensamiento, relacionada con un proceso de sustancial “moralización de la economía”.⁴⁵ Aunque quede vigente la originaria idea crociana de la verdad susceptible de integraciones continuas, pero no de mutaciones, se puede sin embargo hallar una oscilación entre dos visiones del derecho: una que remonta a sus estudios anteriores,⁴⁶ y

⁴¹ B. Croce, ‘L’“Apologia del diavolo” e il problema del male’, op. cit., p. 191.

⁴² Para una crítica de esta identificación crociana, véase A. Bruno, *L’ultimo Croce e i nuovi problemi. Con un carteggio inedito*, Angeli, Milán, 1990, pp. 43-46 e 57-81.

⁴³ Véase C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venecia, p. 132.

⁴⁴ B. Croce, ‘Forze vitali e forze morali. Economia, politica ed etica’, en Id., *Il carattere della filosofia moderna*, op. cit., p. 239.

⁴⁵ D. Corradini, *Storicismi e filosofie dello Stato. Hegel, Marx, Croce*, Angeli, Milán, 1988, pp. 74 ss. Véase, además, Id., *Croce e la ragion giuridica borghese*, De Donato, Bari, 1974, pp. 133 ss.

⁴⁶ Véase B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia: memoria accademica del 1907*, reedición al cuidado de A. Attisani, Ricciardi, Nápoles,

otra madurada en los últimos años. La primera es la visión del derecho como actividad que “se basa en un principio ni moral ni inmoral ni amoral”,⁴⁷ con la contextual concepción restrictiva de la justicia como concepto empírico, incomparable con la libertad, que es un concepto filosófico;⁴⁸ la segunda es una visión antivitalista del derecho como garantía de moralidad, y por consecuencia, de libertad.

Esta relectura en clave moral del concepto de derecho no nace de repente, sino que se desarrolla poco a poco, a través de distintas afirmaciones que comprueban la atención de Croce hacia el problema de la ley injusta, y su defensa de las razones de la ética. En esto Croce se distingue de Gentile, según quien “todas las leyes se fundan en la ley de observar las leyes”,⁴⁹ por justas o injustas que sean. Así Croce, remarcando la insuficiencia de un derecho indiferente a las instancias de la racionalidad ética, no había dudado en manifestar su sentimiento de aversión hacia el Shylock del *Mercader de Venecia* y, frente al legalismo amoral de este, tomar partido por Porcia: la mujer que, empujada por el deber ético de salvar la vida a Antonio, representa la “noble imagen simbólica de la rebelión ingeniosa a la ley injusta”.⁵⁰ Sin embargo, la creciente eticización del derecho emerge con particular evidencia cuando Croce, constatando el comportamiento de los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, invoca la necesidad moral implícita en el derecho mismo. Y se trata, nada menos, de una apelación al concepto de derecho natural, en otras ocasiones criticado por el filósofo. En estos momentos de angustia, Croce estigmatiza con firmeza “la máxima bélica de ‘provocar el mayor daño al enemigo’”, e invoca un indiscutible “límite lógico y moral”, que se basa en la exclusión del daño a “lo que es sagrado tanto para nuestro enemigo como para nosotros”, en nombre del “momento moral de lo que se llama *ius gentium*, el derecho natural o derecho internacional”.⁵¹ La apelación al derecho con finalidad propositiva y antivitalista parece contradecir el tenaz rechazo crociano al ideal moral de la libertad, y a la correspondiente teoría liberal, en relación con sistemas o instituciones económico-jurídicas específicas, que él considera contingentes, variables e históricamente determinados. En realidad, la contradicción no existe, ya que Croce no niega la necesidad de estas instituciones, aunque crea que ellas no son capaces de impulsar la libertad moral sin que esta preexista como supremo ideal al que tender. Él niega, más bien, que se pueda relacionar un principio moral como es el liberalismo, con un principio económico particular como es el liberismo o cualquier otro sistema, o bien institución, cuyo valor consista ya no en su hipotético carácter moral, afirmado apriorísticamente, sino en su idoneidad, dadas ciertas condiciones históricas, para afirmar la libertad más que otros sistemas o instituciones.

No hay, entonces indiferencia, por parte de Croce, hacia las instituciones económicas y jurídicas. Hay, en cambio, elasticidad en valorarlas según las necesidades de los tiempos. La apertura de Croce hacia el sistema económico socialista, que contrasta con la tajante condena del comunismo, es una prueba

1926.

⁴⁷ B. Croce, ‘La giustizia come concetto giuridico’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., II, pp. 285-286.

⁴⁸ Véase B. Croce, ‘Libertà e giustizia’, Ibid., I, pp. 261 ss.

⁴⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Florencia, 1961, p. 79.

⁵⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 342.

⁵¹ B. Croce, ‘I doveri e il dovere’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., II, p. 178.

de esta elasticidad. Resulta significativo que, para Croce, “con la más sincera y vívida conciencia liberal, se podrá muy bien tomar medidas y apoyar sistemas que los teóricos de la economía abstracta califican de socialistas y, con una expresión paradójica, se podrá hablar incluso [...] de un ‘socialismo liberal’”⁵², dando por sentado, en el plano político, su rechazo claro al socialismo “con sus contradicciones y sus ineptitudes”. De hecho, a los ojos de Croce, el socialismo no fue “la menos relevante de las causas de la crisis ocurrida en Italia”, la crisis de toda posibilidad concreta para el liberal-socialismo, como testimonia su crítica del programa del Partito d’Azione en la Italia post-fascista.⁵³ Según Croce, aún menos podría caber el comunismo en la serie de sistemas compatibles con la libertad, puesto que, como “todos los absolutismos, todos los despotismos, todas las tiranías”, en ninguna situación histórica puede aportar “libres instituciones representativas y libertad de conciencia y palabra”.⁵⁴ Sin embargo, aun negando la posibilidad de una ‘tercera vía’ entre positividad del liberalismo y negatividad del comunismo, Croce expresa el deseo de que el socialismo se aparte de las teorías de Marx, y espera que el socialismo del futuro “ya no esté estrechamente reducido a la clase obrera”, convirtiéndose en un “movimiento humano y liberal o democrático, si se quiere, como lo fue en sus orígenes”;⁵⁵ de tal manera el socialismo, como el liberalismo, podría alejarse radicalmente del marxismo. Croce dedica a Marx palabras todavía más duras que las pronunciadas en tiempos de sus estudios marxistas juveniles, hasta afirmar que “su materialismo histórico -que no es propiamente materialismo ni historia- era la negación intolerante de los derechos humanos”,⁵⁶ a partir del convencimiento, cada vez más enérgico, de que las fuerzas políticas de inspiración marxistas son los principales culpables de la fallida restauración liberal, desde los años de la primera posguerra europea.⁵⁷

En el sistema comunista Croce ve el activismo típico del nacionalismo fascista y nazi, un activismo “que, en cuanto tal, está ciego, es decir, es irracional, y se regocija presentándose y declarándose de esta manera, sin reconocer ni respetar valores o leyes de cualquier tipo”.⁵⁸ De este modo Croce reconoce la misma exaltación que observa en la praxis, que juzga de manera ambigua: negativamente, como fuerza de la vitalidad “vehemente y desenfrenada”, cuya “idolatría es [...] prueba de una degradación moral, es mal ideal, es sentimiento turbio y corrompido”;⁵⁹ positivamente, como poder reconducible a la “actividad contra la pasividad de la contemplación”, esto es, como esa “primacía del hacer”⁶⁰ que constituye el motor de la vida material y

⁵² B. Croce, ‘Liberalismo e liberismo’, en Id., *Terze pagine sparse*, op. cit., I, p. 320.

⁵³ Véase B. Croce, ‘Note a un programma politico’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Laterza, Bari, 1973, I, p. 92.

⁵⁴ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 240.

⁵⁵ B. Croce, ‘Discorsi del giorno’, en Id., *Nuove pagine sparse*, Ricciardi, Nápoles, 1948, I, p. 266.

⁵⁶ B. Croce, ‘Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., II, p. 143.

⁵⁷ Véase B. Croce, ‘Epilogo’, en Id., *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1948, pp. 345 ss.

⁵⁸ B. Croce, ‘Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi’, op. cit., II, p. 156.

⁵⁹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 164.

⁶⁰ B. Croce, ‘Il primato del fare’, en Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 5. Sobre el concepto crociano de vitalidad, entendida como una expresión del praxismo contemporáneo, véase S. Cotta, ‘Dal primato della prassi all’anomia. Una

efectiva. Sobre todo, para Croce comunismo y nacionalismo son igualmente ajenos al concepto de medida,⁶¹ y, en definitiva, al derecho y sus instituciones. Heredado de la cultura romántica, que Croce aborrece, el activismo se configura en él como un estado de ánimo que, en sus múltiples expresiones, siempre tiene el mismo carácter, “en política como en literatura, en filosofía como en pintura, en los nacionalistas y en los comunistas, en los reaccionarios y en los revolucionarios, como si todos hubieran bebido de la misma fuente envenenada”.⁶²

A los reflejos del activismo en la política, o mejor dicho, a la “conexión del romanticismo con la política y la guerra”, Croce atribuye los efectos más tremendos, esto es, la destrucción y el fin de todo ideal, de “todo sentimiento de humanidad común”.⁶³ El enemigo principal de la política, entonces, ya no es, como en las *Pagine sulla guerra*, el moralismo, y la política ya no se asemeja a un simple lugar de encuentro-enfrentamiento entre intereses distintos. La perspectiva del último Croce tiende a una moralización de la esfera económico-utilitaria, incluyendo sus expresiones en la política -cuyo mayor adversario es ahora el politicismo irracionalista y la atribución de “una abstracta carácter absoluto al concepto de patria y al deber de la defensa de la patria-⁶⁴, en el afán individualista por satisfacer las necesidades y los impulsos vitales de ese supra individuo de naturaleza hobbesianamente animal que es el Estado, con todos sus medios, incluidos los que se consideran inadmisibles incluso en la guerra. Esta, sin embargo, “se actúa más acá y más allá de todo ordenamiento jurídico”.⁶⁵ Son los medios utilizados por la vitalidad cuando esta ya no se constituye como una forma categorial del espíritu, como economicidad, sino como una fuerza identificable con la irracionalidad del puro impulso individual: la fuerza en la que confluye la política real, cada vez más alejada de la categoría económica a la que pertenece. Frente a esta reinterpretación de la política y de la misma economía como manifestaciones de un espíritu cada vez menos hipostasiado, pero llamado a enfrentarse con algunos de los fenómenos emblemáticos de la civilización contemporánea -como el totalitarismo, el estatalismo, la guerra y la violencia, en los cuales el ideal ético-político de la libertad parece destinado a perder toda posibilidad de afirmarse en contraposición a las fuerzas oscuras de lo Vital-, se puede vislumbrar todo el significado humano y cívico que emana de la filosofía crociana. Esta no es pura meditación solipsista, sino pensamiento dialéctico capaz de alcanzar una madurez creciente hacia un idealismo plenamente integrado en el devenir trágico de la historia.

HACIA UNA NUEVA DIALÉCTICA. Es la experiencia histórica, caracterizada por las muchas atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, la que provoca la

interpretazione culturale della crisi odierna’, en VV. AA., *Lo stato delle istituzioni italiane. Problemi e prospettive. Atti del Convegno* (Roma, 30 de junio - 2 de julio de 1993), Giuffrè, Milán, 1994, pp. 39-40, 42.

⁶¹ Subraya “el sentido de la medida” en Croce, que “ha de interpretarse como filósofo humanista”, G. Lunati, ‘Croce etico-politico’, en R. Franchini, G. Lunati, F. Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milán, 1990, pp. 59-84.

⁶² B. Croce, ‘Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi’, op. cit., II, p. 157.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ B. Croce, ‘I doveri e il dovere’, op. cit., II, p. 178.

⁶⁵ B. Croce, ‘Contro l’approvazione del dettato di pace’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., II, pp. 404-405.

idea, difundida en aquellos años, de un inminente “fin de la civilización”, que el mismo Croce considera posible “cuando los espíritus inferiores y bárbaros, que, aun frenados, están en toda sociedad civil, vuelven a estar en primera plana y, en última instancia, recuperan preponderancia y primacía”.⁶⁶ Coherente con su propia convicción de que “pensar la historia ya es de por sí filosofar, y no se puede filosofar si no se es en referencia a los hechos, esto es, a la historia”,⁶⁷ Croce no cede aquí a ninguna “filosofía de la historia”, como lo sería aquella, carente de fundamento, que reconoce el *Weltplan*, el supuesto “diseño del mundo”, en la “irreparable y cada vez más precipitada decadencia después de la salida del edén”.⁶⁸ Además, el “fin de la civilización” es una concepción que tampoco puede colocarse dentro del marco de la filosofía crociana de la libertad, según la cual los cursos y recursos históricos pertenecen a la vida de la libertad, que “no puede vivir de manera distinta a como vivió y siempre vivirá en la historia, llevando una vida peligrosa y luchadora”.⁶⁹ De hecho, no se trata de un oscurecimiento momentáneo de la libertad, sino de un verdadero fin de la civilización humana, que Croce identifica con la civilización europea y que compara, con sutil sentido poético, a la “flor que nace en las duras rocas y que una lluvia desgraciada arranca y deja morir”.⁷⁰ Y esto a pesar de que luego añade que el mérito de la civilización está “en la fuerza eterna e inmoral del espíritu que puede generarla cada vez nueva y más intensa”.⁷¹

En realidad, esta concepción, ajena en Croce no solo a una filosofía de la historia, sino también a su propia filosofía de la libertad, pone en seria dificultad el sistema de los distintos, porque marca la aparición de un principio del todo heterogéneo a ellos e inadmisibles: el principio negativo, entendido de manera inmanente, del “Anticristo”, que “no nace entre nosotros, sino está en nosotros”,⁷² y que representa la plena manifestación de la vitalidad en cuanto “afán y avidez personal, dirigidas totalmente al placer y a lo ventajoso”.⁷³ Nada parece capaz de impedir la destrucción, o mejor dicho, la “des-creación”⁷⁴ así causada, y mucho menos el derecho, pisoteado junto a la libertad. Queda solamente la conciencia de que “nuestra angustia por el fin de las cosas bellas y de las fuertes y sabias organizaciones y costumbres, no es distinta de la pérdida de las personas queridas”.⁷⁵ Una pérdida a la que, sin embargo, cabe reaccionar con la fuerza del ánimo, “siempre en nosotros benéfica laboriosa”,⁷⁶ y con la valentía de mantener viva la conciencia de valores morales como la civilización, la libertad y la laboriosidad.⁷⁷ En estos se traslada, en sustancia, la razón tanto teórica como práctica.

Croce está invadido por un desconcierto profundo, pero es significativo que su esfuerzo para no renunciar a una visión constructiva y laboriosa de la

⁶⁶ B. Croce, ‘La fine della civiltà’, en Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 305.

⁶⁷ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 136.

⁶⁸ Ibid., p. 138.

⁶⁹ Ibid., p. 50.

⁷⁰ B. Croce, ‘La fine della civiltà’, op. cit., p. 311.

⁷¹ Ibid.

⁷² B. Croce, ‘L’Anticristo che è in noi’, en Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 313.

⁷³ Ibid., p. 315.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ B. Croce, ‘La fine della civiltà’, op. cit., p. 311.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Véase B. Croce, ‘Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi’, op. cit., II, p. 158.

vida. Por eso, aunque consciente de la gravedad de los nuevos tiempos, él persiste en su crítica de aquellas “filosofías de la crisis” que tienden a considerar el devenir histórico como algo cada vez más lejano de la dimensión racional, o a concebirlo en términos de una espera sin esperanza. Es además notable el hecho de que se pueda detectar, en las valoraciones polémicas de Croce sobre estas perspectivas filosóficas, una incomprensión total del existencialismo, liquidado como una estéril y “endebles filosofía”, cuyos propugnadores “son uno de los muchos síntomas de un mundo enfermo, y ya no una fuerza de curación y salud”.⁷⁸ Más bien, la irrupción del mal en el mundo en forma de “ideal de muerte, que ahora se llama ‘totalitarismo’, ‘partido único’, ‘obediencia al partido’”,⁷⁹ induce a Croce a buscar la salvación no solamente en la racionalidad, sino también en una dimensión superior: la dimensión cristiana. Y esto porque “cristianismo y racionalidad, aunque ahora parezcan justamente lo contrario, nunca se pueden superar ni considerar obsoletos”.⁸⁰ Desde hace tiempo, Croce reflexiona profundamente sobre el cristianismo, que llega a definir como “la revolución más grande que la humanidad haya hecho jamás”.⁸¹ Y desde hace tiempo, busca volver a encontrar la espiritualidad cristiana en el mismo concepto de libertad, que ahora se convierte cada vez más, para el filósofo, en “un principio religioso, que fortalece los corazones e ilumina las mentes”;⁸² y busca a la vez concebir la religiosidad como algo que se pueda conciliar con el historicismo inmanentista teorizado por él, una religiosidad sin trascendencia.⁸³

Sin embargo, el acercamiento de Croce al cristianismo, propiciado por la invasión del mal que le obliga a reconocer, de manera más o menos explícita, su sustantividad, no consigue llevar a cabo esta conciliación. Esto se debe al excesivo peso conceptual que Croce otorga a su teoría de los distintos en el intento de no dejar nada de trascendente, o exterior, a ella. Este exceso de significación no concierne solamente la categoría filosófica de la economía, destinada a absorber lo Vital y su manifestación extrema, el Anticristo, esto es, el mal absoluto en cuanto principio supra espiritual del egoísmo, del *amor sui*; de hecho, concierne asimismo la categoría filosófica de la moralidad, que ha de comprender en sí, además de la libertad como “principio religioso”, también la misma religión en su principio divino, ya que la realidad de Cristo, sin el cual no se puede pensar el Anticristo, no puede negarse, ni siquiera desde una perspectiva laica como la de Croce. Este llega, de hecho, a afirmar que “el filósofo nunca niega la verdad de Dios y las controversias no afectan este punto, sino los distintos modos de definirlo”.⁸⁴ La trascendencia religiosa aflora a menudo en el último Croce,⁸⁵ a pesar de su esfuerzo constante para encauzarla

⁷⁸ B. Croce, ‘Osservazioni su libri nuovi’, en Id., *Nuove pagine sparse*, Ricciardi, Nápoles, 1949, II, pp. 153-154; reseña de *L’esistenzialismo. Saggi e studi*, ed. L. Pelloux, Roma 1943.

⁷⁹ B. Croce, ‘L’Anticristo che è in noi’, op. cit., p. 317.

⁸⁰ B. Croce, ‘Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi’, op. cit., II, pp. 158-159.

⁸¹ B. Croce, ‘Perché non possiamo non dirci “cristiani”’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., I, p. 11.

⁸² B. Croce, ‘Ancora sulla teoria della libertà’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., I, p. 101.

⁸³ Véase B. Croce, ‘Agli amici che cercano il “trascendente”’, en Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1956, pp. 451 ss.

⁸⁴ B. Croce, ‘L’uomo vive nella verità’, op. cit., p. 10.

⁸⁵ Ya después del alejamiento de la religión, el joven Croce había sentido la “necesidad

dentro del inmanentismo de la filosofía.⁸⁶ De la “religión que se hace trascendente”, Croce no rechaza el impulso espiritual, ni la idea de lo divino y el sentimiento que ella conlleva, sino más bien el hecho de que el símbolo se aleje de la auténtica idealidad religiosa, hacia un “culto materialista” que “lleva al hombre fuera de su libertad y su conciencia, sometiéndolo a una ley que no procede de él mismo, una ley impuesta desde arriba”.⁸⁷ Así, al tiempo que el liberalismo crociano adquiere los caracteres de una verdadera religión,⁸⁸ aunque laica e inmanente, esta religión sigue percibiendo la profunda verdad de las otras fes entendidas tradicionalmente, su “sustancial identidad, el sufrimiento común, la común elevación y el común esfuerzo de elevación hacia lo divino”.⁸⁹ Es este el modo mediante el cual Croce parece pretender calmar la turbación interior provocada por la problematización dramática de su pensamiento. Es ahora cuando interviene el tema del enfrentamiento entre libertad y vitalidad, entre los valores de la civilización y un curso histórico cada vez más expuesto a la destrucción y al nihilismo, en profundo contraste con la idea, ya expresada por Croce anteriormente, de un progreso continuo de la humanidad hacia la perfección.

A la angustia provocada por la crisis de la civilización europea y occidental,⁹⁰ debilitada por el totalitarismo, el racismo y el nacionalismo, Croce reacciona invocando las fuentes capaces de alimentar aquellos valores espirituales que no pueden perecer, porque, a pesar de que la civilización está en peligro, el espíritu permanece eterno. Junto con la religiosidad cristiana interpretada de manera inmanentista, Croce indica como fuente de salvación la racionalidad ético-política, que antepone el amor a la patria a los ineludibles deberes hacia el Estado: un amor sano, que debe reemplazar el “cínico y necio nacionalismo”, porque es exactamente “su contrario”.⁹¹ Mientras la vida de los Estados tiende a desarrollarse mediante actos de atropello por parte de los más fuertes contra los más débiles, ganados y sometidos, Croce contrapone el amor a la patria con una inoportuna deificación del Estado, al que sin embargo hay que servir con sentido del deber.⁹² Constatando que los mejores ideales están

angustiosa” de un punto de referencia sólido, de “una fe en la vida y sus fines y deberes”, filosófica cuando no religiosa (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, op. cit., p. 25).

⁸⁶ Reconoce en Croce “un pensador esencialmente religioso”, A. Del Noce, ‘Croce e il pensiero religioso’, en Id., *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milán, 1970, pp. 241-251. Sobre este tema véase, además, P. Colonnello, ‘Ansia religiosa e pathos del vivere in Benedetto Croce: alcune osservazioni’, *Criterio*, 1993, pp. 60-74.

⁸⁷ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 250.

⁸⁸ “Si la religión es y no puede ser otra cosa que una concepción de la vida con una correspondiente actitud ética, el liberalismo es una religión” (*ivi*, p. 247).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁹⁰ Sobre el crecimiento gradual de lo que Croce, ya en 1915, denomina su propia “angustia crónica” (*Contributo alla critica di me stesso*, op. cit., p. 74), véase G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989. Véase también B. Troncarelli, ‘I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce’, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1990, pp. 687-694; P. Bonetti, ‘La categoria del vitale nei “Taccuini di lavoro” di Croce’, en VV. AA., *Croce quarant’anni dopo*, Ediz. Ediz. Pescara, 1993, pp. 211-220.

⁹¹ B. Croce, ‘Una parola desueta: l’amor di patria’, en Id., *Scritti e discorsi politici*, op. cit., I, p. 96.

⁹² Véase B. Croce, ‘L’amore verso la patria e i doveri verso lo Stato’, en Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 240-242.

derrotados por el Anticristo, presente “en el desconocimiento, la negación, el atropello, el escarnio de los valores mismos”,⁹³ Croce cuenta con “todos los valores morales de los que la patria es la síntesis y el símbolo”.⁹⁴ Entre estos prima el valor de la libertad, que ya ni siquiera el derecho frente al vitalismo de la política real parece capaz de proteger. Sin embargo, el ideal moral de la libertad, aun pisoteado, permanece vivo, de modo que, en ocasiones, en la fase conclusiva de la reflexión crociana, él aparece como la condición de existencia del derecho mismo, o mejor dicho, de la categoría económica en su acepción de forma espiritual positiva, y no entendida desde un punto de vista vitalista. En este sentido, Croce apela a todos aquellos que “en los últimos años mostraron cómo, gracias a las virtudes de los principios liberales, se pueden y se deben combatir los males y las injusticias de los sistema económicos”.⁹⁵

Hay un específico valor ético-político, en el que hace hincapié sobre todo el último Croce: se trata del partido liberal, en calidad de “pre-partido” encaminado a “fundar la libertad de todos los partidos”.⁹⁶ Desde el año 1943, cuando Croce colabora activamente para su reconstrucción -y para “reconducirlo a las puras fuentes cavourianas, protegiéndolo de cualquier componenda, sea conservadora o revolucionaria”-,⁹⁷ el filósofo describe el partido como el instrumento fundamental para un renacimiento nacional y liberal cercano, que pueda demostrar lo infundado de la “acusación según la cual el liberalismo es [...] agnóstico, es decir, indiferente y vacío”⁹⁸ tanto en el ámbito institucional como en el económico-social⁹⁹. Mediante este instrumento de acción, cuyo único programa consiste en no hacer programas -ya que estos siempre tienen algo “de vago, de abstracto y provisional”-¹⁰⁰ y en proponer, según las circunstancias, soluciones económicas específicas, Croce piensa encontrar en la sociedad italiana un renovado liberalismo cavouriano, y giolittiano,¹⁰¹ que él entiende como “un liberalismo radical”.¹⁰² Una prueba de este radicalismo es la adhesión al principio democrático del sufragio universal, que Croce respalda en nombre de una libertad de acción que pertenece a cada individuo y que cabe defender en la incesante batalla de la vida. Pero, según Croce, “para afirmar este supremo derecho”, cada uno está llamado a invocarlo “en virtud de su naturaleza humana, de su universalidad humana; y [el hombre] no podría hacerlo si negase este derecho a los demás, es decir, si no reconociese para todos lo que reconoce para sí mismo en cuanto hombre, más allá de su

⁹³ B. Croce, ‘L’Anticristo che è in noi’, op. cit., p. 315.

⁹⁴ Véase B. Croce, ‘L’amore verso la patria e i doveri verso lo Stato’, op. cit., p. 243.

⁹⁵ B. Croce, ‘I liberali e il governo’, en Id., *Scritti e discorsi politici*, op. cit., II, pp. 396-7.

⁹⁶ B. Croce, ‘Movimento liberale e partiti politici’, en Id., *Scritti e discorsi politici*, op. cit., I, p. 87.

⁹⁷ B. Croce, ‘Che cosa è il liberalismo. Premessa per la ricostituzione di un partito liberale italiano’, en Id., *Scritti e discorsi politici*, op. cit., I, p. 102.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Véase S. Onufrio, ‘Note su Croce, il Partito Liberale e il Partito d’Azione’, en VV. AA., *Benedetto Croce*, ed. de A. Bruno, Giannotta, Catania, 1974, pp. 315-339.

¹⁰⁰ B. Croce, ‘Nota sui programmi’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., I, pp. 107-108.

¹⁰¹ Véase B. Croce, ‘Il Partito liberale italiano, i suoi intenti e i suoi metodi’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., II, pp. 298-311.

¹⁰² B. Croce, ‘Per la sezione pugliese del Partito liberale italiano. Lettera all’ing. Giuseppe Laterza’, en Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, op. cit., I, p. 113.

identidad individual”.¹⁰³ Es una filosofía plenamente abierta al fundamental principio, ético y jurídico, del reconocimiento de la humanidad y de la dignidad del otro por parte de cada uno. De tal manera, la ética no está limitada a un ámbito restringido, dentro de una determinada categoría del espíritu, sino que se extiende a todas las expresiones de la actividad espiritual, incluyendo el derecho. Discrepando de manera sustancial con la anterior teoría de los distintos, la ética, ahora, se compenetra con estas expresiones casi hasta fusionarse, con la finalidad de “combatir el dolor y el mal en las formas siempre nuevas en las que se presentan”,¹⁰⁴ aunque se tenga conciencia de que es imposible eliminarlos del todo.¹⁰⁵

De aquí surge una ética trágica,¹⁰⁶ que al igual que la dialéctica hegeliana en la que se funda, definida como “una búsqueda de alta Ética”,¹⁰⁷ entiende el mal en toda su magnitud y, al mismo tiempo, “en su función de elemento vital”.¹⁰⁸ Para Croce, esta función consiste en el hecho de que el mismo mal -es decir, “la Vitalidad cruda y verde, salvaje y virgen de toda forma de educación”-¹⁰⁹ es el origen de la dialéctica, de la tensión perenne hacia la moralidad. Así, pues, en su segunda obra dedicada a Hegel, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, un compendio de escritos redactados entre 1948 y 1951, Croce, intentando preservar la estructura base de su filosofía del espíritu, atiende a una difícil reflexión estimulada por la categoría de lo Vital, ya claramente convertida en una forma muy distinta, gracias a su irreductible “inquietud”, respecto a la categoría de lo Útil. En sus últimos escritos, una serie de acontecimientos históricos y culturales llevan a Croce a replantearse la actitud de confianza y las certezas que solía tener en el pasado. En el plano histórico, se trata de la guerra con sus horrores y las correlativas responsabilidades del nazi-fascismo, del uso del arma atómica, y también de las dificultades a las que se enfrenta el ideal liberal después de 1945 demostrando que a la caída del fascismo no había seguido inmediatamente el retorno de las libertades y de una Europa liberal; en el plano de la cultura y las ciencias humanas, Croce alude a la problemática propuesta, sobre todo, por el psicoanálisis, con el descubrimiento de inquietas dimensiones interiores, como la libido y el inconsciente.¹¹⁰ Debido también a esto la aportación conceptual de la vitalidad, que acaba por reemplazar la categoría de lo útil, afecta directamente los fundamentos del sistema filosófico de Croce, sus aspectos esenciales, y otorga a estas últimas meditaciones, desarrolladas en forma de coloquio con Hegel, “un carácter de alto dramatismo”.¹¹¹

¹⁰³ B. Croce, ‘Ufficio ideale del suffragio universale’, en Id., *Terze pagine sparse*, op. cit., I, pp. 291-292.

¹⁰⁴ B. Croce, ‘Ottimismo e pessimismo’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1952, p. 48.

¹⁰⁵ Véase B. Croce, ‘Hegel e l’origine della Dialettica’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁶ Véase B. Croce, ‘Ottimismo e pessimismo’, op. cit., p. 49.

¹⁰⁷ Véase B. Croce, ‘Hegel e l’origine della Dialettica’, op. cit., p. 37.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., p. 35.

¹¹⁰ Véase S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, I, pp. 83-84.

¹¹¹ G. Sasso, ‘Per un’interpretazione di Croce’, en Id., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1967, p. 80.

Se trata de un proceso no querido. Sin embargo, Croce, con mucha honestidad intelectual y sufrimiento interior, siente que no puede eludirlo.¹¹² Por un lado, Croce no quisiera cambiar nada de su sistema filosófico, intentando asegurarle una continuidad estable entre las conclusiones anteriores y los resultados actuales. Todavía en el ensayo sobre *Hegel e l'origine della Dialettica*, él afirma haber rechazado la metafísica “desde el principio” para trazar una “Filosofía del Espíritu fundada en una tétrada de conceptos supremos en la que cada uno de ellos daba muestras de ser extremadamente proficuo dentro del orden de problemas que presidía”,¹¹³ reafirmando como punto fundamental la circularidad del espíritu y la relación -una cuestión que nunca sería resuelta del todo- entre dialéctica de los elementos distintos y síntesis de los opuestos. En esta dirección, el esfuerzo de Croce fue el de asemejar la vitalidad a lo útil, atribuyendo a esta categoría “una función de integración de las otras formas del espíritu”, y limitándose a reconocer en ella “una función revolucionaria” y una capacidad irrequieta e innovadora para “proponer problemas al arte, al pensamiento y a la moral”.¹¹⁴

Por otro lado, Croce sabe que esta categoría, surgida paulatinamente como expresión de las fuerzas vitales e inmediatas de la realidad, puede llevar a su vez a una nueva configuración del nexo de los distintos, o mejor dicho, a una revisión radical de la dialéctica, ya que está en juego el mantenimiento de la unidad espiritual, o el retorno al dualismo. Sin duda, su rechazo de la trascendencia y del naturalismo, su inmanentismo radical, se fundan en el hecho de poder reconducir integralmente cada experiencia a la racionalidad y positividad, a la luz de un nexo básico de distinción dentro de la unidad completa del espíritu. Sin embargo, la vitalidad siempre tiende a romper esta unidad, de tal manera que siempre es difícil, cuando no imposible, poder reafirmar su pertenencia al espíritu, entendido en su perfecta y armónica circularidad; así se pone de relieve la vinculación de lo Vital a un reino cuya naturaleza es ajena a la dimensión espiritual al tiempo que enemiga de su misma libertad.

En definitiva, adscribiendo a la vitalidad la tarea de producir el movimiento dialéctico, Croce intenta neutralizar esa “fuerza descomunal de lo negativo”¹¹⁵ que en Hegel, en cambio, subsiste como tal, ya que para el filósofo alemán “el espíritu [...] le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello”.¹¹⁶ Croce quiere mantener hasta el final su vínculo con la filosofía hegeliana, es más, parece incluso identificarse con el gran filósofo cuando discute el “renacimiento existencialista” de Hegel. De hecho, observa de manera muy significativa que “la nada, en la que da vuelta la conciencia infeliz, reenvía al ser, del cual es el opuesto y el correlativo, y no se encuentra por encima o fuera del ser, sino dentro de él; es decir, solo se puede pensar el ser como, a la vez, no ser, como devenir”.¹¹⁷ De esta misma manera, Hegel se adentraría en el concepto de

¹¹² Véase, para las implicaciones autobiográficas, B. Croce, ‘Una pagina sconosciuta degli ultimi anni della vita di Hegel’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., pp. 25-26.

¹¹³ B. Croce, ‘Hegel e l'origine della Dialettica’, op. cit., p. 29.

¹¹⁴ Ibid., p. 31.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2010, p. 91.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ B. Croce, ‘L'odierno “rinascimento esistenzialistico” di Hegel’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., pp. 78-79.

espíritu: por consecuencia, no es admisible, para Croce, considerarlo un precursor del existencialismo, puesto que este movimiento representaría una dimensión ya superada del idealismo hegeliano.

A Croce le interesa recalcar que la negatividad de lo real no subsiste en sí, ya que una fuerza espiritual negativa es una “contradicción en términos”¹¹⁸, siendo negativo, entre las formas del espíritu, solo el momento intra espiritual de la superación, que hegelianamente niega y conserva, elimina y supera al mismo tiempo. Croce reafirma este concepto también frente a la fuerza trágica de la vitalidad, para intentar reconciliar su presencia con la articulación compuesta de la dialéctica de los distintos. Se trata, sin embargo, de una tentativa infructuosa, ya que Croce concluye afirmando que el hombre puede vencer males particulares, “pero nunca podrá ganar el mal”.¹¹⁹ Además, esta copresencia del bien y el mal es definida por él como “el verdadero pecado original”, que se muestra incurable e inexpiable, “por lo menos en la vida que nosotros conocemos, la única que podemos concebir”.¹²⁰ A pesar de que muchas de sus certezas vacilan, algo en Croce permanece estable, incluso se afianza: la conciencia de que el hombre, frente a las fuerzas irracionales de la vida que intentan desviarlo, tiene el deber moral de cumplir su propia obra, sea humilde o excelsa, y de cumplirla con la voluntad de servir a los otros.

Sin embargo, el último Croce no solo reafirma la reconducción y asimilación del sujeto a la obra que este cumple, sino que, viceversa, reconduce la obra al sujeto que la cumple, porque ahora Croce no retrocede delante del significado existencial de la obra misma, encontrando un idealismo más problemático y aporético, pero también más humanizado y abierto a una nueva e irresuelta dialéctica entre pensamiento y vida, entre universal e individual. En el Croce de los últimos años asume un papel fundamental el descubrimiento del sufrimiento, o mejor dicho, de la ética como sufrimiento, que sustituye el juvenil “descubrimiento de lo útil” como otra y más profunda clave de lectura de toda la realidad. De aquí el carácter religioso de la tardía reflexión crociana, ligada no tanto a la idea de libertad como religión, sino más bien al significado del dolor y el mal, que, cuanto más se niega y oculta, tanto más implacable se vuelve. He aquí la gran lección de Croce, cuyas reflexiones conclusivas sobre la ética y lo Vital constituyen todavía uno de los legados más importantes de su pensamiento: si, por un lado, la ética crociana de la libertad nos empuja a “combatir el dolor y el mal en las formas siempre nuevas en las que se presentan”,¹²¹ por otro lado, el sufrimiento ya no es solo algo insensato y negativo que hay que rechazar, sino un medio personal para crecer y superarse. Hay que evitar en lo posible el sufrimiento de los demás, pero nosotros tenemos que aceptarlo y acogerlo, y justamente porque “no podemos no decirnos cristianos”.¹²² En cuanto cristianos, la verdad ya no es un objeto inasequible que está fuera de nosotros; al contrario, se trata de aquella voz interior que solo el cristianismo, que opera “en el centro del alma, en la conciencia moral”,¹²³ ha permitido descubrir dentro de uno mismo. Solo la conciencia moral convierte el

¹¹⁸ B. Croce, ‘Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali’, op. cit., pp. 217 ss.

¹¹⁹ B. Croce, ‘Il peccato originale’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 137.

¹²⁰ Ibid., pp. 137-138.

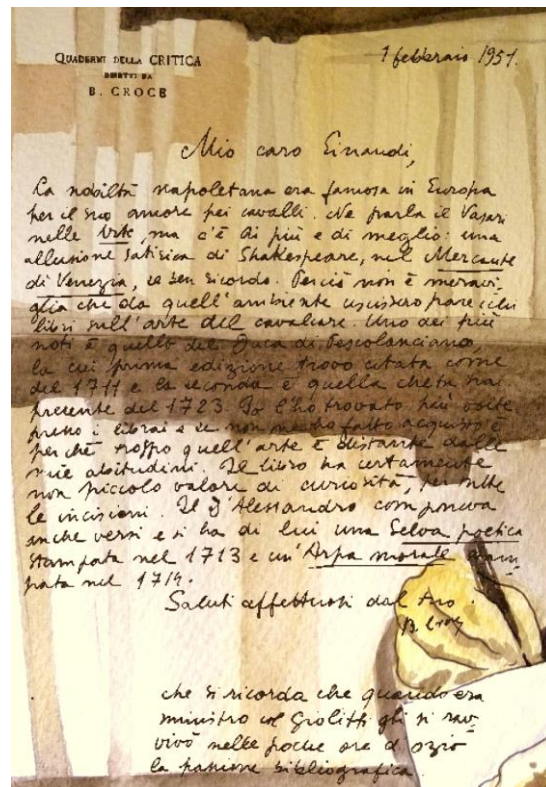
¹²¹ Véase *supra*, nota 104.

¹²² B. Croce, ‘Perché non possiamo non dirci “cristiani”’, op. cit., I, pp. 11 ss.

¹²³ Ibid., p. 12.

individuo en una persona verdadera, capaz de superar su propia particularidad para experimentar en sí misma el “amor hacia todos los hombres”,¹²⁴ y hacia todo lo demás, incluyendo la alteridad de Dios. Este es, pues, el espíritu descrito por los filósofos y, al mismo tiempo, el espíritu que, en la revolución realizada por Cristo, descendió entre nosotros y se encarnó para hacerse como nosotros. Con Cristo, el espíritu deviene todo lo que es, incluyendo humanidad, vitalidad, dolor, finitud, y enseña al mundo que solo saliendo de sí vuelve a sí y nos reconduce consigo, y que solo soportando el mal lo vence y lo redime para nosotros, como se puede ver en la ‘teodicea laica’ que el extraordinario *pathos* dialéctico del último Croce invoca agudamente en el plano filosófico.

Traducción de Paolino Nappi



¹²⁴ Ibid., p. 13.

BENEDETTO CROCE Y EL PROBLEMA DEL MAL EN EL HORIZONTE DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

*BENEDETTO CROCE AND THE PROBLEM OF EVIL
IN THE HORIZON OF HEGEL'S THINKING*

SANTINO CAVACIUTI
Univ. Génova, Italia

Entre los pensadores modernos que han afrontado de forma particularmente significativa el problema del mal, hay que recordar a Benedetto Croce. El presente ensayo trata no tanto de la completa doctrina crociana relativa al problema del mal, sino la “respuesta” dada en su interpretación de Hegel, partiendo de la consideración de que el mal es necesario, pues sin él no habría realidad, la cual resulta de la síntesis de bien y de mal.

Among those modern philosophers who have studied significantly the problem of evil, Benedetto Croce must be without doubt mentioned. The present essay focuses not on Croce's complete theory of evil, but on the “answer” he offered in his interpretation of Hegel's writings, considering that evil is necessary since, without it, reality couldn't exist and that reality is a synthesis of good and evil.

*Fecha de envío: 10 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2014*

1. La reflexión acerca del *mal*, pese a no ser exclusiva de nuestro tiempo, ocupa un lugar particularmente relevante entre los temas del pensamiento contemporáneo, momento en el que se ha llegado incluso a lanzar la hipótesis de una cierta, aunque sea solo virtual, presencia del mal en Dios mismo; y esto, por otro lado, por parte de algún filósofo totalmente abierto a la religión (me remito, naturalmente, a Luigi Pareyson).¹

A esta emergencia del problema del *mal* han podido contribuir, desde el punto de vista *histórico*, ciertas aberraciones morales ligadas a ideologías del siglo XX, pero también, desde un punto de vista *teórico*, la insistencia en el tema de la *libertad* en algunas corrientes filosóficas de nuestro tiempo (como la recién mencionada de Luigi Pareyson) - libertad, en concreto, a nivel ante todo “ontológico”, la cual, al estar en la base del *bien*, en el momento en que la libertad es potencia de “iniciativa”, de “creatividad” y por tanto, de “donación”, de igual modo que ella, en la medida en que no “actúa” su “posibilidad”, su “vocación” -se podría decir- se convierte en fuente de “egoísmo” y por tanto, de *mal*. Es esta la tesis que está en el fondo de la “lectura” que hago, en general, del

¹ Cfr. L. Pareyson, *Filosofía de la libertad*, Il Melangolo, Génova, 1995.

