

El oficio de historiador y la filosofía

Carlo Ginzburg y Arnold I. Davidson

Esta conversación tuvo lugar en el festival «Vicino/Lontano», «Cercano/Lejano», de Udine en mayo de 2007. Con posterioridad ha sido transcrita como: «Il mestiere dello storico e la filosofia», y publicado en la revista *Aut Aut*, núm. 338 (2008), págs. 178-202. Traducción de Analet Pons y Justo Serna.

1. [Traducción castellana en *Crisis de la razón*. México, Siglo XXI, 1983. En ésta y en las sucesivas ocasiones, mantenemos el título las obras tal como son citadas por quienes intervienen].

2. Pierre Hadot, *La filosofía como modo de vivir. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Turín, Einaudi, 2001, pág. 124 [trad. cast.: *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona, Alpha Decay, 2009].

3. Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*. Milán, Feltrinelli, 2006.

Pier Aldo Rovatti. La obra de Carlo Ginzburg ha influido mucho en mi generación, y también en otras. Hay un texto de Carlo Ginzburg que considero fundamental, el de *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, aparecido inicialmente en el volumen *Crisi della ragione*, editado por Aldo Gargani en 1979.¹ Era una época en la que se planteaban muchos debates, entre otros el del pensamiento débil. No hace mucho, Arnold Davidson lo ha puesto en relación con la obra de Michel Foucault (y no es que Foucault esté alejado de los intereses de Carlo Ginzburg: más bien y en cierto sentido podría ser un nexo). Precisamente, Davidson es quien ha relanzado la cuestión del *cuidado de sí* del último Foucault, algo que es necesario entender adecuadamente porque tal cuestión no es transparente.

Mi tarea, aquí, consiste en formular las preguntas –preguntas generales– para que Ginzburg y Davidson respondan como deseen, teniéndolas o no en cuenta. La primera se refiere a las prácticas: las del historiador y las del filósofo, el ejercicio de este «oficio» o de ambos «oficios». Por un lado, tenemos un historiador que también es filósofo –aunque no sé si a Carlo Ginzburg le agrada que se le presente así– y, por otro, tenemos un filósofo que posee su propia tensión histórica. Por ejemplo, en un coloquio con Pierre Hadot, con quien ha mantenido un diálogo muy profundo, Davidson decía en un determinado momento: «El objetivo de un sistema moderno es el de proporcionar una explicación del mundo, del hombre, y [...], por el contrario, el objetivo de un texto filosófico antiguo es el de transformar a quien lo escucha».² De este modo, el juego entre presente y pasado, entre lo cercano y lo lejano, consiste en que dicha remisión al texto antiguo nos obliga a enfrentarnos a esa adversativa, a ese «por el contrario», quizá a un planteamiento que nos lleva al futuro. Si el «oficio» de filósofo consiste, como hace Davidson, en leer los textos y contrastarlos con otros de la Antigüedad, del estoicismo, de la cultura filosófica helenista, ¿no será acaso este «oficio», así planteado, un programa para nuestra labor filosófica?

Por otra parte, quiero recordar que hay una lectura específica de los textos. Ginzburg es un historiador singular; a menudo se usa el prefijo *micro* anteponiéndolo a la palabra *historia* para indicar una especie de excavación, el trabajo en el detalle. Entre las muchas enseñanzas que debo a Ginzburg –me complace decirlo públicamente–, está el haberme convertido en un apasionado lector de Aby Warburg. En el fondo, nunca he dejado de practicar el trabajo de lector, de apasionado seguidor, de Aby Warburg, quien a pesar de no ser un filósofo ha contribuido decisivamente a la filosofía.

Dice Ginzburg que es necesario excavar en los textos y creo que ambos estarán de acuerdo sobre este punto. Me gustaría oír alguna cosa sobre el particular. Ginzburg también dice algo sobre eso en su último libro, *Il filo e le tracce*,³ donde indica que para leer un texto hay que excavarlo, sin aspirar por ello a agotarlo; se trataría de descubrir algo así como «las voces incontroladas» que quedan tras el texto. Es éste otro escenario en el que sería interesante iniciar el debate.

Para finalizar, diré que entre las cosas que los acercan, más allá de la amistad personal, quizá haya un elemento significativo que es el aprecio que ambos sienten por la

palabra filología –que a menudo se nos escapa–, haciéndola especialmente significativa. En este sentido, ambos se acercan a esta palabra dándole un valor añadido, el de la lentitud de la filología, un valor que tiene que ver precisamente con el ejercicio de las prácticas que les interesan.

