

---

# Entrada Libre

## Sólo un testigo

Carlo Ginzburg

A Primo Levi

Tomado de Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representations. Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., y Londres, 1992. Traducción de Javier Villa Flores y revisión de Rodolfo Morán Quiroz.

**E**l 16 de mayo de 1348 la comunidad judía de La Baume, una pequeña población de Provenza, fue exterminada. Este acontecimiento era solamente un eslabón en una larga cadena de violencia que había comenzado en el sur de Francia apenas un mes antes con la primera irrupción de la Muerte Negra. Las hostilidades contra los judíos —acerca de quienes existía la creencia generalizada de que habían extendido la plaga envenenando pozos, fuentes y ríos—, habían cristalizado primero en Toulon durante la Semana Santa. El ghetto local fue atacado; hombres, mujeres y niños fueron asesinados. En las siguientes semanas, una violencia similar tuvo lugar en otros pueblos de Provenza como Riez, Digne, Manosque y Forcalquier. En La Baume no hubo sobrevivientes, excepto uno: un hombre que había partido diez días antes de Aviñón, convocado por la reina Jeanne. Dejó una dolorosa memoria del episodio en unas cuantas líneas inscritas en una Tora, ahora preservada en la *Oesterreichische Nationalbibliothek* en Viena. En un muy refinado ensayo, Joseph Schatzmiller logró, mediante la combinación de una nueva lectura de las líneas inscritas en la Tora con un documento extraído de un registro fiscal, identificar el nombre del sobreviviente: Dayas Quinoni.<sup>1</sup> En 1349, Quinoni se encontraba establecido en Aix, donde recibió su Tora. No sabemos si alguna vez volvió a La Baume después de la masacre.

Discutamos ahora brevemente un caso diferente aunque no desvinculado. Las acusaciones de que los judíos habían extendido la plaga en 1348 siguieron de cerca un patrón que había sido establecido desde una generación atrás. En 1321, durante la Semana Santa, se extendió de pronto un rumor por Francia y algunas regiones vecinas (el occidente de Suiza y el norte de España). De acuerdo con las diferentes versiones, los leprosos, o los leprosos inspirados por judíos inspirados por los reyes musulmanes de Túnez y Granada, habían fraguado una conspiración para envenenar a los cristianos sanos. Los reyes musulmanes estaban por supuesto fuera de alcan-

ce, pero durante dos años los leprosos y judíos se convirtieron en blanco de una serie de actos violentos llevados a cabo por muchedumbres, así como por autoridades políticas y religiosas.<sup>2</sup> Me gustaría analizar aquí un pasaje de una crónica latina escrita a principios del siglo XIV por quien fuera llamado el continuador de Guillermo de Nangis; un monje anónimo que, como su predecesor, vivió en la abadía de Saint-Denis.

Después del descubrimiento de la supuesta conspiración, muchos judíos, en su mayoría del norte de Francia, fueron asesinados. Cerca de Vitry-le-François, dice el cronista, cuarenta judíos aproximadamente fueron encarcelados en una torre. Con el fin de evitar ser asesinados por los cristianos, decidieron, después de alguna discusión, matarse entre sí. El acto fue llevado a cabo por un hombre viejo y altamente respetado con la ayuda de un hombre joven. El hombre más viejo pidió entonces al más joven que lo matara. El hombre joven aceptó de mala gana. Pero en lugar de suicidarse, robó a los cadáveres en el piso algo de oro y plata. Trató entonces de escapar de la torre usando una soga hecha de sábanas amarradas. Pero la soga no era lo suficientemente larga. El hombre joven cayó al piso, se rompió una pierna y fue asesinado.<sup>3</sup>

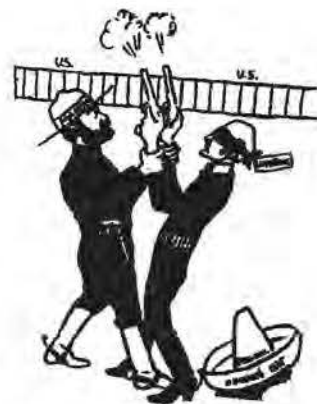
El episodio no es improbable. Sin embargo, presenta algunas afinidades innegables con dos pasajes de la *Guerra judía* de Flavio Josefo: 1) el ocultamiento de cuarenta personas en una gruta cerca de Jótapata, en Galilea, en 67 d.C., seguido del suicidio colectivo de todos ellos, con sólo dos excepciones: el mismo Josefo y un compañero soldado que aceptó su proposición de no matarlo (III, 8); y 2) el sitio de Masada: la desesperada resistencia de los judíos reunidos dentro de la fortaleza, seguida de un suicidio colectivo con dos excepciones, mujeres en ambos casos (VII, 8-9).<sup>4</sup> ¿Cómo deberíamos interpretar las analogías entre los textos de Josefo y el pasaje mencionado en la crónica escrita por el continuador de Guillermo de Nangis? ¿Deberíamos asumir una convergencia fáctica o la presencia de un *topos* historiográfico (incluyendo, en esta versión, un elemento adicional, la alusión a la codicia judía)? Debemos recordar en este contexto que la última sugerencia ha sido ya presentada, al menos como posibilidad, para explicar el relato de Josefo sobre los acontecimientos de Masada.<sup>5</sup> El trabajo de Flavio Josefo, ya fuera en griego o en la famosa versión latina —preparada bajo la dirección de Casiodoro—, circuló ampliamente en la Edad Media, especialmente en el norte de Francia y Flandes (según podemos juzgar a partir de los manuscritos existentes).<sup>6</sup> Aunque sabemos que Flavio Josefo era una lectura obligatoria durante la cuaresma en el monasterio de Corbie alrededor de 1050, los trabajos de Josefo no están incluidos en una lista de lecturas del siglo XIV para los monjes de Saint-Denis, entre los cuales, como ha sido antes señalado, se encontraba el continuador de Guillermo de Nangis.<sup>7</sup> Por otra parte, no tenemos pruebas directas de que los manuscritos de la *Guerra judía* de Josefo hayan existido en la biblioteca de Saint-Denis.<sup>8</sup> Sin embargo, éstos eran fácilmente accesibles al cronista anónimo. La *Bibliothèque Nationale* en París posee muchos de ellos, incluyendo uno (una copia del siglo XII) de la Biblioteca de Saint-Germain-des Près.<sup>9</sup> Podemos concluir que el continuador de Guillermo de Nangis debió

haberse familiarizado con la *Guerra judía* de Flavio Josefo (o con la adaptación tardía del siglo XIV de ésta, conocida como "Hegesippus").<sup>10</sup> Sin embargo, esto no implica necesariamente que el suicidio colectivo cerca de Vitry-le-François jamás haya tenido lugar. Se necesita trabajar más sobre esto, aunque una conclusión tajante es quizá inasequible.

Una relación múltiple conecta estas historias de un pasado distante y semiolvidado con el tema de este libro. Una aguda conciencia de esta conexión puede ser detectada en la decisión de Pierre Vidal-Naquet de publicar nuevamente en el mismo volumen (*Les juifs, la mémoire et le présent*, París, 1981) su ensayo sobre "Flavio Josefo y Masada" y "Un Eichmann de papel", un extenso trabajo sobre la llamada escuela revisionista, que sostiene que los campos de exterminación nazis fueron sólo un engaño.<sup>11</sup> Creo, sin embargo, que la similitud del contenido —la persecución de los judíos en la Edad Media, la exterminación de los judíos en el siglo XX— es menos importante que la similitud de las cuestiones teóricas involucradas en ambos casos. Permítaseme explicar por qué.