SANTINO CAVACIUTI es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Génova. Es autor de más de una veintena de títulos de Historia de la Filosofía y de Filosofía teórica, como *Il dinamismo ontologico* (Massarosa, 1997); *Libertà e amore* (Massarosa, 1999); *Etica e libertà* (Massarosa, 2000); *Verso una filosofia della libertà* (2 voll., Massarosa, 2002); *Pensieri vari* (Recco, 2009).

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Mal
- Hegel
- Ética
- Dialéctica

Keywords:

- Benedetto Croce
- Evil
- Hegel
- Ethics
- Dialectics

problema del mal, y no solo: es natural, por tanto, que a esta enunciación de fondo -a la que me limito por el momento- vuelva de nuevo en el transcurso del artículo.

Ahora bien, entre los pensadores modernos que han afrontado de forma particularmente significativa el problema del *mal*, hay que recordar a Benedetto Croce. De ahí el presente ensayo, en el que no trataré completamente la doctrina crociana relativa al problema del *mal*, sino solo la “respuesta” que Croce consideró dar a este problema en su interpretación de Hegel.

Mi discurso gira, precisamente, sobre una “interpretación”, a mi vez, de Croce, haciendo mío el método indicado por el mismo filósofo con motivo de su estudio sobre Hegel en el que se lee que “una afirmación filosófica tiene que recibirse del pensamiento, esto es, un pensamiento proveniente de otro y este la recibe abrazándola y envolviéndola de sí, y sólo así, elaborándola de manera crítica, la comprende”.²

2. Este método interpretativo enunciado por Croce presenta, aunque tal vez en modo parcial -debido al componente “historicista” que opera en el mismo-, una premisa que considero válida, separable de su fondo “historicista”. Esta, en verdad, encuentra varias formulaciones en Croce. Junto a aquella apenas mencionada, existe, en la misma, una formulación implícita en un principio aún más radical del mismo pensamiento crociano: y es que la verdadera comprensión es una comprensión “activa”: es comprensión porque es superación.³

Además de la idea de “superación” -que parece tan ligada al pensamiento hegeliano- me parece que el concepto de la “comprensión activa” contiene una profunda y rotunda verdad: precisamente la del carácter “activo” del verdadero conocimiento. La “comprensión” es “re-conocer” y como tal comporta una cierta intervención de la libertad, la cual es de hecho “activa”: ella es la dimensión plenamente “activa” del espíritu humano.

Ahora bien, un objeto de conocimiento cuando es “re-conocido” adquiere algo de “nuevo”, en el momento en el que “conocimiento” lo “completa” en su ser.

En verdad, cada ser, en cuanto posee un cierto grado de verdad, se encuentra “en espera” para ser conocido en su “verdad”. Se trata de un “conocer” que a su vez, diría, forma parte de la “acogida”. Cada ser espera ser “acogido” y una primera y fundamental acogida es la de reconocer su “verdad”. En otras palabras: un ser no está completo hasta que no es “acogido”, y su “conocimiento” forma parte de dicha “acogida”, la cual “completa”, por lo tanto, el ser de aquello que ha sido conocido.

En relación con lo dicho arriba se puede considerar que la crociana “comprensión activa” tiene un valor profundo también fuera del contexto hegeliano y que se introduce, en cambio, o mejor dicho, que puede introducirse en otro contexto más amplio: el de una determinada premisa que se ha ido afirmando en la reflexión filosófica contemporánea: la premisa de un componente “moral” en el camino de la verdad; sobre todo para aquello que está relacionado con las verdades supremas, pero que también, según otros pensadores, para todo aquello que contiene toda verdadera afirmación “ontológica”. Tengo presente, en especial, el pensamiento de Aimé Forest con

² B. Croce, *Indagini su Hegel*, II ed., Laterza, Bari, 1967, p. 8.

³ Cfr. B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, III ed., Laterza, Bari, 1963, p. 40.

motivo de su principio de conocimiento bajo el nombre de “consenso del ser”, por el cual el verdadero “conocimiento” de un ser conlleva un “consenso” de su ser, que como tal, contiene junto al componente “teórico”, el componente moral; ya que “consentir” no está en acto puramente “teórico”.⁴

El principio crociano de la “comprensión activa” se puede extrapolar, por tanto, de su contexto idealista e historicista, porque responde a un desarrollo en el que se ha afirmado la presencia de la libertad y, con ella, de la “actividad” de todo lo relacionado con el ámbito propiamente humano.

Ciertamente, se tiene que reconocer que hay también un “conocer” que es “pasivo”, que es simple registro del “dato”. Pero esta no es la más verdadera y “humana” forma de conocimiento. Es el conocimiento que puede ser, en cierto modo, delegado, como de hecho ocurre, a las máquinas, a los ordenadores; el conocimiento superior, que tiene que ver con el sentido de las cosas, de los seres, de la existencia no es delegable: sino que es fruto de la “comprensión activa”, donde el componente de la libertad es el elemento esencial y la razón, precisamente, de su “actividad”.

3. Ya que no pretendo retomar aquí toda la doctrina de Croce con relación al problema del mal, sino solo aquella relativa a su interpretación de Hegel, así pues tampoco pretendo retomar toda la interpretación que Croce hizo del pensamiento hegeliano, sino solo la problemática en torno al *mal*. Sin embargo, me parece necesario recordar de esa interpretación la idea de fondo, ya que es iluminadora también de lo que Croce dice acerca del problema del mal.

Ahora bien, según Croce, el verdadero y gran descubrimiento de Hegel es la dialéctica, en la que se encuentra la solución relacionada con el problema de los “opuestos”.⁵ Y, entre ellos, encontramos, precisamente, el del *bien* y del *mal*. Pero en la misma dialéctica se encuentra incluso la razón de la unidad de “universal” e “individual”,⁶ es decir, del “universal concreto”. Por este motivo, Hegel sería quien ha adivinado el secreto diseño del mundo moderno,⁷ haciendo el “parto masculino” de la modernidad.

Hasta aquí, la interpretación crociana se encuentra dentro de la pura “objetividad” hegeliana (aunque el juicio de la dialéctica hegeliana como resultado de la filosofía moderna forma parte del “comprender activo” que antes mencionaba). En todo caso, la interpretación de Croce sobrepasa los límites de la pura “objetividad” hegeliana cuando nuestro filósofo intenta “asignar” una esencial curvatura a tal dialéctica, llevándola o “volviéndola a llevar” (según el explícito dictado crociano) a una dimensión profundamente ética. De hecho, escribe: “da gozo haber insistido en llevar la Dialéctica a la categoría práctica de la vitalidad, contra la cual la ley moral brilla en los ánimos, oponiéndose con el placer individual, y crea verdaderamente la vida humana”.⁸ De ese modo, Croce pone en primer plano junto a lo moral el problema del mal. Eso constituye una ulterior justificación de este estudio que creo que hago acerca de este problema.

⁴ Cfr. A. Forest, *Du consentement à l'être*, Fernand Aubier, París, 1936. Acerca de este pensador remito a mi ensayo, *Il realismo spirituale di Aimé Forest*, Testimone, Massarosa, 1979, pp. 363

⁵ B. Croce, *Saggio su Hegel*, III ed., Laterza, Bari, 1967, p. 34

⁶ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, op. cit., p. 44.

⁷ Ibid.

⁸ B. Croce, *Indagini su Hegel*, op. cit., p. 46.

No se trata precisamente de un problema marginal sino del problema central, diría yo, en la interpretación que Croce hizo de Hegel. Una fórmula puede indicar eficazmente el hecho de poner en primer plano el problema moral y, por tanto, del *mal*: esto es, el tránsito de la filosofía hegeliana, de *Logica* (y *Metafísica*) a *Ética*, tanto es así que el descubrimiento hegeliano de la Dialéctica se presenta según Croce como un “descubrimiento de alta ética”.⁹

4. Es natural que en dicha “alta ética” el problema del *mal* ocupe un lugar esencial, es más, preeminente, ya que, de hecho, la dialéctica es “resolución de los opuestos”; si estos son, en el fondo, de naturaleza moral, significa que están constituidos esencialmente de *bien* y de *mal*. Precisamente, el *ser* y la *nada* (que es el inicio de la dialéctica) son en realidad *bien* y *mal*. Y puesto que el *ser* y la *nada* se resuelven, en concreto, en la unidad del *devenir*, el *mal* (que corresponde a la *nada*) no se circunscribe en una unidad en sí, sino “dentro” del mismo *bien* (igual que la *nada* se encuentra dentro del *ser*). “El momento negativo no es una realidad en sí misma -escribe Croce- sino que es la realidad misma en su *devenir*”.¹⁰ El *mal* es, por tanto, necesario: sin él no habría realidad, la cual resulta de la síntesis de bien y de mal, del *ser* y de la *nada*; sin el *mal* no se daría el bien.

Sin querer formular un juicio global en torno a la tesis hegeliano-crociana, creo que se puede destacar que en esa misma dirección se mueve también, en el fondo, el concepto de la necesaria “limitación” de los seres finitos: en ellos el “límite” está dentro de su ser. Ciertamente, el “límite” no es de por sí el “mal”, pero parece, en cierto modo, la premisa.

Además del problema de la relación entre “límite” y “mal”, la premisa de la radicalidad del “mal” a nivel de “posibilidad”-aunque no de “actualidad”, como sin embargo es en Hegel-Croce- está presente también en otras concepciones como la ya mencionada filosofía de L. Pareyson. Algún otro pensador, no desconocedor del hegelianismo, como Michele Federico Sciacca, pese a no aceptar la identificación dialéctica de *bien* y de *mal*, acoge una cierta premisa presente en esa tesis, afirmando, por ejemplo, que “no existe el dolor y el placer, la tristeza y la alegría, el bien y el mal, sino el dolor rociado de placer y el placer aunado con el dolor, la tristeza gozosa y el gozo triste”.¹¹ Sciacca habla de “copresencia de los contrarios”, rechazando el concepto hegeliano de la resolución del uno en el otro. Él rechaza, por tanto, la identificación de *bien* y *mal*. Nótese que ni siquiera Croce acepta en toda su extensión esta identificación ya que la rechaza a un nivel de “juicio moral” como se verá más adelante.

Otra razón, que podría relacionarse con la tesis aquí debatida, se podría encontrar en una cierta tendencia más o menos generalizada en el pensamiento contemporáneo o, mejor dicho, en algunas corrientes de este pensamiento, la tendencia, digo, a superar las diversas formas de “dualismo” en sus posiciones más radicales y absolutas, empezando por el de *espíritu* y *cuerpo*.¹² Ahora bien,

⁹ Ibid., p. 37.

¹⁰ Ibid., p. 10.

¹¹ M. F. Sciacca, *Atto d'essere*, C. Marzorati, Milán, 1956, p. 34.

¹² Tengo presente, sobre este propósito, el pensamiento de Aimé Forest, ya recordado, quien escribe: “la actitud de la sospecha, la protesta del sensible provienen del hecho que la espiritualidad se entendía según un rigor demasiado abstracto. Según una consideración más profunda, la vida de la sensibilidad es ella misma una invitación al recogimiento / para entrar en el recogimiento” (*L'avènement de l'âme*, Beaushrsne,

la superación de la radical oposición de *bien* y *mal* podría tal vez entrar también en la más universal tendencia a superar los varios “dualismos” en su versión más rígida y absoluta.

5. Forma parte esencial de la tesis hegeliano-crociana (como ya se ha remarcado) la idea del *mal* conectado esencialmente con el *devenir*.

El momento negativo -escribe Croce- no es una realidad en sí, sino que es la realidad misma tomada en su devenir, en el esfuerzo de la separación y superación de una forma y la adquisición de otra; cuando la forma que tiene que ser superada y que resiste e intenta sustraerse a la superación, se percibe por eso mismo como negativa y como mal, error, brutalidad, muerte.¹³

Se destaca, por tanto, cómo el mal se ve, según Croce, relacionado esencialmente con el devenir: hay mal en cuanto la realidad está enmarcada en el devenir. Igual que el mal se ha relacionado con el límite ontológico, así mismo este se relaciona con el devenir, precisamente, como forma que se resiste a su “superación”. Tal aspecto o visión del mal modifica también la visión común del mismo, análogamente a aquella que reduce el mal al “límite”. Se trata de una concepción en la cual el mal pierde en gran parte su acepción negativa. Y eso no solo porque está fusionado con el bien, sino también porque no es propiamente negativo, sino desde el punto de vista de la fase siguiente a cuya determinada forma resiste.

Es justamente de esta concepción que deriva el optimismo panteísta hegeliano-crociano. Se lee, de hecho, en el mismo pasaje, que de tal principio deriva “el carácter sacro o divino del pasado y de la historia [...] de la cual, ninguna parte se puede negar o condenar sin negar o condenar y deshacer todo el tejido de la historia y de la realidad”.¹⁴

Si, por consiguiente, por un lado, nada es inmune al *mal* dado que este reside en el corazón del *ser*, por el otro, todo es bien y, por tanto, sagrado y divino: no existe un verdadero mal, no solo porque el mal está fusionado con el bien, sino también porque no es tal sino cuando se relaciona con otra forma sucesiva. Se entiende, mientras tanto, que el mal ya redimensionado resulta tal solamente si se lo coloca dentro del mismo devenir en el efectivo sucederse de hechos que constituyen la historia. Si se sale de este drama -se podría decir- del devenir en acción y se acoge la postura de observador desde el exterior -como se puede llamar la posición del historiador- todo el efectivo devenir que se ha realizado, esto es, la *historia*, es esencialmente sagrado y divino; ya que es la historia del bien, aunque él incluso sea un bien redimensionado.

Se podría decir que la sacralidad y, por ella, lo Divino, es a su modo, trascendente respecto al efectivo esfuerzo del tiempo, y que es, en cierto sentido, el resultado de dicho esfuerzo, como puede ser revivido teóricamente por el historiador, quien se erige, entonces, como el descubridor de lo Divino. En este sentido, el historiador realiza la liberación del mal en analogía al poeta, que libera el espíritu de la cadena del “funcional” utilitarismo. De tal modo, lo Divino, lo Sagrado, no es una realidad dada, sino que es la realidad revivida más allá de su desarrollo en acto; con la realización de lo Divino, se rescata también

París, 1973, p. 117).

¹³ B. Croce, *Indagini su Hegel*, op. cit., p. 10.

¹⁴ Ibid.

al mal. Me parece que es esta la lógica que opera en el pensamiento crociano aquí tratado, donde encontramos una forma de Trascendencia respecto al puro fluir de la realidad concreta, en acción; una Trascendencia que no está propiamente “puesta” por el espíritu humano, sino simplemente acogida por este en atención a lo real fuera ya de su “actualidad”. No es ciertamente una verdadera Trascendencia (ontológica) pero no es tampoco una pura y tosca inmanencia.

6. Esta forma de Trascendencia (impersonal) que me parece reconocer en la concepción hegeliano-crociana de lo Divino como más allá del esfuerzo del tiempo en acción y que vive en la contemplación de lo histórico merecería una atenta reflexión -aunque está de todos modos impregnada de inmanentismo-, pero mi intención, aunque tenga relación con el tema, no puede detenerse en ello. Tengo que volver por tanto al tema del mal.

Con este propósito se pueden destacar otros puntos de particular consideración: uno de ellos es la distinción crociana entre “juicio histórico” (se diría, en cierto sentido, “metafísico”) y “juicio moral”.¹⁵ Incluso aquí y sobre todo aquí, Croce se distancia de la posición de Hegel, quien no realizó tal distinción.¹⁶ Por fuerza, aquello que no es condenable desde el punto de vista histórico, puede serlo desde el punto de vista del juicio moral. Aquí el mal es total y únicamente mal: la moral no es la historiografía.

Nos podríamos preguntar cuál es la razón de tal duplicidad de juicio de valor. No creo que ella deba encontrarse, o encontrarse solamente en la aporía de un juicio moral que se identificara con el histórico, con lo que tendríamos simplemente la destrucción de la moral, en tanto que el “deber ser” habría confluído en el “ser”. Esta aporía podría ser la razón inmediata de la distinción aquí propuesta a examen, pero no creo que sea la única y exclusiva razón. Creo que en Croce también opera sobre este aspecto una cierta lógica dualista, que se ha visto otras veces en la historia del pensamiento, relacionada con premisas que presentan una consistencia objetiva y que, al mismo tiempo, se sitúan opuestas entre ellas. Es fácil pensar, acerca de este propósito, en el Kant de la Razón pura teórica y de la Razón pura práctica; pero también se puede pensar -y de manera directa, porque se trata también aquí del problema relativo al *mal*- en el Maquiavelo que establece la distinción de juicio entre lo *moral* y lo *político* en relación al *mal*.

Es cierto que dicho dualismo, aunque puede tener alguna razón -como se ha dicho-, debería no dejar tranquilo el espíritu sino inducirlo -lo que no conlleva que sea posible encontrarlo efectivamente- a buscar una superación y una cierta composición de las opuestas y contradictorias premisas. En realidad, existen otras formas de dualismo que se han intentado superar. Es el caso del “creacionismo”: según el cual la realidad debería ser toda positiva y no debería haber lugar para el mal, ya que toda ella es efecto de la voluntad divina.

Pero, la experiencia ofrece, sin embargo, la prueba de la existencia del mal. Ahora bien, ante esta oposición se ha intentado cierta “superación” -sin querer pronunciar un juicio acerca de su plena validez o no- más allá de la necesaria limitación de los entes creados, en la idea del pecado original. Se puede recordar también la solución ofrecida por Leibniz: la del “mejor de los posibles mundos”; o, fuera del creacionismo, la de Spinoza: la del mal como no

¹⁵ Ibid., p.11.

¹⁶ Ibid.

ser efectivamente, como una “invención” de la fantasía de los hombres, como aquello que sustrae y repugna a la naturaleza de los hombres.

Croce se detiene, en cambio, respecto al dualismo, casi se podría decir como Maquiavelo. Quizás actúa en él, más o menos inconscientemente o no, la lógica de sus “distintos”, de los momentos del espíritu como distintos, por tanto, sin su unificación, sino solo aquella por la que el “momento” precedente se convierte en “materia” del momento sucesivo. Quiero decir, en resumen, que la consciencia de Croce no debía sustraer de modo absoluto esta contradicción entre “juicio histórico” y “juicio moral”; ya que en nuestro filósofo era usual la división, en cierto sentido, del Espíritu en los diversos momentos de su desarrollo. Esto puede ser considerado un límite de la filosofía crociana, pero puede considerarse también desde otro punto de vista, un signo de honesto reconocimiento, tal vez sin saberlo, de los límites del pensamiento humano y por ello, de la imposibilidad de llevar a la “unidad” los diversos “momentos” del Espíritu.

7. Digna de especial consideración es la tesis de la identificación del *mal* con lo *vital*. “Hegel -escribe Croce- ha redimido el mundo porque lo ha justificado en su función de elemento vital”.¹⁷ Por tanto, el mal estaría, en el fondo, en lo vital; esto es, en una realidad que se convierte también en moral, pero que, de por sí, es pre-moral: crocianamente lo vital se identifica con el primer momento del espíritu, que como tal, ofrece la “materia” a las “categorías” sucesivas, y es cooperante de las mismas.¹⁸ Esto constituye una ulterior razón de aquella, en cierto sentido, positividad del mal mencionada arriba.

En efecto, si el mal se identifica con lo “vital”, este no puede llamarse esencialmente negativo, aunque tal concepto no concuerda del todo con el concepto de mal como “nada” (si la dialéctica del *ser-nada* debe identificarse con la del *bien-mal* como ha quedado dicho más arriba).

Incluso aquí parecería peregrina, a primera vista, tal identificación: pero no lo es del todo si tenemos presente la premisa, advertida particularmente por Schopenhauer, según cual el mal está constituido, de hecho, por la llama del vivir. Croce, en verdad, no es el único en acoger, tras Schopenhauer y tal vez sin una relación directa con él, la premisa de la estrecha, esencial relación entre el *mal* y lo *vital*. Tengo presente, por ejemplo, un autor distanciadísimo, en otros aspectos, de la filosofía crociana, como es Gabriel Madinier, quien en el fondo ha recolocado en lo vital -o en lo biológico, según su expresión- la verdadera naturaleza del mal. Precisamente Madinier identifica lo *vital* con lo *egoísta*. Consecuentemente, lo *moral* consiste en la superación del egoísmo biológico, vitalista. Tal superación se realiza en dos tiempos: el primero de ellos está constituido por la *justicia*, que frena el egoísmo propio de lo biológico, así hasta alcanzar respecto al otro, sin llegar a la plenitud de lo moral, que es realizada, según Madinier, por el segundo tiempo (y grado) de la realización de lo humano, que es el *amor*.¹⁹

En Croce no tenemos ciertamente la misma estructura teórica que encontramos en Madinier -igual que tampoco tenemos la de Schopenhauer-

¹⁷ Ibid., pp. 36-37.

¹⁸ Ibid., pp. 35-36.

¹⁹ Cfr. G. Madinier, *Conscience et amour (essai sur le nous)*, Alcan, París, 1938. Sobre Madinier me remito a mi ensayo *Coscienza e segno nel pensiero di Gabriel Madinier*, Del Bucchia, Massarosa, 2003.

aunque encontramos, de todos modos, la misma reducción del *mal* a lo *vital* como confirmación de la amplitud de base teórico-histórica de su pensamiento. Sin querer formular un juicio total sobre esta interpretación del mal en tanto formado por lo vital, me parece que esta presenta a su favor una cierta reducción a la unidad del mal mismo -más directamente en Madinier, pero implícitamente también en Croce-, en cuanto que reunifica (no quiero decir identificado *sic et simpliciter*) el mal moral al mal natural, según el denominador común del egoísmo, que es, por tanto, la opresión del otro para la afirmación de sí mismo.

Se ha dicho también que la identificación del mal con lo vital presenta otro lado: aquel de un retorno al concepto de *cuero*, en algún modo, “negativo”. Se trata, pese a todo, de una negatividad que no es total; es más, lo vital, formando “materia” para los otros momentos del espíritu obtiene su plena liberación: “eso, de hecho, -escribe Croce- suministra a las categorías sucesivas [...] las fuerzas que fueron suyas, como el placer y el dolor, común manifestación de cada vida”.²⁰

Por tanto, parecería, en un último análisis, que el *mal* es solamente un momento inferior del espíritu o, si queremos, fuera de la terminología crociana, un momento inferior de la realidad, necesario para la realización de los momentos sucesivos. No se trata entonces, ni de una negación total del mal (como en Spinoza) ni de una total afirmación (en el sentido de la posibilidad de afirmar cualquier aspecto de la realidad -o toda la realidad- como totalmente *mal*), como Schopenhauer, sino que se trata del reconocimiento de un aspecto de la realidad como parcial y al mismo tiempo necesaria y provechosamente mal.

Desde un cierto punto de vista, el concepto del mal acaba, así, por ser el análogo al concepto de límite, necesario para la existencia de la “multiplicidad” de los seres: negativo, por un lado, en cuanto que es límite, pero positivo por otro lado, en cuanto que permite la existencia de los seres finitos. Se señale, sin embargo, que el concepto de *mal-vital* (si así se puede llamar) si, por un lado, “rellena” el espacio del concepto de “límite”, introduce al mismo tiempo el concepto de “devenir” y, por tanto, de “dinamismo”, algo que no está presente en el simple concepto de “límite”.

8. La tesis de la reducción del *mal* a lo *vital* -común, en cierto modo, como se ha dicho, en filosofías divergentes por otros aspectos más o menos radicales- y, pese a responder a ciertas fuertes premisas está aún sujeta -considero- a una crítica de fondo, en cuanto que escapa de la misma el mal puramente espiritual. Hay, de hecho, un mal -puede considerarse como el peor- que no es dependiente de lo vital: así la pura malicia o el orgullo, los cuales no parece que se puedan reconducir -como en Madinier- al denominador común del egoísmo. Es difícil, por no decir imposible, unificar el “egoísmo biológico” con el “orgullo” del soberbio. Lo que se podría pensar, eventualmente, es la derivación del egoísmo “biológico” del “moral”: no la paridad de ellos y mucho menos la derivación del segundo, el “moral”, del primero, el biológico.

En este punto considero necesario introducir una nueva idea fundamental mencionada al inicio que me parece resolutive: esto es, la idea de la *libertad* como “posibilidad” del *mal* en cuanto “posibilidad” radical del *bien*. Distantes de afirmar el carácter esencialmente negativo de la libertad, considero

²⁰ B. Croce, *Investigaciones sobre Hegel*, op. cit., pp. 35-36.

que justamente el hecho de que ella es la matriz del *bien* (y del *ser*: es creadora del *ser*, iniciativa ontológica), dueña del ser y del bien, esa misma puede desviar también de esta “vocación” suya: si no hubiera la “posibilidad” del mal, no sería ni siquiera la verdadera causa del bien, el cual resulta propiamente de la “realización de la libertad, por la cual, creadora “en potencia”, ella se convierte en creadora en acto; en otras palabras, se convierte en “amor”, que es, de hecho, la “creatividad en acto”.²¹ Por lo tanto, un cierto mal, el mal puramente “espiritual”, como he dicho, depende de la libertad y no de la vitalidad. Depende, no de la categoría ínfima del espíritu (siguiendo la terminología crociana) sino de aquella suprema, que es exactamente la libertad. Como acabo de señalar arriba, es posible pensar que el mal “biológico”-que es inferior-derive de aquel “moral” y no al revés.

Es necesario, igualmente, rebatir una idea fundamental: la *libertad* no es un “resultado” -como podría parecer por el hecho de que esta se encuentra en el vértice del espíritu- sino que es la raíz misma del espíritu. Mejor dicho, la libertad es el ser “originario”, dotado de la “vocación”, por fuerza de su mismo ser, para convertirse en *amor*; esto es, donación en acto -por la condición de donación en potencia como era en cuanto pura “libertad”-. Las formas de ser inferiores a la libertad derivan de la misma y no al revés, en el momento es que, justamente, la libertad es lo “originario”. Sobre el presente tema nos podríamos detener durante mucho tiempo (es natural), pero aquí me limito a lo que he indicado, precisando, sin embargo, que no se trata de la simple repetición tradicional de la tesis del mal como innato -en tanto “posibilidad”- en el centro mismo de la libertad, y como tal, de lo *originario*: tal posibilidad del mal es el lado negativo necesario de la posibilidad del bien. Así pues, en cuanto se es dueño, en la raíz, de lo “positivo”, se está también sujeto a la posibilidad de lo “negativo”; esto es, de la no “iniciativa”, de la no “creatividad” que es, por tanto, “egoísmo”.

Pero, como he dicho, no quiero adentrarme en este discurso. Todo lo referido tiene solamente como fin evidenciar el límite de la tesis crociana relativa a la reducción del *mal* a lo *vital*. Menos alejada de la tesis que aquí he expuesto era quizás la tesis del mal en el “interior del bien”, entendiendo esta fórmula “en el interior” como “posibilidad del mal” dentro de la “posibilidad del bien”; pero no creo que se pueda reducir el dictado crociano a esta interpretación.

Incluso el acercamiento del *mal* al *bien*, que se encuentra en la interpretación aquí examinada, ya sea en el concepto de *mal* como dentro del *bien*, ya sea en el del *mal* constituido por lo *vital*, que permite y que alimenta las sucesivas categorías del espíritu, puede ser visto como no completamente heterogéneo a la tesis del *mal* como “posibilidad radical” que permite la realización del bien; doble opuesta posibilidad, la cual es la esencia de la *libertad*; esto es, según la tesis anunciada más arriba, del *ser originario*.

Traducción de Sara Garrote Gutiérrez

²¹ La idea de libertad cual “potencia”- y por tanto también “posibilidad”- de “iniciativa”, de “creatividad”, que, como tal, es “donación” de ser y, en este sentido, *amor*, es una tesis mía de fondo y que aquí opera, como en todo el ámbito de lo “ontológico”. De tal tesis he hecho una presentación en un breve pero rico opúsculo titulado *Filosofía de la libertad*, Il Ramo, Rapallo, 2010.

**SCRITTRICI E MEMORIA DELLA SHOAH:
LIANA MILLU E EDITH BRUCK ***

*WOMEN WRITERS AND SHOAH MEMORY:
LIANA MILLU AND EDITH BRUCK*

MARINA SANFILIPPO
UNED, Madrid, España

In questo lavoro si analizzano alcune opere delle scrittrici Liana Millu e Edith Bruck, inquadrandole nella letteratura della Shoah. Si stabilisce un parallelo tra le due autrici, leggendole soprattutto alla luce del loro rapporto con la madre scomparsa e la maternità.

The objective of this text is to analyse some works of Liana Millu and Edith Bruck within the frame of the literature written about the Shoah, establishing a parallel between both writers and reading them, most of all, considering their relation established with their dead mothers and with maternity.

MARINA SANFILIPPO es doctora en Teoría de la Literatura por la UNED y profesora de Filología Italiana en la misma universidad. Sus líneas de investigación son la narración oral, el teatro, la literatura de autoría femenina, la literatura de la Shoah y la literatura popular. Sobre estos temas ha publicado varios artículos en la Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Signa, Crítica del Texto y otras revistas españolas, italianas y portuguesas. Es subdirectora del Seminario Permanente sobre Literatura y Mujer (siglos XX y XXI) de la UNED y forma parte del Centro de Estudios de Género y del Grupo de Investigación Seliten@t (Semiótica literaria, teatral y nuevas tecnologías).

Parole chiave:

- Letteratura della Shoah
- Liana Millu
- Edith Bruck
- Birkenau
- Letteratura italiana

Keywords:

- Shoah Literature
- Liana Millu
- Edith Bruck
- Birkenau
- Italian Literature

Fecha de envío: 15 de mayo de 2014
Fecha de aceptación: 27 de junio de 2014

O. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI. La letteratura italiana del periodo centrale del XX secolo presenta un'alta percentuale di autori e autrici di origini ebraiche,¹

* El presente texto es una ampliación de la conferencia dada por la profesora Marina Sanfilippo en el marco de la 2ª *Giornata della letteratura italiana: le scrittrici*, celebrada en Valencia el 6 de marzo de 2014.

¹ In uno studio di alcuni anni fa, H. Stuart Hugues sottolinea come, pur trattandosi per la maggior parte di loro di un dato privato e come tale generalmente omesso, da Italo Svevo in poi gli scrittori e scrittrici di origine ebraica si impongono sulla scena letteraria italiana per oltre un cinquantennio. Cfr. H. Stuart Hugues, *Prigionieri della speranza*.

che, in molti casi, hanno scritto in modo più o meno diretto sull'epoca delle persecuzioni e delle stragi razziali, inserendosi quindi nella letteratura della Shoah. Si tratta di una letteratura in cui il canone è coniugato, non solo in Italia, soprattutto al maschile, attraverso nomi come Paul Celan, Elie Wiesel, Imre Kertesz, Jean Amery e, per la letteratura italiana, Primo Levi; in effetti, a parte il caso di Anne Frank, non sono molte le opere scritte da donne e conosciute tra il grande pubblico,² anche se dagli anni Ottanta del secolo scorso in poi molte autrici hanno dato alle stampe memorie, romanzi e racconti in cui narrano le loro esperienze nei lager nazisti e le difficoltà del ritorno in patria (il periodo post-lager ha spesso uno spazio importante in queste opere). Nonostante questo ritardo della produzione femminile, nella letteratura italiana esiste un gruppo di autrici ebraiche (Pelagia Lewinska,³ Liana Millu,⁴ Frida Misul,⁵ Luciana Nissim,⁶ Giuliana Tedeschi,⁷ Alba Valech Capozzi⁸), che pubblicarono opere di diverso spessore negli anni dell'immediato dopoguerra, un'epoca in cui anche Primo Levi ebbe delle notevoli difficoltà a trovare un editore disposto a pubblicare *Se questo è un uomo*.⁹ Se questa era l'accoglienza riservata a quello che oggi siamo

Alla scoperta dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea, Il Mulino, Bologna, 1983.

² Agli inizi, la vicenda di Anne Frank si diffuse non grazie al diario dell'adolescente, bensì a una versione teatrale e un adattamento cinematografico realizzati negli Stati Uniti: cfr. Robert S. C. Gordon, *Scolpitelo nei vostri cuori. L'Olocausto nella cultura italiana (1944-2010)*, trad. G. Olivero, Bollati Boringhieri, Torino, 2013 [*The Olocaust in Italian Culture, 1944-2010*, 2012], pp. 237-38. Anche sulla web Annefrank.org si evidenzia "However, the book first achieves real popularity after it is adapted for the stage": <http://www.annefrank.org/en/Anne-Frank/The-diary-of-Anne-Frank/A-play-and-on-film/> [consultato in maggio 2014].

³ 'Venti mesi ad Auschwitz', *Donne contro il mostro*, Ramella, Torino, 1946.

⁴ *Il fumo di Birkenau*, La Prora, Milano, 1947 (ripubblicato da Giuntina nel 1986). Quest'autrice, a parte articoli giornalistici, ha pubblicato anche *I ponti di Schwerin*, Antonio Lalli Editore, Poggibonsi, 1978 (ripubblicato nel 1999 da Le Mani-Microart'S); *La camicia di Josepha*, ECIG, Genova, 1988 e *Dopo il fumo. Sono il n. A 5384 di Auschwitz-Birkenau*, Morcelliana, Brescia, 1990. È apparso postumo il diario privato *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, Giuntina, Firenze, 2006.

⁵ *Fra gli artigiani del mostro nazista: la più romanzesca delle realtà, il più realistico dei romanzi*, Stabilimento Poligrafico Belforte, Livorno, 1946.

⁶ 'Ricordi della casa dei morti', *Donne contro il mostro*, Torino, Ramella, 1946 (insieme allo scritto di Lewinska, ripubblicato recentemente dalla casa editrice Giuntina).

⁷ *Questo povero corpo*, EDIT, Milano, 1946 (molti anni più tardi Giuliana Tedeschi tornò a raccontare le vicende della deportazione nel più conosciuto *C'è un punto sulla terra... Una donna nel Lager di Birkenau*, Giuntina, Firenze, 1998).

⁸ *A24029*, Società An. Poligrafica, Siena, 1946.

⁹ Sulle vicissitudini editoriali di *Se questo è un uomo* e il famoso rifiuto di Einaudi, si vedano le considerazioni di Anna Baldini che inserisce la vicenda nel panorama editoriale dell'epoca: 'La memoria della Shoah (1944-2009)', in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto e G. Pedullà, Einaudi, Torino, 2012, vol. III, *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di D. Scarpa, pp. 758-763, p. 760; consultabile parzialmente online: <http://www.einaudi.it/speciali/Atlante-della-letteratura-italiana-Vol.III> [consultato in maggio 2014]. Nella sua opera autobiografica *La ragazza del secolo scorso* (Einaudi, Torino, 2005), Rossana Rossanda non ha pudori nel ricordare che le informazioni sui lager nel primo dopoguerra risultassero insopportabili per tutti perché sembrava "come se il gelo e fetore della guerra ci restassero attaccati" (p. 101), l'autrice giustifica quindi il ruolo giocato da Natalia Ginzburg nel rifiuto da parte di

abituati a considerare uno dei grandi capolavori della letteratura della Shoah, è facile immaginare cosa potesse succedere se la persona che chiedeva di pubblicare un'opera di memorie del lager era una donna, una sopravvissuta, che quindi non solo si scontrava con l'indifferenza generalizzata nella società di allora, ma doveva fare i conti con l'opinione, molto diffusa all'epoca, secondo la quale le testimonianze delle donne erano meno attendibili, meno obiettive, meno sincere di quelle degli uomini.¹⁰ Di fatto le opere pubblicate dalle sopravvissute non ebbero nessun'eco fino a molti anni più tardi.¹¹

Attualmente, se si consulta la ricostruzione della memoria italiana sulla Shoah proposta da Anna Baldini,¹² è facile constatare come il numero di autrici di memorie sia pari a quello degli autori. Sulla scia di Baldini, che però si occupa esclusivamente di scrittura testimoniale, occorre accennare al fatto che, a parte le autrici sopravvissute ai lager nazisti, è d'obbligo tener conto delle molte scrittrici che hanno narrato le vicende della Shoah dalla parte di chi era rimasta in Italia (prima fra tutte Elsa Morante di *La Storia*, ma anche Lia Levi,¹³ Giacomina Limentani,¹⁴ Anna Colombo;¹⁵ cui bisognerebbe aggiungere per lo meno Rosetta Loy, il cui libro *La parola ebreo*¹⁶ rimane un testo fondamentale sull'argomento da molti punti di vista) o di chi si vide obbligata a emigrare

Einaudi di pubblicare *Se questo è un uomo*, affermando “Non ne potevamo più di quell'orrore. Ma chi può capirlo?” (p. 102).

¹⁰ Cfr. Elizabeth Baer, 'Introduzione', in L. Eichengreen, *Le donne e l'Olocausto*, trad. E. Buonanno, Marsilio, Venezia, 2012, pp. 7-21 [*Haunted Memories*, 2011] e Stefania Lucamante, 'Non soltanto memoria. La scrittura delle donne della Shoah dal dopoguerra ai giorni nostri', in R. Speelman, M. Jansen, S. Gaiga (a cura di), *Scrittori italiani di origine ebrea ieri e oggi: un approccio generazionale*, vol. 2 di *ITALIANISTICA ULTRAIECTINA. STUDIES IN ITALIAN LANGUAGE AND CULTURE*, Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services, Utrecht, 2007, pp. 77-95 (consultabile on line: http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&ved=0CFoQFjAJ&url=http%3A%2F%2Fwww.italianisticaultraiectina.org%2Fpublish%2Farticles%2F000061%2Farticle.pdf&ei=CWaoU8nXHurMygP9mYKgDA&usg=AFQjCNFEaW5z8Sxdt7IdMpA3Q9_olVC-w&bvm=bv.-69411363,d.bGQ) [consultato in maggio 2014]). Sulla prospettiva di genere nella letteratura della Shoah, cfr. l'ormai classico studio di Sara R. Horowitz, 'Le donne nella letteratura sull'Olocausto. La dimensione di genere nella memoria del trauma', in D. Ofer, L. J. Weitzman, *Donne nell'Olocausto*, ed. Dalia Ofer e Lenore J. Weitzman, trad. David Scafeï, Le Lettere, Firenze, 2001, pp. 381-394 [*Women in the Olocaust*, 1998]; R. Ascarelli (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Carocci, Roma, 2004; e, specificamente sul caso italiano, S. Lucamante, *Quella difficile identità. Ebraismo e rappresentazioni letterarie della Shoah*, Iacobelli, Roma, 2012. Per contestualizzare dal punto di vista storiografico e culturale italiano, vedere per lo meno A. Rossi Doria, 'Memorie di donne', in M. Cattaruzza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, 5 voll., UTET, Torino, 2006, vol. IV, pp. 29-71; A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, La Giuntina, Firenze, 2009; e Robert S. C. Gordon, *Scolpitelo nei vostri cuori*, op. cit.

¹¹ Cfr. D. Padoan, *Come una rana d'inverno. Conversazioni con tre donne sopravvissute ad Auschwitz*, Bompiani, Milano, p. 216.

¹² Cfr. nota 9.

¹³ Cfr. per lo meno L. Levi, *Trilogia della memoria*, e/o, Roma, 2008.

¹⁴ G. Limentani, *In contumacia*, Adelphi, Milano, 1967.

¹⁵ A. Colombo, *Gli ebrei hanno sei dita. Una vita lunga un secolo*, Feltrinelli, Milano, 2005.

¹⁶ R. Loy, *La parola ebreo*, Einaudi, Torino, 1997.

(come Giorgina Arian Levi,¹⁷ ma anche Tullia Zevi,¹⁸ Liliana Treves Alcalay¹⁹ e molte altre). E ancora, conviene citare anche le autrici che, senza essere nate in Italia né avere l'italiano come lingua materna, hanno scelto di abbandonare la lingua che gli era propria per nascita e di usare invece l'italiano come veicolo di espressione letteraria, come l'austriaca Elisa Springer²⁰ o l'ungherese Edith Bruck.²¹

1. SCRITTI AUTOBIOGRAFICI. Questa ricchezza di memorie e testi autobiografici non deve far perdere di vista il fatto che in realtà la memorialistica e l'autobiografia dell'Olocausto sono una specie di autobiografia alla rovescia: se la normalità in questa scrittura dell'io è trattare degli elementi, degli avvenimenti, della scoperta di valori che hanno dato forma all'identità di chi scrive, i sopravvissuti e le sopravvissute hanno tentato e tentano di trasmettere tutto ciò che invece ha in qualche modo cancellato la loro identità, ha stravolto il loro rapporto con il mondo, con gli altri e con sé stessi. Se una delle difficoltà è che, come afferma Alberto Sucasas,²² l'esperienza di Auschwitz comportava essere espulsi dal tempo biografico e storico insieme, a questo si somma il fatto che chi ricorda ciò che li ha vissuti ricorda qualcosa che è altro da sé, un "non-io", come se riscattasse una memoria che non gli appartiene. Elena Loewenthal²³ giustamente mette in evidenza che "Con la Shoah bisogna escogitare una memoria della non appartenenza, imparare a ricordare qualcosa

¹⁷ Cfr. G. Arian Levi, *Tutto un secolo. Due donne ebreë del '900 si raccontano*, Giuntina, Firenze, 2005.