Arnold I. Davidson. En primer lugar, quisiera decir algunas palabras sobre mi relación con los libros de Carlo Ginzburg, algo así como un pequeño prólogo para que se pueda comprender mejor. Conozco a Carlo Ginzburg desde hace mucho tiempo. Cuando nos vimos antes de estas jornadas dedicadas a «Cercano/Lejano» me dijo: no deberíamos discutir entre nosotros antes del encuentro que tenemos previsto, porque de ese modo mantendremos mejor la espontaneidad, ya que lo importante es encontrar las discrepancias. Sin embargo, no siempre es fácil hallar esos desacuerdos. Carlo Ginzburg y yo tenemos muchas perspectivas en común y creo que compartimos sobre todo una cierta actitud. Tengo un gran aprecio por su trabajo, pero este aprecio no impide la posibilidad de iniciar un verdadero debate, puesto que en este contexto discutir se convierte en una manera de mostrar dicho aprecio.

Al final de la crítica que hace al reciente libro de Ariel Toaff, Ginzburg dice: «Algunas veces, la sordidez moral y la intelectual se cruzan, reforzándose en esa circunstancia».⁴ Afortunadamente, podemos darle la vuelta a la frase de Ginzburg diciendo: algunas veces, la *lucidez* moral e intelectual se cruzan, reforzándose en esa circunstancia. Como profesor americano (de hecho, enseñé un semestre al año en la Universidad de Chicago), quiero decirles que hay al menos dos nombres italianos del siglo xx que representan para mí el cruce constante de lucidez moral y lucidez intelectual. El primero, que todos conocen, es Primo Levi. Tanto *Se questo è un uomo* como *I sommersi e i salvati* expresan en cada página una lucidez moral y una lucidez intelectual que se refuerzan en esa circunstancia. El segundo nombre lo conocen ustedes, los italianos (aunque, eso sí, sea menos leído y esté menos presente que Primo Levi), pero es desconocido en los Estados Unidos; es un nombre que lo he pronunciado tantas veces que volver a mencionarlo aquí, delante de Carlo, no es nada fácil: es el nombre de Leone Ginzburg. También Leone Ginzburg supo mantener a la vez la lucidez moral y la lucidez intelectual, y pienso sobre todo en su última carta, cuya lectura debería ser obligatoria para todos, y ciertamente me disgusta que ni siquiera lo sea en Italia. Si de verdad quieren comprender qué es lo que significa hacer compatible la lucidez moral y la lucidez intelectual les aconsejo la lectura de esta carta, que encontrarán en las *Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana*.⁵

Otro asunto es el de la práctica y el ejercicio. La cuestión es que Carlo Ginzburg no es un historiador que se ocupe de cualquier cosa; tiene una práctica muy singular que va más allá de la denominada microhistoria. Leer un texto de Carlo Ginzburg requiere un cierto ejercicio, una cierta práctica, como es evidente. Pongamos, por ejemplo, el tema del extrañamiento, que Ginzburg ha desarrollado en el primer capítulo de *Occhiacci di legno*.⁶ En ese texto muestra claramente el papel de cierto tipo de prácticas dentro de la historia, pero en mi opinión también dentro de la filosofía. El problema de la filosofía es que hemos perdido la costumbre de hacer ejercicios, no sólo intelectuales sino también morales y políticos. Tal y como se hace hoy en día, la filosofía es un tipo de teoría que explica el mundo y el hombre, como ha mencionado Pier Aldo Rovatti siguiendo a Hadot. Por tanto, no resulta obvia la forma mediante la cual podemos hacer que el ejercicio regrese al inte-

4. El artículo de Ginzburg apareció en *Il Corriere della Sera*, 23/2/2007 [Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*. Bolonia, Il Mulino, 2007].

5. Leone Ginzburg, *Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943-25 aprile 1945)*, edición de P. Malvezzi y G. Pirelli. Turín, Einaudi, 1961, pág. 148.

6. Carlo Ginzburg, «Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario», en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milán, Feltrinelli, 1998 [trad. cast.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Barcelona, Península, 2000].

rior de la filosofía. Por ejemplo, me parece que el ensayo de Ginzburg sobre el extrañamiento –donde no es casual que cite a Marco Aurelio, un autor central para Pierre Hadot– es el tipo de ejercicio que nos serviría hoy en día. ¿Qué plantea el extrañamiento? Son muchas cosas las que sugiere, pero entre todas ellas el extrañamiento como experiencia no es nada fácil: necesitamos tiempo, paciencia y esfuerzo intelectual y moral.