Las analogías entre los dos pasajes de Josefo que describen los episodios de Jótapata y Masada, incluyen, además del suicidio colectivo, la sobrevivencia de dos personas: Josefo y su compañero soldado, en el primer caso, dos mujeres, en el segundo.<sup>12</sup> Podemos decir que la sobrevivencia de, al menos, una persona era lógicamente requerida por la necesidad de proporcionar un relato de cada episodio, pero ¿por qué dos? Pienso que el conocido rechazo de un solo testigo en la Corte, compartido por las tradiciones judía y latina, explica la elección de dos testigos.<sup>13</sup> Ambas tradiciones eran familiares, por supuesto, a Flavio Josefo, un judío que se convirtió en ciudadano romano. Más tarde, Constantino, el emperador romano, hizo de la exclusión de un único testigo una ley formal, que fue incluida subsecuentemente en el Código Justiniano.<sup>14</sup> En la Edad Media, la referencia implícita al Deuteronomio 19, versículo 5 (*Non stabit testis unus contra aliquem*) se transformó en *testis unus, testis nullus* (un testigo, no testigo): una máxima a la que se hacía referencia, ya sea implícita o explícitamente, en los juicios y en la literatura legal.<sup>15</sup>

Imaginemos por un momento qué habría sucedido si tal criterio se hubiera aplicado al campo de la investigación histórica. Nuestro conocimiento de los acontecimientos que tuvieron lugar en La Baume en mayo de 1348, cerca de Vitry-le-François durante el verano de 1321 y en la gruta cerca de Jótapata el 67 de julio d.C., está basado, en cada caso, en un testigo único y más o menos indirecto. Es decir, respectivamente, la persona (identificada como Dayas Quinoni) que escribió las líneas de la Tora ahora en la Biblioteca Nacional en Viena, el continuador de Guillermo de Nangis y Flavio Josefo. Ningún historiador sensato descartaría esta evidencia como intrínsecamente inaceptable. De acuerdo con la práctica histórica normal, el valor de cada documento será probado por medio de la comparación, esto es, por medio de la construcción de series que incluyan al menos dos documentos. Pero asumamos por un momento que el continuador de Guillermo de Nangis, en su relato del suicidio colectivo en las cercanías de Vitry-le-François, simplemente hiciera



eco de la *Guerra judía* de Josefo. Incluso si el supuesto suicidio colectivo se hubiera evaporado finalmente como un hecho, el relato mismo aún nos proporcionaría una evidencia invaluable acerca de la recepción del trabajo de Josefo (esto es —excepto para los positivistas pertinaces—, un “hecho”) en la Île-de-France de principios del siglo XIV.

Al parecer, la ley y la historia tienen diferentes reglas y fundamentos epistemológicos. Ésta es la razón por la cual los principios legales no pueden ser íntegramente transferidos a la investigación histórica.<sup>16</sup> Una conclusión tal contradice la estrecha contigüidad subrayada por eruditos del siglo XVI como François Baudouin, el historiador legal que declaró solemnemente que “los estudios históricos deben ser colocados sobre una fundamentación sólida ante la ley, y la jurisprudencia debe unirse a la historia”.<sup>17</sup> En una perspectiva diferente, relacionada con la investigación anticuaria, el jesuita Henri Griffet, en su *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire* (Tratado de los diferentes tipos de pruebas que sirven para establecer la verdad de la historia) (1769) comparó al historiador con un juez en la corte que comprueba la confiabilidad de diferentes testigos.<sup>18</sup>

Esta analogía suena hoy definitivamente pasada de moda. Muchos historiadores contemporáneos reaccionarían probablemente con cierta incomodidad a la palabra crucial *preuves* (pruebas). Pero algunas discusiones recientes muestran que la conexión entre pruebas, verdad e historia, enfatizada por Griffet, no puede ser fácilmente descartada.

Ya he mencionado el ensayo “Un Eichmann de papel” escrito por Pierre Vidal-Naquet para refutar la escandalosa tesis, adelantada por Robert Faurisson y otros, según la cual los campos de exterminación nazis nunca existieron.<sup>19</sup> El mismo artículo se publicó recientemente en un pequeño volumen, *Les assassins de la mémoire* (Los asesinos de la memoria), que Vidal-Naquet dedicó a su madre, quien murió en Auschwitz en 1944. Podemos imaginar fácilmente los motivos políticos y morales que impulsaron a Vidal-Naquet a comprometerse en una discusión minuciosa, que involucró, entre otras cosas, un puntilloso análisis de la evidencia (testigos, posibilidades tecnológicas, etcétera) concerniente a la existencia de las cámaras de gas. Algunas otras implicaciones, más teóricas, han sido indicadas por Vidal-Naquet en una carta a Luce Giard que se publicó hace pocos años en un homenaje a Michel de Certeau. Vidal-Naquet escribe que la colección de ensayos *L'écriture de l'histoire* (La escritura de la historia) publicada por De Certeau en 1975 era un libro importante que contribuyó a disminuir la orgullosa inocencia de los historiadores.<sup>20</sup> “Desde entonces, nos hemos dado cuenta de que el historiador escribe; que produce el espacio y el tiempo, estando él mismo colocado intrínsecamente en un espacio y en un tiempo específicos.” Pero no debemos descartar, continúa Vidal-Naquet, esa vieja noción de “realidad” que significa “precisamente lo que sucedió”, como lo evocó Ranke un siglo atrás.

Me hice muy consciente de todo esto cuando comenzó el *affaire Faurisson* —que desgraciadamente aún continúa. La actitud de Faurisson es, por supuesto, totalmente diferente a la adoptada por

De Certeau. El primero es un crudo materialista que, en el nombre de la más tangible realidad, transforma todo lo que aborda —el sufrimiento, la muerte, los instrumentos de la muerte— en algo irreal. De Certeau estaba profundamente afectado por esta perversa locura y me escribió una carta acerca de ello... Yo estaba convencido de que había un discurso sobre las cámaras de gas; de que todo debía ser comunicado necesariamente a través de las palabras (*mon sentiment était qu'il avait un discours sur les chambres à gaz, que tout devait passer par le dire*); pero más allá de esto, o antes que esto, había algo irreductible que, a falta de algo mejor, todavía llamaría yo realidad. Sin esta realidad ¿cómo podríamos hacer una diferencia entre ficción e historia?<sup>21</sup>

De este lado del océano, esta pregunta acerca de la diferencia entre historia y ficción ha sido generalmente desprendida de, o asociada con, el trabajo de Hayden White. A pesar de la diferencia entre la práctica historiográfica de White y de De Certeau, es innegable cierta convergencia entre *Metahistory* (1973) y *L'écriture de l'histoire* (1975, pero con ensayos publicados algunos años antes). Sin embargo, trataré de mostrar enseguida que la contribución de White sólo puede ser entendida por completo en el marco de su desarrollo intelectual.<sup>22</sup>