¹⁸ Cfr. T. Zevi e N. Zevi, *Ti racconto la mia storia. Dialogo tra nonna e nipote sull'ebraismo*, Rizzoli, Milano, 2007.

¹⁹ Cfr. L. Treves Alcalay, *Con occhi di bambina (1941-1945)*, Giuntina, Firenze, 1994.

²⁰ E. Springer, *Il silenzio dei vivi. All'ombra di Auschwitz, un racconto di morte e risurrezione*, Marsilio, Venezia, 1997.

²¹ Bruck è scrittrice prolifica, nonché traduttrice, regista e sceneggiatrice cinematografica; quasi tutta la sua opera è strettamente legata alla Shoah. Esordisce con *Chi ti ama così*, Lerici, Milano, 1959 (ripubblicato da Marsilio), cui fanno seguito: *Andremo in città*, Lerici, Milano, 1962 (ripubblicato da L'ancora del Mediterraneo e adattato per lo schermo da Nelo Risi); *È Natale, vado a vedere* Scheiwiller, Milano, 1962; *Le sacre nozze*, Longanesi, Milano, 1969; *Due stanze vuote*, Marsilio, Venezia, 1974; *Il tatuaggio*, Guanda, Parma, 1975; *Transit*, Bompiani, Milano, 1978 (ripubblicato da Marsilio); *Mio splendido disastro*, Bompiani, Milano, 1979; *In difesa del padre*, Guanda, Milano, 1980; *Lettera alla madre*, Garzanti, Milano, 1988 (poi pubblicato in *Privato*); *Monologo*, Garzanti, Milano, 1990; *Nuda proprietà*, Marsilio, Venezia, 1993; *L'attrice*, Marsilio, Venezia, 1995; *Il silenzio degli amanti*, Marsilio, Venezia, 1997; *Signora Auschwitz: il dono della parola*, Marsilio, Venezia, 1999; *L'amore offeso*, Marsilio, Venezia, 2002; *Lettera da Francoforte*, Mondadori, Milano, 2004; *Quanta stella c'è nel cielo*, Garzanti, Milano, 2009; *Privato*, Garzanti, Milano, 2010.

²² A. Sucasas, 'Del cuerpo concentracionario', *Revista La Ortiga* 99/101, 2010, pp. 31-41, p. 32.

²³ Questa autrice ha sentito il bisogno di scrivere un'opera in cui Auschwitz non è mai esistito: si tratta di *Conta le stelle se puoi* (2008), saga di una famiglia ebrea piemontese, in cui si immagina che Mussolini morì di infarto poco dopo l'omicidio di Matteotti e che nel 1938, l'anno in cui nella realtà storica vennero promulgate le cosiddette leggi razziali, si proclamò invece la repubblica italiana e la famiglia protagonista poté quindi continuare a vivere normalmente, senza trovarsi immersa nella grande tragedia del XX secolo.

che ci è abissalmente estraneo”²⁴ e allora forse solo la letteratura può rendere possibile la trasmissione di tutto questo, di quello che non ha nome, di quello per cui non esistono parole, trovando il modo di aggirare il problema dell’indivisibilità di trauma e ricordo.²⁵

Pur esistendo eccezioni, come quella di Giuliana Tedeschi, che dice di non aver mai pensato che la testimonianza fosse un dovere e afferma “Non ho scritto per testimoniare, ho scritto per il bisogno di sfogarmi, per il bisogno di allontanarmi da questa esperienza”,²⁶ la maggior parte delle autrici indicate al principio scrivono, testimoniano, raccontano perché sentono di doverlo fare, soprattutto nel periodo immediatamente successivo al ritorno; segue poi spesso un lungo periodo di silenzio, che da molte viene rotto solo quando le tesi negazioniste e revisioniste iniziano a guadagnare terreno.

È il caso di Luciana Nissim Momigliano che, dopo aver pubblicato nel 1946 *I ricordi della casa dei morti*, per più di 40 anni cercò di allontanarsi dai ricordi del lager, dedicandosi alla pediatria e alla psichiatria. Solo dopo la scomparsa di Primo Levi, con cui era stata catturata e deportata, si fece carico del dovere della testimonianza, nonostante il dolore che questo comportava.²⁷ Testimoniare è un impegno che si ha con chi non è tornato e non importa che ricordare costringa a rinnovare la sofferenza. Autrici come Millu, Nissim, Sonnino o Bruck scrivono, ricordano per poter trasmettere la loro esperienza e la loro scrittura memorialistica si fa letteratura per necessità, per scuotere e risvegliare la sensibilità di chi di quell’esperienza non vuole sapere nulla,²⁸ come notò lucidamente Millu, la quale appena tornata dal Lager, dopo aver scoperto che il suo fidanzato si era sposato con un’altra, andò a vivere con una zia, unica parente rimastale; Millu ricorda che in quel periodo cominciò a scrivere perché “visto che non mi sentivo più di parlare con la gente, volevo parlare con me stessa di cose che solo io potevo capire”.²⁹ Non si tratta di un’impressione isolata di quest’autrice, bensì di un fenomeno largamente diffuso, tanto che Elsa

²⁴ E. Loewenthal, *Scrivere di sé. Identità ebraiche allo specchio*, Torino, Einaudi, 2007, p. 143.

²⁵ M. Bandella, ‘Le soglie del lager. L’istanza prefativa nei testi dei sopravvissuti di Mauthausen’, in Ead. (a cura di), *Raccontare il lager. Deportazione e discorso autobiografico*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, pp. 103-113.

²⁶ Cfr. D. Padoan, *Come una rana d’inverno*, op. cit.

²⁷ Per notizie su Luciana Nissim, cfr. A. Chiappano, *Luciana Nissim Momigliano una vita*, Giuntina, Firenze, 2010.

²⁸ In alcuni casi, assai poco frequenti però, questa ricerca di sensibilizzazione cadde nell’iperbole e l’esagerazione; esempio ne è l’opera di Frida Misul citata più sopra (cfr. A. Chiappano, *Memorialistica della deportazione e della Shoah*, Unicopli, Milano, 2009).

²⁹ Cfr. l’intervista a Millu realizzata da Myriam Kraus per l’USC Shoah Foundation Institute il 28 marzo del 1998 (consultabile, previa autorizzazione, sul sito della Direzione Generale per gli Archivi - Ministero per i Beni e le Attività Culturali; tape 6, min. 30.20) L’affermazione milliana appoggia l’ipotesi di Annette Wieviorka, secondo cui l’abbondanza di scritti di deportati e deportate nei primi mesi dopo il ritorno è sintomo della difficoltà di comunicare l’esperienza a chi gli era vicino: “Les rescapés ont peit-être écrit parce que les leurs se sont bouché les oreilles” (A. Wieviorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l’oubli*, Plon, Paris, 1992, p. 166).

Morante, a proposito della ricezione delle testimonianze dei sopravvissuti,³⁰ dipinse in *La Storia* un quadro spietato:

nessuno voleva ascoltare i loro racconti: c'era chi se ne distraeva fin dal principio, e chi li interrompeva prontamente con un pretesto, o chi addirittura li scansava ridacchiando, quasi a dirgli: 'Fratello, ti compatisco, ma in questo momento ho altro da fare'. Difatti i racconti dei giudii non somigliavano a quelli dei capitani di nave, o di Ulisse l'eroe di ritorno alla sua reggia. Erano figure spettrali come i numeri negativi, al di sotto di ogni veduta naturale, e impossibili perfino alla comune simpatia. La gente voleva rimuoverli dalle proprie giornate come dalle famiglie normali si rimuove la presenza dei pazzi, o dei morti.³¹

2. LIANA MILLY E EDITH BRUCK. Ma vediamo più da vicino l'opera di due di questi numeri negativi che si intestardirono a voler trasmettere la loro esperienza: le già menzionate Liana Millu (Pisa, 1914 - Genova 2005) e Edith Bruck (Tiszabércel, 1932). La loro scrittura presenta un interesse particolare perché nessuna delle due scrive delle semplici memorie: nel caso di Liana Millu, si tratta fin dall'inizio principalmente di opere di autofinzione, genere poco frequente nei primi decenni della letteratura della Shoah; analogamente, Edith Bruck esordisce con il romanzo autobiografico *Chi ti ama così*, ricco di elementi autofinzionali. L'interesse della seconda risiede inoltre nel fatto che ci troviamo di fronte a una donna che, come ho già detto, sceglie una lingua non sua, come veicolo di ricostruzione della memoria e dell'identità, una scelta comune a vari scrittori e scrittrici della letteratura della Shoah, tanto che se ci si sofferma sui nomi del canone accennato all'inizio di quest'articolo si avvertirà che, con l'eccezione di Levi e Frank, comprende esclusivamente autori translinguistici. Edith Bruck scrive le sue opere in un italiano curato, essenziale, al quale non si mescola di norma, se non in testi molto recenti, neanche una parola in ungherese e in quasi nessun'altra lingua, a parte pochissime parole in tedesco, quando invece nella letteratura della Shoah sono frequenti la mescolanza di lingue e il pastiche, usati come riflesso della babele linguistica reale del *lager* e, al tempo stesso, come metafora della sua incomprendibilità. Nelle opere di Millu, ad esempio, affiorano parole in ungherese, in spagnolo (lingua in cui si esprime un'ebrea tunisina in uno dei racconti della scrittrice, ma di cui fa uso anche l'autrice stessa in prima persona attraverso frasi che potrebbero essere frammenti letterari o di canzoni),³² in tedesco, in francese, in polacco e ancora in vari dialetti italiani. La scelta di Bruck risponde a un'altra istanza: i ricordi in un'altra lingua pesano meno, feriscono meno, rimangono separati almeno in parte dall'io di chi ricorda e, fosse anche solo per questo, vale la pena di forgiarsi una lingua letteraria *altra*; o, rovesciando la prospettiva, la lingua non propria

³⁰ Sulla ricezione iniziale delle memorie dei e delle sopravvissute, vedi, tra gli altri, P. Moreno Feliu, *En el corazón de la zona gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2010 (specialmente pp. 17-37).

³¹ E. Morante, *La storia*, Einaudi, Torino, 2009 [1974], p. 377.

³² Cfr. "El pasado ya se pasó. Mañana será otro día" (L. Millu, *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, Giuntina, Firenze, 2006, p. 49); "Tantos doblones de ilusión y alegría - Tanta riqueza prodigada, gastada en vano" (p. 55). Nell'opera Millu inserisce frasi in francese prese da Claudel (p. 60) e Céline (p. 77), così come cita parole di autori italiani (Dante, Leopardi, Carducci, Pascoli) o stranieri (Nietzsche, Tolstoj, ecc.).

può essere un luogo facile, accogliente in quanto possibile “nascondiglio”.³³ In ogni modo colpisce il fatto che, quando si ascolta parlare Edith Bruck, nonostante i suoi ormai sessanta anni di residenza in Italia e gli innumerevoli testi scritti nella lingua del paese d’adozione, l’autrice si esprime oralmente in questa lingua con un forte accento straniero e alcuni piccoli errori grammaticali.³⁴

Pur diversissime tra loro per luogo d’origine, età, formazione religiosa e culturale, lingua materna, stile di vita prima e dopo il lager e tipo e numero di opere, Millu e Bruck hanno in comune da una parte il fatto di essersi create dopo la deportazione “un progetto di vita basato sulla parola”³⁵ e, dall’altra, il non aver avuto figli ma aver dedicato comunque ampio spazio al materno nella loro scrittura. Credo che la maternità, realizzata, mancata o rifiutata, sia comunque una chiarissima “lingua” del corpo e dell’identità femminili e che non sia casuale che, nonostante il loro percorso di vita, nelle loro pagine queste due autrici abbiano concesso un posto di primo piano alla maternità, elemento *normale* nella vita di una donna, che nel lager diventava eccezionale e soprattutto pericolosissimo. Infatti non furono le uniche, anzi i temi della maternità e della gravidanza ricorrono frequentemente nelle memorie femminili della Shoah, “come tropi della vulnerabilità femminile o a significare il prevalere della forza della vita”.³⁶

2.1. LIANA MILLU. Liana Millu (in realtà Millul) nacque in una famiglia toscana ebrea, rimasta orfana ancora bambina fu cresciuta dai nonni materni; nel video di un’intervista, in cui si definisce “una femminista ante litteram”, la sentiamo dire “le mie radici cominciano con me”, senza dare molto peso alla sua eredità ebraica.³⁷ Maestra elementare e giornalista,³⁸ per colpa delle leggi razziali perse tutti e due i lavori e fu catturata dai nazisti nel marzo del 1944 a Venezia, durante una missione per il gruppo partigiano di cui formava parte.³⁹ Deportata

³³ Cfr. E. Bruck, *Privato*, Garzanti, Milano, 2010, p. 35. Si veda anche *Lettera da Francoforte*, in cui l’io narrante, Vera Stein, è obbligata a dimostrare, con prove concrete e lottando contro una burocrazia kafkiana, la propria sofferenza nel lager per poter avere un misero risarcimento. In quest’opera troviamo esplicitata una delle chiavi di interpretazione delle scelte linguistiche di Edith Bruck, che afferma letteralmente che l’italiano ha il pregio di far sembrare meno vera una realtà difficile da accettare (*Lettera*, op. cit., p. 9).

³⁴ Basta ascoltare alcune interviste all’autrice presenti su youtube. Cfr. ad esempio <http://es.gloria.tv/?media=561545>.

³⁵ S. Lucamante, *Quella difficile identità*, op. cit., p. 159.

³⁶ S. Lillian Kremer, ‘Memorie di donne: esperienza e rappresentazione dell’Olocausto in termini di genere’, in R. Ascarelli (a cura di), *Oltre la persecuzione*, op. cit., pp. 151-175, p. 163.

³⁷ Su Internet si può vedere il video della lunga intervista che nel 1990 Millu rilasciò a Stefano Verdino per l’archivio della Provincia di Genova, l’affermazione sulle radici corrisponde al minuto 3.41 della prima parte dell’intervista: <https://www.youtube.com/watch?v=SO0o94Q8nI4> [consultato in maggio 2014].

³⁸ Come collaboratrice dei giornali toscani *Il Telegrafo* e *Il Corriere del Tirreno*, diretti dal famoso giornalista italiano Giovanni Ansaldo, che dopo l’emanazione delle leggi razziali negò a Liana qualsiasi appoggio.

³⁹ Come Primo Levi e Luciana Nissim, Millu non dette alcuna importanza nei suoi scritti all’esperienza resistenziale, cfr. R. Livio, *Scrittura femminile e Shoah. Tre percorsi: Luciana Nissim Momigliano, Liana Millu, Edith Bruck*, tesi di laurea

ad Auschwitz-Birkenau, dopo pochi mesi fu trasferita prima a Ravensbrück e più tardi al campo di Malkow; come lei stessa ha sottolineato più volte, la sua fortuna fu quella di dover passare solo alcuni mesi a Birkenau per poi finire in campi di lavoro, in cui la vita era comunque durissima, ma non erano campi di sterminio. Nei manuali di storia della letteratura italiana non vi è traccia di lei, però l'interesse per la sua opera si è risvegliato quando, dopo la sua morte nel 2005, è stato pubblicato *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager* (2006), uno scritto privato che Millu elaborò nelle prime settimane dopo la liberazione. In questo diario appare una poesia composta ancora nel lager in cui l'autrice sogna di poter rivedere i suoi cari scomparsi fra cui la madre:

E la madre che non conobbi aprirà le braccia - dirà - Bambina mia, piccina, molte pene mi hai dato. Trenta lunghi anni per te il mio cuore ha palpitato, ma ora basta - Sul seno suo puro mi getterò - e «Mamma!» per la prima volta dirò.⁴⁰

Non si tratta del miglior estratto del libro ma sí di uno dei pochissimi accenni dell'autrice alla perdita della madre, avvenuta quando Millu era ancora così piccola da non saper parlare e da non aver potuto conservare neanche il ricordo di Gina Essinger, la giovane donna, diplomata maestra, che le aveva dato la vita. È da sottolineare come la scrittrice seguì le orme della madre al momento di scegliere studi e professione.

La lettura di *Tagebuch* è stata fondamentale per determinare almeno in parte il modo in cui Millu rielaborò letterariamente la sua esperienza nel lager, quali fossero i suoi modelli letterari e come si sia posta fin dall'inizio domande precise su come gestire il rapporto tra memoria e letteratura. Millu, che dopo la guerra si era stabilita a Genova, grazie all'interessamento e all'appoggio dell'affermata giornalista e autrice di romanzi rosa di Willi Dias⁴¹ riuscì a pubblicare nel 1947 *Il fumo di Birkenau*, un'opera che al principio non ebbe quasi successo, ma che nel corso degli anni si è trasformata nel suo libro più conosciuto e più tradotto, una specie di *longseller* tradotto in spagnolo per la casa editrice Acantilado e in catalano per Quaderns Crema.⁴² Millu fu molto amica di Primo Levi e quest'ultimo, scrivendo il prologo a una riedizione de *Il fumo di Birkenau*, definì l'opera come "la più toccante fra le testimonianze italiane" e una delle più intense testimonianze europee su Auschwitz-Birkenau. Il volume comprende sei racconti che racchiudono sei traiettorie femminili nel

specialistica, Università di Venezia, 2011-2012 (consultabile on line: <http://dspace.unive.it/handle/10579/2137?show=full> [consultato in maggio 2014]).

⁴⁰ L. Millu, *Tagebuch*, op. cit., p. 52. Nei versi successivi l'autrice nomina il nonno e il padre, poi si rivolge a una persona innominata, di sesso femminile, e sembra plausibile interpretare che si tratti ancora della madre: "Lascia che io ponga nelle tue mani / tutto quello che ho sofferto. / Le paure i sogni vani / la mia sete di cielo aperto / e da tanto stolto male / potrò trarre, forse, ancora / qualche piccola cosa buona / da portare sotto le tue ali. / Mi guardava: ma come assorta / in un pensiero di lontananza / come chi dica: tu sei morta / per i morti non c'è speranza" (p. 53).

⁴¹ Pseudonimo di Fortunata Morpurgo Petronio (Trieste, 1872-1956), di origini ebraiche da parte di padre, la quale nel dopoguerra lavorò alla redazione genovese del quotidiano comunista *L'Unità*. Millu non volle lavorarvi, perché era un giornale di partito, e divenne collaboratrice fissa del giornale genovese *Il Corriere del Popolo*, ma dovette continuare a lavorare come maestra elementare per garantirsi una minima stabilità economica.

⁴² Esistono anche traduzioni in francese, inglese e tedesco.

lager: tutte sfociano nella morte, meno l'ultima, in cui per assicurarsi la sopravvivenza la protagonista si vede costretta a rinunciare ai propri principi morali. È un percorso narrativo in cui attraverso i racconti si passa dalla follia di pensare di aver diritto, nel contesto del lager, a un amore normale (pretesa che porta la protagonista direttamente alla morte) alla scelta invece del bordello come unica possibilità di evitare a diciassette anni di "dissiparsi come la nube che si dilegua" o alla decisione di sacrificare la poca vita che ti rimane per uno che semplicemente ti ricorda tuo marito. Ma, come ho anticipato, vorrei concentrarmi soprattutto sulla questione della maternità: nel *Fumo di Birkenau*, il materno è l'unico elemento che rimane indenne nonostante la degenerazione generale. Ben tre personaggi sono madri e in qualche modo la maternità- anche se non può non finire male nel contesto del campo di sterminio- rappresenta un aspetto solido e di indubbia moralità in un mondo in cui bisogna scegliere continuamente tra morale e sopravvivenza. Millu ha affermato di aver scritto *Il fumo di Birkenau* di getto, come se qualcuno dietro di lei glielo stesse dettando, in una sorta di scrittura catartica in cui voleva rovesciare l'esperienza della morte.⁴³ Ma, grazie a *Tagebuch*, sappiamo che invece Millu aveva meditato a lungo su cosa e come scrivere, rifiutando tutto quello che non fosse "uno stile francescano" privo di aggettivi e ampollosità. Ed è con una scrittura asciutta e contenuta che Millu concentra nella maternità un nucleo emotivo di grande potenza. Nel racconto *La clandestina* c'è la descrizione di un parto in una baracca di Birkenau: avviene subito dopo l'accensione dell'ottava e ultima candela di Hannuká e sembra rappresentare la forza miracolosa della vita che riesce comunque ad avere il sopravvento. Ma Millu aveva già contrapposto alla speranza accesa dalla prima candela la corona di fuoco delle torrette dei crematori, anticipando così come il miracolo della vita poteva durare ben poco davanti a "il duro giorno di Birkenau che non ammetteva nascita né morte, ma solo silenzio e obbedienza alle sue leggi spietate".⁴⁴ Ancora più duro se possibile il racconto *Alta tensione*, in cui Millu racconta la storia straziante di Bruna e di suo figlio, l'adolescente Pinin, che finiscono per abbracciarsi e morire insieme sul filo d'alta tensione che separa il campo femminile da quello maschile, perché nel mondo inconcepibile di Auschwitz, il materno serve per lo meno a questo, ad aiutare un figlio a morire come una persona, non come uno *Stück*, un numero disumanizzato e privato di se stesso. Tutto il racconto è giocato sul filo del patetismo, un pericolo di cui Millu era estremamente consapevole, tanto che, dopo aver descritto all'inizio del racconto l'incontro giornaliero tra il gruppo di lavoro di Bruna e quello di Pinin quando entrambi stanno tornando al campo dopo una giornata di lavoro e aver parlato di come Bruna cerca di tirare su il morale di Pinin, abbracciandolo e aggiustandogli il berretto sulla testa rapata,⁴⁵ la scrittrice inserisce il commento

⁴³ Nella seconda parte della citata intervista di Verdino a Millu, la scrittrice afferma: "mi ricordo che/ andavo alla macchina / era come se avessi una persona dietro di me che mi detta-/ mi suggerisse /mi è sempre rimasta esattamente quell'impressione / [...] / io vedevo / rivedevo / mi ritrovavo nel campo con quella persona / con quell'episodio / ma come le dico / io ero tramite qualcosa che era fuori di me / e che mi dettava / però probabilmente per me fu una catarsi" (https://www.youtube.com/watch?v=lfN_O89fHbA min. 14.01-14.59 [consultato in maggio 2014]).

⁴⁴ L. Millu, *Il fumo*, op. cit., p. 73.

⁴⁵ L'originalità e l'abilità di Millu risiede in gran parte nell'uso che fa di immagini forti, precise e non ovvie. Un elemento non molto frequente nella prosa della letteratura del lager, che di solito presenta una sintassi spezzata, sconnessa, con frasi corte dove

delle compagne di lavoro di Bruna spettatrici della scena: “Me fanno sempre piagne e non ho neanche il fazzoletto. Puro quello mi hanno levato sti porci”⁴⁶ dove la scelta del dialetto non è casuale, anzi dal *Tagebuch* sappiamo che rappresenta una strategia di Millu per evitare i toni patetici, per sfuggire da qualsiasi tentazione retorica (“Mi accorgo di diventare ampollosa, troppi aggettivi, tono magniloquente. No ghe semu, cara mia, no ghe semu”).⁴⁷

L'altro testo fondamentale nella produzione di Millu è *I ponti di Schwerin* (finalista al premio Campiello nel 1978),⁴⁸ un romanzo di autofinzione in cui l'autrice intreccia in una truttura piena di andirivieni temporali le difficoltà, le lotte e le delusioni cui andarono incontro le sopravvissute al lager con i guai e la durezza degli anni in cui le leggi razziali sconvolsero la vita degli ebrei italiani, inserendo nell'opera anche alcuni racconti scritti prima della guerra e pubblicati sulla rivista *Settimo giorno*.⁴⁹ Nel romanzo la maternità non ha nessuna centralità, ma compare più volte in negativo, nella non cura dei piccoli alunni affidati alla protagonista, poi esplicitamente nella descrizione di un aborto cui Elmina si sottopone per mettere fine a una gravidanza dovuta all'incontro occasionale con uno sconosciuto che la distoglie da un tentativo di suicidio e ancora nella contrapposizione con una coetanea che dopo la guerra vive in Israele ed ha dei bellissimi bambini. Il tema del suicidio viene riproposto nelle ultime pagine del libro, dove alla fine dà luogo non a una gravidanza indesiderata bensì alla volontà di scrivere.

2.2. EDITH BRUCK. Questa scrittrice, poeta e regista nacque nel 1932 in un paesino ungherese dal nome impronunciabile, un “villaggio chagalliano” come lo definisce l'autrice,⁵⁰ nel seno di una famiglia ebrea poverissima. Nel 1944, a

abbondano presente dell'indicativo (cfr. V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp. 117-124) e immagini sfocate, riflesso del fatto che spesso gli stessi deportati e deportate faticavano a considerare reali le immagini viste ad Auschwitz, dato che a volte era quasi impossibile ancorarle a schemi mentali preesistenti. Cito ad esempio quello che scrisse Piera Sonnino su quello che aveva visto a Auschwitz: “La mia memoria stessa, che pure lo ha registrato, si rifiuta oggi, a distanza di quindici anni, di restituirlo al pensiero e alla ragione” (P. Sonnino, *Questo è*, op. cit., p. 75). Colpisce quindi, quasi per contrasto, la precisione delle immagini milliane; se si comparano varie testimonianze femminili in cui appare il dottor Mengele, col suo frustino, intento a una selezione o a scegliere vittime per i suoi esperimenti medici, con la descrizione che ne fa Millu, si vede come l'autrice riesce a trasmettere l'orrore che accompagnava questa figura grazie a un'immagine apparentemente neutra e minuziosa: descrive semplicemente un uomo alto, magro, con la divisa inappuntabile e piccoli occhi miopi in un viso slavato e impassibile, che “aveva delle mani lunghe, fini, molto bianche e teneva la matita sospesa a mezz'aria, abbozzando il gesto di chiamare qualcuno”, un'immagine priva di colore, bianca contro il grigio del fango e la sporczia del campo, con in primo piano pallide e sottili mani che sostengono quella matita quasi da impiegato e abbozzano un gesto lieve, carico di conseguenze (L. Millu, *Il fumo*, op. cit., p. 40).

⁴⁶ Ibid., p. 82.

⁴⁷ L. Millu, *Tagebuch*, op. cit., p. 40.

⁴⁸ Cfr. M. Baiardi, ‘Liana Millu. Due libri postumi. Appunti bibliografici’, *DEP. Deportate, esuli profughe. Rivista telematica sulla memoria femminile*, 7, 2007, pp. 301-313 (http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=36307 [consultato in maggio 2014]).

⁴⁹ Cfr. R. Livio, *Scrittura femminile*, op. cit., p. 63.

⁵⁰ Cfr. E. Bruck, *Privato*, Milano, Garzanti, 2010, p. 53.

12 anni, fu deportata e internata a Auschwitz-Birkenau dove sua madre fu immediatamente uccisa, mentre Edith dopo alcuni mesi come Millu ebbe la “fortuna” di essere spostata in campi di lavoro.⁵¹ Dopo la liberazione visse per un periodo in Israele, ma dal 1954 si stabilì in Italia, dove entrò in rapporto con Primo Levi, Montale, Ungaretti, Mario Luzi, Vasco Pratolini, Cesare Zavattini, Gina Lagorio, Dino Risi, Nelo Risi (con cui si sposerà), ecc. Tutta la vasta produzione letteraria di Edith Bruck è scritta in italiano e la maggior parte dei suoi scritti tratta della memoria della Shoah e della tragedia di chi sopravvisse. Nel 1958 esordì con il romanzo autobiografico *Chi ti ama così* e nel 1962 pubblicò il libro di racconti *Andremo in città*, in queste due opere Bruck parla più della vita prima e dopo il lager che dell’esperienza del campo in se stessa, dedicando molte pagine alla famiglia perduta e soprattutto alla figura della madre, di volta in volta presentata come una donna povera ed esasperata, una madre dotata di grande forza spirituale e profonda religiosità, ma molto dura e esigente, in perenne conflitto con la figlia che non rispondeva alle sue esigenze. Anni più tardi l’autrice scrisse *Lettera alla madre*, un testo epistolare in cui tenta di riappacificarsi con colei con cui sente di avere “un legame indissolubile, ma anche un’estraneità a volte insopportabilmente dolorosa”⁵² e la forza del vincolo è tale che “solo la morte spezzerà la corda ombelicale”.⁵³

Il vissuto di Auschwitz è sempre presente nelle numerose opere di quest’autrice e tra queste mi sembrano fondamentali alcuni titoli più tardi e difficili da classificare in un preciso genere letterario, come d’altronde avviene in buona parte della letteratura della Shoah dagli anni novanta in poi, con tutta una gamma multiforme di generi ibridi, di esperimenti letterari che cercano di sfuggire al doppio pericolo della banalizzazione e della sacralizzazione della Shoah stessa. Esempio ne è un’opera con un titolo di notevole impatto *Signora Auschwitz* (1999), dove, più che evocare ricordi, Bruck riflette sui meccanismi della memoria, sul dovere di testimoniare, sulla condanna a ricordare, sul dolore (e le malattie) che il fatto di ricordare provoca in lei, sull’impossibilità di dimenticare e su come raccontare il vissuto del *lager* agli adolescenti e ai giovani. Ed è proprio in questo volume dove troviamo un’immagine di maternità terribile e devastante: nelle prime pagine Edith Bruck sostiene che il ricordo di Auschwitz le occupa

il corpo come una gravidanza infinita di un mostro che non potevo esorcizzare né con mille libri né con mille testimonianze, luogo del male per eccellenza che captava e assorbiva ogni altro male dell’universo.⁵⁴

più avanti parla “del figlio-mostro concepito ad Auschwitz”. Avanzando nella narrazione per fortuna ci svela che questa gravidanza mostruosa e sterile arriva a placarsi quando comincia a dialogare con una sorta di figlie elettive: una spaventata analista, che però non si tira indietro davanti al dolore della sopravvissuta, e Maria, una giovanissima profuga dell’ex Jugoslavia, che rappresenta per Edith “una figlia, se mai ne avessi avuta una. Da adottare, se avessi avuto l’età”. Grazie a loro Bruck accetta di portare il fardello della

⁵¹ Dachau e Bergen Belsen.

⁵² E. Bruck, *Privato*, op. cit., p. 85.

⁵³ Ibid., p. 125.

⁵⁴ E. Bruck, *Signora*, op. cit., p. 16.

testimonianza perché “voi che volete sapere siete luci immanenti che non mancano e non possono mancare neanche nel buio più profondo”.

Dieci anni dopo la pubblicazione di *Signora Auschwitz*, Bruck torna a narrare, con *Quanta stella c'è nel cielo* (2009, premio Viareggio), le difficoltà dei sopravvissuti ai campi negli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale e ancora una volta viene fuori il già ricordato disinteresse, se non violento rifiuto dei racconti dei sopravvissuti o sopravvissute e le difficoltà per ritrovare un proprio posto nel mondo; rispetto al tema della maternità e alla scelta di se procreare o no, si osserva un ribaltamento completo rispetto agli scritti più lontani: in *Chi ti ama così* Bruck aveva descritto un aborto, imposto all'io narrante dal suo compagno e, dopo una breve lotta, accettato “come gli altri dolori della vita”,⁵⁵ nel romanzo del 2009 l'autrice torna sullo stesso vissuto, ma questa volta la protagonista riesce a non capitolare.

CONCLUSIONI. Millu vive la deportazione a trent'anni, quando la sua scrittura è già consolidata anche dal punto di vista letterario, e come scrittrice comincia a riflettere già a Birkenau su come trasmettere la sua esperienza attraverso la parola scritta, tanto che solo pochi mesi dopo la liberazione ha già pronti i racconti di *Il fumo di Birkenau*; Bruck invece entra nel lager a 12 anni, poco dopo l'esperienza concentrazionaria scrive in ungherese pagine memorialistiche che però perde e solo anni dopo rielabora i suoi ricordi in italiano. Dopo il primo scritto, Edith continua a pubblicare creando un ampio *corpus* di opere dedicate alla Shoah e a come sopravvivere al ricordo di questa, i libri di Liana Millu invece si contano sulle dita di una mano; una asimmetria da sommare alle differenze già ricordate più indietro. Nonostante questo divario, esistono aspetti che le accomunano, come il rifiuto di una consolazione religiosa, ma soprattutto la già accennata attenzione dedicata alla maternità nelle loro opere, in cui inoltre tutte e due si lasciano andare a considerazioni sul loro non essere state madri. Millu in *Tagebuch* si domanda “È bene o no avere figli?” e si risponde che “Fisicamente è cosa buona, bella e giustificata; intellettualmente è cosa cattiva, brutta e assurda” (p. 61); dal canto suo Bruck in *Lettera alla madre* scrive “È un bene che io non abbia dovuto raccontare niente ai miei figli. Forse non li ho avuti proprio per questo” (p. 96) e poco più avanti, sempre rivolgendosi alla madre “Di figli non ne ho, lo sai come avrei potuto mettere al mondo qualcuno dopo la tua fine? Ho sempre abortito, mamma” (p. 110). Compresse tra madri scomparse troppo presto lasciando un vuoto incolmabile e aborti affrontati in solitudine e ricordati sulla pagina,⁵⁶ il lascito di queste due donne non è quindi costituito da figli bensì da libri, “libri come figli fatti di sangue e carne”.⁵⁷ E in fondo, come scrive Paolo De Benedetti “se chi racconta non ha figli, il suo racconto li genera. Per questo siamo tutti un po' figli di Liana Millu”⁵⁸ e, in questo caso possiamo aggiungere, di Edith Bruck.

⁵⁵ E. Bruck, *Chi ti ama*, op. cit. p. 71.

⁵⁶ Per Millu, cfr. *I ponti di Schwerin*, pp. 72-74; per Bruck, cfr. *Chi ti ama così*, pp. 70-71.

⁵⁷ E. Bruck, *Privato*, op. cit., p. 119

⁵⁸ P. De Benedetti, ‘Prefazione’, in L. Millu, *Tagebuch*, op. cit., pp. 5-8.

**VENUTO AL MONDO DI MARGARET MAZZANTINI:
DAL TESTO AL PARATESTO, E RITORNO**

*MARGARET MAZZANTINI'S VENUTO AL MONDO:
FROM TEXT TO PARATEXT, AND RETURN*

Giorgio Taffon
Univ. Roma Tre, Italia

Il paratesto in quarta di copertina del libro *Venuto al mondo* di Margaret Mazzantini (pubblicato nel 2008, vincitore del Premio Campiello nel 2009, divenuto film nel 2012 e serie tv nel 2014) riporta la motivazione ufficiale scritta dalla giuria composta da importanti docenti universitari e critici letterari. L'articolo vuole analizzare, confrontando il testo col paratesto, i punti condivisibili del secondo, ma anche strategiche lacune e reticenze di giudizio.

The paratext on the back cover of Margaret Mazzantini's Venuto al mondo (published in 2008, winner of Campiello Award 2009, a film in 2012, a serial tv in 2014) reports the "prize motivation" written by the jury of Campiello, formed by important professors and literary critics. Comparing the text of the novel with the paratext of the book, the article analyses some sure results of the paratext, and also some strategic gaps and reticences.

GIORGIO TAFFON, già docente di Letteratura italiana contemporanea e Letteratura teatrale presso l'Università degli studi Roma Tre, è saggista, critico letterario e teatrale, drammaturgo, narratore: tra i suoi libri: *Scritture per le scene. La letteratura drammatica italiana del Novecento* (con M. Ariani), Roma, 2001; *Maestri drammaturghi nel teatro italiano del 900. Forme, tecniche, invenzioni*, Roma-Bari, 2005; *Dedicato a Testori. Lo scrivano tra arte e vita*, Roma, 2011; *Una proposta (in)credibile. Breve storia di un attore infiltrato*, Roma, 2012.

Palabras clave:

- Margaret Mazzantini
- Venuto al mondo
- Testo
- Paratesto
- Analisi

Keywords:

- Margaret Mazzantini
- Venuto al mondo
- Text
- Paratext
- Analysis

*Fecha de envío: 25 de mayo de 2014
Fecha de aceptación: 28 de junio de 2014*

Il romanzo di Margaret Mazzantini *Venuto al mondo* esce nel 2008 per i tipi della Mondadori; l'anno successivo vince il premio Campiello; nel 2012, con la regia di Sergio Castellitto, marito della scrittrice, diviene film: interpreti principali Penélope Cruz ed Emile Hirsch; sceneggiatura degli stessi Castellitto e Mazzantini; quest'anno, 2014, viene trasmessa da Sky l'edizione televisiva del film in 5 puntate.

Come si può vedere, l'opera della Mazzantini ha sviluppato, nell'essere fruita in più modi, un'onda lunga sei anni per arrivare fino all'oggi. Alcuni critici e studiosi, in particolare Giulio Ferroni nel suo *Scritture a perdere. La letteratura negli anni zero*, hanno sottolineato che la scrittura del testo fin dall'inizio è stata studiata anche ai fini di un'operazione ampia di riuso cinematografico e televisivo. Ferroni afferma:

Qui non agisce il nesso leggero ed evanescente tra giovinezza e mondo scientifico, non siamo al brivido della scoperta di una nuova voce, ma alla

continuità e all'amplificazione di una serie di effetti mediatici che mettono in circolo scrittura-sentimenti familiari-lacerazione-spettacolo.¹

Per agevolare il lettore che non ha letto il libro e/o non ha visto il film, riporto qui di seguito una rapida *fabula* del romanzo fluviale della nostra narratrice (oltre 500 pagine a stampa!):

Gemma, redattrice a Roma presso una piccola rivista commerciale, accetta l'invito di un antico amico di gioventù bosniaco, Gojko, poeta, animatore di un'associazione culturale bosniaca: andrà col figlio Pietro a Sarajevo in occasione di una mostra fotografica sulla guerra balcanica di inizio anni Novanta, e sull'assedio della capitale bosniaca: ci saranno anche le foto di Diego, ormai scomparso, vecchio amico di Gojko e soprattutto compagno per anni di Gemma. Il piano della storia si sdoppia nel tempo presente, in cui Gemma racconta in prima persona i tre giorni di soggiorno col figlio sedicenne a Sarajevo e poi a Dubrovnik; e nei lunghi flashback coi quali, in prima persona, la protagonista ripercorre, narrandole, le sue vicende: dal viaggio, utile per svolgere la tesi di laurea, nel 1984 a Sarajevo, durante i giochi della XIV Olimpiade invernale, in cui conobbe Gojko e, grazie alla sua amicizia, incontrò Diego, squattrinato fotografo genovese col quale, rientrati in Italia e dopo varie e alterne vicissitudini, si sarebbe sposata; dalla sofferenza causata da numerosi aborti spontanei e dalla scoperta della sua sterilità, con vani tentativi anche di adozione di un bambino, allo scoppio della guerra in Jugoslavia; dalla morte della madre al ritorno a Sarajevo durante i giorni dell'assedio delle milizie filoserbe. La sua storia s'intreccia con quelle di molti altri personaggi "minori", dei quali mantiene un vivido ricordo: Mirna e Sebina, madre e sorellina di Gojko; Aska, musicista ribelle, che accetta di affittare il proprio utero per permettere a Gemma e Diego di avere un figlio; il padre Armando sostenitore delle scelte della figlia Gemma; Giuliano, l'ufficiale carabiniere che è padre putativo di Pietro, e ultimo marito di Gemma, suo sostenitore e "salvatore", dopo la morte di Diego.