En 1959, al introducir la edición americana de *Dallo storicismo alla sociologia* (*Del historicismo a la sociología*) de Carlo Antoni (uno de los más cercanos seguidores de Croce), Hayden White calificó el ensayo de juventud de Croce *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (*La historia reducida a un concepto general del arte*) como "revolucionario".<sup>23</sup> La relevancia de este ensayo, publicado por Croce en 1893 cuando tenía veintiséis años, ha sido enfatizada por el mismo Croce en su autobiografía intelectual (*Contributo alla critica di me stesso*), así como por R. G. Collingwood más tarde (*The Idea of History*).<sup>24</sup> No sorprende que el capítulo sobre Croce en *Metahistory* incluya una discusión detallada de *La storia ridotta*, etcétera.<sup>25</sup> Pero la apreciación de White sobre el ensayo se ha vuelto, luego de diecisiete años, notoriamente más fría. Aún compartía algunos puntos relevantes, como la aguda distinción entre investigación histórica (considerada como un trabajo meramente propedéutico) y la historia propiamente dicha, así como la identificación entre esta última y la narrativa histórica. Pero entonces concluía:

Es difícil no pensar la "revolución" de Croce en la sensibilidad histórica como un retroceso, ya que su efecto fue separar a la historiografía de cualquier participación en el esfuerzo —comenzando justamente con hacer algún progreso como lo hizo la sociología— por construir una ciencia general de la sociedad. Pero tuvo implicaciones aún más deletéreas para los historiadores que piensan acerca del lado artístico de su trabajo. Así, mientras que Croce acertó en su percepción de que el arte es una forma de conocer el mundo y no una respuesta meramente física o una experiencia inmediata de él, su concepción del arte como una *representación* literal de lo real aislaba efectivamente al historiador como artista de los avances más recientes —y crecientemente dominantes— hechos



por los simbolistas y posimpresionistas en toda Europa para representar los diferentes niveles de conciencia.<sup>26</sup>

Este pasaje apunta ya algunos elementos del trabajo posterior de Hayden White. A partir de *Metahistory* se ha mostrado cada vez menos interesado en la construcción de una "ciencia general de la sociedad", y cada vez más en "el lado artístico del trabajo del historiador", un cambio no lejano de la larga batalla de Croce contra el positivismo que inspiró, entre otras cosas, su desdeñosa actitud hacia las ciencias sociales. Sin embargo, en la época de *Metahistory*, ya había dejado Croce de tener la influencia crucial que poseía durante las primeras etapas de la carrera intelectual de White. Indudablemente Croce lograba todavía algunos buenos puntos: por una parte, es calificado como "el más talentoso historiador de todos los filósofos de la historia de este siglo", y, por otra, su presunta actitud "irónica" en la última página del libro es juzgada con entusiasmo.<sup>27</sup> Pero la evaluación global citada arriba también revela un desacuerdo significativo con la perspectiva teórica de Croce.

La irritación de White con el pensamiento de Croce se centra, como hemos visto, en "su concepción del arte como una *representación* literal de lo real": en otras palabras, en su actitud "realista".<sup>28</sup> Dicha expresión, que en este contexto tiene un significado cognoscitivo, y no puramente estético, puede sonar un poco paradójica refiriéndose a un filósofo neoidealista como Croce. Pero el idealismo de Croce era bastante peculiar: una etiqueta como la de "positivista crítico", sugerida por uno de sus analistas más brillantes, parece más apropiada.<sup>29</sup> La etapa definitivamente más idealista en el pensamiento de Croce estuvo relacionada con el fuerte impacto ejercido sobre él, especialmente en los años cruciales de 1897-1900, por Giovanni Gentile, quien fue su más cercano colaborador intelectual durante dos décadas.<sup>30</sup> En una nota añadida a la segunda edición de su *Logica come scienza del concetto puro* (1909) Croce proporcionó una reconstrucción retrospectiva de su propio desarrollo intelectual, comenzando con *La storia ridotta*, en la que había colocado a la historia en la categoría más general del arte, hasta el reconocimiento reciente, hecho bajo la influencia de Giovanni Gentile ("mi más querido amigo... cuyo trabajo había sido tan influyente en el mío"), de la identidad entre historia y filosofía.<sup>31</sup> Sin embargo, algunos años más tarde, las ambigüedades intrínsecas de esta identidad (así como, en un nivel general, respecto de la supuesta convergencia teórica de Croce y Gentile) emergieron completamente.<sup>32</sup> Croce, al interpretar la filosofía como la "metodología de la historia", pareció disolver la primera dentro de la última. Gentile fue en la dirección contraria. "Las ideas sin los hechos, escribió, están vacías; la filosofía que no es historia es la abstracción más vana. Pero los hechos son simplemente la vida del lado objetivo de la autoconciencia, fuera de la cual no hay un pensamiento constructivo real." Enfatizó que los hechos históricos (*res gestae*) "no son presupuestos por la historia (*historia rerum gestarum*)". Por lo tanto, rechazó enérgicamente "la teoría metafísica de la historia (es decir, el historicismo) que se basa directamente en la idea de que la escritura de la historia presupone el hecho histórico, una idea tan absurda como las

de otras metafísicas, e impregnada de las peores consecuencias; pues ningún enemigo es tan peligroso como el que se las arregla para entrar furtivamente en tu casa y esconderse ahí".<sup>33</sup>

Al identificar esa innumerable "teoría metafísica de la historia" con el historicismo, Gentile estaba reaccionando a un polémico ensayo antifascista de Croce, "Antistoricismo", que acababa de ser publicado.<sup>34</sup> El núcleo teórico de los ensayos de Gentile regresaba a su *Teoría general dello spirito come atto puro* (1918), una respuesta a la *Teoría e storia della storiografia* (1915) de Croce.<sup>35</sup> Pero, hacia 1924, la disputa filosófica entre los dos antiguos amigos se había transformado en una amarga contienda personal y política.

Esta digresión aparente era necesaria para hacer los siguientes señalamientos:

1. El desarrollo intelectual de Hayden White solamente puede ser entendido tomando en cuenta su exposición al neoidealismo italiano en una etapa temprana de su carrera.<sup>36</sup>

2. La propuesta "tropológica" de White, sugerida en *Tropics of Discourse*, su colección de ensayos publicados en 1978 por vez primera, mostraba aún el impacto del pensamiento de Croce.

Croce —escribió en 1972—, se trasladó del estudio de las bases epistemológicas del conocimiento histórico a una posición a partir de la cual buscaba subsumir la historia bajo un concepto general del arte. Su teoría del arte, a su vez, fue construida como una "ciencia de la expresión y de la lingüística general" (el subtítulo de su *Estética*). En su análisis de los fundamentos del discurso de todos los modos posibles de comprender la realidad, se encontraba cerca de entender la naturaleza tropológica de la interpretación en general. No llegó a formular esta cercana percepción probablemente por su propia sospecha "irónica" respecto a la pretensión de sistema en cualquier ciencia humana.<sup>37</sup>

Dicha propuesta comienza con Croce pero va más allá de él. Cuando leemos que "trópico es el proceso mediante el cual todo discurso *constituye* (cursivas mías) los objetos que pretende describir de manera realista y analizar objetivamente" (un pasaje de la introducción a *Tropics of Discourse*, 1978),<sup>38</sup> reconozcamos la crítica antes mencionada dirigida al "realismo" de Croce.

3. Esta postura subjetivista se acentuó a partir del encuentro con el trabajo de Foucault. Pero es significativo que White tratara de "decodificar" a Foucault a través de Vico, el supuesto padre fundador del neoidealismo filosófico italiano.<sup>39</sup> De hecho, la afirmación de White acerca del discurso que crea sus propios objetos parece hacer eco —con una excepción importante que pronto será discutida— del énfasis de Croce en la expresión y la lingüística general combinada con el subjetivismo extremo de Gentile que implica que la historiografía (*historia rerum gestarum*) crea su propio objeto: historia (*res gestae*). "Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique." Estas palabras de Barthes, utilizadas como lema para *The Content of the Form* (1987), podrían ser atribuidas a esta combinación imaginaria de Croce y Gentile; incluso la lectura que White hizo de Barthes a



principios de los años ochenta (todavía era escasamente mencionado en *Tropics of Discourse*)<sup>40</sup> reforzó un patrón preexistente.

El elemento más cuestionable en esta reconstrucción es el papel de Gentile. Hasta donde yo sé, White nunca discutió sus escritos o los mencionó alguna vez (con una excepción relevante, como veremos). Pero la familiaridad con el trabajo de Gentile puede suponerse con seguridad en un estudiante que, a través de Antoni, se adentró profundamente en la tradición filosófica iniciada por Croce y Gentile. Por otro lado, debe ser descartado un conocimiento directo de Gentile por parte de Barthes. El papel crucial desempeñado por Barthes en el trabajo de De Certeau puede explicar —pero sólo en parte— la convergencia parcial entre el último y Hayden White.

La estrecha asociación de Gentile con el fascismo a lo largo de su vida y su violenta muerte han oscurecido de alguna manera, al menos fuera de Italia, la primera etapa de su carrera filosófica. Su adhesión al idealismo hegeliano se produjo a través de una lectura original de los primeros escritos filosóficos de Marx (*La filosofía de Marx*, 1899).<sup>41</sup> En su análisis de las *Tesis de Feuerbach* de Marx, Gentile interpretó la praxis marxista a través de la famosa sentencia de Vico: *verum ipsum factum* o, mejor dicho, a través de la interpretación idealista de ella. La praxis era considerada, por lo tanto, como un concepto que implicaba la identidad entre el sujeto y el objeto, en tanto el Espíritu (el sujeto trascendental) crea la realidad.<sup>42</sup> Incluso la última afirmación de Gentile sobre la historiografía que crea la historia era sólo un corolario de este principio. Esta presentación de Marx como un filósofo fundamentalmente idealista tuvo un impacto duradero sobre la vida intelectual y política italiana. Por ejemplo, no hay duda de que Antonio Gramsci, al utilizar en sus *Cuadernos de la cárcel* una expresión como “filosofía de la praxis” en lugar de “materialismo histórico”, estaba tratando obviamente de evadir la censura fascista. Pero también hacía eco del título del segundo ensayo de Gentile sobre Marx (“La filosofía de la praxis”) y, más significativamente, del énfasis de Gentile en la “praxis” como un concepto que atenuó (por no decir que rechazó del todo) el materialismo en tanto elemento crucial en el pensamiento marxista. Se han detectado ecos de la interpretación de Gentile en el marxismo idealista temprano de Gramsci.<sup>43</sup> Se ha sugerido que el conocido pasaje de los *Cuadernos de la cárcel* que presenta a la filosofía de Gentile como más cercana que la de Croce al movimiento futurista, implica una evaluación favorable de Gentile: ¿no había sido considerado el futurismo por Gramsci en 1921 como un movimiento revolucionario que había sido capaz de responder a una necesidad de “nuevas formas de arte, de filosofía, de comportamiento, de lenguaje”?<sup>44</sup> Un acercamiento similar entre la filosofía de Gentile y el futurismo, como ejemplos negativos de “antihistoricismo”, fue sugerido implícitamente por Croce desde una perspectiva antifascista liberal-conservadora.<sup>45</sup>

A la luz de una lectura de izquierda del trabajo de Gentile (o al menos de una parte de él) el sabor quasi-gentiliano detectable en los escritos de Hayden White desde *The Burden of History* —su alegato de 1966 en favor de una nueva historiografía escrita en una clave modernista— suena menos paradójico.<sup>46</sup> Se puede entender fácil-



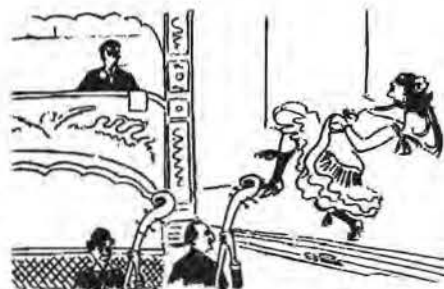


mente el impacto (así como la debilidad intrínseca) de su ataque dirigido contra las ortodoxias marxista y liberal. El subjetivismo de finales de los sesenta y principios de los setenta, incluso el subjetivismo extremo, tenía un tono definitivamente radical. Pero si uno considera el deseo como un lema izquierdista, entonces la realidad (incluyendo el énfasis en los “hechos reales”) parecería definitivamente un lema de derecha. Esta visión simplista, por no decir que se anula a sí misma, ha sido ampliamente rechazada, en el sentido de que las actitudes que implican una huida básica de la realidad no se restringen hoy ciertamente a algunas facciones de izquierda. Este hecho debería ser tomado en cuenta en cualquier intento de explicar el extraordinario atractivo contemporáneo de las ideologías escépticas, incluso fuera del mundo académico. Por lo pronto, Hayden White ha declarado que él está “contra las revoluciones, ya sean impulsadas desde ‘arriba’ o desde ‘abajo’ en la jerarquía social”.<sup>47</sup> Esta afirmación fue aclarada, explica en una nota al pie de página, por el hecho de que

el relativismo que por lo general se me imputa implica, según muchos teóricos, una clase de nihilismo que invita al activismo revolucionario de un tipo particularmente irresponsable. En mi opinión, el relativismo es el equivalente moral del escepticismo epistemológico; por otra parte, concibo el relativismo como la base de la tolerancia social, no como una licencia para “obrar como le plazca”.<sup>48</sup>

Escepticismo, relativismo, tolerancia: a primera vista la distancia entre esta autopresentación del pensamiento de White y la perspectiva teórica de Gentile no podría ser más grande. Los ataques de Gentile contra los historiadores positivistas (“La ciencia histórica, al enorgullecerse de los ‘hechos’ —las realidades positivas y sólidas que contraponen a las ideas y teorías sin validez objetiva—, vive en un mundo infantil de ilusión”)<sup>49</sup> no tienen implicaciones escépticas, en tanto la realidad teórica que le preocupaba implicaba un Espíritu trascendental, no una multiplicidad de sujetos empíricos. Por lo tanto nunca fue un relativista: por el contrario, fue un enérgico partidario de un compromiso intransigente tanto en las cuestiones teóricas como políticas.<sup>50</sup> Por supuesto, nunca teorizó acerca de la tolerancia, como lo muestra su apoyo al fascismo —incluyendo al *squadrismo*, el aspecto más violento de éste.<sup>51</sup> La escandalosa declaración que describe al garrote de los *squadristi* como una “fuerza moral” comparable a la predicación —una observación hecha por Gentile durante un discurso para la campaña electoral de 1924—,<sup>52</sup> era consistente con su teoría estrictamente monista: en una realidad creada por el Espíritu no hay lugar para una distinción real entre hechos y valores.

Éstas no son divergencias teóricas menores. Cualquier argumento que sugiera una contigüidad teórica entre las perspectivas de Gentile y White debe tomar en cuenta estas importantes diferencias. Podemos preguntarnos entonces sobre qué fundamento subraya White, en su artículo “The Politics of Historical Interpretation”, que su propia perspectiva histórica comparte algo con “el tipo de



---

perspectiva de la historia... relacionada convencionalmente con las ideologías de los regímenes fascistas”, cuyas “políticas sociales y políticas” rechaza simultáneamente como “inegablemente horribles”.

Esta contradicción, percibida con toda claridad, nos conduce al dilema moral que envolvió la propuesta de White.