Cito ora il testo della quarta di copertina che l'editore ha voluto riportare nelle edizioni successive alla vincita del Premio Campiello del 2009: tale *paratesto* non è altro che la motivazione-presentazione, con alcuni tagli che qui richiudo, redatta dalla giuria (per lo più formata da docenti universitari e critici) e dall'organizzazione del premio stesso, e che poco o tanto, più o meno, viene ripreso nei suoi spunti essenziali nelle varie sedi (compreso il sito web del premio Campiello stesso) che via via presentano e "reclamizzano" sia il libro come *prodotto* editoriale, sia il film successivo:

Una mattina Gemma lascia a terra la sua vita ordinaria e sale su un aereo, trascinandosi dietro un figlio di oggi, Pietro, un ragazzo di sedici anni. Destinazione Sarajevo, città-confine tra Occidente e Oriente, ferita da un passato ancora vicino. Ad attenderla all'aeroporto, Gojko, poeta bosniaco, amico fratello, amore mancato, che ai tempi festosi delle Olimpiadi invernali del 1984 traghettò Gemma verso l'amore della sua vita, Diego, il fotografo di pozzanghere. Il romanzo racconta la storia di questo amore, una storia di ragazzi farneticanti che si incontrano oggi, giovani sprovveduti, invecchiati in un dopoguerra recente. Una storia d'amore appassionata, imperfetta come gli amori veri. Ma anche la storia di una maternità cercata, negata, risarcita. Il cammino misterioso di una nascita che fa piazza pulita della scienza, della biologia, e si addentra nella placenta preistorica di una Guerra che mentre uccide procrea. In questo grande

¹ Cfr. G. Ferroni, *Scritture a perdere. La letteratura negli anni zero*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 44.

affresco di tenebra e luce, in questo romanzo intimo e sociale, le voci di quei ragazzi si accordano e si frantumano nel continuo rimando tra il ventre di Gemma e il ventre della città dilaniata. Ma l'avventura di Gemma e Diego è anche la storia di tutti noi, perché Margaret Mazzantini ha scritto un coraggioso romanzo contemporaneo. Di pace e di guerra. La pace è l'aridità fumosa di un Occidente flaccido di egoismi, perso nella salamoia del benessere. La guerra è quella di una donna che ingaggia contro la natura una battaglia estrema e oltraggiosa. L'assedio di Sarajevo diventa l'assedio di ogni personaggio di questa vicenda di non eroi scaraventati dal calcio della Storia in un destino che sembra in attesa di loro come un tiratore scelto. Il cammino intimo di un uomo e di una donna verso un figlio, il loro viaggio di iniziazione alla paternità e alla maternità diventa un travaglio epico, una favola dura come l'ingiustizia, luminosa come un miracolo. Dopo *Non ti muovere*, con una scrittura che è cifra inconfondibile di identità letteraria, Margaret Mazzantini ci regala un romanzo-mondo, opera trascinate e di forte impegno etico, spiazzante come un thriller, emblematica come una parabola. Una catarsi che dimostra come attraverso il male della Storia possa erompere lo stupore smagato, sereno, di un nuovo principio. Una specie di avvento che ha il volto mobile, le membra lunghe e ancora sgraziate, l'ombrosità e gli slanci di un figlio di oggi chiamato Pietro.

Questo paratesto ha senz'altro un valore paradigmatico, in quanto sicuramente mette ben a fuoco alcuni nodi centrali della tessitura letteraria e di scrittura dell'autrice; senz'altro mette in rilievo degli aspetti di valore artistico indubitabili; ma assieme sa anche offrire un biglietto di presentazione molto accattivante agli occhi del pubblico di lettori, che, almeno per l'Italia, nell'essere esiguo, sicuramente costituisce una tipologia di lettori piuttosto istruiti ed esigenti, che hanno premiato fortemente il libro dal punto di vista delle vendite, decretandone il successo anche coi pareri espressi con notevole "viralità" nei *social network*.

Ritengo, però, che, come spesso accade nel caso di libri di successo, restino sottaciuti alcuni aspetti del romanzo non del tutto convincenti; come pure penso che in merito a certe conclusioni la giuria abbia un poco sopravvalutato i meriti dell'opera. A mio parere, anche al fine di capire come si prova a costruire un prodotto comunque vincente, è sicuramente interessante confrontarsi col paratesto per meglio capire ulteriormente quali strategie di scrittura e di organizzazione della narrazione siano state scelte e seguite dall'autrice, anche rispetto all'orizzonte d'attesa del pubblico di lettori, e rispetto alle stesse aspettative dei responsabili redazionali e degli editors. E, assieme, anche per riflettere su eventuali *gaps* aperti tra intenzioni e realizzazioni concrete, tra *poetica* immaginativa e scrittura narrativa; tra "annunci" pubblicitari e concrete riuscite inventive.

QUESTIONI DI FORME DI GENERE. Il paratesto sopra riportato definisce l'opera della Mazzantini un "romanzo intimo e sociale"; un "romanzo-mondo" (con riferimento alla definizione coniata da Franco Moretti,² evidentemente); un'opera che spiazza "come un thriller", "emblematica come una parabola", che porta a una "catarsi" dal male della Storia. Mi pare sia legittimo ravvisare in un testo come *Venuto al mondo* la compresenza di più marche di genere, di *forme di genere*, fenomeno quasi inevitabile in un romanzo fluviale di oltre 500 pagine, e in un tempo culturale in cui si tende al miscuglio, al *mixage*.

² Cfr. F. Moretti, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, Torino, 2003.

Comunque, a ben vedere il testo della Mazzantini, implicitamente, è organizzato secondo una struttura drammaturgica tradizionale aristotelica, svolta sul registro prevalentemente tragico, con tanto di prologo, tre atti, epilogo con catarsi finale. I tre atti corrispondono alle tre giornate in cui, nella narrazione *al presente*, l'io narrante in prima persona di Gemma racconta quanto avviene a lei, al figlio Pietro e a Gojko: nel primo giorno Gemma rivede dopo sedici anni Sarajevo, città che viene mostrata anche a Pietro: in questa prima giornata si aprono nella memoria della protagonista i flashback per lo più riferiti all'incontro nel 1984 con Diego, e via via al loro rapporto d'amore, al loro matrimonio, alla ricerca di un figlio che non viene in nessun modo.

Nella seconda giornata di soggiorno a Sarajevo Gemma e gli altri visitano la mostra con le foto di Diego esposte: Gemma incontra di nuovo qualche superstite di vecchia conoscenza; ripensa con Gojko al passato e giudica il presente: e le si aprono gli squarci memoriali in flashback quando torna a narrare le vicende accadute quando lei e Diego si trovavano a Sarajevo all'inizio della guerra: i loro ritorni nella città in pieno marasma bellico, fino all'arrivo di Pietro, nato, secondo quanto risulta a Gemma, da un rapporto fra Diego e Aska, e portato subito via dalla prima per metterlo in salvo a Roma.

Nel terzo giorno Gemma, come accade in quella che la Angelini ha definito "drammaturgia dell'epilogo", incontrando Aska, divenuta moglie di Gojko all'insaputa di Gemma, viene a sapere la verità dei fatti: Pietro è figlio di uno stupro subito da Aska da parte di un militare serbo delle truppe autonome "cetniche": non volle abortire, anche per potersi salvare con la somma di denaro promessale da Gemma e Diego, il quale preferisce restare con Aska, disperata, a Sarajevo: anche se a morire sarà poi lui nel mare di Dubrovnik, prima che la guerra finisca. Gemma e Pietro ritornano a Roma, e lei non sa ancora se mai narrerà tale storia a colui che è ormai sempre più "suo" figlio.

La struttura drammaturgica, a mio parere, poteva essere meglio sfruttata dall'autrice imbrigliando la fluvialità del racconto in prima persona di Gemma (narratrice omodiegetica, e anche per questo potenziale ostacolo a un equilibrato dosaggio del racconto degli eventi): naturalmente che il romanzo sia molto lungo di per sé non costituisce un limite, anzi, ma certo può portare a una sproporzione fra le varie parti della narrazione: al punto che a volte ci si chiede se i tre giorni passati nel tempo presente del racconto a Sarajevo siano così importanti e necessari alla costruzione dell'intreccio e ancora, a volte, ci si chiede se il racconto della situazione sociale e pubblica della Bosnia sia semplicemente il disegno dello sfondo alla vicenda d'amore tra i giovani Gemma e Diego.

A mio parere un intreccio più asciutto, più rastremato, avrebbe giovato alla strabordante struttura generale dell'opera. La quale, nel paratesto sopra riportato, spinge a usare definizioni come *romanzo intimo e sociale* senza però minimamente, e la cosa va da sé, accennare a un eventuale difficile equilibrio. Certamente in una maxi struttura qual è *Venuto al mondo* tutto si tiene, anche la caratteristica di essere il romanzo "spiazzante come un thriller"! O di essere una "favola" dura come l'ingiustizia"; e addirittura di risultare "emblematica come una parabola"!

I PERSONAGGI. Per quanto riguarda i personaggi mi limito a brevi considerazioni per rispettare lo spazio qui concessomi.

Gojko è sicuramente, a mio parere, il personaggio più riuscito del romanzo: e il perché me lo spiego in questi termini: Gojko non è quasi mai

retorico, forse proprio perché è un vero poeta e la retorica la riserva, controllandola, alla scrittura e non alla vita, specie poi quando si trova di fronte agli orrori della guerra: eppoi, come sosteneva Giacomo Debenedetti, nella vita ci si dice e racconta poco, ed è nella letteratura che si parla molto di più.

Viceversa Gemma è un personaggio-protagonista portato dalla sua autrice a *pompare i sentimenti*: la cosa poteva essere evitata dalla Mazzantini, sia perché in *Il catino di zinco*,³ il suo primo romanzo, era riuscita ad evitare tale rischio; sia perché da attrice avrebbe dovuto sapere che pompare con le parole i sentimenti per “far colpo” sul pubblico, invece che esprimersi con le *azioni*, a teatro, come in letteratura, è un grave errore. Acuito poi dal fatto che il romanzo è scritto in prima persona, moltiplicando i rischi in tal senso.

Inoltre il desiderio di Gemma di avere un figlio, via via nello svolgersi dell'intreccio, assume a volte le caratteristiche di un'ossessione: il personaggio rischia di divenire monomaniacale, anche se molto congruamente il *pensare l'utero* come disposizione esistenziale (parola chiave, “utero”, che si ripete spesso, persino nel titolo di uno dei dischi di maggior successo dei Nirvana, il gruppo preferito dalla “grunge” Aska), porta ad un'equivalenza e ad un'analogia senza dubbio efficace fra lo stato d'animo di Gemma e lo stato d'essere di una città “ricettacolo” di atrocità, orrori, violenze incredibili, che, non per nulla, concepirà nuove creature a causa del male e dei progetti politici di pulizia etnica. E qui giungono opportune le parole del paratesto in quarta di copertina quando afferma che i personaggi si trovano, non eroi, “scaraventati dal calcio della Storia in un destino che sembra in attesa di loro come un tiratore scelto”.

Certo, qui si dovrebbe aprire un confronto assai interessante fra la scrittura della Mazzantini, e, ad esempio, almeno due modelli precedenti di grande importanza, vicinissimi nel tema narrativo: *La Storia* di Elsa Morante e *La ciociara* di Alberto Moravia. Mi limito a dire che la Mazzantini testualmente dichiara, attraverso la protagonista Gemma, che Pietro è strappato alla Storia per entrare nel mondo, nella vita. Sembra finire tutta una stagione di impegno politico, ideologico e civile: ormai la salvezza è un fatto privato o familiare!

L'INTRECCIO. Circa l'intreccio il dubbio più evidente che mi sento di sottolineare è sulla scelta della narratrice di creare verso il finale un *colpo di scena* che, piuttosto che portare a un momento di grande afflato narrativo, crea più problemi che soluzioni, appena ci si riflette sopra e dopo un primo momento di commozione anche spontanea. Difatti non si sa perché Aska (e Gojko), dopo ben sedici anni, si decidano a dire a Gemma come sono andate davvero le cose (lo stupro subito da Aska con il concepimento del bimbo, figlio davvero di una guerra, figlio di tutti)! E l'immane onnipresente *voce* narrativa di Gemma in prima persona addirittura si sostituisce, nel racconto di quel terribile momento, a quella di Aska: e questo lo giudico un grave errore di poetica narrativa; la Mazzantini qui rinuncia a creare una scena di grandissima umanità, di tensione drammatica eccezionale, che sarebbero derivate dal racconto in prima persona proprio di Aska (a riprova basterebbe leggere qualche pagina delle scrittrici in lingua italiana ma di origine jugoslava sugli stupri di guerra, stupri *etnici* pianificati, accaduti in quei territori!).⁴ A mio

³ Cfr. M. Mazzantini, *Il catino di zinco*, Marsilio, Venezia, 1994.

⁴ Cfr. N. Ruzza, ‘Gli stupri etnici nelle guerre dell'ex Jugoslavia. Lo sguardo delle scrittrici migranti’, *DEP Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 24 (2014), pp. 18-35.

parere sarebbe stato un confronto, quello tra Aska che racconta la verità degli accadimenti, e Gemma che l'ascolta con inevitabile tremenda sorpresa, di grandissimo valore letterario! Anche perché, dal punto di vista di un approccio analitico di «gender», risulta evidente come i due personaggi femminili rispecchiano, quasi in antitesi, due tipologie di donna molto diverse: se Gemma è “inserita” socialmente ed economicamente fin da giovane, Aska è una ribelle e anticonformista fuori dagli schemi; se la prima desidera ardentemente un figlio, la seconda anela a raggiungere una sua identità e il successo come musicista; se Gemma rispetta formalmente usanze religiose, Aska ha una sua religiosità più nascosta e intima.

Aska, dunque, secondo la scelta dell'autrice, si accontenta solo di vedere quello che è davvero soltanto suo figlio! Pur se figlio anche della cattiveria umana! Ecco perché assieme a Gojko hanno fatto in modo che Gemma e Pietro la raggiungessero in quella lingua di terra sul mare dove trovò la morte Diego. Ma anche dove Gemma e Diego giovani trovarono il bambino Ante, che solo per diniego del padre non poterono adottare. Bimbo meraviglioso!

Come pure meraviglioso a vedersi era stato il bambino presso l'obitorio di Sarajevo, che Gemma aveva guardato nell'immobilità della morte, un “bambino blu”! Un bambino che Gemma aveva sentito poter essere ormai totalmente anche suo! Tale trafila di incontri con l'infanzia preparano di certo Gemma ad incontrare un figlio anche se non suo. Quello che però sottolineo, più che un'incoerenza, è la rinuncia a tessere un nodo di alta drammaticità e intensità narrative! Lasciando poi comunque una lacuna, e cioè il perché di una parola, di un raccontare, da parte di Aska, potenzialmente distruttivo! Solo per creare un colpo di scena finale mozzafiato per il lettore, e\o futuro spettatore?

Sta di fatto che, pur costruito anche il finale sulla base nascosta, implicita, della drammaturgia dell'epilogo, manca tutta la fase dialettica e dialogico-conflittuale tipica di quella drammaturgia, dove sui fatti accaduti si discute, ci si scontra, ci si odia, si prendono decisioni forti e definitive. Invece nel libro della Mazzantini, nel finale, Gojko, ad esempio, si limita a chiedere scusa a Gemma di non averle detto nulla circa il suo matrimonio con Aska; e il racconto di Aska vien fatto proprio dalla voce narrante in prima persona di Gemma: il turbamento di Gemma si concentra poi sul dubbio e l'interrogativo se, in futuro, racconterà tutta la verità di quanto è accaduto a chi è “venuto al mondo”!

LINGUAGGIO E STILE. Sorprende che nel paratesto non vi sia un minimo riferimento al linguaggio e allo stile di scrittura della Mazzantini. Aspetto, questo dell'espressione, molto interessante, su cui ha scritto intelligentemente Fausto De Michele, osservando che, all'altezza di *Non ti muovere*, “la Mazzantini, nonostante il successo di vendite, non sembra ancora essere arrivata alla definitiva caratterizzazione del suo stile”.⁵ In *Venuto al mondo*, per la verità, certe incongruenze lessicali che nei libri precedenti entravano piuttosto in frizione (italiano aulico, lingua standard involgarita, locuzioni gergali) appaiono superate; piuttosto è nell'invenzione di certi costrutti metaforico-analogici che la scrittrice non esercita sempre una sicura precisione sia lessicale che morfologica, rasentando spesso l'incongruità espressiva, una

⁵ Cfr. F. De Michele, ‘Margaret Mazzantini e la donna doppia. Invito ad una rilettura «gender»’, *Bollettino* 900, 1-2 (2007), p. 6.

sciatteria stilistica che dà all'occhio, o un'inventiva a volte del tutto incongrua con le immagini ricercate.

I registri linguistici dove maggiormente si stende il tessuto stilistico ed espressivo della scrittrice sono quelli della verbalizzazione dei sentimenti: la realtà man mano descritta dalla voce narrante di Gemma è rielaborata, rivissuta, interpretata, per lo più e innanzi tutto col linguaggio dei sentimenti. Ecco un altro motivo per il quale più sopra ho scritto del rischio di una retorica dei sentimenti, di un approccio troppo emotivo alla materia narrata, specie nel caso della coppia protagonista, cioè di una Gemma presa esclusivamente dai propri obiettivi di madre da raggiungere (ma assieme anche travolta in qualche modo dall'amore per e di Diego); e Diego stesso, che "vede" il reale cogli occhi di fotografo, ancora fissato per anni al soggetto delle pozzanghere che gli ricorda suo padre deceduto in un incidente sul lavoro nel porto di Genova: un ragazzo rimasto poi sempre tale fino a farsi travolgere per sempre dalla guerra come evento esteriore e dai propri conflitti e squilibri interiori.

**IL CONDOMINIO DI VIA DELLA NOTTE.
INVITO ALLA NARRATIVA DI MARIA
ATTANASIO***

*IL CONDOMINIO DI VIA DELLA NOTTE.
AN INVITATION TO MARIA ATTANASIO'S NOVELS*

NICOLÒ MESSINA
Univ. Valencia, España

Maria Attanasio è provetta poeta e narratrice, attiva sin dagli anni Settanta. Ha pubblicato finora sei libri di versi (uno tradotto in castigliano, due in inglese) e sette di prose narrative. Le sue narrazioni sono storiche, nel solco dei componimenti misti di storia e invenzione, spaziano tra il Seicento e i nostri giorni, si spingono con l'ultimo romanzo, *Il condominio di Via della Notte*, in un futuro distopico che è in parte già il nostro presente. I protagonisti sono tutti "non allineati", rei e ribelli; con una sola eccezione (*Il falsario di Caltagirone*), tutte donne. Tranne *Il condominio*, ambientato nell'immaginaria Nordia, lo sfondo comune sono la Sicilia Orientale, il territorio della città natia dell'autrice, Caltagirone. La cifra linguistica è marcata in senso diatopico e diacronico: si evidenziano presenze del siciliano e indizi della lingua del periodo stesso dei fatti narrati.

*Maria Attanasio is a skilful poet and novelist, that has been writing since the seventies. She has published six books of poems (one translated into Spanish, and two into English) and seven of prose narrative. Her novels are historical, but in the line of novelized history, and they range from the seventeenth century to the present day. Her latest novel, *The Building on Night St.*, moves to a dystopian future that is already part of our present. The protagonists of her books are all "nonaligned", outcasts and rebels; they are all women with one exception (*The Forger of Caltagirone*). All of them take place in Eastern Sicily and the land of Attanasio's birthplace, Caltagirone. The exception is her latest novel, *Il condominio di Via della Notte* (*The Building on Night St.*), set in the imaginary Nordia. Her narrative language is marked diatopically and diachronically: it shows the sign of Sicilian and echoes of the language of the century in which each book is situated*

*Fecha de envío: 15 de mayo de 2014
Fecha de aceptación: 24 de junio de 2014*

Il condominio di Via della Notte -libro dal titolo così rassicurante per l'allusione al quotidiano e al ben noto della situazione abitativa, della condizione

* Relazione tenuta alla 2ª Giornata della letteratura italiana contemporanea: Le scrittrici (Valencia, 6 marzo 2014), organizzata dal Settore scientifico-disciplinare di Italianistica della Universitat de València, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Departament de Filologia Francesa i Italiana.

NICOLÒ MESSINA insegna dal 2011 Lingua e letteratura italiana alla Universitat de València (Corso di Laurea in Lingue e Letterature Moderne). In precedenza ha svolto attività scientifica e didattica presso le Università di Santiago de Compostela, Complutense di Madrid, di Santiago del Cile (USACH, Católica de Chile, UMCE) e di Girona. Nell'ambito dell'italianistica gli interessi sono linguistico-letterari ed ecdotici. Ha pubblicato studi sulla lingua di alcuni autori contemporanei (Elsa Morante, Leonardo Sciascia, Vincenzo Consolo, Sebastiano Vassalli, Enrico Brizzi, Stefano Vilardo). In particolare, di Vincenzo Consolo ha tradotto in castigliano il racconto *Le lenticchie di Villalba* (Santiago de Chile, 2000), ha allestito l'edizione commentata del racconto *La grande vacanza orientale-occidentale* (Barcelona, 2005) e l'edizione critico-genetica di *Il sorriso dell'ignoto marinaio* (Madrid, 2007)

Palabras clave:

- Narrativa italiana contemporanea
- Narrativa storica
- Narrativa distopica
- Variazione linguistica in letteratura
- Scrittori donne

Keywords:

- Contemporary Italian Narrative
- Historical Novel
- Dystopic Fiction
- Linguistic Variation in Literature
- Women Writers

vitale della stragrande maggioranza di noi (quanti non sono condomini?), ma altrettanto inquietante per il nome buio, notturno della via (*della Notte*)- non è il primo romanzo di Maria Attanasio, ma rappresenta la tappa solo provvisoriamente ultima del suo ventennale percorso narrativo. L'autrice ha in cantiere da tempo, infatti, un altro romanzo di sfondo ottocentesco, risorgimentale, del cui protagonista non si rivela l'identità per rispetto della creazione in corso. D'altronde, Maria Attanasio non muove da prosatore i suoi primi passi nella cosiddetta *Repubblica delle Lettere*, bensì da poeta (rifiuta sdegnosamente e con decisione l'etichetta di 'poetessa').

Anzitutto, conviene allora imbastirne quasi una scheda, anche a rischio di sacrificare lo spazio destinabile a *Il condominio di Via della Notte* e di trasformare queste pagine in un profilo sommario dell'opera narrativa della nostra autrice. Rischio che corro ben volentieri, perché quest'opera merita di essere divulgata e conosciuta *in toto* per l'alta qualità di scrittura, il che vuol dire -senz'altro controcorrente e contro gli standard odierni- per profondità di contenuti e per doti artistico-espressive, per qualità di significati e significanti che in stretto nesso s'inverano a vicenda per lo zelo del *poeta*, per l'accuratezza del letterario *poiéin* ('fare') insito nella radice di questa parola.¹

La lunga pratica di poesia -che resta [sottolinea l'autrice] il mio linguaggio privilegiato- mi porta peraltro ad un intransigente controllo della parola: a un linguaggio piuttosto essenziale, ma -spero- anche a un esito di scrittura intellettualmente lucida e "immagginicamente" interferente.²

Gli esordi di Maria Attanasio sono, in effetti, legati alla poesia. Questi i suoi libri di poeta: *Amore elementare*, ECI, Roma, 1976; *Interni*, Quaderni della Fenice, collettivo n. 49, Guanda, Parma, 1979; *Nero Barocco Nero*, Quaderni di Galleria, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1985; *Eros e mente*, Edizioni La Vita Felice, Milano, 1996; *Amnesia del movimento delle nuvole*, ivi, Milano, 2003; *Del rosso e nero verso*, Edizione Il Faggio di Franco Ambrosio, Milano, 2007.

I primi versi sono dunque degli anni Settanta, ma il libro che la impone all'attenzione degli addetti è *Nero Barocco Nero*, uscito nel 1985 nella prestigiosa collana "Quaderni di Galleria", fondata e diretta da Leonardo Sciascia. Ora questi versi si possono rileggere, in originale e nella meticolosa versione castigliana, in una raffinata edizione, quasi da bibliofili, pubblicata dalla sivigliana *La Carbonería*.³

Se passiamo ora alla narrativa, è cospicua la serie dei titoli che si intrecciano con quelli delle sillogi poetiche. La prima intersezione tra poesia e prosa si verifica nei primi anni Novanta con *Correva l'anno 1698 e nella città avvenne un fatto memorabile* (prefazione di V. Consolo, Sellerio, Palermo, 1994), che si colloca tra *Nero Barocco Nero* ed *Eros e mente*. Il libro è la rivisitazione della vicenda reale e curiosa di Francisca, sposa del contadino

¹ Per un autoritratto letterario dell'autrice si veda la sua pagina web: www.mariaattanasio.it

² J. Pace, 'Le 'interferenze' della scrittura. Intervista a Maria Attanasio', *La Libellula*, II 2 (2010), pp. 15-18, p. 17.

³ *Negro Barocco Negro*, trad. M. Á. Cuevas, La Carbonería-Ediciones, Sevilla, 2012. A questa traduzione si è aggiunta quella in inglese, e in un unico volume, dei due ultimi libri poetici: *Amnesia Of The Movement Of Clouds & Of Red And Black Verse*, trad. Carla Billitteri, Litmus, New York, 2014.

Nicola, che, rimasta vedova, continua -a fine Seicento!- l'attività del marito e si confonde con e tra gli uomini:

«Masculu fora e fimmina intra» ripeteva a se stessa con determinazione, mentre i suoi gesti apparivano sempre più decisi, il suo passo sempre più sicuro e affermativo, e il suo volto, scurito dal sole, quasi *hominigno*. [...] Francisca, che ormai tutti in città conoscevano e chiamavano *Messer Francisco*, l'uomo-femmina, non sembrava peraltro tenere in alcun conto le convenzioni sociali [...]. (pp. 46-47)

È chiaro che il carattere ribelle, anticonformista -fatto tanto più sbalorditivo perché, ripeto, accade a fine Seicento -doveva creare a Francisca non pochi problemi, anche con le autorità, con l'Inquisizione. Ma con verdetto sorprendente l'Inquisitore -poi acclamato dalla folla- infrange la rigida divisione del tempo tra uomini e donne, assolve Francisca, considerata né più né meno una megera, e ne legittima la doppia identità. La donna:

Seguiterà, infatti, «conforma [*sic*] faceva, che di Fimmina operava di Huomo». (p. 98)

Nelle ultime pagine del libro, addirittura, Francisca è rappresentata al servizio di “un tale abate Giacomo Benenati” come “bordonaro”, cioè come capo carovaniera di muli, cavalli e asini adibiti al trasporto di merci (pp. 102-103).

Seconda intersezione versi/prosa -in mezzo alle raccolte poetiche *Eros e mente* (1996) e *Amnesia del movimento delle nuvole* (2003)- è costituita da *Piccole cronache di un secolo* (Sellerio, Palermo, 1997) e *Di Concetta e le sue donne* (Sellerio, Palermo, 1999).

Il primo, *Piccole cronache*, scritto in collaborazione con Domenico Amoroso, è una raccolta di narrazioni brevi ispirate a fonti di archivio e gira attorno a vicende tutte accadute nel secolo dei Lumi in una cittadina periferica del sud dell'Europa, quella natia degli autori, Caltagirone. Anche in questo caso Maria Attanasio fa da guida in una galleria di donne esemplari per abnegazione d'affetti o per altre virtù di pensiero e anticonformismo, addirittura di Illuminismo rivoluzionario *ante litteram*, inimmaginabili per i tempi e la latitudine della scena narrativa. Spiccano: la Caterina del racconto *Delle fiamme, dell'amore*, che muore nel tentativo di salvare appunto dalle fiamme il marito immobilizzato; Annarcangela, *La donna pittrice*, che restaura in preda all'invasamento l'affresco con un Crocifisso di una diruta cappella di campagna, ritrovato a pezzi e sotterrato (il classico miracolo della segnalazione in sogno al proprietario del podere); la Ignazia di *Lo splendore del niente*, figlia degenera del barone Perremuto, che si ostina a vivere nella povertà più assoluta e tutta assorta nelle meditazioni filosofiche.

Come si vede, la cifra è ancora una volta quella del romanzo storico, che risulta da “una commistione di creatività e memoria”,⁴ in cui la Attanasio -si legge in un'intervista- ricostruisce “meticolosamente [...] suoni, percorsi mentali e cognitivi del [...] personaggio e degli altri comprimari attingendo a piene mani ad un bagaglio di memoria personale e collettiva” e in cui “l'immaginazione storica [...] passa attraverso la forte compenetrazione empatica col [...]

⁴ Ibid., p. 15.

personaggio. La scrittura poi colma le zone d'ombra, riempie silenzi e restituisce fasi di vissuto che nessun archivio registra".⁵

Nella stessa intervista, la Attanasio aggiunge -cito letteralmente perché è utile ai fini del discorso- due precisazioni che chiariscono ulteriormente il suo concetto di narrazione storica:

[...] ho sentito l'esigenza di scendere verso l'inesplorato della storia delle madri - illuminarne frammenti- per ricomprendere il tempo dell'esclusione dal linguaggio che l'ha caratterizzata. [...]

La mia scrittura -poetica e narrativa, storica e fantastica- si pone sempre [...] come "scrittura della presenza": confitta nell'accadere -qui, adesso- da esso lasciandosi attraversare, e con esso inevitabilmente confrontandosi. E spesso scontrandosi.⁶

Si tratta di una storia minima e di reietti.

Dalla microstoria poi è possibile ricostruire i vissuti collettivi di un'epoca ed il senso degli avvenimenti, senza appiattirsi sulle versioni ufficiali: nella vita e nella scrittura, è l'uomo, il suo vissuto, la chiave interpretativa sia per operare nel politico e agire nel quotidiano, sia per leggere la grande storia. Che non va accettata come un inevitabile già accaduto, ma rigorosamente giudicata: una rivisitazione critica del passato, più che mai necessaria in questo iper-tecnologico e smemorato presente.⁷

Con *Di Concetta e le sue donne*, Premio letterario Racalmare Leonardo Sciascia 2000, entriamo già nel Novecento. Concetta La Ferla, di cui Maria Attanasio raccoglie la testimonianza diretta,⁸ è il prototipo della donna che combatte non solo per affermare i diritti delle donne, una sorta di profemminista, ma anche per rivendicare un mondo e una società migliori per tutti:

Quando mio padre mi fece - era nel trenta - di sicuro quella notte pensava alla bandiera rossa. E nacqui io. (p. 101)

Da questo commosso, bel libro-testimonianza, dalle sue pagine iniziali (*Quasi un'introduzione*), si estrapolano deliberatamente due brani assai eloquenti sull'etica dello scrivere che sembrano anticipare *Il condominio di Via della Notte* e l'ultima, estrema resistenza -come vedremo- della protagonista Rita Massa:

⁵ Ibid., p. 16.

⁶ Ibid., p. 15.

⁷ Ibid., p. 16. Sulla questione v. anche il fine saggio di G. Adamo, 'La deliberata infedeltà della scrittura. Riflessioni sulla narrativa storica di Maria Attanasio', *Strumenti critici*, 3 (2009), pp. 471-484. Dei conti da fare con Sciascia (ma anche con Manzoni, De Roberto, Consolo), sul versante del "romanzo storico", dibatte, della stessa G. Adamo, 'Letteratura e impegno: l'eredità sciasciana nella narrativa storica di Maria Attanasio', *La Libellula*, I 1 (2009), pp. 87-94.

⁸ Una nota a p. 39 precisa: "Il testo di seguito riprodotto nasce dalla trascrizione del racconto registrato di Concetta La Ferla" e fa ricordare il procedimento che presiedette alla stesura di Danilo Dolci, *Racconti siciliani*, Einaudi, Torino, 1963; Sellerio, Palermo, 2008, e di Stefano Vilardo, *Tutti dicono Germania Germania*, Garzanti, Milano, 1975; Sellerio, Palermo, 2007.

Un tempo ogni città, piccola o grande, affidava la storia civile della comunità alla scrittura del cronista; insieme agli eventi civici e allo straordinario egli spesso registrava anche l'ordinario di essa [...] sottraendone la memoria alle azzerranti generalizzazioni della storia, che per sua natura emargina in un'impenetrabile zona d'ombra l'alfa e l'omega costitutivi della sua trama [...] (p. 33)

Non restava che [...] testimoniare direttamente questa piccola storia di ordinaria militanza, una tra le tante di quegli anni. Senza però sottrarsi al coinvolgimento emozionale, né fingere un'ipocrita oggettività: memoria emotivamente condivisa per i protagonisti che ancora camminano per le strade, gesticolano odiano amano, continuano a resistere come possono, e s'incazzano in questo smemorato Occidente dove la supponenza della mondializzata economia di nuovo si autocelebra, in nome del mercato e del profitto, universale essenza dell'uomo contro l'uomo. E la sua spregiudicata ancilla -la politica- l'asseconda, insieme a Marx e a Voltaire, gettando l'utopia, come un nastro smagnetizzato, nelle discariche della storia. (p. 35)

Con Concetta La Ferla, quindi, l'interprete e sosia Maria Attanasio propone ancora una volta una donna contro e pro, capopopolo contro le ingiustizie, militante comunista che lotta fra l'altro, contro le stesse resistenze maschiliste del partito nella sua città, per la costituzione della sezione femminile del PCI a Caltagirone.⁹

Terza intersezione -dopo *Amnesia del movimento delle nuvole* (2003), e uscito contemporaneamente all'ultimo libro poetico, *Del rosso e nero verso* (2007)- è *Il falsario di Caltagirone*. Si tratta della storia di un altro controcorrente, di un irregolare, un diverso, che attraversa le vicissitudini storiche a cavallo tra l'Otto e il Novecento, vive tra la Sicilia e la Parigi dei grandi pittori, e approda addirittura a Buenos Aires. Paolo Ciulla, questo il suo nome, artista bizzarro, omosessuale, non si limita a falsificare opere d'arte grazie alle sue grandi doti pittoriche, ma finisce con l'ingaggiare una sua personalissima lotta anti-sistema, inondando il mercato di banconote false ammirate dagli stessi esperti della Banca d'Italia. Al libro fu assegnato il Premio letterario Vittorini 2007 dalla giuria presieduta da Vincenzo Consolo.

Nella fase creativa più recente s'inseriscono: *Dall'Atlante agli Appennini* (Orecchio Acerbo, Roma, 2008) e *Della città d'argilla* (Mesogea, Messina, 2012).

Il primo è un rifacimento e l'inversione del racconto forse più famoso di Edmondo De Amicis, *Dagli Appennini alle Ande*, inserito nel suo notissimo *Cuore*, lettura di tante generazioni di italiani e tradotto in varie lingue. Ma nel libro non c'è solo l'inversione della rotta del viaggio, ma anche un adattamento aggiornato alla nuova situazione mondiale. In De Amicis Marco va alla ricerca della madre emigrata in Argentina come tantissimi altri italiani ed europei. Nel libro di Maria Attanasio, invece, il protagonista è Youssef, un Giuseppe del Marocco, il quale non per nulla aspira però al nome deamicisiano di Marco. Youssef affronta tutti i disagi ben noti per le cronache degli ultimi anni ed anche di questi giorni, i disagi e i rischi di morte per acqua cui si espongono quanti viaggiano dai vari sud del mondo verso l'Europa. Questo nuovo Marco parte da clandestino per l'Italia per riabbracciare la madre di cui non sa più nulla. Il

⁹ Non sembra fuori luogo ricordare qui la riedizione di altri due libri-testimonianza al femminile e, in questo caso, per così dire, in presa diretta, perché scritti e firmati dalla stessa protagonista di una vita umile e straordinaria, vissuta all'insegna della ribellione e della difesa della dignità: M. Occhipinti, *Una donna di Ragusa* [1956, 1976], Sellerio, Palermo, 1993; *Una donna libera*, a cura di Gianni Grassi, ivi, 2004.

racconto è denuncia di una cruda realtà, delle ipocrisie dei nostri tempi (i clandestini -saranno i Fuoriluogo del *Condominio*- sono stigmatizzati, osteggiati, ma, una volta arrivati, sono anche sfruttati da datori di lavoro senza scrupoli), ma insieme favola a lieto fine.

Della città d'argilla raccoglie scritti di vario genere e oggetto e Maria Attanasio sembra ora quasi rifarsi, atteggiarsi al cronista secentesco di *Correva l'anno*, quel Giacomo Polizzi di cui aveva scritto:

Polizzi fu dunque scriba e vasaio, coniugò la terra e la parola, registrando [...] gli avvenimenti più importanti della città [...] (p. 24)

Impastava parole, dunque, come impastava l'argilla, per plasmare insieme testi e vasellame. La Attanasio conferisce alle sue prose lo stesso carattere pastoso, terrigno, la stessa forza ctonia.¹⁰

In tutti i libri di cui si è detto, identico è lo sfondo: la Sicilia centro-orientale, e caratterizzante è la mescolanza linguistica marcata in senso diatopico e diacronico: in essi non manca, cioè, il riecheggiamento della lingua locale -lo si sarà anche notato in qualcuna delle citazioni- né l'impronta mimetica delle fonti documentarie consultate, più o meno contemporanee ai fatti narrati. Come non rammentare il "camaleontismo" linguistico e stilistico delle pagine di Vincenzo Consolo?

La Attanasio ne è programmaticamente consapevole e, infatti, dichiara:

C'è [...] nella mia ricerca espressiva, una sorta di tendenza al meticcio, dove confluiscono le vibrazioni del dialetto e la letterarietà segnicante della lingua: riporti lessicali di altri codici, di altri saperi, della rete, si incrociano con le sonorità, gli odori, i paesaggi, gli umori linguistici della mia geografia esistenziale.¹¹

* * *

Dopo questa carrellata, arriviamo ora, finalmente, allo zoom promesso su *Il condominio di Via della notte* (Sellerio, Palermo, 2013). Chiariti i connotati delle altre opere narrative della Attanasio, converrà tentare di leggere questo ultimo romanzo in chiave "contrastiva", cioè a partire dagli elementi di continuità e discontinuità: di impostazione poetica, di contenuti, lingua e stile.

L'elemento dissonante più leggibile è certo costituito dal tempo stesso e dal luogo della narrazione. L'azione è collocata in un tempo futuro imprecisato e in una geografia altrettanto indefinita. Ma non si tratta di un'epoca e di una città ideali, delle quali hanno favoleggiato in vari secoli filosofi e letterati. La visione è volutamente distopica.

Nordìa è la città capitale dell'omonimo stato, sita nell'emisfero opposto di Strania¹² e da essa separata dall'Oceano meridionale. Tutto e tutti a Nordìa sono sotto controllo: la *surveillance* (sorveglianza) dei Servizi di sicurezza e Polizia è accompagnata e rafforzata dalla *sousveillance* (sotto-vigilanza): quella attiva delle ronde cittadine e l'altra passiva degli stessi sorvegliati, frutto della loro acritica acquiescenza, se non di una vera e propria complicità.

¹⁰ Si rilegga *L'argilla* invocata da *Nero Barocco Nero* (1985): (*l'argilla depurata dalle scorie/ più volte setacciata resa fine/ versata negli stampi/ - basta un grumo di calce/ a spaccare l'anfora a distruggere/ bianche figure levigate*).

¹¹ J. Pace, 'Le "interferenze" della scrittura. Intervista a Maria Attanasio', op. cit., p. 17.

¹² Le stagioni vi sono di fatto invertite (p. 166).

È un futuro, per tanti versi già presente, in cui si avverte l'eco dei classici della distopia: Ray Bradbury (*Fahrenheit 451*), Aldous Huxley (*Il mondo nuovo*), ma soprattutto George Orwell (1984, *La fattoria degli animali*), che nella finale *Nota dell'autrice* (pp. 194-195) è definito "maestro e donno", citando il Conte Ugolino del celebre canto dell'*Inferno* (33, 28).

L'atmosfera è inquietante come in *Blade Runner* di Ridley Scott (1982): manca solo la pioggia insistente, persistente come quella dell'*incipit* di *Conversazione in Sicilia* di Elio Vittorini, quella che inzuppa Silvestro e gli rende ancor più intollerabili gli astratti furori per il genere umano perduto. Da incubo, come nella serie televisiva (CBS, 2011-2014) *Person of interest* di Jonathan Nolan ("Vigilados", in Spagna), dove "la Macchina" controlla la vita di tutti. Spaesante, come in *Her* di Spike Jonze (2013) con il solitario, disilluso Theodore Twombly (Joaquin Phoenix) che si riaffaccia all'amore invaghendosi di un sistema operativo dalla suadente voce di donna: una fascinosa, virtuale Samantha (Scarlett Johansson). Ma -sul piano della *non-fiction* che, non solo Hitchcock *docet*, supera la migliore fantasia- come non pensare alla *Securitate* di Nicolae Ceausescu, alla *Stasi* della DDR, ai fatti e misfatti delle varie agenzie d'intelligenza, soprattutto delle due potenze egemoni mondiali (CIA, KGB), all'*affaire Wikileaks* - Julian Assange, o al recente scandalo del *Datagate* della NSA americana, frutto dell'inattesa crisi di coscienza di Edward Snowden?

Tutto, a Nordia, è scientificamente predisposto. Non per niente a Nordia esistono Ministeri appositi dal nome sconvolgente: della Paura, dell'Immagine. Lo aveva paventato lo stesso capostipite degli autori distopici Evgènij Ivànovic Zamjàtin in *Noi* (scritto tra 1919 e 1921), romanzo che influenzò lo stesso Orwell nella scrittura di *1984*.¹³ Nell'opera dello scrittore russo è dipinta un'organizzazione statale che esercita un assoluto controllo sui cittadini e si basa su criteri di efficienza e precisione industriale di tipo tayloristico, fordista: il Frederick Taylor di *The Principles of Scientific Management - L'organizzazione scientifica del lavoro* (1911). In una parola, l'embrione, già denunciato da *Tempi moderni* (1936) di Charlie Chaplin, di tutte le sofisticatezze odierne.

Protagonista di questa metafora fin troppo evidente del nostro oggi (in Italia, in Europa, nell'Occidente, in tutto il pianeta)¹⁴ è Rita Massa, giornalista stipendiata e poi editor libero professionista. *Nomen omen*. Si definisce "una moderata flessibile" (p. 55), ma ha tutti i connotati dell'uomo-massa: si è lasciata massificare, si è dissolta e annullata -con la sua indolenza- nella massa non pensante, acritica su cui si fonda il Potere di Nordia e dalla quale è però destinata a fuoriuscire per autodifesa ribelle.