Debemos estar en guardia —dice— contra un sentimentalismo que nos conduciría a rechazar una concepción de la historia simplemente porque ha sido relacionada con ideologías fascistas. Uno debe afrontar el hecho de que cuando se intenta comprender el registro histórico, no se encuentran razones en él mismo para preferir una forma u otra de construir su significado.<sup>53</sup>

¿No se encuentran razones? De hecho, al discutir la interpretación de Faurisson acerca de la exterminación de los judíos, White sugiere un criterio a partir del cual debemos juzgar la validez de diferentes interpretaciones históricas. Sigamos su argumento.

La afirmación de White antes mencionada está basada: 1) en la distinción (o mejor dicho disyunción) entre la “investigación histórica positiva” y la “historia propiamente dicha”, es decir, la narrativa defendida por Croce en *La storia ridotta*; 2) en una interpretación escéptica de esta distinción, que converge en múltiples formas con el subjetivismo trascendental de Gentile. Ambos elementos pueden ser rastreables en la reacción de White a la refutación proporcionada por Vidal-Naquet, “en el terreno de la historia positiva”, de las “mentiras” de Faurisson acerca del exterminio de los judíos. La afirmación de Faurisson es tan “moralmente ofensiva como intelectualmente desconcertante”; pero la noción de “mentira”, en tanto implica conceptos como “realidad” o “prueba”, es claramente un motivo de incomodidad para White, como lo muestra esta afirmación notablemente confusa: “la distinción entre mentira y error o entre error e interpretación puede ser más difícil de deducir respecto a acontecimientos históricos menos ampliamente documentados que el Holocausto”. De hecho, incluso en este último caso, White es incapaz de aceptar la conclusión de Vidal-Naquet, al sugerir que hay una gran diferencia

entre una interpretación que “habría transformado profundamente la *realidad* de la masacre” y una que no lo habría hecho. La interpretación israelí deja intacta la “realidad” de los acontecimientos, mientras que la interpretación revisionista la des-realiza al redescribirla de tal forma que la convierte en algo distinto a lo que las víctimas saben que fue el Holocausto.<sup>54</sup>

La interpretación histórica sionista del Holocausto, dice White, no es una *contrevérité* (como ha sido sugerido por Vidal-Naquet) sino una verdad: “su verdad, como interpretación histórica, consiste precisamente en su *eficacia* (cursivas mías) para justificar una amplia gama de los programas políticos que, desde el punto de vista de

aquellos que los articulan, son cruciales para la seguridad e incluso la mera existencia del pueblo judío". De la misma manera, "el esfuerzo del pueblo palestino por preparar una respuesta política eficaz (cursivas mías) a las políticas israelíes implica la producción de una ideología igualmente eficaz (cursivas mías), junto con una interpretación de su historia capaz de dotarla de un significado del que hasta ahora ha carecido".<sup>55</sup> Podemos concluir que si la narración de Faurisson probara alguna vez ser eficaz, sería considerada por White también como verdadera.

¿Es esta conclusión el resultado de una actitud tolerante? Como hemos visto, White argumenta que su escepticismo y relativismo pueden proporcionar los fundamentos epistemológicos y morales de la tolerancia.<sup>56</sup> Pero esta pretensión es histórica y lógicamente insostenible. Históricamente, porque la tolerancia ha sido teorizada por individuos que tenían muy fuertes convicciones teóricas y morales (es típica la sentencia de Voltaire "pelearé para defender la libertad de expresión de mi oponente"). Lógicamente, porque el escepticismo absoluto se contradice a sí mismo si no fuera extendido también a la tolerancia como principio regulador. Además, cuando las diferencias teóricas y morales no están relacionadas fundamentalmente con la verdad, no hay nada que *tolerar*.<sup>57</sup> De hecho, la conexión entre verdad y eficacia que presenta el argumento de White no nos recuerda a la tolerancia sino a su contrario —la conclusión de Gentile del garrote como una fuerza moral. En el mismo ensayo, como hemos visto, White nos invita a considerar sin "sentimentalismo" la asociación entre una concepción de la historia que él ha ensalzado implícitamente y las "ideologías de los regímenes fascistas". Llama a esta asociación "convencional". Pero la mención del nombre de Gentile en este contexto (junto con el de Heidegger) no parece ser convencional.<sup>58</sup>

Desde fines de los años sesenta, las actitudes escépticas de las que hablamos han tenido cada vez mayor influencia en las humanidades y en las ciencias sociales. Esta penetrante difusión está sólo parcialmente relacionada con su supuesta novedad. Sólo el elogio podría haber sugerido a Pierre Vidal-Naquet que "desde entonces (la publicación de *L'écriture de l'histoire* de Michel de Certeau en 1975) nos hemos dado cuenta de que el historiador *escribe*; que produce el espacio y el tiempo, estando él mismo colocado intrínsecamente en un espacio y en un tiempo específicos". Como Vidal-Naquet sabe perfectamente, el mismo aspecto, que algunas veces llevaba a conclusiones escépticas, fue enérgicamente enfatizado, por ejemplo, en un ensayo metodológico de E. H. Carr —no particularmente osado—, escrito en 1961 (*What is History?*),<sup>59</sup> así como, en fecha bastante anterior, por Croce.

Al examinar estas cuestiones desde una perspectiva histórica, podemos tener una mejor comprensión de sus implicaciones teóricas. Como punto de partida, sugeriría un pequeño artículo escrito por Renato Serra en 1912 pero publicado en 1927, después de su muerte intempestiva (1915). El título del artículo "Partenza di un gruppo di soldati per la Libia" ("La partida de un grupo de soldados a Libia")<sup>60</sup> proporciona sólo una vaga idea de su contenido. Comienza con una descripción en un estilo experimental, deslumbrante y



que evoca las pinturas futuristas de Boccioni de la misma época, de una estación de ferrocarril llena de soldados que parten rodeados de una gran multitud;<sup>61</sup> luego hay algunas observaciones antisocialistas; y entonces, una reflexión plena de ecos nietzscheanos sobre la historia y la escritura histórica que termina abruptamente en un solemne tono metafísico. Este ensayo inconcluso, que ciertamente merece un análisis más amplio y profundo, muestra la compleja personalidad de un hombre que, además de ser el mejor crítico italiano de su generación, era una persona erudita con fuertes intereses filosóficos. En su correspondencia con Croce (con el que tenía una relación personal estrecha, sin haber sido nunca su seguidor) explicó primero la génesis de las páginas de las que estamos hablando.<sup>62</sup> Habían sido suscitadas por *Storia, cronaca e false storia* (1912), un ensayo de Croce que luego fue incluido en una versión revisada, en la reciente *Teoria e storia della storiografia*. Croce había mencionado la laguna, enfatizada por Tolstoi en *La guerra y la paz*, entre un acontecimiento real como una batalla y sus recopilaciones fragmentarias y distorsionadas sobre las que se apoyan los relatos históricos. La opinión de Tolstoi es bien conocida: la laguna podría llenarse sólo reuniendo las memorias de cada individuo (incluso del soldado más humilde) que había estado directa o indirectamente involucrado en la batalla. Croce rechazó como absurdos esta sugerencia y el agnosticismo que parecía envolverla: “Sabemos en todo momento toda la historia que necesitamos”, por lo tanto la historia que no conocemos es idéntica al “eterno fantasma de la cosa en sí”.<sup>63</sup> Serra escribió a Croce, definiéndose irónicamente como “un esclavo de la cosa en sí”, que se sentía más cerca de Tolstoi; sin embargo, añadió, “las dificultades a las que me enfrento son —o al menos así parecen— mucho más complicadas”.<sup>64</sup> Efectivamente lo eran.

Hay algunas personas ingenuas, observó Serra, que creen que

un documento puede expresar la realidad [...]. Pero un documento puede expresarse solamente a sí mismo [...]. Un documento es un hecho. La batalla es otro hecho (una miríada de hechos). Esas dos entidades no pueden convertirse en una unidad. No pueden ser idénticas, no pueden reflejarse entre sí [...]. El individuo que actúa es *un hecho*. El individuo que cuenta una historia es *otro hecho* [...]. Todo testimonio es testimonio sólo de sí mismo; de su contexto (*momento*) inmediato, de su origen, de su propósito —eso es todo.<sup>65</sup>

Éstas no eran reflexiones de un simple teórico. Serra sabía lo que era la erudición. Su crítica cortante no oponía artificialmente los relatos históricos a la materia de la que estaban hechos. Mencionó toda clase de narraciones: las torpes cartas enviadas por los soldados a sus familias, los artículos de periódicos escritos para agradar a un público lejano, los reportes de las acciones de guerra garabateados de prisa por un capitán impaciente, los relatos de los historiadores llenos de supersticiosa deferencia hacia todos estos documentos. Serra estaba profundamente consciente de que estos relatos, a pesar de su carácter directo, siempre tienen una relación

altamente problemática con la realidad. Pero la realidad (“las cosas en sí mismas”) existe.<sup>66</sup>

Serra rechazó explícitamente las actitudes positivas simples. Pero sus observaciones nos ayudan a rechazar también una perspectiva que reúne positivismo y relativismo: “la investigación histórica ‘positiva’”, basada en una lectura literal de la evidencia, por un lado, y los “relatos históricos” basados en interpretaciones figurativas, incomparables e irrefutables, por el otro.<sup>67</sup> De hecho, los relatos basados en un testigo, que fueron discutidos al principio de este ensayo, pueden ser considerados como casos experimentales que niegan tal distinción tajante: una lectura diferente de la evidencia disponible afecta inmediatamente el relato resultante. Una relación similar, aunque frecuentemente menos visible, puede ser asumida en un nivel general. Por lo tanto, una actitud escéptica ilimitada hacia los relatos históricos carece de fundamento.

Sobre Auschwitz, Jean-François Lyotard ha escrito:

Supongamos que un sismo destruyera no sólo vidas, edificios, objetos, sino también los instrumentos que sirven para medir directa o indirectamente los sismos. La imposibilidad de medir el sismo no impide sino que, por lo contrario, inspira a los sobrevivientes la idea de una fuerza telúrica enorme [...]. Con Auschwitz ocurrió algo nuevo en la historia (algo que no puede ser sino un signo y no un hecho): los hechos, los testimonios que llevaban el rastro de los *aquí* y los *ahora*, los documentos que indicaban el sentido o los sentidos de los hechos y de los nombres, en fin, la posibilidad de las diversas clases de proposiciones cuya conjunción hace la realidad, todo eso fue destruido lo más posible. ¿Corresponde al historiador tener en cuenta no solamente el daño sino también la sinrazón? ¿No la realidad, sino la metarrealidad que es la destrucción de la realidad? [...] Su nombre marca los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia.<sup>68</sup>

¿Es verdad esta última observación? No estoy completamente convencido. La memoria y la destrucción de la memoria son elementos recurrentes en la historia. “La necesidad de contar nuestra historia a ‘los demás’, de hacer partícipe a ‘los demás’ de ella —escribió el finado Primo Levi—, “había tomado para nosotros, antes de nuestra liberación y después, el carácter de un impulso inmediato y violento, al punto de llegar a competir con otras de nuestras necesidades elementales.”<sup>69</sup> Como ha señalado Benveniste, entre las palabras latinas que significan “testigo” está *superstes*: sobreviviente.<sup>70</sup>



## Referencias

<sup>1</sup> Véase J. Schatzmiller, “Les juifs de Provence pendant la peste noire”, *Revue des Études Juives*, 133, 1974, pp. 457-480, esp. 469-472.

<sup>2</sup> Véase *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi,

1989, pp. 5-35. (Hay traducción al castellano, *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnick, 1992.)

<sup>3</sup> Véase Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, París, 1840, XX, pp. 629-630.

<sup>4</sup> Véase Josefo, *The Jewish War*, G. A. Williamson (trad.), E. M. Smallwood (rev.), Harmondsworth, Penguin Books, 1985. Un fino análisis de los paralelismos entre los dos pasajes ha sido proporcionado por P. Vidal-Naquet, "Flavius Joséphe et Masada", en *Les juifs, la mémoire, le présent*, París, Maspero, 1981, pp. 43 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. Vidal-Naquet, "Flavius Joséphe", *op. cit.*, pp. 53 y ss.

<sup>6</sup> Véase *The Latin Josephus*, F. Blatt (ed.), Aarhus, Universita Etsforlaget, 1958, I, pp. 15-16. Véase también G. N. Deutsch, *Iconographie et illustration de Flavius Joséphe au temps de Jean Fouquet*, Leiden, Brill, 1986, p. XI (mapa).

<sup>7</sup> Véase P. Schmitz, "Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis à la fin du Moyen Age", *Revue Bénédictine*, 42, 1930, pp. 163-167 y A. Wilmart, "Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du IXe au XVIIIe siècle", *Revue Mabillon*, 11, 1921, pp. 89-124, esp. 93, 113.

<sup>8</sup> Véase D. Nebbiai-Dalla Guarda, *La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, París, Éditions du CNRS, 1985. Acerca de una petición enviada por Reichenay a Saint-Denis para obtener una copia de *Antiquitates Judaicae de Josefo*, pp. 61 y 294.

<sup>9</sup> B. N. Lat. 12511; cfr. *The Latin Josephus*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>10</sup> *Hegesippi qui dicuntur historiarum libri*, V, V. Ussani (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 66, Vindobonae, 1932, 1960, prefacio de K. Mras. Sobre el sitio de Masada véase 5, núms. 52-53, pp. 407-417. La Bibliothèque Nationale en París posee doce manuscritos de "Hegesipus", escritos entre los siglos XIV y XV; véase Deutsch, *Iconographie...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>11</sup> Una traducción al inglés del último ensayo ha sido publicada como "A Paper Eichman?" (nótese la adición de un signo de interrogación al título original en francés), *Democracy*, abril de 1981, pp. 67-95.

<sup>12</sup> La sugerencia de María Daraki, citada por P. Vidal-Naquet (*Les juifs*, p. 59, n. 48), de que en el primer caso el paralelo debería ser referido a la mujer que denunció a Josefo y sus compañeros, me parece menos convincente.

<sup>13</sup> Véase H. Van Vliet, *No Single Testimony*, *Studia Theologica Rheno-Traiectina*, 4, Utrecht, 1958. Véase también, desde un punto de vista general (esto es, lógico), Vidal-Naquet, *Les juifs*, p. 51. "Siempre es necesario más de un testigo, porque en tanto uno afirma y otro niega no hay nada cierto, y prevalece el derecho que cada cual tiene de ser creído inocente", escribió Beccaria en 1764 en *Dei delitti e delle pene*, F. Venturi (ed.), J. A. Ferrer (trad.), Londres, 1880, pp. 139-149, F. Venturi (ed.), Turín, 1970, pp. 31-32). En castellano véase la traducción de Juan Antonio de las Casas, Alianza, Madrid, 1982, 3a. ed., p. 46. Ahora, en el preciso momento en que escribo (2 de mayo de 1990), una actitud completamente diferente prevalece en las cortes de Italia.