Ma Massa -i nessi casuali a volte divengono causali- evoca anche *Massa e potere* di Elias Canetti da cui proviene l'esergo del *Primo movimento*: "Fuori delle mura non c'è l'altro ma il disordine" (p. 35) che sembra riassumere il senso del libro, non solo adornarne il *limen*, l'arco della porta d'ingresso.

¹³ Lo scrittore britannico, infatti, aveva letto e recensito l'edizione francese del libro uscita nel 1946.

¹⁴ Cfr. "Tutto il mondo ormai era Nordia: la finanza si era fatta stato planetario, tutto occupando -politica, media, coscienze- in un presente dopato da reality-fiction e sondocrazia" (p. 164); "Mimetizzarsi, cambiare identità, andare via. // Dove? Perché? Si domandava, continuando a sfogliare il libro Rita: non c'era più nessun altrove dove andare" (p. 165).

Il marito, Mauro Testa, docente universitario, ha abbandonato Nordia prevedendo il peggio, ed è poi raggiunto a Strania dalla figlia Assia, una volta divenuta maggiorenne. Sembra un nuovo *nomen omen*. Giochiamoci un po'. Testa sarà apocope di 'testardo' cultore di idealità *demodées*? Non a caso, forse, l'esergo dell'*Antefatto* del libro recita: "Niente è più fuori moda nella nostra società delle idee del 1789" (C. Magris). Oppure è allusione -lat. tardo *testa* 'conchiglia, guscio, vaso'- ai vasai calatini o semplicemente suggerisce che il professore non rinuncia a modellare liberamente la sua argilla, a pensare con la sua testa e -guidato dalla sua intuizione- decide di esiliarsi, come alcuni ebrei riuscirono a fare salvandosi dallo sterminio?

Rita però riceve inaspettatamente in eredità un appartamento nel cuore della city, nel condominio *Sicurezza e Civiltà*, dove le regole sono ben più severe che nel resto della città. Capo-condomino è, infatti, l'accademico Attilio Craverio, capofila degli intransigenti messi in disparte dai modernisti, un personaggio sul quale si proietta l'ombra di Gianfranco Miglio, il protoideologo della Lega Nord.

Paradossalmente, nella migliore delle condizioni abitative, Rita si sente costretta a una vita asfittica, scopre che nella totale sicurezza di Nordia nessuno è in realtà sicuro,¹⁵ quindi è indotta a ripensare le sue complici arrendevolezza e scrive *La Fuoriluogo*, la storia di una diversa, una non-integrata, la sua. Il libro viene fortunatamente pubblicato dalla figlia, brillante ricercatrice tornata a Nordia per un congresso scientifico, ma in realtà con la segreta intenzione di rivederla, quando la donna è già reclusa in un centro di rieducazione.

Rita, sottoposta a trattamento intensivo di amnesia, viene smemorizzata (p. 183) come un qualsiasi *hard disk*. Nonostante tutto, sopravvive in lei un "No!" incrollabile (pp. 182-183). Eroina suo malgrado, è la propagatrice di questo NO al presente; un NO non pronunciato per negare, ma per affermare, per riconquistare i diritti repressi, un NO in positivo. È il NO dell'eretico, dell'anarchico che fa inceppare il meccanismo, non fa quadrare i conti. Recita l'esergo del *Postfatto* (p. 179): "Ammiro gli eretici che nella notte cercano di ascoltare la risacca dell'avvenire" (Christian Petr).¹⁶ E una strofe di 10 versi della Attanasio, citati da Vincenzo Consolo in un capitolo di *L'olivo e l'olivastro* (1994), a lei dedicato, sembrano sottolineare la stessa spinta anti-omologante:

*trentaquattromila abitanti
seimila emigrati ventottomila
residenti in una contratta
architettura di cupole e palazzi
piazze corrotte da rondini sghembe.
Tra meccanici manovali braccianti
cinquemila nelle liste di collocamento.
I conti, naturalmente non tornano mai né
con la divisione né con la prova del nove.*

¹⁵ "Le fu chiaro di colpo: nessuno a Nordia era al sicuro; cambiando prospettiva, ognuno all'improvviso poteva essere considerato fuori luogo. Un sospetto, ed erano guai" (p. 112).

¹⁶ Gli eserghi meriterebbero davvero un discorso a parte: non hanno nulla di esornativo, ma -letti uno di seguito all'altro, in stretta successione- sembrano un paratesto in crescendo che accompagna *in progress* lo snodarsi della narrazione.

*C'è sempre un anarchico o un assente.*¹⁷

La lettura di *Il condominio della Via della Notte* non lascia indifferenti. Come uomini del XXI secolo, sentiamo che i pensieri compressi al fondo tornano a galla; che gli incubi messi a tacere, costretti dietro le quinte, guadagnano la ribalta: sono verbalizzati. La realtà rappresentata nel libro è angosciata e angosciante, come quella nella quale talvolta abbiamo temuto di essere immersi.

Senza precipitare nell'ossessività, quanti non hanno mai pensato di essere spiati (tanto più dopo le rivelazioni del già citato Edward Snowden) o non hanno sospettato di poter essere derubati dei tanti PIN che tracciano ogni nostro movimento (oh, la tracciabilità tanto invocata contro l'evasione o l'elusione fiscale, mentre impuni si arricchiscono i grandi speculatori ed evasori!)? Quanti non hanno temuto per le loro *password* e di essere vittime di *phishing*, o soltanto (si fa presto a dire "soltanto", ma è un facile, colpevole minimizzare) non hanno immaginato, magari solo per un istante, di essere privati all'improvviso delle fonti di energia: non tanto il petrolio di macchine, treni e aerei, quanto l'umile acqua da bere e della doccia sotto la quale ci sciacquiamo ogni giorno, e la luce senza la quale il nostro mondo di schermi non solo televisivi, di computer, cellulari e tanti altri gadget elettronici si squinternerebbe?

Una vera catastrofe per i nostri standard di vita! Un incubo ricacciato subito indietro in via o razionalistica -"Non è possibile, non drammatizziamo! Non facciamoci prendere dal panico degli scervellati. L'uomo sarà pur capace d'inventare alternative"- o provvidenzialistica, fideistica -"Bah, be', ci penserà Dio!". Questo incubo ad occhi socchiusi diventa, nel libro, realtà spiattellata che, gli occhi, li fa certo spalancare.

Il condominio di Via della Notte è un artefatto ben congegnato, con una struttura complessa. L'indice rivela le partizioni del libro e mette in luce la scansione principale, per così dire, musicale: *Primo movimento*, *Secondo movimento* e così via, fino a *Quinto movimento*.¹⁸ A questo corpo si aggiungono: una preliminare *Breve notizia su Nordia*, un Antefatto e un Postfatto. I paratesti abbondano e sono organici: non solo gli esergghi *in progress* narrativo e riflessivo (abbiamo citato i primi e l'ultimo), ma anche una *Nota dell'autrice*, con riflessioni e chiarimenti finali.

È un romanzo, in definitiva, che la Attanasio ha ritenuto necessario scrivere e considera alla stregua di un "avviso ai naviganti". I motivi sono spiegati in un'altra intervista:

Tanti [sono] i segni, gli indizi, di autoritarismo e intolleranza. A cui non diamo importanza. Che colpevolmente rimuoviamo. I divieti, le interdizioni, le tecnologie di controllo -droni, echelon, smart dust, ecc.,- di cui parlo nel libro, e in cui incappa la protagonista, non nascono dal mio immaginario letterario, ma dalla realtà; fatti reali, di cui poco sappiamo -poche notizie sparse, distanti l'una dall'altra- tranne che non scappino al controllo del potere diventando un caso, come il Datagate delle cronache di questi giorni. Presi nella loro singolarità,

¹⁷ V. Consolo, *L'olivo e l'olivastro*, Mondadori, Milano, 1994, pp. 71-72. Sono -con la variante *trentaquattromila : 34 mila*- i versi della lirica *Gli abitanti di Nero Barocco Nero* (1985).

¹⁸ È un riprendere la terminologia del racconto *Lo splendore del niente*, uno di quelli di *Piccole cronache di un secolo*, op. cit., pp. 49-66.

questi fatti, possono apparire poco significanti, ma messi uno accanto all'altro, narrativamente assemblati attorno a una storia, come accade nel romanzo, diventano esemplari della dimensione allarmante e coatta in cui senza accorgercene viviamo.¹⁹

Per concludere, ripigliando alla fine la dialettica continuità-discontinuità del romanzo riguardo alle altre sue opere, diamo volentieri la parola alla stessa Attanasio, che così glossa in modo del tutto consapevole e convincente:

Certo questo romanzo non è un romanzo storico in senso stretto: ma la storia non è anche quella che si va facendo? presente? ipotizzabile futuro? È vero, ambientato in un *futuro contemporaneo*, esso non ha né quella precisa localizzazione storico-geografica -la Sicilia, e nello specifico Caltagirone- né la motivazione di fondo di tutta la mia scrittura precedente: dare parola e voce a chi non ne ha avuta, a esistenze esemplari sommerse nel buio dei secoli, anonime ma pulsanti sotto la grande storia. Ciononostante, però, ritengo che [...] sia in continuità ideativa e ideale con le mie precedenti narrazioni. Uguale l'ingiustizia e l'intolleranza del potere in ogni tempo, e uguale il dovere di resistenza ad esso, nel seicento o adesso: Francisca, Concetta, Ignazia, e tutte le protagoniste delle mie passate narrazioni, resistono al conformismo politico e morale, di un tempo, di una storia, ma anche Rita Massa, col suo finale e irrevocabile no, appartiene a questa schiera di donne resistenti. Che anche da sole, contro tutto, testimoniano.²⁰

¹⁹ G. Modica, 'Fuori dalle mura non c'è l'altro. Intervista a Maria Attanasio di Gisella Modica': <http://www.societadelleletterate.it/2013/07/intervista-attanasio/> [consultato in maggio 2014].

²⁰ Ibid.

MASSIMO LA TORRE
ENTREVISTA DE DOMENICO BILOTTI SOBRE GOLIARDA SAPIENZA

No se ha dicho ni escrito mucho (y quizás menos se ha leído) sobre Goliarda Sapienza (1924-1996), actriz de cine y de teatro, escritora y poetisa que ha atravesado, con una gracia inaudita, los restos de una Italia que había soñado con el boom económico y, veinte años después, las ruinas de una Italia que había soñado con la revolución. Merecidamente, la editorial de Turín Einaudi está publicando de nuevo su catálogo de obras completas, dando a la autora siciliana finalmente el escaparate que habría merecido ya en vida. Conversamos sobre ello con Massimo La Torre, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Catanzaro, columnista de *Critica Liberale*, y, por pasión, conecedor de las artes cinematográficas y de la literatura siciliana.

Querría empezar con una provocación. La cultura italiana nos ha dado tradicionalmente dos consistentes modelos de la implicación política. Uno desesperado, diría incluso “pasoliniano”, que tiene que acabar mal, de forma turbia; otro, radical, sólido, incluso arisco, como transmite la estética de ciertas películas en las que el actor protagonista es el llorado Volonté. En el consciente exilio y auto-exilio de una personalidad libre como la de Goliarda Sapienza, ¿qué peso podría haber tenido el situarse siempre y en todo momento fuera de estos dos modelos dominantes?

Ante todo, le agradezco la oportunidad que me ofrece de hablar de Goliarda Sapienza. Es una escritora que admiro apasionadamente y que leo y releo con inmenso placer e incluso con provecho. En su obra encuentro motivos, ideas, informaciones y sentimientos que me nutren, me enriquecen, me estimulan, y -espero- me convierten en mejor persona. Sobre estos motivos y “flujos” de ideas y sensaciones intentaré profundizar más adelante. Por otro lado están la prosa (y la poesía) de Goliarda, que encuentro espléndidas. Su italiano es consistente e impetuoso pero también neto y claro. Es barroco, pero no es artificial. Pensado y construido, sin duda, pero no de plástico, ni frío. Está más cerca de Gesualdo Bufalino (en especial del de *Dicerie dell'autore* y de *Argo il cieco*) que de Umberto Eco o de Italo Calvino y no solamente por las fortísimas raíces sicilianas, sino sobre todo por la textura de su escritura. Yo diferenciaría tres periodos en su producción: el primero consta de *Lettera aperta* e *Il filo di mezzogiorno*; el segundo, de *L'arte della gioia* y de *Io, Jean Gabin*; y el tercero de *L'Università di Rebbibia* y *Le certezze del dubbio*. La lengua se hace poco a poco menos densa, menos carnosa y el tono más cartesiano.

Como figura “intelectual”, Goliarda está a medio camino, por decirlo de alguna manera, entre el “serio” y el “desesperado”, o mejor, podríamos decir que rompe el esquema mismo de tal contraposición. Hay un tono leve en su escritura; leyendo sus páginas se ríe también. Tengo que decir que nunca he leído ni sonreído leyendo a Pasolini, ni siquiera viendo sus películas. Totò con Pasolini se convierte en máscara profética y triste. Incluso su Decamerón es pesado.

La protagonista de los escritos de Goliarda es paradigmáticamente ella misma, de niña. Modesta (la protagonista de *Arte della gioia*) es una granuja. Igual que granujas son los personajes de *L'Università di Rebbibia* y de *Le*

certezze del dubbio (especialmente Roberta). Lo femenino es omnipresente, y convierte la dimensión intelectual en “otra” respecto a la seriedad tan masculina de Volonté y Pasolini. Y resulta que los dos fueron comunistas, oscilando entre la “consciencia infeliz” y la “Verstellung” hegeliana que han distinguido la prospectiva ética y cognitiva del comunismo italiano. “Consciencia infeliz”, al ser conscientes de la inutilidad de la utopía soviética e inmersos en la “Verstellung”, al verse proyectados en una revolución que no puede llevarse realmente a cabo (ni que por tanto se puede querer, dadas las férreas y “dialécticas” leyes de la historia).

Goliarda nunca fue comunista, aunque fue pareja de Citto Maselli y nos habla de la angustia que le produjo el XX Congreso del PCU de 1956 en *Filo di mezzogiorno*. Y su escritura no es elitista; es, a su manera, popular. Las cuestiones que afronta son las mismas sobre las que discutía en los callejones de mala reputación de Catania o en las celdas de la cárcel. Habla con todos y para todos.

¿Cuál es la obra que, en su opinión, mejor describe el genio literario de la autora? Personalmente me decantaría por *L'Università di Rebbibia* (el diario de un duro y arriesgado encarcelamiento): si la escritura resiste a la narración de la marginalidad social, sin lloriqueos y sin falsos mitos autoidentificativos es porque estamos ante una escritura del tiempo presente.

Los libros que me parecen más bellos y significativos son *Lettera aperta*, que es mi preferido, y *L'arte della gioia*. *L'Università di Rebbibia* es rico e importante, pero su prosa me resulta más seca. Será quizás porque yo tiendo al barroco... Pero *L'Università di Rebbibia* y *Le certezze del dubbio* nos cuentan la marginalidad, reivindicándola. Nos muestran la cárcel como universo cerrado, aislante, “institución social”, que sin embargo se llena también de sociabilidad. Es el test de un sistema entero y de una nación entera.

Estos dos libros también nos presentan la Italia de finales de los años setenta y principios de los ochenta, una Italia a años luz de la actual. Sorprende encontrar aquel clima de hostilidad contra el conformismo burgués y contra sus ritos y mitos, hoy que en la televisión nos distraemos solo con curas, comisarios y abuelos, y aún mejor si son curas, abuelos y policías. Leyendo esos libros volvemos a respirar el aire de antagonismo y de revolución existencial y política que no era el privilegio de unos pocos sino de todos, de ambientes socialistas vastos y transversales. Que hayamos pasado de aquellas mujeres que conoce Goliarda en Rebbibia, de una humanidad desesperada pero también madura, auténtica y educada, a modelos como los que presentan las “velinas” o las invitadas a “cenas elegantes” en Arcore representa implacablemente la decadencia de un país. Roberta -la verdadera protagonista de *L'Università di Rebbibia* y de *Le certezze del dubbio* -es la alternativa antropológica más extrema a las Pitonisas o a las Nicole que llenan nuestras revistas. ¿Y nuestros sueños?

Goliarda Sapienza fue siempre una bella mujer, desde la de pose elegante y no complaciente de la juventud reaccionaria hasta la señora sombría y surcada de arrugas alrededor de los ojos de las últimas fotos. Sin localismos, obviamente, diría que es una belleza

típica siciliana, una belleza “austera”. Incluso en los trágicos años ochenta, en los que en diversas ocasiones se le niega el magro apoyo de la Ley Bacchelli, quien la ve la llama señora, se la imagina como una noble o una duquesa. Yo diría que es la elegancia extrema de la extrema dignidad.

Sí, Goliarda es una belleza siciliana. Empezando por los ojos, un verde azulado que al igual que la “erre francesa” es difícil de encontrar más allá del estrecho de Messina. Y es una “señora”, en el sentido de una mujer que sabe estar en el mundo, que se cuida, que es elegante incluso en la cárcel, incluso estando en aislamiento. Le mueve el sentido de la propia dignidad. Con una moral casi estética, aristocrática. No hago esto -se dice-, porque no es propio de mí, me “rebajaría”, me degradaría, me afearía. Por eso es respetada (y protegida) por las compañeras de celda en la “aventura” de Rebibbia. Pero no es para nada una duquesa, una noble, al estilo de, por ejemplo, Simonetta Agnello Hornby. Goliarda es siempre una plebeya, pero es culta y fina y emancipada.

Modesta (la protagonista de *L'arte della gioia*) es una plebeya que aun cuando se convierte en “señora”, no reniega de su propia historia y es capaz de mostrar permanentemente empatía por los “últimos”, y antipatía y desprecio por los “primeros”. *L'Arte della gioia* es una especie de anti *Gattopardo*, debido a que algunos de sus temas se sobrepone a los de la novela de Tomasi di Lampedusa: en el libro de la Sapienza no hay ninguna idealización posible del mundo de la nobleza siciliana (como sí sucede en Tomasi di Lampedusa). Ni nostalgia (como en el caso de Simonetta Agnello Hornby). La “chica dura” (Modesta) que asciende en la escala social lo hace siendo consciente de que se trata de un recorrido de emancipación pero también de perdición.

En la Goliarda Sapienza que cuenta sus propias experiencias con el psicoanálisis encuentro elementos espontáneos y sinceros que son como un esbozo de crítica al sometimiento burgués y coercitivo de una cierta rama del psicoanálisis que estaba de moda en la época ¿comparte esta idea o piensa que hay que buscar más allá para encontrar el sentimiento de desasosiego en los libros de la escritora?

Esta es la temática de *Il filo di mezzogiorno*, un libro inteligente y muy sensible en el que cuenta su experiencia con el psicoanálisis con un médico de Messina (que vive en Roma). Al final es el médico el que entra en crisis y Goliarda deja las sesiones de psicoanálisis, con una mejor y más sana relación consigo misma. Ella se ha curado, se ha recuperado, pero el médico ha enfermado... El cambio de rol y la lucha entre médico y paciente en las sesiones de psicoanálisis quedan descritos con detalle, tanto que los psicoanalistas han usado este libro para analizar su propio trabajo. Pero yo no diría que el libro es un elogio del psicoanálisis. El libro es la continuación de *Lettera aperta*, su “Aufhebung”, los coágulos morales y existenciales presentes en aquel primer escrito resaltan de manera vivísima y después parecen diluirse. Desarrollarse. La desazón de Goliarda, que la conduce al intento de suicidio y a la depresión, tiene raíces lejanas. En la relación con su madre, Maria Giudice, figura preclara y honestísima de socialista, pero que, como madre, tuvo que pesar como una lastra sobre el corazón de Goliarda, quien la amó literalmente hasta la locura. Hay otras cosas, como el ambiente de *Civita*, el barrio de pobres y desgraciados de Catania en el que se encontraban la casa y el estudio de Giuseppe Sapienza, el

padre de Goliarda, abogado socialista y libertario, en el que pasa toda su infancia. Un barrio difícil, volcánico (tormentosamente evocado en *Io, Jean Gabin*), con vidas intensas y destruidas, con relaciones complejas y profundas; todo esto marca a fuego los sentimientos de la niña siciliana.

Sorprende increíblemente en la escritura que los personajes se describan casi siempre con una gran nitidez expositiva: nosotros vemos perfectamente al personaje que poco a poco Goliarda Sapienza introduce en la escena. Los lugares, en cambio, se transforman según la perspectiva de quien los observa: desde las plazas arboladas hasta las estaciones, desde la antigüedad hasta las cárceles.

La escritura de Goliarda es cinematográfica, siempre tiene una perspectiva y un “fuego”, y una andadura rápida, galopante. Por eso trabajó durante años con su compañero Maselli, que es uno de los directores de cine más interesantes del post-realismo italiano. Pero no se duda nunca verdaderamente sobre el paisaje, este es siempre el fondo de una acción, de una toma. Lo que le importa a Goliarda es la acción, la introspección.

Si quisiéramos estructurar la prosa y la poesía de la Sapienza como una filosofía del derecho, o mejor, como una teoría del derecho, ¿cuál sería su primer y peor enemigo? ¿el Panóptico o el Leviatán? ¿La caverna o el ágora?

Evidentemente el Panóptico no existe sin el Leviatán. Su enemigo es realmente el Estado. Y su amigo es el conjunto de callejones y plazas de Civita, el barrio en el que -como dice en *Io, Jean Gabin*- no obstante el fascismo, cada uno hacía lo que quería. El ágora le es más afín que la caverna. No hay nada de platónico en su concepción del mundo.

Del derecho, Goliarda nos cuenta su lado más afilado, cortante: el castigo. Y así nos recuerda que siempre hay un residuo de injusticia en él, por mucho que nos esforcemos en hacerlo “mínimo” o “democrático”. La novela de Goliarda es la novela de la microfísica del poder. Y ello, aun siendo benévolo e informal, duele. Y se insinúa en todos los recesos de la realidad del hombre. Es la Santamauro, la guardiana de Rebibbia. Y también el psicoanalista de *Il filo di mezzogiorno*. Por no hablar del marinero, el padre incestuoso de Modesta en *L'arte della gioia*. El derecho (esto es, el poder) paradójicamente se esconde detrás de todos estos personajes.

Del derecho, lo único que quizás le podría interesar son los *derechos*, en especial el que resume de la siguiente manera: cada individuo tiene su secreto, cada individuo tiene su muerte en soledad... muerte por hierro, muerte por dulzura, muerte por fuego, muerte por agua, muerte por saciedad única e irrepetible. ¿Y cómo puedo yo vivir o morir si no tomo posesión de este derecho? (*Il filo di mezzogiorno*, penúltima página).

Y Goliarda, como la niña de la que nos habla en *Lettera aperta* y en *Io, Jean Gabin*, pasea por plazas y callejones en los que se abren las cavernas, las casas de una humanidad sometida y vibrante que se extiende hasta la Plaza, y en parte la hace suya, la llena de cosas suyas, de historias, cantos, lamentos, olores, productos (las sillas de mimbre, por ejemplo, a cuya elaboración se dedicó

Goliarda de niña como aprendiz). La caverna aquí es un apéndice de la Plaza; mientras que hoy en día, la caverna es realmente la caverna platónica, solo que las paredes a las que postmodernamente estamos encadenados y sobre las que se mueven las sombras de las cosas, es la pantalla de la televisión.

Usted alguna vez ha hablado, al comentar las obras de Goliarda Sapienza, de la silenciosa muerte de una humanidad perdida, de una humanidad que antes salía y se encontraba en la calle, en el trabajo, casi cándida, y que ahora ha quedado engullida en un vórtice, que ya no es percibida ni perceptible. ¿Podría corregirme si he entendido mal su pensamiento o, si es posible, explicárnoslo en esta conversación?

El mundo del que nos habla Goliarda en gran parte está muerto y enterrado. El de los barrios populares en los que se vivía una existencia alternativa, en la calle, y se ejercían profesiones como las de sillero o del maestro jazminero que hoy hacen sonreír en la era de los centros comerciales. ¿Quién querría hoy dedicarse a hacer guiñol, a tallar los muñecos del teatro de las marionetas cuando el modelo de éxito es el del “empresario” o el del agente de bolsa? Aquel “pueblo”, con su propia lengua, su cultura, sus trabajos, su moral y su teatro ya no existe. Ha quedado solo el “coolie” (la figura que más teme Marx en el *Manifiesto*), el proletario sin clase. El trabajador con un contrato precario que no puede llamarse a sí mismo ni siquiera obrero. Que se avergüenza o ni siquiera lo ve. Solo hay desgraciados que sienten que lo son solo porque han sido privados de la tarjeta de crédito o del acceso al centro comercial. Ya no existe la sociabilidad alternativa que aún vibraba en Civita. Donde por la noche se cenaba en la calle. Y se conversaba en la calle. Porque era una práctica de reconocimiento mutuo. Hoy en día la calle está vacía de vida, no hay relación; como mucho, en las esquinas oscuras encontraremos grupos humanos despojados de su propia historia. Y de su propia cándida desnaturalización. Y aun así estoy seguro de que incluso entre esta humanidad que se parece al plástico roto y a los residuos enfangados de alquitrán que se vierten hoy sobre nuestras playas al retirarse la marea, incluso de este aparente vacío del alma, Goliarda sabría hacerse escuchar, sonriendo y sin desesperarse. “No hay vida sin colectividad, lo sabemos: aquí está la prueba, no hay vida sin el espejo de los otros”. Esta es la lección de esperanza que saca de la dura experiencia de Rebibbia.

Traducción de María Antonia Blat Mir

ALDA MERINI
SEIS POEMAS INÉDITOS

Alda Merini nace en Milán el 21 de marzo de 1931, y comienza a escribir muy pronto. Gracias al aprecio de amigos y escritores -entre los cuales se hallaban Giorgio Manganelli, David Maria Turollo, Maria Corti, Luciano Erba-, algunos de sus poemas aparecen en *Antología de la poesía italiana 1909-1949*, al cuidado de Giacinto Spagnoletti, publicada en 1950. Otros poemas se incluyeron en el libro *Poetisas del siglo xx* (1951), a cargo de Giovanni Sheiwiller. Su primer libro publicado es *La presencia de Orfeo* (1953), bien acogido por los mejores exponentes de la poesía italiana, como Quasimodo, Montale, Pasolini... A este seguirán los volúmenes: *Miedo de Dios* y *Nupcias romanas*, ambos publicados en 1955. Merini contrae matrimonio con Ettore Carniti en 1953. Durante los años siguientes nacerán dos de sus hijas.

En 1961 se publica *Tú eres Pedro*, obra que cierra el primer período de su producción poética. Seguirá un largo intervalo marcado por un debilitamiento emocional que llevará a Alda Merini, de 1965 a 1972, a someterse a largos períodos de internamiento en el Instituto Psiquiátrico Paolo Pini. Nacerán durante estos años dos hijas más. En el hospital escribe esporádicamente por recomendación de los médicos; pero a partir de 1979 inicia una nueva etapa creativa: la reflexión sobre la devastadora experiencia en el manicomio hace nacer los poemas que sólo verán la luz en 1984, cuando Scheiwiller los da a conocer bajo el título *La Tierra Santa*, obra maestra que en 1993 obtendrá el Premio Librex Montale.

Alda Merini enviuda en 1981, y en 1983 se casa con el poeta Michele Pierri. Por ese entonces se muda con él a Tarento, en donde de nuevo tendrá que ser internada. A partir de 1986 regresa a su antigua casa de Milán, junto al Naviglio. Empieza de nuevo a publicar, sea poesía sea prosa. Data de ese mismo año *La otra verdad: diario de una diversa*, edición aumentada en 1992, donde seguirá hablando sobre su vida en el manicomio. Poco tiempo después aparecerán *Hojas blancas* (1987); *Testamento* (1988), una antología poética a cargo de Giovanni Raboni; *Delirio amoroso* (1989), con una nota de Ambrogio Borsani; *El tormento de las figuras* (1990); *Vacío de amor* (1991), al cuidado de Maria Corti; *Hipotenusa de amor* (1992); *El pantano de Manganelli o el monarca del rey* (1992); *Si los ángeles son inquietos. Aforismos* (1993); *Titano y otros amores* (1993); *Delito de vida* (1994); *Baladas no pagadas* (1995), al cuidado de Laura Alunno; *La loca de la puerta de al lado* (1995); *La vida feliz* (1996); *Flor de poesía 1951-1997* (1998); *Agradezco siempre a quien me da la razón* (1998); *Cartas para un relato. Prosas extensas y breves* (1998); *Giuseppe el ladrón. Relatos de los años sesenta* (1999); *Aforismos y magias* (1999); *Suprema es la noche* (2000); *El alma enamorada* (2000); *Cuerpo de amor. Un encuentro con Jesús* (2001), con un texto de Gianfranco Ravasi; *Loca, loca, loca de amor por ti. Poemas para jóvenes enamorados* (2002), al cuidado de Daniela Gamba, con una reflexión del conocido cantautor Roberto Vecchioni; *Magnificat. Un encuentro con María* (2002); *La carne de los ángeles* (2003); *Poema de la cruz* (2004), con un texto de Gianfranco Ravasi; *Hombres míos* (2005); *Cántico de los Evangelios* (2006); *Francisco. Canto de una criatura* (2007); *Cartas al doctor G y Mística de amor* (2008).

Alda Merini falleció en Milán el 1 de noviembre de 2009.

Los poemas que ahora presentamos, inéditos hasta el momento en castellano, pertenecen a uno de sus últimos poemarios, *Padre mio* (Frassinelli, 2009), y pueden considerarse un avance de la traducción que publicará el próximo otoño la editorial Vaso Roto de manos de la traductora Jeannette Lozano Clariond. A esta traductora, gran conocedora de la obra de Alda Merini, se deben también las ediciones de títulos como *Magnificat* (2008), *La carne de los ángeles* (2007) o *Cuerpo de amor: un encuentro con Jesús* (2007), todos ellos publicados en Vaso Roto.

Dio, esponendo la sua nudità física e morale, ha dato senso alla parola dell'umile che è nuda come la croce.

Il legno della croce significa la semplicità dell'aloë, della mirra, di tutto ciò che profuma l'universo, e niente profuma l'universo come l'amore.

L'amore è l'aria che noi respiriamo, l'amore è nudo e santo come la croce.

Mi hanno spiegato che per fare un violino occorre un legno speciale, ma anche per fare la carta. E quindi la croce è anche il simbolo della scrittura, del segno che lascia il sangue del poeta sulla terra; e sono sempre tracce di martirio e di solitudine.

*

Dios, al exponer su desnudez física y moral, dio sentido a la palabra del humilde que está desnuda como la cruz.

El madero de la cruz significa la simpleza del aloë, de la mirra, de todo lo que aroma al universo y nada perfuma al universo mejor que el amor.

El amor es el aire que respiramos, el amor está desnudo y es santo como la cruz.

Me han dicho que para hacer un violín se requiere de una madera especial, así como para hacer el papel. Por ello la cruz también es símbolo de la escritura, de la marca de sangre que deja el poeta sobre la tierra; y son siempre huellas de martirio y de soledad.

Padre,
 somigli a un'edera lontana
 con la tua dolce allegria
 nel carezzare il volto del Signore
 per ammansire la sua lenta rabbia
 per l'iniquità dell'uomo.
 Dio è l'enorme mangiafuoco del mondo,
 pieno di tenerezza per coloro
 che ammettono il peccato
 e l'inganno degli uomini.
 Tu eri il burattino prediletto,
 debole uomo che è riuscito
 a diventare Santo.

(a Giovanni Paolo II)

*

Padre,
 pareces una hiedra lejana
 con tu dulce alegría
 al acariciar el rostro del Señor
 para sosegar su lenta rabia
 por las iniquidades del hombre.
 Dios es el enorme tragafuegos del mundo,
 lleno de ternura por aquellos
 que admiten el pecado
 y el engaño de los hombres.
 Tú eras el títere predilecto,
 un hombre débil que logró
 convertirse en Santo.

(a Juan Pablo II)

Io, padre, non ho più volontà di guarire, perché mi domando che cosa ancora la vita mi riservi di amaro.

Sono stata troppo sola e troppo calunniata e infine troppo povera per poter giustificare il mio povero corpo con qualsiasi forma di ascesi interiore.

Ma non sono morta, e per quanto la morte mi affoghi e mi faccia sudare, io, padre, non sono mai stata così viva e presente, e pare che la follia mi conferisca una tale lucidità, un tale tormento, una tale avarizia e una tale prodigalità da fare di me un incantesimo di amore sacro e profano.

*

Yo, Padre, ya no tengo la voluntad para curarme, pues me pregunto qué otras cosas amargas aún me tiene reservadas la vida. He vivido demasiado sola y demasiado calunniada y finalmente demasiado pobre como para justificar mi pobre cuerpo con cualquier forma de ascesis interior.

Pero no he muerto y por más que la muerte me asfixie y me haga sudar, yo, padre, jamás me he sentido tan viva y presente, y tal parece que la locura me confiere tanta lucidez, tanto tormento, tanta avaricia y tanta prodigalidad hasta hacer de mí un hechizo de amor sagrado y profano.

Addio, profondo vecchio,
fatto di vertici
che tutti hanno veduto.
Erano spine
che entravano nell'anima
e diventavano fiori.
Abbiamo perso il cuore di Dio,
il suo linguaggio:
eppure la sera,
quando io dormo sola,
allungo la mano verso di te.
E sei ancora lì che palpiti,
e non vuoi e non puoi morire.

(a Giovanni Paolo II)

*

Adiós, viejo profundo,
hecho de vértices
que todos han visto.
Eran espinas
que entraban en el alma
y se convertían en flores.
Hemos perdido el corazón de Dios,
su lenguaje:
y sin embargo por la noche,
cuando duermo sola,
tiendo mi mano hacia ti.
Y aún estás allí palpitante,
y no quieres y no puedes morir.

(a Juan Pablo II)

David, sia fatto silenzio
intorno al tuo grande clamore
contro gli empi.
Come gridavi il nome di Maria,
la donna che felicemente entrò
nell'antro del demonio
per carpirne i segreti
della morte.
Ma tu non muori
perché la tua radice è sepolta
persino nel mio grembo.
Ogni maternità ti fu felice,
tu vedevi il Signore come un padre.
Anche tu
che tremavi per la morte
ti sei levato come un monumento.
Eri armato di spada e giustizia,
sei caduto eroe sulla tua tomba
da cui escono ancora le preghiere.
Prega per noi, David,
siamo pieni di dolore,
ci sporchiamo la faccia con il peccato,
ma la tua faccia è limpida e solenne:
è la lacrima assorta del buon Dio.
Ricevi ognuno di noi
sulle tue ginocchia
come un uomo crocifisso,
un palo che arde
di oscura miseria
e ridiventa bambino sulle tue braccia.

David, hágase el silencio
en torno a tu gran clamor
contra los impíos.
Cómo gritabas el nombre de María,
la mujer que felizmente entró
en la cueva del demonio
para arrebatarse los secretos
de la muerte.
Pero tú no mueres
porque tu raíz está enterrada
hasta en mi vientre.
Cada maternidad te sonrió,
veías al Señor como a un padre.
También tú
que temblabas ante la muerte
te alzaste como un monumento.
Estabas armado de espada y justicia,
caíste como héroe en tu tumba
de donde surgen todavía plegarias.
Ruega por nosotros, David,
estamos llenos de dolor,
nos manchamos la cara con el pecado,
pero tu cara es limpia y solemne:
es la lágrima absorta del buen Dios.
Recibe a cada uno de nosotros
en tus rodillas
como un hombre crucificado,
un palo que arde
de oscura miseria
y de nuevo se vuelve niño en tus brazos.

Quanti morti ti sei stretto al seno,
quante virtù di gaudio.
E volavi ogni giorno non visto
verso l'Altissimo
a presentare un bimbo;
che aborti mostruosi
hanno fatto gli uomini.
Questi figli cadevano per terra
vittime di un'odiosa lussuria.
Ma tu volevi
il concepimento di un albatro,
e andasti a prendere il cibo
proprio sulla bocca di Dio.

*

Cuántos muertos acogiste en tu seno,
cuántas virtudes de gozo.
Y volabas cada día sin ser visto
hacia el Altísimo
para presentar a un niño;
qué abortos monstruosos
han creado los hombres.
Estos hijos caían al suelo
víctimas de una odiosa lujuria.
Pero tú querías
la concepción de un albatros,
y fuiste a tomar el alimento
justo en la boca de Dios.

Voce di David
 La morte, Alda
 è un impero di angeli
 che precipita sul cuore.
 Il fuoco ha invaso le mie mani.
 Non sapevo che il corpo
 potesse avere arterie
 di fuoco e di beatitudine.
 E da qui ti guardo,
 da ogni luogo in cui tu respiri.
 Anche se non credi,
 io ti porterò con me
 sulla cima dell'universo
 dove tu potrai vedere
 le tempeste della tua vita.
 E scoprirai quel giorno
 che Dio fa una cosa sola:
 disperde il nostro profumo
 nell'infinito
 per dare vita al Suo respiro.

*

Voz de David
 La muerte, Alda,
 es un imperio de ángeles
 que se precipita en el corazón.
 El fuego ha invadido mis manos.
 No sabía que el cuerpo
 pudiese tener arterias
 de fuego y de beatitud.
 Y desde aquí te miro,
 desde cada lugar en donde tú respiras.
 Aunque tú no creas,
 te llevaré conmigo
 hasta la cima del universo
 donde podrás ver
 las tormentas de tu vida.
 Y ese día descubrirás
 que Dios sólo hace una cosa:
 esparce nuestro aroma
 en el infinito
 para dar vida a Su respiro.

LOS HOMBRES QUE LLEVAN A CUESTAS SU REBAÑO. ENSAYO SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA CELEBRACIÓN DE LOS MAMUTHONES DE MAMOIADA. CERDEÑA, ITALIA (PARTE I)

*THE MEN WHO CARRY THEIR FLOCK WITH THEM.
ESSAY ON THE MEANING OF THE MAMUTHONES' CELEBRATION
IN MAMOIADA. SARDINIA, ITALY (PART I)*

CLAUDIA ALICIA FORGIONE
Univ. USAL, Buenos Aires, Argentina

Este ensayo representa una mirada desde la Antropología Simbólica sobre la actividad pastoril en Mamoiada, Cerdeña, a través de su celebración más tradicional. Descubrimos que dicha labor pertenece exclusivamente al ámbito masculino y reproduce un encuentro dialógico entre hombre, territorio y animales, el cual actúa dinamizando la vida cotidiana. Los personajes nucleares de esta fiesta son los Mamuthones quienes desarrollan una performance ritual vestidos con máscaras y cencerros, representación que reafirma el status masculino.

This essay gives a Symbolic Anthropology view about shepherding activity in Mamoiada, Sardinia, through its traditional Festival. We realize that this is a male work, which allow men to be in deep contact with nature, putting new energy to daily life. Mamuthones are the main characters of this celebration who develop a ritual performance, wearing wooden masks and heavy metal cowbells, showing male status.

*Fecha de envío: 17 de abril de 2014
Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2014*

INTRODUCCIÓN*

Se io fossi una di quelle maschere o uno di quei “sa carriga...” “Si yo fuese una de esas máscaras o uno de esos cencerros...” ¿estaría en condiciones de desentrañar su misterio o, mejor aún, de sumergirme en él?

* Dedicado A Teresina Fantasia, a Franco Sale y a su esposa Francesca, a Pino Ladu, y a todos los hombres que han nacido para llevar a cuevas sus rebaños, por haberme guiado, y haber hecho posible esta imborrable vivencia. En recuerdo de mis padres María Celeste y Roque.

CLAUDIA ALICIA FORGIONE es Lic. en Ciencias Antropológicas y Dra. en Filosofía y Letras, por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente lleva a cabo investigaciones en la Cátedra de Estudios Interdisciplinarios de Culturas Argentinas y Americanas (EIDECA) y ejerce como profesora de Etnología Americana y Argentina, y de Folklore Americano y Argentino, en la USAL. Sus campos de estudio abarcan temas como la religiosidad popular, la casa rural, el regadío artificial en áreas agrícolas de productores minifundistas.

Palabras clave:

- máscara
- mamuthones
- tradicional
- rito de paso
- Cerdeña

Keywords:

- mask
- mamuthones
- traditional
- rite of passage
- Sardinia

Preguntas retóricas, a partir de las que iniciaré estas líneas, con las que intento captar al lector para contarle sobre un fenómeno fascinante de la tradición sarda, y lo suficientemente alegórica ya que jamás podré ocultarme en esa máscara, simplemente por mi condición de mujer. Lo femenino en esta sociedad tiene asignado otro lugar, no menos relevante, pero no éste. Es decir, no podré ni siquiera asomarme a la vivencia que resulta de ver el mundo desde el interior de esta máscara, del manto de piel y de los *sa carriga* (los cencerros), sumergirme en esa otra identidad que hace al hombre parte activa del mito en el espacio y tiempo festivos.