<sup>14</sup> Cfr. Van Vliet, *No Single Testimony...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>15</sup> Cfr. A. Libois, "A propos des modes de preuve et plus spécialement de la preuve par témoins dans la juridiction de Léau au XVe siècle", *Hommage au professeur Paul Bonenfant (1899-1965)*, Bruselas, 1965, pp. 532-546, esp. 539-542.

<sup>16</sup> Sobre este tema véanse las observaciones —bastantes superficiales— de P. Peeters, "Les aphorismes du droit dans la critique historique", *Bulletin de la Classe des Lettres*, 32, Académie Royale de Belgique, 1946, pp. 82 y ss. Sobre *testis unus, testis nullus*, pp. 95-96.

<sup>17</sup> F. Baudouin, *De institutione historiae universae et ejus cum jurisprudentia conjunctione, prolegomenon libri II*, citado por D. R. Kelley,

*Foundations of Modern Historical Scholarship*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, esp. p. 116.

<sup>18</sup> Consulté la segunda edición (Liège, 1770). La importancia de este tratado fue subrayada perceptivamente por A. Johnson, *The Historian and Historical Evidence*, Nueva York, 1934 (1a. ed., 1926), p. 114, quien lo llamó "el libro más significativo sobre el método después de *De re diplomatica* de Mabillon". Véase también A. Momigliano, *Ancient History and the Antiquarian (Contributo alla storia degli studi classici)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979, p. 81.

<sup>19</sup> Véase R. Faurisson, *Mémoire en défense. Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire. La question des chambres à gaz*, con un prefacio de Noam Chomsky, París, La Vieille Taupe, 1980.

<sup>20</sup> Véase en castellano, *La escritura de la historia*, Jorge López Moctezuma (trad.), México, Universidad Iberoamericana, 1985.

<sup>21</sup> *Michel de Certeau*, bajo la dirección de L. Giard, París, Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 71-72. A partir de la carta de Vidal-Naquet también sabemos que su debate con De Certeau fue nuevamente encendido por su involucramiento en la discusión pública de la tesis de François Hartog, publicada más tarde como *Le miroir d'Hérodote*, París, Gallimard, 1980. Acerca de algunas implicaciones de este trabajo véase mi posfacio a la traducción italiana de *The Return of Martin Guerre* de Natalie Davies, "Prove e possibilità" en *Il ritorno di Martin Guerre*, Turín, Einaudi, 1984, pp. 143-145.

<sup>22</sup> Las siguientes páginas están basadas en el trabajo de Hayden White publicado anteriormente. Su capítulo en este volumen, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en Saúl Briedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard University Press, pp. 37-53, sugiere una forma intermedia (aunque algo contradictoria) de escepticismo.

<sup>23</sup> Véase C. Antoni, *From Historicism to Sociology*, Detroit, Wayne State University Press, 1959, el prefacio del traductor "On History and Historicism", pp. xxv-xxvi. Véase también la reseña de B. Mazlish en *History and Theory*, 1, 1960, pp. 219-227.

<sup>24</sup> Véase B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, Laterza, 1926, pp. 32-33; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1956, pp. 91 y ss. (Hay traducción al castellano de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952.)

<sup>25</sup> Véase H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 281-288. (Véase en castellano *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Stella Mastrangelo (trad.), México, FCE, 1992); B. Croce, *Primi saggi*, Bari, Laterza, segunda edición, 1927, pp. 3-41.

<sup>26</sup> Véase H. White, *Metahistory*, op. cit., p. 385.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 378 y 434.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>29</sup> E. Colorni, *L'estetica di Benedetto Croce*, Milán, Studi Critici, 1934.

<sup>30</sup> Véase G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, S. Giannantoni I. (ed.), Florencia, Sansoni, 1972; B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, A. Croce (ed.), Milán, Mondadori, 1981.

<sup>31</sup> Véase B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1971, pp. 193-195. Véase también G. Gentile, *Frammenti di critica letteraria*, Lanciano, Carabba, 1921, pp. 379 y ss. y reseña de B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, 1897.

<sup>32</sup> Desarrollo aquí algunas agudas observaciones hechas por Piero Gobetti en "Cattaneo", en P. Gobetti, *Scritti storici, letterari e filosofici*, Turín, Einaudi, 1969, p. 199 (publicado originalmente en "L'Ordine Nuovo", 1922).



<sup>33</sup> Véase G. Gentile, "The Transcending of Time in History", *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, R. Klibansky y H. J. Paton (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1936, pp. 91-105, esp. 95, 100. Treinta años antes, Antonio Labriola, en una carta a Croce, había descrito la relación entre Croce y Gentile en términos curiosamente similares (A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce, 1885-1904*, Nápoles, nella sede dell'Istituto, 1975, p. 376, 2 de enero de 1904: "io non capisco perché il Gentile, che inveisce per fino in stile ieratico contro il reo mondo, non si dia proprio all'opera benigna (avendo il diavolo dentro casa) di convertire innanzitutto te". Sobre la alusión de Gentile a Croce, véase la nota 30.

<sup>34</sup> Véase G. Gentile, "Il superamento del tempo nella storia", en *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Roma, 1936, p. 308: "la metafisica storica (o sotiricismo)..." (el ensayo ha sido previamente publicado en *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali*, ser. 6, 11, 1935, pp. 752-769). Las palabras entre paréntesis, es decir, el "historicismo", que faltan en la traducción al inglés antes mencionada (*Philosophy and History*; el prefacio del editor está fechado en febrero de 1936) fueron supuestamente añadidas después de la aparición del ensayo de Croce "Antistoricismo", leído primero en Oxford, pero sólo publicado en *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935, pp. 246-258. Gentile presentó su ponencia en la *Accademia dei Lincei* el 17 de noviembre de 1935 y envió las pruebas corregidas el 2 de abril de 1936 (véase *Rendiconti...*, *op. cit.*, pp. 752, 769). Acerca de la reacción de Croce a los ensayos reunidos en *Philosophy and History*, véase *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1943 (1938), pp. 319-327. (Falta la sección completa en la traducción al inglés *History as the Story of Liberty*, Londres, 1941.) En la página 322 hay una polémica alusión a Gentile ("una torbida tendenza misticheggiante..."). Véanse también en el mismo volumen las páginas sobre "La historiografía como liberación de la historia" (*History*, pp. 43-45; *La storia...*, *op. cit.*, pp. 30-32. En castellano véase *La historia como hazaña de la libertad*, Enrique Díez-Canedo (trad.), México, FCE, 1986, 3a. reimpresión, p. 34. (N. del T.): "Somos producto del pasado y estamos viviendo sumergidos en el pasado, que por todas partes nos oprime, etcétera." Gentile enfatizó en su idealismo, mucho más radical y consistente, que el pasado, así como el tiempo, son nociones puramente abstractas que son superadas en la vida espiritual concreta (*The Transcending of Time*, pp. 95-97). La relevancia de *Il superamento del tempo nella storia* de Gentile ha sido enfatizada por C. Garboli, *Scritti servili*, Turín, 1989, p. 205.

<sup>35</sup> Véase G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 2a. ed. revisada y aumentada, Pisa, 1918, pp. 50-52.