El trabajo de campo¹ -con el que estamos tan consustanciados los antropólogos, por lo menos en lo que a mi generación corresponde- volvió a plantearme en Mamoiada ese conflicto del que habla la antropología reflexiva cuando precisa que “el etnógrafo no es solamente aquel que registra cosas” sino que en este encuentro con nuestros interlocutores no puede soslayarse la subjetividad del etnógrafo, como resultado de la edad, el sexo, la cultura en la que ha concretado el proceso de endoculturación,² y la propia historia personal que en mi caso fue signada intensa y maravillosamente por mi familia, todos ellos inmigrantes italianos.

La elección del presente ritual tradicional surgió de una primera aproximación a las máscaras de Cerdeña, en mi ciudad natal, Buenos Aires, como lo preciso en el siguiente párrafo. Pero debo confesar que en la mencionada elección tuvo un gran peso la empatía que me unió espontáneamente a esta celebración invernal en aquella Isla que -desde esta orilla del Océano-, me parecía tan inabordable como lejana.

Esta breve puesta en situación -en mi carácter de antropóloga- tiene como propósito advertir al lector de que, en todo momento, “el discurso etnográfico se ve conmocionado por un gran movimiento de cuestionamiento de la relación del etnólogo con su saber, un saber de tipo textual en su forma final y, por lo tanto, está lejos de ser neutro... La descripción etnográfica [configura] un ejercicio de construcción y de traducción en el curso del cual el investigador produce, más de lo que reproduce... Cada texto escrito por investigadores en ciencias humanas no es el reflejo de una realidad, sino más bien el de una sensibilidad”.³ Circunstancia que se ve reflejada en el hecho de que “el texto antropológico” siempre está atravesado “por alteridad, es decir un encuentro con los otros”.⁴

La primera vez que tuve la oportunidad de conocer la existencia de los *mamuthones*, fue de la mano de Teresina, una amiga de origen sardo, aquí en la ciudad de Buenos Aires, ciudad capital de nuestro país, cuya denominación original -Nuestra Señora de los Buenos Aires- fue puesta inspirándose en la

¹ “(...) El campo tiene la ventaja, en el plano metafórico, de tener algo profundamente tranquilizador. ...es el sustrato terrestre, material, del pensamiento antropológico. También es, desde el punto de vista antropológico, lo que constituye la originalidad de esta disciplina en relación con otras ciencias sociales”; M. Abélès, ‘El campo y el subcampo’, en Ch. Ghasarian et alii, *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Ed. del Sol, Buenos Aires, 2008, p. 43.

² Cfr. Ch. Ghasarian, ‘Por los caminos de la etnografía reflexiva’, en Ch. Ghasarian et alii, *De la etnografía a la antropología reflexiva*, op. cit., pp. 15 y ss.

³ Ibid., pp. 19, 21.

⁴ F. Laplantine, ‘La antropología de género mestizo’, en Ch. Ghasarian et alii, *De la etnografía a la antropología reflexiva*, op. cit., p. 143.

advocación sarda de la *Madonna di Bonaria*, desde su 1ª Fundación en 1536, y no pudo menos que conmoverme por esta casualidad o feliz coincidencia que convergía con la Isla de Cerdeña. Y conmoverme, también, por otras circunstancias. En primer lugar, porque además de mujer y curiosa, soy antropóloga, y nada en la vida del ser humano me es indiferente, y asimismo porque en nuestro país, Argentina, las máscaras o los enmascaramientos forman parte consustancial en las festividades de algunas comunidades tanto aborígenes como criollas, como por ejemplo, en las del pueblo chiriguano-Guaraní o aquellas del noroeste andino⁵ -entre otras-, que he seguido muy de cerca en mis investigaciones.

A partir de este momento traté de informarme sobre la historia del pueblo sardo,⁶ sus tradiciones, costumbres, a qué se dedicaron y a qué se dedican cotidianamente, en definitiva: introducirme en una cultura que me era totalmente desconocida. Debido también a la gentileza de Teresina accedí a uno de los libros de Giovanna Porcu,⁷ que me ubicó en Mamoiada y los *mamuthones*, dándome la pauta de la complejidad de este fenómeno tradicional folklórico, que se hizo más contundente cuando leí el testimonio del intendente de Mamoiada, G. Deiana, que Porcu cita en su trabajo. Afirmaba en esa ocasión: “La de los Mamuthones es una piel primigenia, quizás la única para cada uno de los mamoiadinos” (N.T.).⁸ Pensamiento que a su vez, ratifica Franco Sale cuando manifiesta “...sin darme cuenta, cuerpo, vestimenta y cencerros se convierten en un único elemento...me siento como poseído por otra identidad” (N.T.). Otro testimonio, el de Gonario Ladu, que hace más de veinticinco años que se reviste de mamuthone, señala “me siento diferente”. A esta altura ya no cabía duda de que estaba ante un hecho singular que, tal como lo había percibido en mi primera vinculación bibliográfica, merecía una atención más profunda.

Tuve ocasión de acercarme nuevamente a la realidad de los *mamuthones* con motivo de la conferencia que brindé sobre, “La máscara: cruce de identidades”, en el mes de abril del pasado año en la ciudad de Buenos Aires.⁹ La prioridad de mis búsquedas y consultas bibliográficas se centró en la causa de la persistencia de esta antiquísima tradición,¹⁰ que se hace visible en

⁵ En la frontera andina, nos encontramos con los “*Cachis*” y con los “*Suri*”, en este último caso hombres-promesantes que, travestidos con plumas de ñandú danzan frente a los santos familiares como San Juan Bautista o San José, también en cultos religiosos oficiales, diseñando una coreografía que nos remite a antiguos ritos precolombinos de fecundidad y vinculados al agua; C. Forgone, *Claves de la cultura tradicional argentina*, Universidad Libros, Buenos Aires, 2007, vol. 3 a y b, pp. 146 y ss.

⁶ Objetivo logrado con la colaboración de Teresa Fantasia.

⁷ G. Porcu, *Uomini in viaggio*, ed. bilingüe italiano-español, Ayesha Literatura, Buenos Aires, 2007, p. 49.

⁸ (N.T.) = Nuestra la traducción.

⁹ En la Jornada de Arte y Producciones culturales, Consorzio Interuniversitario Italiano per l'Argentina -CUIA- y la Red de Profesionales Italoargentinas INCONTRO, AHI, 24/04/2012.

¹⁰ Cuando se habla de tradición nos referimos a hechos o fenómenos dinámicos, no cristalizados. En este sentido “la tradición, que proyecta la coordenada de la diacronización de un hecho hacia el pasado, permanece en acto en tanto posea la capacidad de articularse, gradualmente -rechazo o adhesión mediante-, con el presente de la vida comunitaria y represente siempre su sello de identificación”; C. Forgone, *Claves de la cultura tradicional argentina*, op. cit., p. 93.

Mamoiada, en el día de la celebración de *Sant' Antonio* Abad, y durante el Carnaval.

Y casi sin habérmelo propuesto, durante el año 2013, disfruté de la oportunidad de visitar, aunque brevemente, esta sugestiva y bellísima isla italiana.

Así me hallé un día en el transbordador que, desde el puerto de Génova, Italia, nos trasladaría -a mi esposo¹¹ y a mí- hasta Olbia, puerto situado en el noreste de la Isla. Una vez desembarcados, nos dirigimos por tierra hasta Mamoiada,¹² en la provincia de Nuoro. Mamojada, o Mamoiada, es una pequeña ciudad apenas desplazada hacia el oeste del centro geográfico de la isla,¹³ hallándose en el área nuclear de la Barbagia de Ollolai. Nuestro propósito era poder asistir a la festividad de *Sant' Antonio*, que se celebra el 17 de enero, en pleno invierno.

EL MOTIVO OCULTO QUE DA SENTIDO Y JUSTIFICA LA CELEBRACIÓN. Uno de los primeros lugares que recorrí en Mamoiada, con gran curiosidad y placer, tanto por haber encontrado guías idóneos, como por la modalidad de la exposición y los soportes multimediales de que dispone, fue el Museo de las Máscaras Mediterráneas. Allí pueden observarse y compararse las máscaras de este “*piccolo paese*” tan variadas como enigmáticas, con las de las diferentes áreas mediterráneas que, en alguna medida, por sus semejanzas físicas y los atributos que les son propios, parecen revelar una historia cultural que les es afín. Si personalmente sentía una firme motivación para adentrarme en esta aventura *mamoiadina*,¹⁴ esta visita la reafirmó aún más.

Luego de aquel interesante recorrido por las salas del Museo, debía enfrentarme con la realidad del fenómeno, aquella que se concreta en Mamoiada, localidad que presenta una dinámica cotidiana donde se cotejan diariamente la tradición de un pueblo -depositario de una historia muy antigua y asaz compleja, debido a la diversidad de culturas que habitaron y o conquistaron Cerdeña-, frente a la avasalladora ‘mundialización’ con sus evidentes desarrollos tecnológicos y con palmarios aspectos positivos. Sin embargo, no desconocemos que esta coyuntura arrastra al resto de las dimensiones de la cultura (sociales, económicas, espirituales, políticas, educativas) hacia una situación de riesgo -porque muchas veces se hace un mal uso y hasta un abuso de estos avances-,¹⁵ sometiendo al individuo -aunque

¹¹ Agradezco a mi esposo y colega, el Dr. N. Pelissero, por haberme alentado en esta magnífica aventura antropológica a pesar de las varias dificultades que se nos presentaron, felizmente superadas.

¹² Sobre el topónimo Mamoiada y los dialectos que se hablan en la isla, consultar R. Bonu, ‘Mamoiada nel 1967’, en Id., *Mamoiada paese della Sardegna Centrale*, Fossataro, Cagliari, 1968. Disponible en www.mamoiada.org [consultado el 13/3/2012].

¹³ Para una descripción detallada -geográfica e histórica-, de Mamojada consultar, entre otros autores, F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, ‘Considerazione antropologiche e vestizione’, *Antropologia e Teatro. Rivista di Studi*, 2010, 1: <http://antropologiaeteatro.unibo.it> [consultado en abril de 2014].

¹⁴ Mamoiadino: oriundo de la ciudad de Mamoiada, Cerdeña.

¹⁵ Dice Sale, refiriéndose a algunas innovaciones en el devenir de los *mamuthones* de Mamoiada: “Dentro del sector cultural vinculado con las tradiciones populares, vemos operar actualmente, a personas inescrupulosas, que en la tentativa de re-crear y embellecer lo que hemos heredado, con el único fin de utilizarlo como una mercancía

parezca contradictorio- a una ‘actitud pasiva’,¹⁶ propia del hombre de nuestra época, haciéndole olvidar su propio origen e identidad.¹⁷ Parece impropio hablar de pasividad cuando nos referimos a cada individuo como actor social porque, en efecto, es innegable su capacidad para aceptar, rechazar, resignificar sus sabidurías y conocimientos plasmados en la cosmovisión, tanto en lo que respecta a aquellos que surgen en el interior de su cultura como en los que reciben desde el exterior. Pero no es menos cierto que desde el siglo XX las nuevas tecnologías adquirieron un papel protagónico tan inusual, que son ellas las que se transforman de acuerdo a sus propias necesidades sin tomar en cuenta los deseos, aspiraciones o necesidades colectivas.¹⁸ Aquí se encontraría la bisagra que nos permite adherir a esa actitud de pasividad. La vorágine de los cambios que se sucedieron desde la mitad del siglo pasado dejó al hombre casi indefenso para decidir. Si bien cuando lo observamos actuar manifiesta una actividad continua, incesante, de sobre estimulación, este hecho es solo un enmascaramiento de esa pasividad. Dicho esto, reitero que es imposible desconocer las posibilidades de que dispone cada sujeto en sus estrategias de adaptación pero parece quedar atrapado en las vertiginosas transformaciones tecnológicas que no le brindan el tiempo ni la posibilidad de desplegar su creatividad. De algún modo, las crisis que se desencadenan a partir de estas actitudes, muestran que es en la tradición y los rituales, con la multiplicidad de símbolos que condensan las normas éticas y jurídicas de la sociedad -pasadas y presentes- donde la comunidad puede hallar la superación del desorden, la reinstauración de la cohesión colectiva.

En el interior de las pugnas -entre lo viejo y lo nuevo de la cultura-, es imposible desconocer que el ritual que me convoca se ve sometido a continuos procesos sociales debido, tanto a cambios internos, como a la adaptación frente a las nuevas situaciones culturales y ambientales, que resultan de los imperativos que el mundo globalizado impone a pueblos y personas, dando lugar a conflictos que se confrontarán en lo cotidiano. La tradición, por lo que pude observar, se resiste a varios de estos embates y conserva sus espacios merced al entusiasmo de muchos pobladores que confían en la herencia recibida de sus mayores, abriéndose paso en la seguridad de que saldrá triunfante de algunas batallas que la enfrentan a una “modernización” en muchos casos desmesurada y caótica. Es el caso de nuestros *mamuthones* una de las expresiones tradicionales que llega hasta hoy desde el origen de los tiempos. La celebración, que cuenta con el aporte de estas figuras se lleva a cabo en el espacio público, lugar de reunión comunitaria, donde la tradición se pone en acción, adquiriendo brillo y continuidad.

turística, o quizás en la creencia de sobresalir imponiendo falsedades, contribuyen de un modo devastador a la destrucción y al desarraigo de los propios orígenes” (N.T.): F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit.

¹⁶ R. Argullol, E. Trias, *El cansancio de Occidente*, Destino, Madrid, 1992; cit. en C. Infante Rejano, ‘Contrastes de la mundialización: consideraciones de la sociedad internacional’: http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/14/art_4.pdf [consultado en abril de 2014].

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cfr. L. Winner, *Tecnología autónoma*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979; cit. en F. M. Juez, *Contribuciones para una antropología del diseño*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 146 y ss.



Podemos afirmar que estamos en presencia de un “conjunto de elementos de una cosmovisión que tienen una gran resistencia al cambio histórico, y que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión”, a los que López Austin caracteriza como “núcleo duro”¹⁹ Creo que estoy en condiciones de aplicar el mencionado concepto²⁰ a este territorio central de la Isla, por cuanto puede delimitarse como un área cultural que comparte un pasado histórico muy rico y complejo por cierto, y una tradición que se extiende hasta el presente en la que se destaca la persistencia de una de sus actividades laborales esenciales como la pastoril,²¹ estrechamente vinculada a la festividad de los *Mamuthones*. Más aún, he podido observar la autoridad que le otorgan a la palabra de los mayores y ancianos -en su rol de depositarios del patrimonio tradicional-, elemento esencial para propiciar su respeto y protección.²²

Me enteré por F. Sale²³ que tendría la oportunidad de asistir a la “*vestizione*”²⁴ de los *mamuthones* -invitada por el presidente de la *Associazione Culturale Atzeni-Beccoi*,²⁵ el señor Pino Ladu, a quien conocí días antes mientras compartimos un sabroso *caffè*. En tiempos pasados, la participación en la *vestizione* estaba reservada para muy pocos y siempre que fueran varones, hoy acceden también algunas mujeres pero, aun así, observé que el acontecimiento estaba rodeado de mucha discreción.²⁶ Resultó ser éste

¹⁹ A. López Austin, ‘El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana’, en J. Broda, F. Báez (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

²⁰ A. López Austin, ‘El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana’, op. cit. Entendido el concepto como una herramienta que se adecua a aspectos tanto teóricos como al análisis del fenómeno.

²¹ La agricultura es una actividad tardía que debió abrirse paso en el espacio del pastoreo.

²² En las conversaciones informales que mantuve con pobladores de Mamoiada, en la bibliografía, en publicaciones *on line*, se aprecia la importancia que le dan a las experiencias vividas por las personas ancianas y que por esta causa son considerados y respetados en su carácter de depositarios de la tradición. Cfr. G. Orrù, ‘La transumanza in Sardegna’, *Associazione “Cuncordu” di Gattinara*: <http://tottusinpari.blog.tiscali.it/18/10/2012/la-transumanza-in-sardegna-evento-organizzato-dalla-associazione-cuncordu-di-gattinara/> [consultado en septiembre de 2013]; y en F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit., p. 9.

²³ Franco Sale, es un mamoiadino que alguna vez se vistió de *mamuthone*, y que desde hace varios años se dedica con reconocido talento, a esculpir las máscaras de los *mamuthones*.

²⁴ ‘*Vestizione*’: Acción de ponerse el ropaje pertinente para proceder a la metamorfosis en *mamuthones*.

²⁵ La *Associazione Culturale Atzeni-Beccoi* es una de las dos asociaciones que organiza este desfile. Será nombrada en adelante, con la sigla: ACA-B.

²⁶ Esta posibilidad fue lograda, lo reitero, merced a la intercesión de T. Fantasia, sarda de nacimiento, que reside en Buenos Aires. y que vía e mail tendió las redes interoceánicas para que esta oportunidad me fuera concedida. A Teresina, Franco y a Pino Ladu, presidente de la ACA-B, eternamente agradecida por haberme permitido introducirme en este secreto. No puedo dejar de mencionar, nuevamente, a la escritora

un ritual complejo, o como lo expresa Franco, *es un ritual dentro de otro ritual*. Bastó observar para comprobarlo la prolijidad con que depositaron en el piso el manto de piel de oveja, y el entramado de cencerros dispuestos en el mismo orden con el que *a posteriori* se sujetarían sobre la espalda y el pecho de los *mamuthones*.

En el día de San Antonio Abad, los *mamuthones* junto a los *issohadores* (es decir, ‘hombres *que portan la sogá*’) recorrerían las calles de la ciudad desplegando, los primeros, toda la dramaticidad que proyectan las máscaras de madera teñidas de negro, junto a las pieles de oveja o carnero, oscuras y compactas, con que se arroparían y la sonoridad potente de los pesados manojos de cencerros (*sa campanacci*).²⁷ Me es difícil describir la emoción que me embargó en esa tarde de invierno, que preanunciaba lluvia y que culminó en una intensa nevada. Nevada que se acrecentó en el mismo momento en que el portón de la *Associazione* se abrió para dar comienzo al desfile de las seis parejas de *mamuthones*. Traspusieron el ‘umbral’ que marcaba nítidamente el adentro con sus rituales reservados para pocos, y el afuera, donde un numeroso público, entre locales y turistas, los esperaban ansiosamente para acompañarlos en su largo itinerario por las calles de la ciudad. Mientras observaba los aprontes en el patio²⁸ diversos hechos, de entre tantos que desconocía, me llamaron la atención: la solemnidad de la *vestizione* en medio de cierta algarabía motivada por las oportunas chanzas de los asistentes, la emoción y seriedad de los niños que, en algunos casos, se transformarían por primera vez, en *mamuthones* o en *issohadores*, y la picardía de los *issohadores* adultos que, haciendo gala de su habilidad con el lazo (*sa soha*), uno de sus atributos, se entretenían en el *cortile* (patio) del edificio, enlazando a las mujeres que compartíamos este momento.²⁹

Lo reitero, cómo hubiera querido ser la máscara de algunos de los *mamuthones* que irrumpieron en las calles de los *mamoiadini*, mientras la nieve comenzaba a caer. Estos personajes pusieron en acto imágenes y desplazamientos que con pasos lentos, firmes y ritmados, ejecutaban movimientos muy bien sincronizados y solemnes, y lo suficientemente potentes para hacer movilizar las fibras más íntimas de los que asistíamos a esta, para mí, deslumbrante *performance*. Cada máscara de cada *mamuthone*, cada piel con que se recubren los varones adultos o niños (los menos) han logrado una extraña comunión con los grandes manojos de *sa carriga*, esos cencerros que parecen dar voz al personaje que asumen como identidad propia, cada enero, en la celebración de San Antonio Abad,³⁰ Patrono de Mamoiada. Conjunto que, sin

G. Porcu, de la ciudad de Oristano, Cerdeña, con quien no pudimos coincidir en esta festividad por razones climáticas, que también venía a mi encuentro para compartir el festejo e intercambiar ideas sobre los *Mamuthones*.

²⁷ *Sa campanacci*: ‘los cencerros’.

²⁸ Me refiero al patio del edificio donde funciona la ACA-B, cuyos integrantes me acogieron con calidez y gran gentileza.

²⁹ Agradezco también que me hayan permitido ser parte del ‘juego’ ya que, según la creencia, haber sido enlazada es un signo de muy buen augurio.

³⁰ “La primera salida de los *mamuthones* y de los *issohadores* acaece durante la tarde, en ocasión de la fiesta de san Antonio Abad que, para nosotros los mamoiadinos, es la más significativa a nivel emotivo (si bien los ancianos me contaban que en otros tiempos se realizaba en el día de Año Nuevo: desconozco si el Año Nuevo era considerado el inicio del año agrario)” (N.T.): F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit, p. 19.

dudas, representa una expresión autorizada de un modo de ver y vivir el mundo, una manera de actuar y de participar, cuyo análisis puede conducirnos a alguna de las claves para comprender el sistema de pensamiento de los *mamoiadini*; si partimos del hecho de que “el paradigma cognoscitivo... sobre los que se apoyan y construyen las creencias de una comunidad no es más que su *Eidos* (imágenes), sobre el que a su vez se apoyan costumbres y conductas verosímiles: el *Ethos*. *Eidos* y *Ethos* (imágenes y conductas) de una comunidad modelan y expresan los eventos, vínculos y propósitos que construyen una visión de la realidad y un uso del mundo”.³¹

Me detengo un instante en la participación de los niños, porque merecen unas líneas aparte, ya que son auténticos “iniciandos”. No me cabe ninguna duda de que se encuentran en una etapa de aprendizaje guiados por sus tutores, entrenamiento que culminará cuando demuestren que alcanzaron la fuerza física y espiritual para soportar el peso de *sa carriga*, durante el extenso itinerario que recorren los *mamuthones* por las calles de Mamoiada, exhibiendo que han traspuesto ese ‘umbral’ que los habrá convertido en hombres, y que en tal carácter tendrán la capacidad de soportar *sa carriga*, alegoría de la responsabilidad que les ha sido asignada como miembros masculinos de su sociedad.

Es muy elocuente lo que expresa, al respecto, un niño de entre cinco y seis años vestido de *issohadore* cuando a la pregunta de si le gustaba representarlo respondió con un mohín de amargura: “Quiero hacer de Mamuthone”.³² De este modo, puede apreciarse que en especial en el testimonio del pequeño, ya se ha hecho permeable un valor social que concierne tradicionalmente al ámbito masculino, o por lo menos visualiza el vigor que imponen los *mamuthones*.

Un dato interesante es que, en los niños que participaron como *issohadores*, fueron las mujeres quienes se hicieron cargo de vestirlos o bien ya venían ataviados de este modo desde sus domicilios, acompañados por sus madres u otros familiares femeninos, en tanto entre los que lo harían como *mamuthones*, la *vestizione* quedó en manos de los hombres.

“*Los hombres que llevan a cuestras el rebaño*” parecen estimular la acción,³³ convirtiéndose -quizás más allá de sus propias expectativas y deseos, explícitos o implícitos-, en convincentes actores sociales cuya misión, al parecer, es dinamizar al conjunto de la comunidad. A primera vista, diría que estamos en presencia de un ritual de reafirmación o recuperación del status masculino³⁴, una imagen eficaz para expresar el *deber ser* de la cultura; al respecto puede comprobarse que cuando el ritual gana las calles de la ciudad, en la tarde del 17

Este comentario de los ancianos -al que se refiere Sale-, acerca de que la primera salida de los *Mamuthones* en el espacio público se realizaba en el lapso en que el campo se aquieta y permanece en la mudez de la procreación y las cosechas nos remite a la espera de la primavera, cuando hombres y bestias ingresaban al nuevo año en la piel y los cencerros de los *mamuthones* clamando para que el orden de la vida no se interrumpiera.

³¹ F. M. Juez, *Contribuciones para una antropología del diseño*, op. cit., p. 59.

³² “*Voglio fare il Mamuthone*”, testimonio recogido del film documental: *Mamuthones e Issohadores. Le origini, il significato, la storia*, Mamoiada, Museo delle Maschere Mediterranee, sin fecha de edición.

³³ V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid, 1997, p. 39

³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 170 y ss.

de enero, y se hace público, los problemas cotidianos quedan ocultos, merced quizás -y coincidiendo con la opinión de Turner sobre la interpretación de las emociones en diversos rituales-, a que la ocasión de la celebración está consagrada a resaltar las normas y valores “en su abstracta pureza /en consecuencia / no se mencionan las evidencias de la pasión y de la fragilidad humanas...hombres y mujeres son realmente como idealmente tendrían que ser... La celebración, en consecuencia, es un vehículo para “reanimar los valores y las normas consagradas”, en tanto las energías del “conflicto³⁵ se domestican al servicio del orden social”.³⁶



Partimos del hecho de que cualquier tipo de vida social coherente, organizada, resultaría imposible sin la suposición de que ciertos valores y normas tienen carácter axiomático y son obligatorios para todos. Ahora bien, por muchas razones, la cualidad axiomática de esas normas es difícil de mantener en la práctica³⁷ y ahí se despliega la celebración para retornar al equilibrio.³⁸

Ahora bien. ¿Cuál de los dos acontecimientos -la celebración de San Antonio Abad, o el Carnaval- habrán sido el ámbito adecuado que le otorgó el contexto a un fenómeno que parece haber quedado excluido del tiempo histórico? Probablemente ninguno de los dos, aunque pienso que tiene mucho sentido que en el momento actual se concrete dentro de la celebración de San Antonio. La de este santo es una celebración muy ligada a los cultivos, al ganado y los animales domésticos y de granja por considerársele su Patrono, motivo por el cual en este día los animales suelen recibir la bendición del sacerdote. La iconografía -muy variada- muestra, por lo general, a San Antonio rodeado de un cerdo, ovejas y otros animales domésticos. En Mamoiada, la procesión de los fieles, que lleva al Santo en las andas y presidida por el sacerdote, luego de dar tres vueltas -en sentido antihorario-, a la fogata³⁹

³⁵ Me aventuraría a decir que uno de los conflictos visibles en esta tradición, incluye las diferencias de criterio que se observan entre los integrantes de diversos sectores de la comunidad, interesadas en continuar con la tradición de los *mamuthones* y los *issohadores*, en lo relacionado, por ejemplo, a si es o no lícito el uso de la máscara como parte del vestuario de estos últimos personajes. Cfr. F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit., p. 13.

³⁶ V. Turner, *La selva de los símbolos*, op. cit., p. 43

³⁷ Ibid., p. 42.

³⁸ Según creo interpretar la superación de esta dificultad, se hizo visible en Mamoiada, al haberse elegido como primera posta que concretó el grupo de *mamuthones* e *issohadores* (que partieron de la ACA-B), el *faló* que ardía intensamente en el patio de la asociación con la que no tienen ideas compatibles, aunque ambas -cada una desde su exclusiva perspectiva- se empeñan en brindarle continuidad y lucimiento a esta tradición. Sale opina al respecto que: “La clave del discurso está en esto porqué se está hablando de tradición y no de todas las transgresiones o formas de enmascaramiento que se observan en el período del carnaval donde todo es permitido: pienso que es esto lo que lleva a confusión, no saber distinguir la transgresión de la tradición” (N.T.): F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit., p. 13.

³⁹ La costumbre de encender las lumbres se pierde en la noche de los tiempos, ya que han sido -o son parte- de rituales de antigua raíz. La tradición popular narra que se debe a San Antonio la posesión del fuego por parte del hombre ya que fue el santo el que robó del infierno una chispa y la donó a la tierra, que estaba atravesando por momentos de temperaturas glaciales, llevando luz y calor. La imagen de S. Antonio en

que fue encendida horas antes al lado del templo, se hace un alto para tomar algunas brasas de la lumbre para colocarlas en el incensario y bendecir el fuego.

REUNIDOS EN UN MISMO DÍA EL PATRONO Y LOS PASTORES. Seguramente hoy es solo una coincidencia la conjunción, en un mismo día, de una celebración católica y una fiesta de la tradición folklórica del pueblo. Quizás poco importe bucear en un origen que por ignoto, se torna inalcanzable. Pero lo cierto y concreto es que hay instantes, a lo largo del ciclo anual, en los que los acontecimientos parecen favorecer el acercamiento del individuo o del pueblo, a lo numinoso, dando por resultado la fiesta. “Estos momentos vienen a ser como un intento de restablecer la toma de contacto del ser humano con el misterio cósmico que lo envuelve, Y de paso, como una oportunidad concedida por las circunstancias, permitiendo el acceso mágico /religioso/ a todo aquello que nos es inaprensible: el misterio esencial que rige el universo, sin que el ser humano haya alcanzado aun el poder o la facultad de alterar lo que es en sí mismo, más allá de nuestro empeño, por manipularlo”.⁴⁰

Si continúo en la idea de que la presencia de los *mamuthones* es afín al contexto religioso, podría surgir otro sentido, que de alguna manera reforzaría nuestro enunciado inicial. Esta nueva observación surgió en una conversación informal que mantuve con una amiga a quien le relataba esta festividad y que, de inmediato, visualizó a los *mamuthones* con sus cencerros -sin siquiera haber visto una imagen de estas personificaciones-⁴¹ como una prefiguración del rebaño con el que se hace referencia al pueblo de Dios en los libros sagrados. Aprecié esta mirada y sin mayor esfuerzo acudieron a mi memoria algunos versículos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, donde este pueblo es sugerido como un rebaño y Dios como su pastor, razón por la cual nuestros *mamuthones* -si siguiéramos esta línea de pensamiento-, estarían cargando en su vigorosas espaldas, nada más y nada menos, que a la grey de la cristiandad. Bella imagen -aunque no tenga relación alguna con los *mamuthones* de Mamoiada hasta donde puede saberse-, pero que regresa una vez más a la tesis de que estos hombres, de este modo travestidos, cargan sobre sus espaldas con sus tan preciados rebaños. Lo que sí se presiente en el ambiente de Mamoiada es que por intermedio de los *mamuthones* y la adustez de su apariencia, se pronuncia el pueblo dando cuenta de sus días de esplendores y tragedias, de los sucesos domésticos y comunitarios, otorgando significado y augurando -a partir de la celebración- que el orden existencial cotidiano no se altere. El contexto ritual se configura de este modo en un ente creador de orden en contraposición al caos; se convierte en el enlace con los antepasados y los mitos del grupo con el presente, e intermedian entre el mundo de los dioses y el de los hombres. En este sentido, las máscaras pueden ser comprendidas de modo muy general, por

la ACA-B, tiene como atributos además del Libro santo, la cruz y el cerdo, una pequeña fogata pintada de rojo. En la antigüedad se relacionaba a S. Antonio con el ergotismo, enfermedad muy extendida en el siglo X y XI, llamada desde el siglo XI “fuego sagrado”, “mal de los ardientes”, “fuego infernal” o “fuego de S. Antonio” (en muchas poblaciones criollas de América del Sur aún se mantiene esta denominación); fecha en la que fueron fundados los monasterios de S. Antonio Ermitaño, para atender a sus víctimas.

⁴⁰ J. G. Atienza, *Fiestas populares e insólitas. Costumbres y tradiciones sorprendentes de los pueblos de España*, Martínez Roca, Barcelona, 1997, p. 36.

⁴¹ C. Bartolotti, Comentario verbal, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 25/8/2013.

consiguiente, como representaciones de potencia y equilibrio entre el hombre y la naturaleza⁴² colocándonos en una frontera que quisiéramos trasponer para que el secreto nos sea revelado.⁴³

En esta ocasión toda la población se pone en movimiento. En tanto la máscara y la vestimenta unifican a un sector de los celebrantes, los *mamuthones* e *issohadores*, convirtiéndolos en el conjunto encargado de cumplir un rol determinado; otros varones que se mantienen fuera de este conjunto, tendrán por misión juntar grandes trozos de leña para hacer las inmensas fogatas que otro grupo se encargará de encender durante la víspera en diferentes barrios del pueblo, y mantenerlas encendidas o bien lo harán, en los momentos previos a la aparición del cortejo, en el espacio público. Cada una configura un puesto donde los enmascarados, luego de circunvalarlas con sus precisos pasos ritmados, tomarán aliento unos instantes, para luego reanudar la marcha, momento en que se les ofrecerá un vaso de vino y algunas confituras realizadas por las mujeres, "...casi como una obligación las mujeres se ocupan en los preparativos de una gran variedad de confituras que serán ofrecidas indistintamente a conocidos y extraños durante la fiesta [en el espacio público] (N.T).⁴⁴

Entre los dulces tradicionales que las mujeres elaboran para esta celebración se encuentran: "*sos papassinos*" -*papassinu biancu e nigheddu*- (masitas glaseadas de forma romboidal, blanco u oscuros), *coccone in mele* (un tipo de pan con miel y azafrán), y "*sas caschettas*", también a base de miel que se elaboran de diversas formas: espiral, herradura, etc.).⁴⁵ Así queda enunciada una de las actividades inherentes a lo femenino dentro del contexto festivo, aunque lo que concierne al ámbito femenino no se limita a este quehacer.

La historia local señala que las mujeres han tenido un papel preponderante en la estructura social ya que mientras los hombres permanecían largos meses en la campaña trashumando junto a sus animales, base del sustento familiar y comunitario, las mujeres no solo eran responsables de las actividades domésticas y de la crianza y educación de los hijos, de la recolección de frutos para el invierno, entre otras múltiples tareas diarias, sino que debían encargarse de mantener vivas y nutrir las redes parentales y sociales. Salvaguarda del patrimonio cultural colectivo. La solidaridad entre las mujeres se acentuaba previa a la partida de los hombres en la ejecución de ciertas labores que requerían de muchos y hábiles brazos como, por ejemplo, para la elaboración del pan *carasau*,⁴⁶ un verdadero acontecimiento que requería por lo

⁴² Cfr. *El Corsito*, 1, n. 31: www.rojas.uba.ar/corsito/numeros/31/tema-central2.htm [consultado en septiembre de 2013].

⁴³ Desde un punto de vista antropológico la máscara, dice Lévi-Strauss, es una "vestidura social", un micro universo en el que queda reflejado el lugar del individuo dentro del orden natural y social, y en relación con sus contextos culturales específicos: C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, pp. 237 y ss.

⁴⁴ F. Sale, 'Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones', I parte, op. cit, p. 19.

⁴⁵ Museo del Pane Rituale (Museo del Pan Ritual).

⁴⁶ El pan *carasau* -cuyo nombre proviene de una fase de su elaboración, la *carasatura*-, que refiere a la doble cocción a que son expuestas las láminas. Es típico de la Sardegna elaborado en láminas circulares, finas y crujientes. Nacido en la Barbagia por la necesidad de los pastores de disponer de un pan que debía durar todo el período de trashumancia, este pan es también la base para otros platos regionales. Cfr. 'El pan y sus historias: Cerdeña y el pan carasau': <http://es.italyculture.it/2007/02/22/el-pan-y-sus-historias-cerdeña-y-el-pan-carasau/> [consultado en mayo 2014]. Consultar el

menos del trabajo conjunto de tres o cuatro mujeres. El pastoreo nómada, que expulsaba al pastor al aislamiento impuesto por la ausencia prolongada de su domicilio y de los centros habitados, marcaba nítidamente la diferenciación entre el espacio de dominio masculino y el pertinente al femenino.⁴⁷ Por consiguiente, las mujeres no solo presumían de una autoridad que se extendía más allá de los límites residenciales, sino que quedaban obligadas a hacerlas efectivas.

Cuántas preguntas me haría también, si yo fuese no uno solo, sino el entramado completo de cencerros relucientes de variados tamaños, que pesan entre veinte y treinta kilogramos, con sus badajos potentes de hueso, los que esperan ser colocados, ese día, con gran cuidado sobre la espalda y en el pecho de cada hombre. Cada uno se corresponde con los diferentes tipos de ganado apacentado por los campesinos: ovejas, cabras, bueyes. Da la sensación de que el ritual induce al ocultamiento de la voz humana para transferirla a *sa carriga*, en un pacto implícito de reciprocidad entre hombre y bestia, a la vez que opino, que hay otra forma de captar estas múltiples sonoridades de los cencerros, de algún modo sintetizado en el título de este ensayo.

Acerca de los badajos de hueso⁴⁸ interesa comentar que: “...estaban hechos con los huesos del fémur de oveja, cabra... [o de otros animales] eligiéndose los más adecuados al tamaño de un cencerro...” (N.T.)⁴⁹. En mi incursión bibliográfica tuve la oportunidad de apreciar una fotografía en la que se ve a un *mamuthone*, revestido de piel de carnero, con pañuelo (que son de uso femenino) en la cabeza, y en la parte superior de la espalda el cráneo de una oveja o cabra, debajo de la cual se encuentra un organizado conjunto de huesos que, creo se aproxima estéticamente (aunque no se trata de huesos de mandíbula, quizás de tibias o fémur?), a la descripción poética que denomina

documental de F. Serra, *Il pane dei pastori*: <https://www.youtube.com/watch?v=abfVGptMOEE> [consultado en abril de 2014].

⁴⁷ Cfr. G. G. Ortu, ‘La transumanza nella storia della Sardegna’, *Mélanges de l’Ecole Française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes*, 100, 2. 1988, pp. 821-838.

⁴⁸ “[El] dios (*Dioniso Mainoles*, que con el tiempo pasó a ser *Maimone*) en sus exhibiciones ostentaba huesos de animales que, según la creencia, tendrían como misión originar una nueva vida” (N.T.): D. Turchi, ‘Perché il carnevale sardo è dionisiaco (Bonaventura Licheri e le maschere del Settecento)’, *Sardegna Mediterranea*, 19, aprile 2006, pp. 3-10.

Respecto de los huesos puede afirmarse que han gozado de diversas consideraciones desde muy antiguo y hasta la actualidad, en diferentes contextos culturales. El retorno de los huesos a la naturaleza, por ejemplo, asegura la continuidad de las especies, hecho que se ve atestiguado en grupos cazadores y pescadores (Vg. entre los lapones o entre los wichí del Chaco argentino, etc.). En otras cosmovisiones también los huesos son portadores del principio de vida; el dios Thor en la mitología germánica, por ejemplo, ordena a sus hijos depositar los huesos de los machos cabríos que van a consumirse, sobre la piel de estos animales, y resucitarlos al día siguiente. Cfr. J. Chevalier, A. Gheerbrand, *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona, 1995, p. 581.

⁴⁹ ‘Mamuthones: le antiche maschere in legno di Mamoiada’: <http://www.originalitaly.it/rassegna-stampa/premio-chef-d-autore-2013.html> [consultado en abril de 2014]; y F. Sale. ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, II parte, ‘L’uscita e l’esibizione dei mamuthones e degli issohadores’, *Antropologia e Teatro. Rivista di Studi*, Bologna, 2011, 2, p. 11.

“*Sant’Antoni e’ s’ ierru*” (San Antonio del invierno),⁵⁰ escrita en sardo que en 1775 realizara el jesuita Bonaventura Licheni:

Por Antonio tomamos/el camino de *Mamujone*/todos en oración/en el nombre de la santidad.//Los copos [de nieve] hacen el manto/ todo el valle está blanco/ la nieve a mitad de la pierna, / con el hielo y el viento.//El humo del convento,/nos llama desde lejos,/el reparo del cristiano/es bendecido.//...Mandíbulas de asno/cargadas sobre la espalda/ ligadas con intestinos/suenan sobre la espalda.// Ordenadas como espina dorsal de pez/ emiten un sonido de matraca/ y con el cuerno de vaca⁵¹/son llamados a la asamblea (N.T.)

El padre Licheni describe la forma en que los huesos -mandíbulas de asnos en aquella época- estaban unidos entre sí con intestinos y organizados a modo de lomo de pez, que cargaban a la espalda los *Mamujone*. El conjunto de huesos dice que daban un sonido de “*matraca*”⁵² y con el sonar del cuerno vacuno (no constaté su uso en el actual conjunto de los *mamuthones* en Mamoiada) eran convocados a la reunión. En su artículo, también Sale⁵³ comenta que antiguamente los *mamuthones* cargaban a la espalda cencerros de hueso -entiendo que emitían el sonido por acción de entrechoque (idiófonos) agregando que, de hecho, la aparición de los cencerros tal como las observamos en la actualidad, son una innovación relativamente reciente. Su función, de todos modos, es la misma ya que las sonajas de hueso eran sacudidas cuando los *mamuthones* ejecutaban sus pasos ritmados y vigorosos, al igual que lo hacen con *sa campanacci* en la actualidad.

LA VESTIMENTA. Los varones de Mamoiada que eligieron para sí esta peculiar metamorfosis primeramente suelen colocarse un saco de cordero y o aterciopelado (*su belludo*), calzan zapatos resistentes que, al igual que el saco, son propios del hombre de la campaña;⁵⁴ a continuación, a modo de capa que los cubre íntegramente desde los hombros hasta los tobillos, portan el cuero negro de oveja o carnero, de espesos vellones (*sas peddhes*). Un par de figuras masculinas son las encargadas de colocarle, a cada uno, los pesados cencerros de diversos tamaños y sonidos -los mismos que les permiten reconocer en el campo a su rebaño-, en el mismo orden en que fueron dispuestos en el suelo. Esta acción lleva un largo rato pues de la prolijidad con que se ubicarán en la espalda y sobre el pecho -aquí será solo un racimo de los de menor tamaño-, dependerá que puedan cargarlos sin causarles daños personales a los enmascarados y para que no entorpezcan los movimientos propios de la coreografía, de la que depende la sonoridad de los *campanacci*.⁵⁵

⁵⁰ “San Antonio dell’inverno”; cit. en F. Sale. ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, II parte, op. cit., p. 11.

⁵¹ El cuerno de vaca para convocar a los participantes, que aquí se menciona, no he visto que formara parte de los *Mamuthones* actuales en Mamoiada.

⁵² Matraca: instrumento musical, idiófono de fricción, o por rotación. Matraca, palabra española con el mismo significado en sardo.

⁵³ F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit, p. 8.

⁵⁴ F. Sale, que ya no se reviste de *mamuthone* pero colabora activamente en la *vestizione* de sus compañeros, llevaba puesto un saco de cordero, el que corresponde vestir en esta ocasión a los *mamuthones*. Y también varios de los hombres que ayudaban en esta ocasión vestían todos sacos y pantalones de esta misma tela aterciopelada. Mamoiada, 17/01/2013.

⁵⁵ Estos cencerros se elaboran en Tonara, Nuoro, Cerdeña.

Se coloca previamente el manto de piel, la gorra sarda (*su bonette*), la máscara, de madera ennegrecida (*sa bisera*), para concluir con el pañuelo de cabeza (*su mundacore*) idéntico al que usan las mujeres y que sujeta el conjunto.⁵⁶

Cuando me enfrenté a los *mamuthones* ya vestidos y enmascarados me invadió la sensación de estar ante un ser mítico pero a la vez actual, porque percibí que -más allá de lo extraño del conjunto y de las ideas que se sucedían vertiginosamente en mi mente-, tenían cabida en el mundo actual, en la vida cotidiana de sus conciudadanos. Me llamó la atención la fuerza viril que emanaba de estas figuras en su organizado deambular por las calles del pueblo, con pasos firmes, insistentes y casi obsesivos, haciendo ostentación de la vitalidad de la naturaleza en una interesante conjunción ántropo-zoomorfa.⁵⁷

Más aún. Mientras observaba las máscaras recordaba que “si la exageración de los rasgos particulares no resulta irracional, sino inductora del pensamiento” es posible que en el caso de la máscara que portan los *mamuthones*, tenga como fin “enseñar a los neófitos a distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad, tal como la concibe su cultura...”. Porque lo desconcertante que pueden proyectar las máscaras motiva a pensar “acerca de los objetos, personas, relaciones y rasgos de /un/ entorno que hasta entonces /se/ habían tomado sin más como datos”.⁵⁸

Quiero detenerme un instante más en las facciones antropomórficas de la máscara ya que advertí que no es posible diferenciarlas entre sí, salvo por algunos detalles del tallado, debido a que son todas muy semejantes, dando una idea general de homogeneidad. Dato interesante si lo leemos como un signo que privilegia lo colectivo masculino en detrimento del individuo y la persona. Posiblemente aquí se encuentre uno de los mensajes de este enigma que representan hoy los *mamuthones* ya que al asegurar el anonimato del individuo -que es su misión insoslayable- refuerza al conjunto masculino. Esta lectura nos acerca a la idea de que esta festividad revela el propósito de reafirmar el rol de lo masculino en el ámbito social; hecho que unido al aspecto zoomorfo, visualizado en las pieles⁵⁹ con que se recubren, y los cencerros, todos de idéntica factura y

⁵⁶ Cfr. F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit., p. 21.

⁵⁷ Un escrito del canónigo R. Bonu, elaborado alrededor de 1930, da cuenta de la existencia del uso de máscaras zoomorfas que representaban al ogro o al oso demonio, al jabalí, y al asno, como representaciones, siempre según Bonu, del mal: “Pieles, cencerros, máscaras arcaicas que llegaron a nuestros días de un mundo extinto en el cual el hombre buscaba de algún modo de descargar el instinto animal que cada uno tiene en su propio ego...” (N.T.); R. Bonu, ‘Mamoiada nel 1967’, op. cit. Cfr. también F. Sale, ‘Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones’, I parte, op. cit., p. 11. Por mi parte haría la salvedad que, desde la perspectiva en que es analizado este fenómeno tradicional, es posible que quizás se representara de este modo una forma de enfrentarse con ciertos animales que por ser identificados con el demonio perturbaban los rebaños y el trabajo fecundo. Como se califica al asno como un animal demoníaco conviene recordar que: “Aunque el burro simboliza hoy para nosotros la ignorancia, no se trata más que de un caso particular y secundario de una concepción más general que hace de él, casi universalmente, el emblema de la oscuridad, o incluso de las tendencias satánicas”; J. Chevalier, A. Gheerbrand, *Diccionario de símbolos*, op. cit., p. 144.

⁵⁸ V. Turner, *La selva de los símbolos*, op. cit., p. 117.

⁵⁹ La existencia en el mundo cristiano de vestimenta de caprinos y cérvidos ha sido recogida en el siglo IV por San Agustín y en las animalizaciones de carácter “fantástico y monstruoso” aludidas por San Máximo de Turín y otros Padres de la Iglesia. J. Caro Baroja, *El carnaval*, Taurus, Madrid, 1979, p. 171; cit. en P. Reyes Moya Maleno,

ordenados de la misma forma, configuran la uniformidad del entorno campesino pastoril que les ha sido confiado. Por esta razón, el espacio de la celebración -antes que liberarlos de su compromiso social-, lo reafirma y promueve. Posiblemente por este hecho, el pueblo se conmueve antes estas presencias que deambulan por la calle y son atraídas por las fogatas, y constituye la razón por la que algunos niños prefieren revestirse de *mamuthones*.

Las ceremonias y los rituales a ellas asociados son, en la mayoría de los casos, acontecimientos de profundo sentido dramático y fuerte simbolismo, mediante los cuales se re-instaura el orden de la vida social.⁶⁰ El rito visto como una “necesidad vital” ya que no hay sociedad sin rito, “...organiza la vida en común, domina la vida cotidiana, marca el tiempo y delimita el espacio de las existencias personales y colectivas”.⁶¹

A lo largo del recorrido que concretan los hombres enmascarados junto a los *issohadores*, cuyos hitos estaban señalados por las fogatas, -que entibian cuerpos y espíritus-, asistimos al despliegue de un lenguaje gestual y sonoro de gran contenido dramático por parte de los *mamuthones*, itinerario que me atrevo a visualizar como una réplica de la trashumancia, ese desplazamiento forzado en la actividad pastoril que los lleva -o llevaba- a ausentarse de sus hogares durante un tiempo prolongado con el propósito de conducir a sus hatos hacia territorios generosos en pastos y agua. Este cambio de espacios los obliga -y obligaba- a depositar en las mujeres de la casa la responsabilidad tanto de la vida doméstica como en mantener actualizadas las redes sociales que -superando el ámbito familiar- abarca a la totalidad de la comunidad (celebraciones, velorios, fiestas populares, entre otras.) Quizás por esta razón, en esta festividad y en el ritual que les es propio, las mujeres, aunque no participan en forma directa, de todos modos están presentes en algunos de los atributos como en los pañuelos, o en el mantón o chal que son parte de la indumentaria de los *mamuthones e Issohadores*.

Sin dejar de mencionar el lazo, destinado con preferencia a enlazar a las mujeres, un símbolo instrumental que -en este contexto-, quizás aún hoy, como en tiempos antiguos en Mamoiada, mantenga su original significado de hacerlas fecundas.

‘Fratrías y ritos de paso en la Hispania céltica a través de la Etnología y la Arqueología’, en R. Sainero (ed.), *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*, Fundación Ortegalia-Instituto de estudios celtas, A Coruña, 2007, pp. 169-242. En el mismo estudio (p. 207) se comenta que “Las animalizaciones de fraternías de ciclo invernal fueron una costumbre común en toda la Edad Media Europea. San Eligio, obispo de Noyon (Francia) a mediados del siglo VII d. C. luchó enérgicamente contra su celebración en las calendas de enero: “Si alguien se pasea disfrazado de ciervo o de toro durante las Calendas de enero, es decir, vestido de bestia, o con pelo o cabeza de animal, para los que así se transformen habrá tres años de penitencia pues esto es diabólico”.

⁶⁰ Cfr. D. Hunter, Ph. Whitten, *Enciclopedia de Antropología*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1981, p. 148.

⁶¹ Cfr. R. H. Fernández Linares, ‘Hermenéutica y etnografía de lo ritual en contexto escolar’, X Congreso Nacional de Investigación Educativa: http://www.comie.org.mx/-congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_08/ponencias/1174-F.pdf [consultado en abril de 2014].

LOS ISSOHADORES Y SU SOGA. La máscara de los *mamuthones*, de rasgos extremos e inmóviles, sombríos e intimidantes y las pieles negras está en sensible contraste con la indumentaria de los *issohadores*, más liviana y de variado colorido, vestida por varones jóvenes, de ágiles movimientos, que desfilaron a cara descubierta.⁶² Su rol de guías consistió en dar las voces de inicio, pautar los desplazamientos, e indicar la finalización de la coreografía exclusiva de los *mamuthones*.

Como lo comenté *ut supra*, los *issohadores* se destacan esencialmente por el uso del lazo (*sa soha*) con el que intentan vincularse al desplegarlo, muy particularmente, al público femenino: "...nuestros ancianos me contaban que los que ser capturados era un signo de buen augurio y de buen auspicio para el ciclo agrario, en tanto para las mujeres era un signo favorable fertilidad" (N.T.).⁶³

Vale tener en cuenta, para esta y otras celebraciones de similares características, que el espacio -otrora libre de connotaciones especiales-, se sacraliza por el paso de la comitiva de *mamuthones* e *issohadores*, en el día de San Antonio Abad. De tal modo que todo lo que suceda en este lapso y estrictamente dentro del contexto de la fiesta, tendrá un valor agregado, por la potencia que emana de él, razón por la cual le dará a los habitantes significativos indicios conectados con su devenir personal, con el trabajo, con la fecundidad de las tierras y la fertilidad de los rebaños, así la comunidad *in toto* quedará unida a estos augures sean estos fastos o nefastos.

En cuanto a la inclusión de los *Issohadores* en este conjunto creo que es casual. El contraste con los *mamuthones* es tan evidente que da la impresión de que esta participación es tardía, tal como opinan quienes han realizado anteriores análisis de este hecho. Las causas, seguramente variadas, podrían estar relacionadas con las personas y el contexto en el que los fenómenos se han ido produciendo a lo largo del tiempo. Franco Sale da cuenta -con lujo de detalles y vivencias personales-, de las aventuras y desventuras de esta inclusión en el fundamentado artículo de carácter testimonial, ya citado, referido a este personaje.⁶⁴ De todos modos, si queremos echar las redes para buscar un sentido a su incorporación yo me detendría en tres atributos de los *issohadores*, a saber, el pañuelo que pasando bajo el mentón se anuda en la cabeza -es decir a la inversa de cómo debe ponerse para que cumpla su función de cubrirla-,⁶⁵ el chal, con sus motivos hispanos, marcadamente femenino, y el lazo que con habilidad y picardía manejan.

Me detendré primero en el lazo y las ligaduras que con él se logran, simbólicamente. Desde su función de atar y desatar puede estar dando sentido

⁶² La Asociación Pro Loco de Mamojada, en cambio, adoptó para los *issohadores* una máscara, blanca, inexpresiva: "*sa visera*" clara, de rasgos delicados llamada *de Santu o de Santa, o limpia, bella*. La portación de la máscara por parte de este otro grupo traería a colación otro análisis que no es objeto de este estudio. Sugiero consultar a F. Sale, 'Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones', I parte, op. cit, p. 9. En una poesía de G. Fadda, de 1952, se hace alusión en sus versos de que los *issohadores* no llevaban máscara: "*Los issohadores con la cara despejada...*" (N.T.); cit. en F. Sale, 'Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones', I parte, op. cit.

⁶³ F. Sale, 'Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones', II parte, op. cit.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ "Este modo de ponerse la ropa al revés era una costumbre muy practicada, era una medicina, servía, y sirve todavía, para combatir o curar el mal de ojo o para una persona que se creía poseída del demonio" (N.T.); F. Sale, 'Storia, analisi e valutazioni sui mamuthones', I parte, op. cit, p. 21.

a las redes de obligaciones sociales que vinculan al hombre con lo sagrado. El lazo como “adhesión voluntaria”⁶⁶ pasa a ser parte de la celebración, y con el fin de re-instaurar un orden que la tradición impone, tradición entendida no como tesoro cristalizado e inerte, sino como la dinámica que la nueva generación le imprime.⁶⁷

Si me arriesgo más en esta interpretación podría asimilar el lazo al látigo, cuyo uso se encuentra desde muy antiguo en diversas culturas, como por ejemplo, en aquellos días, ya muy lejanos, de las “Lupercales, /cuando/ Roma /tuvo la oportunidad de observar / una cofradía de hombres-lobo desplegarse por la ciudad /quienes/ con correas hechas de cuero de macho cabrío sacrificado, golpeaban a las mujeres para fecundarlas”. Según Gaignebet, “...es uno de los ritos aún actuales del Carnaval la utilización de este látigo (reemplazado en ocasiones por otro instrumento: la vejiga) para golpear a las mujeres, concediéndosele un papel fecundante”.⁶⁸ Idéntico cometido que en Mamoiada en donde, según los ancianos, las personas que eran enlazadas creían que era de buen augurio y un excelente auspicio para el ciclo agrario; en tanto, cuando las mujeres eran las fustigadas, simbólicamente, auguraba fertilidad.

Por consiguiente, es factible categorizar a este atributo como un símbolo instrumental, según la calificación propuesta por Turner, en tanto “pueden ser considerados como medios para la consecución de los fines”⁶⁹ del ritual. En el caso del lazo, no quedan dudas de que los *mamoiadini* coinciden -una vez más- en adjudicarle la propiedad de fecundar a las mujeres.

El látigo también representa al rayo, y este no puede menos que relacionarse con la lluvia⁷⁰ y con la energía creadora. Y aquí se produce una fusión de sentido entre los *issohadores* y los *mamuthones*, porque éstos últimos -según afirman los ancianos- estaban relacionados con el culto del agua, la propiciación de la fertilidad y el renacimiento de la naturaleza.⁷¹ De modo tal

⁶⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., p. 31.

⁶⁷ O como escuché alguna vez, sin poder recordar a su autor: “La tradición no es el culto de las cenizas. La tradición es el culto del fuego”.

⁶⁸ C. Gaignebet, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, Alta Fulla, Barcelona, 1984, p. 15.

⁶⁹ V. Turner, *La selva de los símbolos*, op. cit., p. 35.

⁷⁰ Según Ligia, “El análisis del vocablo *Mammuthones* demuestra que la manifestación...que se observa en Mamoiada puede vincularse a un antiguo culto de las aguas y... a la imprecación de la lluvia; en consecuencia, el término resulta -siempre según el autor- compuesto por dos raíces, *mam* e *muth*, más el sufijo *ones*. La primera, como intenté demostrar, significa “agua”, la segunda, del griego *muthéomai*, a “llamar” y el grupo *ones*, corresponde al sufijo indoeuropeo *on* y al sufijo étnico vasco *on* como así mismo al griego *óntes*...de *éimi*= ser, tiene el claro y conocido valor de “hombres” razón por la cual nuestros *Mammuthones* mamoiadini, serían “hombres que invocan la lluvia” (N.T.): M. Ligia, ‘Mam’, en Id., *Lingua dei Sardi. Ipotesi filologica*, Ed. Iskra, Ghilarza, 2002, pp. 71-75.

⁷¹ Antiguamente, se revestían de *mamuthones* mayormente en septiembre, inicio del año agrario del invierno, como estación purificatoria por la presencia de la lluvia, la nieve y el hielo, solicitando la abundancia en la estación que moría (el invierno) para convocar a la futura abundancia de la primavera.

Turchi comenta acerca de la relación de esta celebración con el agua que “Una antigua costumbre en la localidad de Aidomaggiore, posiblemente precristiana, era aquella de *Su Maimone* en los que en los períodos de sequía los jóvenes ayudados por los adultos fabricaban una especie camilla con dos cañas entrecruzadas en cuyo centro colocaban

que si seguimos en este camino *issohadores* y *mamuthones* se complementan en el aspecto simbólico; aunque, siempre de acuerdo a lo que creo captar, los *mamuthones* reúnen en sí varias funciones: invocar y producir la lluvia, siempre necesaria, especialmente en los territorios donde este bien es escaso, y constituir el espejo donde se refleja y se reinstaura la estructura comunitaria que le brinda periódicamente este espacio existencial, sagrado y potente.

Retorno a los *issohadores* para dedicarle unas líneas al pañuelo anudado sobre la cabeza y no debajo del mentón como se hace normalmente y al chal - denominado en España mantón de Manila⁷² anudado en la cintura.

Considero que ambos atributos nos remiten a la estructura dual de la sociedad donde varón y mujer, lo femenino y lo masculino, actúan en simbiosis, complementándose mutuamente en las actividades agropecuarias, responsabilizándose cada uno en un aspecto de la vida cotidiana, cuidando y haciendo fecundo, cada uno, el ámbito que tradicionalmente les ha sido confiado. En consecuencia se puede afirmar que hombres y mujeres tienen un lugar determinado en el desarrollo de esta fiesta, siendo cada uno, fundamental, para el equilibrio y la armonía de la sociedad.

Podemos coincidir con Turner que “(...) estos grupos de participantes representan ellos también importantes componentes del sistema social secular (...)” estando representados en el caso que nos ocupa, por los *mamuthones*, y que por esta razón se “convierten en el elemento social central”.⁷³



una corona de plantas de *pervinca*. Este simulacro que debía representar a la divinidad de la lluvia (*Maimone*), era llevado en procesión por todas las calles de la localidad...Al son de los cantos de los jóvenes, los habitantes salían de sus casas y con jarros asperjaban el agua sobre el *Maimone* y a menudo mojaban también a los muchachos con la ayuda de los ancianos en el período 1999/2000, especialmente seco.

Maimone, no es difícil de interpretar el significado de los versos de los cantos y de todo lo dicho: se trata indudablemente de una divinidad pluvial y precisamente del mismo dios AMON libio-bereber, con la diferencia de que la raíz del vocablo sardo, por la presencia de la vocal “i” hunde las raíces más atrás en el tiempo, vinculándose directamente con el Asia Inferior, y no con África” (N.T.): D. Turchi, ‘Perché il carnevale sardo è dionisiaco’, op. cit., pp. 3-10.

⁷² Su nombre está asociado al puerto de Manila (Filipinas), donde la colonia española desembarcaba los productos traídos del Lejano Oriente durante el siglo XVI. En un principio estaban decorados con dragones, diseños de bambúes o pagodas (decoraciones típicas chinas).

⁷³ V. Turner, *La selva de los símbolos*, op. cit., p. 25.

ENTREVISTA A MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ MUÑIZ SOBRE LEOPARDI

María de las Nieves Muñiz Muñiz, catedrática de Filología Italiana en el Departamento de Filología Románica de la Universidad de Barcelona, es una de las más reconocidas expertas en literatura italiana moderna y contemporánea de nuestro país. Sus investigaciones se centran en los contactos literarios entre Italia y España y en la Literatura italiana moderna y contemporánea, con especial atención a Leopardi, Manzoni y Pavese, aunque también se ha ocupado de lingüística contrastiva italianoespañol. Desde 1995 dirige el Proyecto Boscán, que ha elaborado el *Catálogo Histórico y Crítico de las traducciones españolas de la Literatura Italiana: 1300-1939* y desde 2006 el *Hipertexto del Orlando furioso de Ariosto*. Actualmente coordina la edición hipertextual del *Zibaldone di pensieri* de Giacomo Leopardi en italiano, español e inglés. Forma parte del Consejo de Dirección de *Filologia e critica* y del comité científico de otras revistas internacionales (*Rivista di Studi Italiani*, *Rivista Internazionale di Studi Leopardiani*, *Studia Aurea*, *Moderna*, *La Modernità letteraria*, *Esperienze Letterarie*, *Rinascimento Meridionale*, *Quaderni ginevrini di italianistica*, entre otras), así como de distintas editoriales italianas (entre ellas Bulzoni: colección *Biblioteca di Cultura*). Entre sus libros publicados pueden señalarse: *La novela histórica italiana* (Cáceres, Universidad de Extremadura 1980), *Poetiche della temporalità* (Palermo, Palumbo 1990), *Introduzione a Pavese* (Bari, Laterza 1992), la edición de *I Promessi sposi* de Manzoni (Estudio introductorio, anotación y traducción: Madrid, Cátedra 1985, seguida de otra edición anotada en italiano, Roma, Salerno Editrice, 1994), la edición de los *Canti* de Leopardi (Introducción, aparato, comentario a cada canto y traducción en verso, Índice de fuentes: Madrid, Cátedra, 1998; 2ª ed. aumentada y revisada, 2009), la edición, en colaboración con Cesare Segre, del *Orlando furioso* de Ariosto traducido por Jerónimo de Urrea (Madrid, Cátedra, 'Letras Universales', 2002) o *L'immagine riflessa: Percezione nazionale e trame intertestuali fra Italia e Spagna* (Florencia, Franco Cesati, 2012). Ha recibido el Premio Val di Comino por su traducción de *I Promessi sposi* de Manzoni, el Premio Monselice (Diego Valeri) y el del Ministero degli Affari Esteri italiano por su traducción de los *Canti* de Leopardi (Madrid, Cátedra). Su reconocido magisterio en el campo de los estudios leopardianos, nos ha llevado a abusar de su amabilidad planteándole algunas preguntas sobre la presencia de Leopardi en nuestro país, a la espera de poder ofrecer a nuestros lectores un dossier más completo sobre el autor de *Zibaldone*.

Por Juan Pérez Andrés

La tardía recepción de *Zibaldone* en nuestro país se ha visto compensada en los últimos años con la publicación de selecciones de fragmentos como *Las pasiones* (Siruela, 2013), *Zibaldone: naturaleza, razón, pasión, placer* (Gadir, 2010) o *Mi vida sin esperanza: páginas íntimas* (Renacimiento, 2009). ¿Se debe a la dificultad del texto que no tengamos todavía una edición completa de tan magna obra?

Es cierto que en España el *Zibaldone* ha tenido una recepción tardía, pero cabría precisar que la obra se publicó solo a partir de 1898, es decir más de medio siglo después de la muerte de Leopardi, y que el interés por ella ha tardado en llegar también en Italia. Pocos saben, por lo demás, que aquella primera edición, cuidada por Carducci, fue reseñada inmediatamente en la *España moderna* por Pedro Dorado Montero, un prestigioso jurista de la Universidad de Salamanca, colega de Unamuno. Ciertamente es que con igual rapidez sobrevino un silencio casi total, que ha durado hasta 1990, cuando Rafael Argullol preparó una selección traducida por Ricardo Potchar para la editorial Tusquets.

Sin duda la complejidad del texto, unida a su longitud, han sido la causa de que, pese al esfuerzo pionero de Argullol, no contemos aún en España con una edición completa de la obra. Recientemente editores y editoriales han optado por la solución más cómoda: proponer antologías desprovistas de subsidios críticos serios y centradas en temas fácilmente reconocibles o supuestamente "atractivos", sugiriendo ora la idea de reflexiones sentenciosas, ora la de un *journal intime*, concepto este último totalmente ajeno a un diario intelectual inclasificable que poco concede a confesiones autobiográficas y que, cuando las hace, las encamina a apoyar una tesis general. De hecho ni siquiera la etiqueta de diario se aviene al *Zibaldone*: allí, aunque los apuntes se fechen, todo está articulado por una tensión teleológica que lleva de una idea a otra sin solución de continuidad. En ese encadenamiento, una observación lingüística o psicológica puede desembocar en conclusiones antropológicas, filosóficas, literarias, políticas o históricas, etc., y viceversa. Por otra parte, Leopardi reexamina cada problema desde distintas ópticas y lo va reformulando a lo largo del tiempo. De ahí la originalidad de su dinámica, que conjuga dos tendencias difícilmente conciliables: por un lado el microanálisis encaminado a desmenuzar cada fenómeno (psicológico, social, estilístico, político...) sondeando su profundidad casi infinita; por el otro la búsqueda de un "sistema" capaz de hacer encajar todas las piezas. Desarticular ese edificio, ocultar el movimiento de la mente que lo sondea y construye es perder el meollo de la obra, lo que tiene de más innovador, vivo y apasionante. Añádase a eso el cercenamiento de filones enteros pese a su excepcional interés y a su función vertebradora. Es el caso, por ejemplo, de los apuntes lingüísticos, que atraviesan todo el diario abarcando el plano sincrónico y el diacrónico, las lenguas modernas y las antiguas (Leopardi había llegado a proyectar un estudio comparativo de las principales lenguas románicas). Por ello mismo una traducción, además de ser completa, debería ir acompañada de notas sucintas que orienten al lector en ese movimiento. A esa labor estoy entregada desde hace algunos años. Espero que no pasen muchos más para culminarla y verla impresa por la editorial Cátedra.

Por el contrario, la reciente biografía de Pietro Citati (Acantilado, 2013), la edición de textos señeros como *Diario del primer amor* (Errata Naturae, 2009) o las diferentes ediciones y reediciones de sus *Cantos* (en Debolsillo, Pygmalión o la suya en Cátedra), evidencian el interés por Leopardi en nuestro país, ¿por qué resulta tan atractivo este autor hoy en día?

Ante todo hay que recordar que Giacomo Leopardi es un poeta "colosal", como lo definió Unamuno; nada tiene, pues, de extraño que se lo reedite de forma regular y que los amantes de la poesía acudan una y otra vez a sus cantos como se hace con los grandes autores universales. Pero hay más, y es que, en lugar de perder actualidad, Leopardi la ha ido ganando con el tiempo. El mayor poeta vivo francés, Yves Bonnefoy, ha cifrado su modernidad en la lucidez con la que afronta el mal, el dolor y el vacío, con un lenguaje poético capaz de conferir luz a lo oscuro. Es una poesía límite y del límite, y hoy día, agotado el mito del progreso, la experiencia humana se acerca mucho al límite. En cuanto a los libros citados, pese a sus cosas positivas, el de Pietro Citati (prestigioso ensayista especializado en biografías de escritores), abona más de un lugar común sin aportar novedades de relieve. Por desgracia, ha habido reseñas, como una aparecida en *El Mundo*, que han resaltado solo la parte biográfica referente a enfermedades y deformidades físicas. Habría que recordar lo que Leopardi escribió al respecto a Louis De Sinner en 1832: "Cualesquiera que sean mis desgracias [...] yo he tenido el valor suficiente como para no intentar disminuir su carga con frívolas esperanzas de una supuesta felicidad futura, ni con una vil resignación [...]. Es por ese mismo coraje por el que, habiéndome llevado mis investigaciones a una filosofía desesperante, no he dudado en aceptarla en toda su extensión; por el contrario, solo la cobardía de los hombres, que necesitan convencerse del valor de su existencia, explica que se haya querido considerar mis opiniones filosóficas como el resultado de mis sufrimientos particulares, y que se obstinen en atribuir a mis circunstancias materiales lo que debe atribuirse solo a mi intelecto. Antes de morir, me propongo protestar contra esta invención de la debilidad y de la vulgaridad, y rogar a mis lectores que se esfuercen en destruir mis observaciones y mis razonamientos antes que achacarlos a mis enfermedades".

Desde su visión de investigadora y después de tantos estudios dedicados a él, ¿qué le sigue fascinando de la vida y obra de Leopardi?

Creo que he respondido a esta pregunta con lo dicho anteriormente. Resumiendo: de Leopardi admiro su profundidad, lucidez, coherencia e independencia de juicio; el valor de poner al desnudo los hechos y de indagar en sus últimas causas aceptando las conclusiones menos deseadas, incluso el misterio último del mal y la nada, refractario a cualquier indagación; y a la vez la exquisita sensibilidad, la calidez humana, la riqueza de tonos y enfoques, la capacidad de producir belleza de esa misma verdad.

La densidad conceptual, el cuidado de la rima y la riqueza léxica son algunos de los escollos más evidentes a los que debe enfrentarse un traductor de los *Cantos* de Leopardi. En su caso, ¿cuál fue la mayor dificultad que encontró al volcarlos al castellano?

No es tanto la rima lo que supone el principal escollo al traducir la poesía de Leopardi, sino el ritmo, la melodía, la variedad de tonos que van engarzándose en cada canto y la dosificación que caracteriza a cada uno de ellos (¡qué diferencia, aun dentro de su afinidad temática, entre *La sera del dì di festa* e *Il sabato del villaggio*, entre *A Silvia* y *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale!*). Es un equilibrio prodigioso que una nota equivocada rompe sin remisión.

A un lector abrumado por el extenso apéndice bibliográfico de su edición de los *Cantos* y que quiera acercarse a Leopardi, ¿qué texto le recomendaría?

Le recomendaría leer cada canto por sí mismo y acudir al apéndice solo cuando siente curiosidad o no ha entendido algo. El haber situado las Notas como apéndice en mi edición aspiraba a ese tipo de lectura. Pero prescindir de todo auxilio empobrece la obra o la deforma. Ciertamente es que alguien puede reivindicar el derecho a equivocarse, como cuando Unamuno malinterpretó *A se stesso* creyendo que la pronominalización expresiva “*mi credei*” (“l’inganno estremo / ch’eterno io mi credei”) se refería a “eterno” y no a “inganno” (Leopardi lamenta que su engañosa ilusión sobre el amor no fuera eterna, no que él mismo no lo fuera); pero no todos somos Unamuno, que incurrió en ese error por su aparente afinidad con la angustia que a él le producía la muerte y la consiguiente ansia de eternidad. Si leemos a un poeta, lo justo es que conozcamos lo que efectivamente dice, piensa y siente.

Después del exhaustivo congreso *El Zibaldone de Leopardi como hipertexto* celebrado hace algo más de un año, ¿qué aspectos en sombra de la obra de Leopardi quedan todavía por estudiar? ¿Continúa en marcha el proyecto *Zibaldone europeo. Edición crítica hipertextual en español e inglés del “Zibaldone” de Giacomo Leopardi*?

La edición crítica hipertextual es una obra indispensable, pero cuyo coste en términos materiales y de personal informático no puede afrontarse en la situación de recortes que sufren hoy España e Italia. De momento hemos hecho un prototipo que presentamos con éxito en el Congreso. Por otra parte, tenemos aún por delante una gran labor antes de completar la red de enlaces entre puntos de los pensamientos, por ejemplo: resolver la inserción y datación de los miles de añadidos marginales que figuran en el manuscrito, o reconstruir las lecturas y citas implícitas del texto. Sea dicho de paso, traducir íntegramente el *Zibaldone* plantea grandes dificultades no sólo en el aspecto terminológico y conceptual, sino también en el estilístico y el retórico. Me conforta el éxito espectacular que está teniendo en los países anglosajones la reciente edición íntegra en inglés, cuidada por Franco D’Intino y Michael Caesar, traducida por un grupo conspicuo de jóvenes y revisada por ambos (New York; London, Farrar, Straus and Giroux y Penguin Classics, 2013), una obra magna en la que he tenido el honor de colaborar para resolver algunos casos de difícil interpretación. Me pregunto si la que preparo yo en español tendrá la misma resonancia y me contesto que no, pero lo que sí puedo afirmar es que la repercusión tenida por el *Zibaldone* en diarios como *The New York Times*,

Financial Times o *The Guardian*, es signo de una remontada imparable del interés a escala mundial.

Por último, dada su dilatada experiencia en revistas como *Quaderns d'Italia* y *Filologia e critica*, ¿cuál es para usted es la situación del italianismo hoy en España?

Mi experiencia es en claroscuro, sobre todo como docente y como investigadora de larga duración. En términos cuantitativos de plazas docentes universitarias, el italianismo español creció mucho a raíz de la transición y bajo el impulso de la reforma de los años ochenta, que equiparó la Filología italiana a las restantes especialidades. En esa coyuntura hubo numerosas dotaciones de contratos y plazas de numerarios que fueron otorgándose a un ritmo convulso mientras el italiano iba reduciéndose a casi nada como oferta de idioma extranjero en la Enseñanza Media. Añádase que la endogamia y otros factores llevaron en muchos casos a bajar el listón de exigencia científica en los concursos, con lo cual se ha construido un edificio de frágiles cimientos. La pérdida paulatina de alumnado a falta de salidas profesionales, y la reforma del Plan Bolonia luego, redujeron drásticamente el espacio de la especialidad. Hoy día de aquella fiebre de crecimiento quedan cosas buenas y malas, entre las primeras, la existencia de revistas que nadie hubiera soñado con tener hace treinta años, o la publicación de numerosas traducciones de obras antiguas y modernas, algunas, como es el caso de las editadas por Cátedra, dotadas de amplios subsidios críticos; entre las malas, la escasez de estudios importantes capaces de dar prestigio y peso específico al italianismo español en el plano nacional e internacional. En ese nivel hay honrosas pero pocas excepciones y el recambio generacional tampoco ofrece perspectivas lo suficientemente fuertes y claras como para ser alentadoras.

IL MESTIERE DI TRADURRE 4:
CÉSAR PALMA

Si toda entrevista a un traductor es una invitación directa a la lectura, no cabe duda de que recordar algunas de las traducciones que han salido de las manos de César Palma justifica aún más si cabe esta intención. De hecho, con una trayectoria que abarca casi ya las tres décadas, se deben a César Palma la traducción de títulos tan interesantes de la narrativa italiana del siglo pasado y principios del presente como, por poner unos ejemplos, *El tablero ante el espejo* de Massimo Bontempelli, *La infancia de Nivasio Dolcemare* de Alberto Savinio, *La cofradía de los celestinos* de Stefano Benni o tres de los mejores títulos de Mario Rigoni Stern, una “especie de envés de Jünger” según nos declaraba, *El sergente en la nieve*, *Estaciones* e *Historia di Tönle*.

Por Juan Carlos Postigo Ríos y J. Pérez Andrés

Tal vez es un lugar demasiado común iniciar una entrevista de este modo, pero no podemos dejar de preguntarle cuál es su vinculación con la lengua italiana y, obviamente, cómo empezó en las labores de traducción.

Y yo responderé con otro lugar común: todo fue fruto del azar. Muy joven, recalé un verano en Italia en busca de trabajo, como recalaban, en distintos países de Europa, muchos estudiantes universitarios de mi generación. Sólo que el viento me llevó al extremo norte del país, hasta los Alpes centrales, a Bolzano, es decir, el lugar menos italiano que hay en Italia por su vecindad con Austria y porque la población habla mayoritariamente un dialecto germánico, pero donde tuve la suerte de encontrar trabajo en una empresa dedicada a excavaciones arqueológicas. Como estudiaba Historia Antigua y ese aprendizaje me interesaba, quise volver, y volví, pero otros siete años seguidos, durante campañas que a veces duraban hasta el mes de noviembre. Por supuesto, tuve tiempo de hacer muy buenos amigos, casi todos estudiantes de literatura en Florencia y en Siena, ciudades que visitaba con mucha frecuencia. Allí pude familiarizarme bien con el idioma; en cambio, nunca aprendí el dialecto de Bolzano.

Siempre me sentí atraído por la traducción, porque siempre me encantó la literatura. Pero todo se lo debo a dos excelentes amigos y traductores: Luis Maristany y Juan José del Solar, quienes me presentaron a varios editores y revisaron y corrigieron mis primeros encargos.

Sus primeras traducciones, por otro lado, fueron dos textos ingleses a mediados de los ochenta, *Fuentes para el estudio de la historia antigua* de Michael Crawford (Taurus, 1986) y *Los elefantes no se sientan sobre los coches* de D. H. Wilson (Alfaguara, 1986).

Siendo el inglés un idioma que frecuente de tanto en tanto (y esta pregunta se la hicimos también a Pepa Linares hace poco), no podemos evitar preguntarle con cuál de las dos lenguas se siente más cómodo al traducir.

Mi segundo apellido es Hunt. Se lo debo a un abuelo que, según cuenta la leyenda familiar, tuvo que irse a Londres para operarse de una hernia de hiato, donde murió en el quirófano. Mi madre, que nunca supo mucho inglés, se empeñó en que sus hijos estudiaran desde pequeños en colegios británicos. Hace más o menos tres años, un editor me eligió precisamente por mi apellido materno para que tradujera a un clásico anglosajón bastante complejo. No le dije nada sobre la hernia de hiato de mi abuelo. Afortunadamente, quedé bastante contento con mi trabajo. En fin, no quiero extenderme más. Me encanta el idioma, leo con mucha frecuencia novelas y ensayos y creo que lo domino bastante bien, pero he vivido muy poco tiempo en países de habla inglesa, y eso hace que me falte frescura en el manejo de la lengua cotidiana. Con el italiano, en cambio, me siento muy cómodo.

Desde aquellas primeras traducciones hace prácticamente tres décadas, han pasado por sus manos autores como Erri de Luca (en Akal), G. K. Chesterton, Cesare Pavese, Italo Calvino y George Eliot (en Pre-Textos), Ana María Ortese (en Minúscula), Stefano Benni, Alberto Savinio y Massimo Bontempelli (en Siruela), por nombrar unos pocos. ¿Hay alguna de estas traducciones por las que sienta una especial inclinación?, ¿qué título recomendaría a un lector que quisiera conocer su trabajo?

Todos lo que nombra son autores excepcionales, y, lamentablemente, algunos de ellos apenas conocidos, como Savinio y Bontempelli, que, precisamente, se cuentan entre mis preferidos. De Savinio, la verdad no sabría qué títulos elegir, porque es un autor que me apasiona. Con Bontempelli, en cambio, no tengo dudas: *La vita intensa* y *La vita operosa*. A su lista añadiría a Giambattista Basile y su *Pentamerón* o *El cuento de los cuentos*, publicado por Siruela en 1994 (hay una segunda edición de 2002). Basile es un autor barroco napolitano de primer orden, en el que se inspiraron los Grimm y Perrault, entre otros, y su obra es un derroche de sabiduría popular y de humor. Dedicué un par de años al libro, y me divertí y aprendí muchísimo.

Aunque es una tarea difícil, si en Zibaldone tuviéramos que destacar alguna de sus traducciones, creo que no dudaríamos en señalar la delicadeza y sensibilidad que volcó en las tres obras que tradujo de Mario Rigoni Stern para Pre-Textos, *Historia de Tönle*, *El sargento en la nieve* y, especialmente, *Estaciones*. Estos tres títulos tienen también el mérito de haber dado a conocer por fin en castellano a uno de los autores más importantes de las letras italianas del siglo XX. ¿Cuál fue el mayor desafío al que tuvo que enfrentarse a la hora de trasladar a un autor tan personal?

Le agradezco muchísimo sus elogios, pero quiero aprovechar este espacio para destacar también la encomiable labor que la editorial Pre-textos ha hecho y sigue haciendo con este fantástico escritor. Me consta que tanto Manuel Borrás,

Manuel Ramírez como Silvia Pratdesaba aprovechan cualquier ocasión que se les presenta, bien foros, congresos o ferias de libros a los que asisten, para darlo a conocer. Y es que, por desgracia, se han vendido poquísimos ejemplares de los tres libros y casi no se han publicado reseñas en la prensa especializada.

Centrándome en su pregunta, Rigoni es un autor difícil de traducir, por paradójico que parezca, por su sencillez y concisión. No le sobra una palabra, un solo adjetivo, es minucioso y de una precisión extrema, primordialmente con todo lo que atañe a la naturaleza, que abarca la mitad de su obra. La otra mitad, la que trata del hombre sometido a los conflictos armados, tiene las mismas características, pero su tono es desgarrado, con pinceladas de una poesía enormemente sutil. Siempre me ha parecido que Rigoni es una especie de envés de Jünger.

Excepto algún caso concreto en el que ha traducido ensayos, como *El imaginario griego* de Richard Buxton (Cambridge University Press, 2000), *El libro de los laberintos* de Paolo Santarcangeli (Siruela, 2002) o el muy interesante *La cultura de la conversación*, de la nieta de Benedetto Croce, Benedetta Craveri (Siruela, 2004), sus traducciones son primordialmente novelas. ¿Ha tenido ocasión de traducir poesía?, si es así, ¿cuál fue su experiencia?

Perdone que empiece otra vez dándole la vuelta a su pregunta. Traduje hace varios años un par de novelas históricas de una pareja de autores, cada una de aproximadamente 800 páginas. Ellos querían que me siguiera ocupando de su proyecto, que comprendía un total de siete títulos. Yo les di largas, porque las 1.600 páginas ya me habían dado muchas jaquecas, y les recomendé a un traductor, nada menos que a un Premio Nacional. Hicieron las averiguaciones oportunas y descubrieron que, en efecto, era Premio Nacional, pero del italiano SOLAMENTE había traducido todo Rodari, algo de Maquiavelo y, sobre todo, mucho ensayo. Así que no les interesaba. Sin embargo, insistí, porque además su persecución ya se había convertido en un acoso, hasta que por fin conseguí convencerlos. Y quedaron encantados con el resultado. Tanto es así que el cuarto libro de la serie se lo dedicaron a él, lamentablemente fallecido un año antes. Traigo esta anécdota a colación porque creo que el buen traductor de prosa debe valer para traducir tanto literatura como ensayo. A mí, de hecho, me gusta, si no simultanear, por lo menos pasar de vez en cuando a un buen libro de historia o de filosofía, que puede estar tan bien escrito como una estupenda novela.