<sup>36</sup> No estoy sugiriendo aquí una relación simple, unilineal y causal. White reaccionó indudablemente al neoidealismo italiano a través de un filtro americano diferente. Pero incluso el pragmatismo de White, señalado implícitamente por Perry Anderson al final de su capítulo "On Emplotment: Two Kinds of Ruin" (en S. Friedlander, *op. cit.*, pp. 54-65), fue reforzado presumiblemente por el bien conocido filtro pragmatista (a través de la mediación de Giovanni Vailati) detectable en el trabajo de Croce, particularmente en su *Logica*.

<sup>37</sup> Véase H. White, "Interpretation in History", 1972-1973, en *Tropics of Discourse*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 75.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>39</sup> "Foucault Decoded", (1973), en *ibid.*, p. 254.

<sup>40</sup> El índice tiene solamente un ítem bajo su nombre; pero véase también p. 24, n. 2, donde Barthes es citado junto con otros eruditos que trabajan sobre la retórica, tales como Kenneth Burke, Genette, Eco, Todorov.

<sup>41</sup> G. Gentile, "La filosofia della praxis", *La filosofia di Marx*, Pisa, Studi critici, 1899, pp. 51-157. (El libro fue dedicado a Croce.)



<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>43</sup> Véase G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo, 1911-1918*, Milán, Feltrinelli, 1977; A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, Rusconi, 1978.

<sup>44</sup> Véase S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Turin, Bollati-Boringhieri, 1989, pp. 94 y ss (bastante superficial). Acerca del juicio de Gramsci sobre el futurismo véase *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1919-1922*, Turin, Einaudi, 1966, p. 22.

<sup>45</sup> Véase B. Croce, "Antistoricismo", en *Ultimi saggi*, pp. 246-258.

<sup>46</sup> Véase *Tropics*, pp. 27-80.

<sup>47</sup> Véase H. White, *The Content of the Form*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 63.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 227, n. 12.

<sup>49</sup> G. Gentile, *The Transcending of Time*, p. 99.

<sup>50</sup> Cfr. G. Gentile, "Caratteri religiosi della presente lotta política", en *Che cosa é il fascismo. Discorsi e polemiche*, Florencia, Vallecchi, 1924 (1925), pp. 143-151.

<sup>51</sup> Cfr. la sección titulada "La violencia fascista", en *ibid.*, pp. 29-32.

<sup>52</sup> "El estado y el individuo [...] son uno y lo mismo; y el arte de gobernar es el arte de reconciliar e identificar estos dos términos de tal forma que el máximo de libertad corresponda al máximo de orden público. Pues el máximo de libertad siempre corresponde al máximo de fuerza pública del estado. ¿Cuál fuerza? Las distinciones en este campo son apreciadas por aquellos que no dan la bienvenida a este concepto de fuerza, la cual es sin embargo necesaria para el estado y, por lo tanto, también para la libertad. Y distinguen la fuerza moral de la material: la fuerza de la ley, votada y aceptada libremente, de la fuerza de la violencia que se opone rigidamente a la voluntad del ciudadano. ¡Distinciones ingenuas, si bien hechas de buena fe! Toda fuerza es una fuerza moral, pues siempre es una expresión de la voluntad; y sea cual fuere el argumento esgrimido —la predicación o el garrote— su eficacia no puede ser otra que su habilidad para recibir finalmente el apoyo de un hombre en su interior y persuadirlo." ("State and individual [...] are one and the same; and the art of governing is the art of reconciling and identifying these two terms so that the maximum of liberty agrees with the maximum of public order. For always the maximum of liberty agrees with the maximum of public force of the state. Which force? Distinctions in this field are dear to those who do not welcome this concept of force, which is nevertheless essential to the state, and hence to liberty. And they distinguish moral from material force: the force of law freely voted and accepted from the force of violence which is rigidly opposed to the will of the citizen. Ingenuous distinctions. If made in good faith! Every force is a moral force, for it is always an expression of will; an whatever be the argument used —preaching or black-jacking— its efficacy can be none other than its ability finally to receive the inner support of a man and to persuade him to agree.") Cito de la traducción proporcionada por H. W. Schneider en *Making the Fascist State*, Nueva York, Oxford University Press, 1928, p. 347. El discurso, pronunciado en Palermo el 31 de marzo de 1924, fue primero publicado en periódicos tales como *La Nuova Política Liberale*, II, 2 (abril de 1924). Al publicarlo nuevamente un año más tarde, después de la crisis de Matteotti y de su violenta solución, añadió, visiblemente turbado, una nota al pie de página en la cual hacía una distinción entre fuerza privada y fuerza estatal (siendo la última asumida, en una situación de vacío, por los *squadristi*); véase G. Gentile, "Il fascismo e la Sicilia", en *Che cosa é il fascismo*, pp. 50-51. El texto y la nota son confundidos extrañamente en la traducción de H. W. Schneider. El argumento de Gentile no era particularmente original: véase por ejemplo B. Mussolini, *Forza e consenso*, en "Gerarchia", 1923 (= *Opera omnia*, E. y D. Summel (ed.), XIX, Florencia, La



Fenice, 1956, pp. 195-196. El artículo fue traducido por Schneider, *Making the Fascist State*, pp. 341-342.)

<sup>53</sup> "The Politics of Historical Interpretation" (1982), en *The Content of the Form*, pp. 74-75.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 77. Las cursivas faltan en el texto francés.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 80. Cursivas mías.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 227, n. 12.

<sup>57</sup> Sobre este último punto estoy en deuda con Stefano Levi Della Torre por algunas observaciones esclarecedoras.

<sup>58</sup> Véase H. White, *The Content of the Form*.

<sup>59</sup> Hay traducción al castellano: *¿Qué es la historia?*, México, Planeta-Seix Barral, 1981.

<sup>60</sup> Véase R. Serra, *Scritti letterari, morali e politici*, M. Isnenghi (ed.), Turín, Einaudi, 1974 pp. 278-288. Una lectura de este ensayo semejante a la que aquí sugiero ha sido propuesta por C. Garboli, *Falbalas*, Milán, Garzanti, 1990.

<sup>61</sup> Cfr. (pero no exclusivamente) el conocido tríptico *Gli addii Quelli che vanno, etc.*, 1911, ahora en el Museo Metropolitano de Nueva York.

<sup>62</sup> Cfr. R. Serra, *Epistolario*, L. Ambrosini, G. De Robertis, A. Grilli (eds.), Florencia, Le Monnier, 1953, pp. 454 y ss.

<sup>63</sup> Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1927, pp. 44-45.

<sup>64</sup> Cfr. R. Serra, *Epistolario*, p. 459 (11 de noviembre de 1912). La divergencia con Croce ha sido subrayada por E. Garin, "Serra e Croce", en *Scritti in onore di Renato Serra per il cinquantenario della morte*, Florencia, Le Monnier, 1974, pp. 85-88.

<sup>65</sup> Cfr. R. Serra, *Scritti letterari*, p. 286.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>67</sup> Véase el pasaje de Hayden White citado más arriba así como su capítulo en *Probing the Limits of Representation*.

<sup>68</sup> Cfr. J. F., Lyotard, *La diferencia*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 74-76 (París, 1983).

<sup>69</sup> P. Levi, *Survival in Auschwitz*, S. Woolf (trad.), Nueva York, Collier Books, 1961, pp. 5-6 (= *Se questo é un uomo*, Turín, Einaudi, 1958, pp. 9-10).

<sup>70</sup> Cfr. E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, Londres, Faber, 1973 (1969), pp. 522 y ss. (La diferencia entre *testis* y *superstes* es discutida en la p. 526.)