Por centrarme de nuevo en su pregunta, creo que para traducir poesía hay que ser poeta, o, al menos, aspirar a serlo, y yo, sintiéndolo mucho, jamás he sido ni siquiera un mal aspirante a poeta.

En el contexto de iniciativas como la editorial Montena (el sello de Random House Mondadori orientado al público juvenil), los dos o tres últimos años ha volcado al castellano autores más jóvenes con títulos tan sonoros como *Simplemente*, *escaparme contigo* de Francesco Gungui, *Cosas que nadie sabe* de Alessandro d'Avenia o *Escucharás mi corazón* de Alessio Puleo. La estela de Moccia parece inagotable, ¿no?

Una pregunta un poco comprometida. Aquí el estómago es el que manda. A Moccia no lo he leído en mi vida y seguramente no lo leeré jamás. He tenido que traducir mucha literatura de la llamada juvenil y puedo asegurar que la calidad, salvo rarísimas excepciones, no varía mucho, ni en términos literarios ni en términos de seso. Pero prefiero no decir más.

Hace unos meses nos hablaba Carlos Gumpert de su particular y muy personal relación con Tabucchi. Nos preguntábamos si también usted ha llegado a tener o tiene algún tipo de relación con los autores que ha traducido.

Sí, con varios, pero son más numerosos aquellos con los que me habría gustado mantener algún tipo de relación y nunca lo hice, fundamentalmente por timidez. Por ejemplo, con Erri de Luca, Rigoni Stern o Stefano Benni, quien, incluso, reclama siempre que sus traductores le consulten. La relación que he tenido con algunos autores, bien personal o epistolar, ha sido de lo más cordial. Siempre están dispuestos a despejar dudas, por tontas que sean. Lo cual, por otra parte, me parece completamente lógico. Recuerdo especialmente a Mario Perniola, con el que me carteeé varias veces y compartí una muy agradable comida en Madrid, y de quien traduje, para Pre-textos, *Del sentir*, y a Francesco Zambon, de quien traduje, para Siruela, *El legado secreto de los cátaros*. Guardo sus cartas como modelos de erudición.

En tanto lector de italiano, ¿hay algún texto o autor que le gustaría traducir especialmente?

La verdad es que a varios, pero me limitaré a citar el *Novellino*, a Giuseppe Rensi, un filósofo entre anarquista y nietzscheano muy admirado por Sciascia, a Carlo Dossi y al modenés Antonio Delfini, cuya principal obra tiene un título tan sugerente como *El recuerdo de la vasca*.

¿Nos puede avanzar algún título en el que esté trabajando en estos momentos, tal vez algo del siempre interesante Alessandro Piperno, al que tradujo hace poco?

Siempre trabajo en algún libro de mi autor fetiche: Savinio. Pero también tengo entre manos algo de Italo Svevo, de Massimo Bontempelli y del inclasificable y magnífico escritor que es Tommaso Landolfi.

PAOLO MANTEGAZZA

Conmemoración de Charles Darwin celebrada en el Real Instituto de Estudios Superiores en Florencia. Discurso del Profesor Paolo Mantegazza, senador del reino (21 de mayo 1882)

¿Por qué, señores y señoras, estamos hoy aquí todos reunidos al amparo de un mismo pensamiento? ¿Por qué desde hace más de un mes en cada país del mundo civilizado un solo nombre se murmura entre labios compungidos por el dolor? ¿Por qué los cables telegráficos de un pequeño y oscuro pueblo de Inglaterra no son suficientes para recibir todos los telegramas de condolencia que llegan de todas partes? Ha muerto un hombre, pero, a cada momento cae uno en la fosa, y a este sempiterno funeral, que hace que la vida sea casi una intermitencia de la muerte, deberíamos habernos acostumbrado desde hace tiempo. Un hombre ha muerto, pero este hombre se llama Charles Darwin. No era un rey, no era un príncipe, ni tampoco un barón: su nombre no fue escrito con sangre en los surcos ardientes de las batallas, ni el furor de un pueblo ebrio de libertad o de ira lo ha ensalzado en uno de esos días que cambian la historia; sino que Darwin era un gran pensador, y todos nosotros, que vivimos del pensamiento y a eso hemos consagrado las horas más importantes de nuestra vida, sentimos que hemos perdido algo con su muerte. Este consenso en las añoranzas, esta concordia en el dolor hace que me enorgullezca de ser hombre y me persuade con angustiosa esperanza de que, si el triunfo del pensamiento sobre todas las otras fuerzas de la naturaleza humana está aún muy lejos de nosotros, lo verán sin duda los hijos de nuestros hijos. Darwin era desde hace muchos años un faro encendido en el gran océano de lo desconocido: sus discípulos lo miraban para aproximársele, sus adversarios, para evitarlo; se podía luchar con aquel hombre, se podía odiarlo, pero callarlo era imposible. Él había entrado en el ambiente de la ciencia universal, estaba en el cerebro de todos. Hoy ese faro se ha apagado y parece que nos falta un timón seguro, que algo de nosotros se ha marchado dejándonos el escalofrío de la muerte que, si bien respeta la materia, destruye, sin embargo, tanto de su forma.

Así pues también el pensamiento en este siglo de cábalas económicas y de alianzas políticas tiene aún adoradores, también la ciencia tiene sacerdotes. Sobre la tumba de este gran hombre, que ha desaparecido de nuestra vista para siempre, estamos orgullosos de este hecho tan honorable para la naturaleza humana. Hace algunos años un docto alemán que visitaba a Darwin en su casa campestre di Down, lo veía venir apoyado en el brazo de una señora y más aún en un bastón que habría podido ser una muleta y el gran filósofo, mostrándolo al visitante, decía: “¡He aquí mis trofeos ganados en la batalla de la ciencia!”. Es un hombre tan modesto, tan enfermizo, por haber pasado más de media vida entre la cama y el diván, que, al morir, hace llorar a todo el mundo civilizado. Esto no lo consiguen sino unos pocos, unos elegidos, que con su nombre firman una nueva era en la historia de la ciencia; esta gloria no la tienen sino los reformadores, que guían nuestro pensamiento por nuevas vías, abriendo horizontes nuevos, cambiando la dirección de la ciencia que adivina, de la ciencia que observa, de la ciencia que experimenta.

Charles Darwin pertenece a este grupo; él es el fundador de una nueva dinastía en el mundo de las ideas, allí donde los puestos no se ganan por herencia, sino por derechos aún desconocidos para nuestra ignorancia. Sí, él es el primero, es el único creador del evolucionismo; el primero, a pesar de tantos precursores que le precedieron; el primero, a pesar de Empédocles, Lucrecio y Giordano Bruno; el primero, a pesar de Lamarck y Geoffroy Saint-Hilaire; el primero, a pesar de Treviranus y Goethe. Si Charles Darwin tuvo un predecesor, no fue otro que la especie humana, en cuyo cerebro se agitan, oscuras y misteriosas, esas gémulas germinativas que con lento esfuerzo se forman y fecundan para darnos ese milagro de potencia transformadora y de altura estética que llamamos un gran hombre. También Colón tuvo sus precursores, los tuvo Cristo, los tuvo Galileo; todos tenemos un padre y una madre, no solo en nuestra familia, sino también en esa otra gran y mayor familia que es el tesoro acumulado del pensamiento de todos. La envidia humana, las mezquindades del pueblo, con lenta y meticulosa casuística buscan relacionar a Darwin con Lamarck, a Cristo con Moisés; pero, para mí, para todos, la creación comienza allí donde a partir de átomos dispersos se fecunda un organismo; allí donde se toma un puñado de barro y se le dice: “vive”; allí donde a la masa informe del caos se le infunde la armonía que hace vivir y la orden que dice: “sigue viviendo”. Darwin es un creador; también él, después de veinte años de observaciones y de meditaciones dijo en el mundo de las formas vivas: “hágase la luz”; y es ahora, en las horas supremas de su serena agonía, cuando puede, mirando hacia atrás, complacerse de sí mismo y de su obra. Y Darwin vio que la luz era buena.

Y todos nosotros, modestos trabajadores, oscuros cultivadores de la ciencia, sin fanatismo ni fetichismo, sopesando con sereno juicio las obras de Darwin, podemos decir: Y Dios vio que la luz era buena.

Hace pocos años, si la muerte, con una prematura crueldad, nos hubiese robado a este hombre, el pueblo inglés no habría consentido con total seguridad que se le abrieran las puertas de la Abadía de Westminster. Era todavía un gran heresiarca para aquel pueblo tan supeditado a la fe y sus adeptos eran unos pocos herejes perseguidos por las creencias de la mayoría. Darwinista era sinónimo de ateo, de materialista, casi el enemigo de los hombres y de los dioses. He comentado en otra ocasión cómo un general inglés me negó su amistad solo por el hecho de señalarle que yo era darwinista, aunque rápidamente había añadido: a beneficio de inventario. Hoy, protestantes y católicos, sacerdotes de la ciencia *a priori* y secuaces de la ciencia de observación, espiritualistas y obispos lamentan a coro la muerte de Darwin, separan claramente las cuestiones de la fe de la gran teoría de la evolución; por poco no se hace santo a aquel hereje pocos años antes maldecido: finalmente, se le asigna sin disputas y sin contradicciones un puesto en Westminster al lado de Newton, no muy lejos de Herschel, y si las cenizas humanas pudieran palpitar de alegría, el inválido de Down temblaría en aquella tumba, en aquel lugar, él, el legislador de las formas vivas, puesto al lado de los dos máximos legisladores del cielo. Dicen que el hombre es un animal razonable; incluso me parece que incluso algunas veces es justo. Después de tantas burlas en relación al hombre mono y las palomas de Down, después de tantas brutales calumnias lanzadas contra el darwinismo, la justicia se ha restituido y el pueblo más religioso de Europa ha colocado a Darwin junto a Newton. Consagración más solemne, honor más alto no podía darse por parte de un pueblo tan poderoso a un hombre tan grande. Damos una severa lección a todos los intolerantes. La

ciencia no ofende ni puede ofender a la fe: tanto la una como la otra tienen misiones diversas y brotan de diferentes fuentes de la naturaleza humana. Darwin no hace la guerra al Evangelio, ni la verdadera verdad ha sofocado nunca un palpito de las inefables y misteriosas aspiraciones del corazón humano. La ciencia puede destruir el entramado de las simonías, puede apagar las llamas de la superstición, pero no destruye ni destruirá nunca la necesidad de esperar, la necesidad, completamente humana, de agarrarse a los abismos de lo incomprensible y de ofrecer al temerario viajero, como un refugio alpino, un tiempo para esperar, quizás también para creer. Darwin ha extendido los confines del Dios providencial, del Dios creador, del Dios economista y administrador y la gran divinidad del orden domina en cada instante de la vida del cosmos, en cada pétalo de flor, en cada rugido de una fiera, así como en cada destello del pensamiento. Darwin está en su lugar en Westminster, no solo porque yace al lado de sus iguales, sino, y más que nada, porque está en una iglesia. Los naturalistas son los más fieles intérpretes de la Divinidad, porque nos hacen conocer y admirar la verdadera grandeza. Ellos son los sacerdotes del verdadero Dios, porque lo ven de cerca y nos hablan de su grandeza y de su omnipotencia.

El pueblo inglés ha dado hoy una gran lección a los intolerantes del fetichismo religioso, al igual que Darwin, quien, durante medio siglo, dio a todos los estudiosos una gran y continua lección de modestia. Hoy, desde el pupitre de la escuela se quiere saltar a la cátedra de profesor, hoy no existe joven imberbe que no tenga en su portafolio una obra de filosofía, una reforma social o un volumen de elegías. Darwin viajó cinco años alrededor de la Tierra, observó y meditó durante veinte años antes de abrir el santuario de su gran mente: solamente en los últimos años de su vida y con muchas dudas aplicó también el evolucionismo al hombre. Tenía todos los miedos de la modestia de los grandes, toda la delicadeza del pudor inglés. A nuestro Delpino, que le había mostrado algunas objeciones a la “pangénesis”, le respondía cándidamente: “si no pudiera responder a vuestros argumentos, sería un indicio de que me he equivocado”; y cuando rebatía mis críticas a la elección sexual ya no se ayudaba de la mano amiga de su compañera que le traducía del italiano nuestros trabajos, y le hacía de secretaria con la correspondencia, sino que era él quien escribía solo toda la carta. Genio y delicadeza, mente de titán y corazón de mujer: para hacer un gran hombre, en verdad, la naturaleza adopta el cincel de Miguel Ángel y el martillo de Benvenuto.

Las revoluciones se dan tanto en el campo de la sociedad como en el de la ciencia de la misma manera: se incuban por años y por generaciones en el seno misterioso del tiempo y después aparecen como una sorpresa o como un temblor de terremoto. Y a pesar de los cinco años de viajes y los veinte de reflexión, Europa permanece sorprendida frente a *El Origen de las especies*. Sin embargo los tiempos habían cambiado, como dicen los filósofos de la historia. Demasiados descubrimientos se habían acumulado en el campo de las ciencias naturales, había penetrado muy profundamente el bisturí anatómico en la intimidad de los tejidos vivos. Los precursores de la evolución se hacían más frecuentes, Wallace llegaba a las puertas del templo, Hegel habría podido decir que el darwinismo había nacido antes que Darwin. En los museos las especies inmóviles e inmutables sobre sus soportes, con el sacramental nombre latino a sus pies, parecían mirarse sonriendo y amenazaban ya con darse la mano y hacer una fiesta juntos y llamarse hermanas, a pesar del sacramento bautismal de Linneo y la confirmación todavía más ortodoxa de Cuvier. Y cuántos y

cuántos naturalistas de buena fe, en el tranquilo silencio de sus laboratorios y de sus museos, ante una planta o un animal que no quería entrar en las catalogaciones de Linneo, bajaban la cabeza murmurando: “pero esta no es una especie”: ya se notaba en las obras darwinianas las buenas y las malas especies, las especies correctas y las erróneas, y la confusión de las razas y la variedad, y las definiciones siempre cambiadas de la especie inmutable hacían sentir un fuerte aroma a herejía. Los pilares de los museos temblaban más que nunca sumidos en el vértigo, y mientras entre las manos de los timoratos muchas especies permanecían sin nombre, otras más afortunadas tenían dos, tres, incluso diez o veinte.

Si fuese posible separar en dos cuadros el estado de nuestros conocimientos naturales en la época de Cuvier y el de la morfología de los seres vivos, interpretada por el concepto evolucionista, estoy seguro de que ninguno, a día de hoy, se resistiría a la prepotente fascinación del contraste entre lo falso y lo verdadero. En el cuadro cuvieriano admiraréis, en bella simetría, casi como en el arca de Noé, todas las especies vivas puestas en el catálogo, todas bien en fila, unas encima, otra debajo, pero ninguna en contacto por origen o derivación de la otra. El naturalista no tenía otro deber que hacer el catálogo del gran Museo de la naturaleza. Es verdad que los fósiles turbaban un poco la bella simetría de los catálogos, pero con la divertida invención de los cataclismos geológicos cada desconcierto venía acompañado de una creación nueva y una vez sacado un ser vivo del molde, permanecía eternamente igual a sí mismo, inmóvil e inmutable para no contradecir al arca de Noé y a los catálogos de los naturalistas. Después de Darwin, las especies se bajaron de los pedestales, salieron de sus etiquetas y entraron en la fluida corriente de la vida. Las especies no son hoy más que un equilibrio temporal de las formas vitales y los accidentes del desorden, y las antinomias de la patología se estudian con el mismo método y encuentran un lugar en el mismo libro que interpreta los más sencillos problemas de la vida como los más oscuros. Después de Darwin, nuestros Museos ya no son bazares, sino una serie de seres que se suceden como eslabones de la gran cadena evolutiva, y la paleontología y la geología se han convertido en dos páginas de un mismo libro que se suceden la una a la otra, siendo la primera explicación de la segunda. El cuadro de los seres vivos antes de Darwin era un jardín del Seiscientos, donde las tijeras del jardinero habían hecho una grotesca simetría cercenando y deformando troncos; el cuadro de los seres vivos después de la fe de la evolución es la naturaleza misma llevada a nuestros libros y a nuestro cerebro.

Todos vosotros sabéis qué paso de gigante ha hecho la geología cuando a la sucesión de revoluciones y grandes cambios le seguía la acción lenta e incesante de las fuerzas cosmo-telúricas y del ambiente que nos rodea; pues bien, la misma reforma se opera por obra de Darwin en la historia de los seres vivos, y aunque solo hubiese hecho esto, ya merecería uno de los primerísimos puestos entre los naturalistas y filósofos. En los envoltorios recargados de nuestros museos, la anatomía comparada había ya sustituido las vísceras, el esqueleto, en apariencia la ciencia moderna había sustituido el interior de las cosas, Darwin da otro paso y a la apariencia de las formas sustituye el estudio del interior de la vida. Él nos ha dado la fisiología del movimiento de la vida, así como la anatomía había trazado el esqueleto exterior. El convencionalismo de escuela, la infalibilidad del dogmatismo científico, dignas hermanas de la infalibilidad hierática, nos habían vuelto menos curiosos que nuestros niños, que rompen las entrañas de sus juguetes y de nuestros aparatos para descubrir

el porqué de las cosas. Nosotros estábamos contentos encerrados entre nuestras paredes acolchadas y con los catálogos que colocaban todo en fila.

Hoy nada nos contenta, y de igual modo a la febril insaciabilidad de espacio, de movimiento, de gozo y de emociones es el primer incentivo de la vida civil, en el campo de la ciencia el primer impulso para conquistar la verdad es trazar todas las fronteras del tiempo y del espacio en las cosas. Oh, leed y releed las páginas inmortales de *El Origen de las especies* o las del segundo libro de la gran trilogía darwiniana, *La variación de animales y plantas domesticados* y decidme si no os conmueve ese rico, ese variado entramado de «porqués» y de «cómos», esa abundancia de hechos particulares y pequeños, que parecerían pulverizar la materia si de esta pulverización no surgiera del todo espontánea, transparente, lucidísima la esencia de las cosas. Lo dije ya en otra ocasión: el ingenio de Darwin no tiene la simetría romana; en sus obras no se encuentra aquel orden de líneas rectas y paralelas que son una necesidad, quizás una manía, del genio grecolatino. Su arquitectura es el desorden sublime, es la riqueza sin fin del templo gótico, y la naturaleza es ciertamente mejor interpretada por este ingenio que por nuestras mentes demasiado simétricas. Nosotros abrimos, a través de los campos infinitos de la naturaleza, grandes calles rectas y por todas partes ponemos el límite romano, el hito memorable. El ingenio germánico y anglosajón odia la forzada mutilación y las líneas rectas, y extendiendo sus laberintos y sus redes de análisis, examina de forma pormenorizada cada cosa para poner por encima de la naturaleza, en un contacto gigantesco, el trabajo del análisis. En cada página de Darwin hay una página de la naturaleza y la obra del hombre encaja con la obra de la vida: sus capítulos, sus párrafos no son cortes quirúrgicos o alejandrinos, sino pausas del pensador que descansa para contemplar y meditar.

El ingenio de Darwin es uno de los más completos, de los más elevados y de los más complejos que yo haya visto, y contemplar y admirar un gran ingenio y hundirse en él, como si se quisiera sentir cada palpito, calentarse con su sangre, palpar vivamente todas las multiformes energías, es uno de los más grandes deleites que se han concedido al bípedo implume en su rápido paso por la tierra. Darwin, casi antes de ser hombre, es inglés, y el darwinismo debía nacer en Inglaterra, donde la primera pregunta que hace un niño, un filósofo, un legislador, cuando pone su mirada en un objeto es esta: “¿para qué sirve?”. La teoría de la evolución es, ante todo, utilitaria, y el darwinismo está, de esa manera, impregnado en todos sus poros, en todas sus fibras, de la utilidad de las cosas para hacer de ella casi la única forma transformadora de la naturaleza. Aquí radica gran parte de su grandeza, pero es también la parte más débil de su debilidad. Y no solo en esto el ingenio de Darwin es inglés: él es inglés gracias a esa armónica mezcla de idealidad y de sentido práctico, es inglés gracias a esa sabia economía que todo recoge, no por usura o por estéril contemplación, sino para transformarlo en nuevas riquezas y fuerzas nuevas. Darwin es delicado, es paciente, es inagotable en la recogida de hechos, y cuando prende el vuelo en el cielo del idealismo, se preocupa por llevar consigo un gran lastre para hacerles fácil su descenso a la realidad. Darwin es tan inglés incluso hasta el punto de ser humorista e incluso invasor. Es de hecho uno de los más grandes invasores en el territorio de los seres vivos. Ha tocado todo, todo lo ha hurgado, escrutado, palpado; no se le escapan los oscuros cirrípedos, ni las más oscuras lombrices de la tierra, ni las hormigas ni las águilas; penetró en la profunda corola de las orquídeas y entre los pétalos de las plantas carnívoras y a lo largo de las espirales de las trepadoras. Es muy digno de pertenecer a aquella raza inquieta,

incansable, que invade el globo desde Canadá hasta el Sikkim, desde las Islas Falkland hasta Nueva Zelanda.

Darwin está por lo demás impregnado de la cabeza a los pies de la esencia inglesa, del mismo modo en que cada gran hombre es siempre una sinergia potentísima de las fuerzas de la nación a la que pertenece. Dante es la gran personificación del genio italiano, así como Goethe lo es de Alemania, Voltaire de Francia. Un gran hombre es la flor del árbol nacional, y es el perfume de esa flor, el idealismo más alto, más complejo y más fiel del carácter de un pueblo, incluso cuando parece enfrentado a él y desarrolla las propias fuerzas para conducir a los hermanos y a los padres por otros caminos.

El ingenio de Darwin es tan complejo, tan difícil como para darnos vértigo nada más verlo, son su ir y venir y retornar y merodear dentro del laberinto de las cosas. La simetría perfecta le hace mal y le hace, de repente, sospechar, como si dudase de encontrar el error o el fraude. En un campo completamente diferente, nuestro Cavour pensaba y dudaba de la misma manera. Cuando un concepto suyo, un plan, le parecía demasiado claro y los amigos a los que consultaba celebraban en coro sin encontrar objeción alguna, exclamaba *ab irato*: “No es ni puede así: he escrito, he pensado una tontería”. Sublimes dudas, sublime modestia del verdadero genio, que se vuelve sobre sí mismo y, dueño de un mundo, deja a sus sucesores el deseo de conquistas nuevas, el tormento de nuevas dudas.

Sobre la tumba de Darwin no existe calma que baste para tejer su historia, hoy yo solo me siento capaz de un himno o de una elegía. Permitaseme solamente presentar ante vuestros ojos los títulos de honor del gran hombre que hemos perdido. Su sistema se apoya sobre la base poderosa de una trilogía, *El Origen de las especies*, el libro sobre la domesticación de las plantas y de los animales y el *Origen del hombre*.

Cuando Darwin, a bordo del «Beagle», viajando alrededor del mundo, llegó al Archipiélago de las Galápagos, situado en el Océano Pacífico, a 500 millas de las costas de América del Sur, se quedó asombrado al ver pájaros, reptiles y plantas que no se encontraban en ninguna otra parte del mundo. Las islas Galápagos debían ser para Darwin la manzana de Newton, la lámpara de Galileo. Todos estos seres vivos se parecían mucho a los del continente americano y los animales y plantas de cada isla, aunque específicamente distintos, tenían entre sí un estrecho vínculo. El archipiélago, con sus innumerables cráteres y terrenos de lava, era un mundo joven y Darwin se creyó testigo de la creación. Aquellos seres vivos eran hijos de América y de isla en isla habían descendido los unos de los otros, modificándose a lo largo de generaciones. Unidad de origen y de tipo, variedad permanente por separaciones y distancias.

Recolectando animales y plantas en el vasto continente americano, desde Canadá hasta la Patagonia, Darwin pensaba que, independientemente de los saltos desmedidos del cosmos, sobre las altas cumbres de las cordilleras y en los profundos valles, las plantas y los animales se parecían mucho más entre sí que aquellos de una sola latitud en las diferentes partes del mundo, donde un clima igual y a menudo un terreo igual habrían podido dar vínculos más estrechos de parentesco entre los seres vivos. Si sobre una área tan desmedida todos los seres vivos tenían una fisonomía americana, si las formas de Brasil se asemejaban más a aquellas de Canadá que a las tropicales de Asia o África, era, pues, natural pensar que en América todos los seres vivos debieran tener una única cuna, un origen común. Pero Darwin fue incluso más allá. Confrontando las especies

vivas de un país con los fósiles que el paleontólogo va descubriendo cada día en las entrañas de la tierra, encontró entre los seres vivos y los extintos una descendencia legítima, un estrecho parentesco, de modo que los fósiles se asemejan más a los vivos de un mismo país que a los fósiles de otra tierra dispuesta bajo el mismo clima. Así, el gliptodonte, otro gigantesco cuadrúpedo fósil del limo argentino, es el padre de los minúsculos armadillos, que viven hoy bajo las hierbas de la Pampa. Muchos eslabones de la gran cadena están rotos, pero la mano del genio ha juntado los extremos despedazados y, al igual que el filólogo lee en nuestras lenguas modernas las palabras de nuestros padres arios, resucitando las formas de una lengua desaparecida, el geólogo va uniendo, en una cadena ininterrumpida, los seres vivos del hoy con los más antiguos padres del mundo preadánico.

Las formas vivas son, pues, hijas de otras que vivieron antes de estas y son el resultado de su adaptación al ambiente que las rodea. La «Eva» de todos los seres vivos es un protoplasma muy sencillo, capaz de todas las posibilidades morfológicas que la llevará a ser palma, elefante, hombre y que, en batalla con amigos y enemigos, en las batallas de la vida y según la selección natural, generará de sus vísceras el gran museo de plantas y animales que nos circunda. He aquí, si no me engaño, trazada en su fórmula más sencilla, la teoría darwiniana; la más exitosa, la más probable, la más lógica interpretación del porqué de las cosas. Fuera del evolucionismo no nos queda sino la palabra santa, aunque indiscutible de la fe, que cree sin pensar, o la eunuca confesión del *ignoramus*.

Todos los seres vivos, sin excepción, tienden a crecer en un número tan desmesurado que no bastarían los continentes, ni el Océano, para acoger a los nacidos de una sola especie después de un cierto número de generaciones, en caso de que no existieran batallas sangrientas y muertes sin fin. La lucha por la existencia se convierte en una necesaria consecuencia de esta fecundidad infinita de los seres vivos, la batalla de la vida se convierte en una suprema ley de la naturaleza. Toda la vasta familia de las criaturas vivas es una eterna guerra: los más fuertes prevalecen, los débiles perecen; a día de hoy miríadas de formas han desaparecido de la faz de la tierra. Entre las infinitas diferencias que presentan los individuos de generación en generación, aquellas que son útiles a la especie prevalecen y duran, mientras que las poco favorables a la vida caen y desaparecen. Y es esta conservación en la batalla de la vida de aquellas variedades que poseen ventajas de estructura, de constitución y de instintos lo que Darwin bautizaba con el nombre de *natural selection*, palabra ya inmortal que marcará también para los lejanos descendientes uno de los grandes jalones en el principal camino de la ciencia.

Después de haber estado durante veinte años diseccionando la obra de la naturaleza, Darwin dirigió su aguda e infatigable mirada a los grupos más reducidos y cercanos de las plantas y animales que el hombre modifica para su uso y goce, y en la historia de los seres domesticados encontró la confirmación de su teoría de la evolución. La elección artificial era inconsciente y antigua aplicación de la elección natural: nosotros éramos todos darwinistas en la agricultura y en la crianza de nuestros animales domésticos incluso muchos siglos antes de que Darwin naciese. Los más grandes problemas de la aclimatación de las plantas, de los animales y del hombre tienen que ver con el darwinismo y son problemas apenas deshojados por la ciencia moderna que costarán muchos gloriosos esfuerzos a nuestros hijos y nietos. De estas investigaciones futuras se encuentran miles de esporas en el segundo libro del

naturalista inglés. Él abarca toda la naturaleza y cientos de hechos y leyes se le escapan de entre las manos, como si el imponente abrazo no bastase para todo. Por más minucioso e incansable investigador de los hechos que sea, hay alguien más inmenso que él, y es la naturaleza, de la que es el hijo predilecto. De aquellos haces perdidos harán un tesoro todos aquellos pacientes espigadores que con diversos nombres se dicen discípulos de un gran maestro, comentadores, críticos, imitadores... qué sé yo.

Me repito, me doy cuenta de que robo en el campo por mí cultivado, pero, egregios jóvenes, la culpa es toda vuestra al haberme elegido hoy como portavoz de vuestro dolor y de vuestra reverencia hacia una de las más insignes mentes con las que se honra nuestro siglo. Por deuda académica, por simpatía con sus estudios, desde la cátedra, desde las páginas de mis libros, desde las revistas, he tenido que hablar y escribir de Darwin tantas y tantas veces que hoy no puedo hallar otras palabras que las de mi dolor, que es por lo menos tan grande como el vuestro.

En sus obras sobre la domesticación de los animales y las plantas, Darwin, por primera vez, abría al mundo de los pensadores su gran teoría de la “pangénesis”, que publicó con tantas reservas y dudas y que es, por el contrario, uno de los títulos más grandes de su vida. Y permitidme que para demostrar la extraordinaria modestia de este gran hombre cite algunas palabras que él me escribía siendo yo muy joven: “Temo que usted no apruebe el capítulo sobre la pangénesis, pero tengo fe de que algo parecido a esta teoría será adoptado un día, y esta es la opinión de algunas destacadas mentes en Inglaterra”.

Aunque la naturaleza, generación tras generación, haya sido más fecunda en las variedades que en cualquier otra forma de vida, Darwin reduce todas estas formas a la más general de la pangénesis. Atesorando los inmortales descubrimientos de Virchow, él reconoce que cada uno de los miles de elementos que constituyen un ser vivo tiene una vida independiente, un modo particular de nacer, de transformarse y de morir, a través del cual puede generarse otra célula, otro elemento igual a sí mismo. Y Darwin, en la obra de la evolución, ve esta gran autonomía de los elementos orgánicos y cree cada uno de estos genera una simiente que lo representa y lo reproduce. Es un átomo en potencia que en la fecundación busca el átomo hermano y se funde con él, reproduciendo al padre o a la madre. Pero las simientes pueden transmitirse en estado latente durante generaciones sin desarrollarse. Cuando el terreno las favorece o cuando la lucha del elemento macho y del elemento hembra les da la ocasión de desarrollarse, entonces las semillas escondidas, latentes, comienzan a hacerlo y se muestran vivas, mostrándonos los hechos hasta este momento inexplicables del atavismo. Desde la célula que se escinde y genera dos células, desde un fragmento de protoplasma que dividiéndose en muchos fragmentos crea otros tantos individuos, hasta la génesis más compleja de los animales superiores mediante inseminación, la simiente no hace sino reproducir el elemento que la ha generado. Las miles de variedades de engendramiento se recogen bajo un único tipo de reproducción que gobierna a todos los seres vivos.

A cualquiera podría parecerle la pangénesis un oscuro concepto sin fundamento, un logogrifo, un trabalenguas; yo siempre la he juzgado como una de las mayores predicciones del genio alado del filósofo inglés. En ella está el germen, la simiente de nuevos y grandes descubrimientos que serán posibles cuando la química y la física nos hayan revelado el misterio profundo de la atracción espontánea de los átomos.

La última obra de Darwin, que completa y corona su trilogía de la evolución, es aquella sobre el origen del hombre, en la que aplica sus teorías al más complejo organismo de nuestro planeta y propone las bases de la psicología comparativa positiva. Quisiera que este libro estuviera en las manos y en las mentes de todos cuantos estudian las ciencias naturales: en ningún otro podréis encontrar menos frases y más hechos, menos declamaciones y mayor capacidad de observación. Parece que el autor oculte siempre su individualidad para hacer hablar solamente a la naturaleza, parece que en cada página estén escritas las palabras de Dante: “T’ho messo inanzi, ormai per te ti ciba”. Ante una obra como nos quedamos en todo momento no sé si más ensoberbecidos ante la fuerza del pensamiento humano o más humillados por nuestra propia insignificancia. Ante aquel monumento *aere perennius* ya no se tiene el valor de imprecisar a la vida por ser esta demasiado breve: y nos quedamos atónitos y con la mente gacha ante un templo pensado y alzado por un solo hombre en poco menos de medio siglo de observación y meditación. Es entre estas páginas inmortales donde se encuentra el sagrado escalofrío de los bosques drúidicos y de los templos góticos. Bendito el genio que nos da tan altas emociones y nos hace comprender cómo las palabras de santidad y de idealidad no serán jamás borradas del diccionario de los hombres.

El cerebro de Darwin no se agotó en la teoría de la evolución: también sus trabajos específicos sobre geología americana, sobre la génesis de las islas coralíferas, sobre las plantas trepadoras y sobras la carnívoras, su último estudio sobre las lombrices como generadoras de la tierra cultivable, son monografías de primer orden. Cada una de ellas señala un descubrimiento de hechos nuevos, una revelación de nuevas leyes. La historia de su viaje alrededor del mundo es un modelo en su campo y nos enseña cómo para llamar nuestra atención no hacen falta los fuegos fatuos de las frases, las hipérboles de la retórica o la artificiosidad del estilo. Todas las obras de Darwin, desde el más oscuro opúsculo hasta el *opus maximum*, están guiadas por unos mismos patrones: grandeza y simplicidad, genio y naturaleza.

Hablar de Darwin solamente una hora me parece, más que superficialidad, una profanación, pero perdonamos el involuntario pecado pensando que estamos aquí reunidos para alzar nuestro grito de lamento, y no ya un monumento de crítica y de historia. Sobre las tumbas aún abiertas se llora y se intenta consagrar en el mármol lágrimas de dolor. Que se le conceda aquí el primer lugar al corazón.

No olvidemos un último tributo de gloria al gran inglés, su obra sobre la expresión. Los grandes anatomistas y fisiólogos que le han precedido habían estudiado un solo lado del problema de la mímica o habían examinado la expresión con relación al arte o a la estética. Él, en cambio, con su mente vasta y comprensiva, trazó las leyes generales que gobiernan la expresión del mundo animal. Su libro es uno de los más espléndidos monumentos alcanzados por su genio y, sin exagerar, se puede decir que la mímica, como rama especial de la biología comparada, se ha posicionado como una ciencia nueva gracias a su obra salida a la luz hace exactamente diez años.

Darwin ha estudiado la mímica de las principales emociones en los animales, en los niños, en el hombre adulto, y llevando a cabo un exhaustivo interrogatorio a los viajeros, a los misioneros, a todos sus amigos epistolares diseminados por todas las esquinas del mundo, ha recogido un número extraordinario de hechos nuevos que ha colocado después bajo la lente del evolucionismo para entrelazar las relaciones, los porqués del antes y del

después. Se puede disentir en algunos aspectos particulares, se pueden rechazar bastantes de sus explicaciones, demasiado presurosas o demasiado temerarias, pero se debe siempre admirar el sereno horizonte que vemos abierto a partir de la publicación de su maravilloso libro. En un modesto libro, publicado ahora hace un año, y que dediqué a Darwin, yo decía: “poco más de dos siglos separan la obra de Giovanni Battista della Porta de la de Darwin, sin embargo qué abismo los separa en cuanto al método que los guía. ¡Da la sensación de estar leyendo dos libros escritos en diferente lengua! En uno todo es adivinación, todo cábala, y el pobre pensamiento científico discurre apenas en un mar de afirmaciones arriesgadas, de coincidencias fortuitas. En el otro pocas afirmaciones y muchas dudas, pero cuánta seguridad en el método, qué vastedad de horizontes abiertos al futuro. Allí tenemos un mundo fantástico que no se abarca porque está todo hecho de niebla y fantasmas, aquí, en cambio, apoyamos el pie sobre el terreno firme de la naturaleza y el camino por el cual nos adentramos en ella es el verdadero. Se podrá ir hacia adelante durante siglos, pero no habrá que retroceder y cambiar de camino.

Al igual que el arbusto que muere deja en las entrañas de la tierra la raíz de la que volverá a nacer, al igual que la hoja que al caer deja la semilla de la que volverá a florecer en la venturosa primavera, de ese modo el darwinismo tendrá que desarrollarse y transformarse para dejar el lugar a nuevas teorías más profundas y más complejas. Fieles seguidores del gran inglés, nos sentimos evolucionistas también para juzgarlo creador y pontífice máximo de la evolución. En él, en nosotros mismos, en la historia del pensamiento, en las entrañas de la humanidad, sentimos el inexorable filo de ese martillo del pasado y del futuro, que señala el camino hacia el trabajo y hacia el progreso. El darwinismo no será la última palabra de la ciencia, pero es la palabra del hoy, de ese hoy que con cada latido de nuestro pulso se transformará en un mañana. La gran teoría es aún joven y experimenta y experimentará durante mucho tiempo un proceso de crecimiento y difusión. Desde el terreno de la morfología animal y vegetal, el darwinismo se ha ido extendiendo como viento fresco sobre las ondas de un lago inmóvil hacia los dominios de la psicología, de la filosofía, de la zoología, de la política. Y este aliento, allí por donde ha pasado, ha fecundado no importa qué cosa, ha evocado no importa qué criatura nueva desde la tierra de los que han de nacer. Como el sol de abril, que al calentar las raíces, al acariciar las yemas hace brotar hojas, flores y frutos, y serpenteando por los miles de meandros de la naturaleza llama a los seres vivos al gran banquete de la creación, así el evolucionismo ha fecundado el pensamiento, allí donde quiera que ha encontrado una semilla vital y, despojando la ciencia antigua de la cáscara apolillada del dogmatismo, ha rejuvenecido los viejos sistemas y ha hecho nacer a los no natos. Leyendo las obras modernas pertenecientes a los campos más variados del pensamiento, nos parece percibir un perfume de primavera, sentimos el palpito de una nueva vida, sana y poderosa. Y el sol que ha logrado este milagro es aquel ante el cual hoy aquí nos inclinamos en reverencia, es Charles Darwin.

Junto a este proceso de difusión del darwinismo, tiene y tendrá lugar un trabajo lento y continuo de depuración y ajuste. El gran naturalista ha pensado que abría con su llave mágica todas las puertas de los misterios de la naturaleza, pero esta tiene todavía miles y miles de enigmas escondidos que esperan nuevas y diferentes claves. La vida es demasiado múltiple y variada para poder ser desvelada con una única luz, por muy viva y potente que esta sea. Los astros necesitan el telescopio, las células necesitan el microscopio y las moléculas

esperan un tercer instrumento aún no hallado. No, el darwinismo no explica todo, y la ventaja a menudo no es más que un círculo vicioso que da vueltas sobre sí mismo; la elección sexual es un sueño que no resiste la crítica desapasionada; no, los millones de siglos no bastan para cambiar un protoplasma en un hombre, mientras la naturaleza en una rana transforma en pocas semanas un pez en un ser dotado de pulmones, en pocos días una larva carnívora en un insecto que liba las flores. Si Darwin hubiese explicado todos los porqués de la naturaleza, ya no sería más un hombre, sería el dios encarnado de los deístas, sería un creador ante el cual no podríamos sino permanecer de rodillas y con la frente inclinada en signo de adoración. La morfología del evolucionismo espera a un nuevo Darwin de la química, que, demostrando la posibilidad de pocas y determinadas combinaciones, rellene las lagunas que Haeckel, quizás más novelista que naturalista, llenaba echando mano de la fantasía. Así como en la química no es posible sino un sulfato o un bisulfato, y entre estos no hay combinaciones intermedias, así Darwin, químico del futuro, demostrará cómo entre nuestro abuelo, el antropomorfo, y el hombre no ha habido posibles nuevas formas intermedias y cómo las especies nacen, no sólo por selección natural o artificial, sino por neogénesis.

Si la destrucción de los débiles nos aflige, si la pronta desaparición de tantos nacidos a la vida nos entristece, si en la contemplación de la vida interpretada por Darwin nos parece sentir la tormenta cósmica que nos arranca de los caminos de la vida como hojas mustias por el frío de noviembre, veamos en el evolucionismo una luz solar que solo asciende para iluminar otros mundos y otros seres vivos. Nosotros moriremos no solo como individuos, sino también como especie, pero al morir sentiremos en las entrañas cómo se agita la inmortalidad de la naturaleza, que se transforma, pero no se destruye, y en las cenizas de la muerte veremos siempre moverse la chispa de aquel pensamiento que nunca se calma. Si, contemplando la agonía del hombre que muere, se hiela nuestro corazón ante el ojo amado que permanece inmóvil para siempre, la lágrima de nuestros ojos que lloran reaviva la llama de una nueva vida.

En el árbol inmortal de la vida una poderosa rama se ha quebrado, pero nuevas semillas lo harán más robusto y bello. Darwin ha muerto, pero la luz que él ha encendido en las cumbres del pensamiento, brillará eterna para iluminar los oscuros caminos de nuestra ignorancia, para alumbrar aquellos horizontes lejanos que los hijos de nuestros hijos saludarán.

Traducción de M^a Natalia Trujillo Rodríguez