En este sentido, señalaría al menos dos cuestiones principales. La primera es hacer explícita la propia perspectiva, el punto de vista desde el que cada uno parte, los presupuestos que hay detrás de la perspectiva que adoptamos. El extrañamiento nos permite resaltar nuestra perspectiva para después –y en esto, a mi juicio, consiste la tarea filosófica– examinarla, discutirla y aceptarla de modo consciente o, en todo caso, rechazarla. Carlo Ginzburg ha insistido muchísimo en el aspecto cognitivo de la perspectiva. El hecho de que *todos* tengamos una perspectiva –que siempre es particular, local– no impide discutirla, debatir filosóficamente sobre ella. De la existencia de una perspectiva particular no se deriva el relativismo absoluto: de acuerdo, tenemos una perspectiva, pero podemos argumentarla para evaluar una serie de cosas que habitualmente no captamos. Por tanto, la perspectiva tiene esta dimensión cognoscitiva, que no debería identificarse con el relativismo absoluto. Y así podemos decir que prácticamente todos los trabajos de Carlo Ginzburg de los últimos años giran en torno a la idea del aspecto cognitivo de la perspectiva.

El extrañamiento supone adoptar otra perspectiva para revisar la propia, captando sus presupuestos epistemológicos. Es una especie de juego, pero el extrañamiento no es sólo un juego, porque supone una apuesta moral y ética. Creo sinceramente que el historiador no puede ni debe –pero sobre todo, *no puede*– evitar en su escritura una perspectiva que implique evaluar; por tanto, no sólo cognitiva, sino evaluadora. Toda frase escrita por un historiador interesante implica una perspectiva de evaluación, siendo el problema cómo hacer compatible el trabajo histórico con la necesidad de esa perspectiva evaluadora. La idea de que el saber está siempre en perspectiva es algo fundamental que se encierra en Foucault, aspecto con el que quizá Carlo Ginzburg esté de acuerdo. Sin embargo, el problema para Ginzburg es que la perspectiva no se reduce a una relación de fuerza, no es sólo una cuestión política: hay un aspecto cognitivo, cognoscitivo, pero también hay –y éste es el problema– otra dimensión que tiene que ver con la perspectiva de evaluación.

Voy a poner un ejemplo para mostrar la forma en la que cualquier frase de un historiador implica una perspectiva evaluadora. Es algo que, a mi juicio, tiene que ver con cualquier descripción histórica y, por tanto, también y sobre todo con cualquier descripción histórica *verdadera*. No es problema de *verdad*. También una descripción *verdadera* implica una perspectiva de evaluación. El ejemplo más llamativo ha sido citado por otro historiador y amigo común en un libro aparecido recientemente, *L'histoire est mon combat*.⁷ Vidal-Naquet lo califica como ejemplo extraordinario de dos narraciones, de dos *recits* del mismo hecho procedentes de un volumen (que no he leído) de Shlomo Sand, *Les mots et la terre*.⁸ Es interesante asimismo que Pier Aldo Rovatti haya hablado de filología, porque el problema en este caso es que no hay un único modo de traducir, pues es una sola frase escrita dos veces, una frase en la que no hay un problema de *verdad*, pero donde sí que hay una *distinta perspectiva de evaluación*. En italiano se pierde algo, un cierto tipo de paralelismo, y por eso prefiero citarlo en francés. La cita dice: «Haim Naham Bialik a quitté l'Exil et est monté vers la Terre d'Israël quelques années avant le Pogrom de l'an 5689». O, en este caso, el mismo hecho: «Bialik a quitté son pays natal [l'U-

7. Pierre Vidal-Naquet, *L'histoire est mon combat. Entretiens avec Dominique Borrel et Hélène Monsacré*. París, Albin Michel, 2006 [trad. cast.: *La historia es mi lucha. Entrevistas con Dominique Borrel y Hélène Monsacré*. Valencia, PUV, 2008].

8. Shlomo Sand, *Les mots et la terre. Les intellectuels en Israël*, trad. de L. Frenk, M. Bilis y J.L. Gavard. París, Fayard, 2006, citado en Pierre Vidal-Naquet, *L'histoire...*

kraine] et a immigré en Palestine mandataire avant 1929, année durant laquelle éclata une vague d'émeutes et d'opposition violente à la poursuite de la colonisation sioniste».

Hay una doble oposición: entre «a quitté l'Exil» y «a quitté son pays natal», y entre «monter», es decir, subir, un acto casi sagrado («est monté vers la Terre d'Israël»), y «a immigré en Palestine mandataire». Dichas oposiciones no sólo implican una diferencia cronológica –entre 5689 según el calendario judío y 1929– sino que también nos muestran una elección: una evaluación que depende de una perspectiva concreta. Habría que añadir que entre «a quitté l'Exil» y «a quitté son pays natal» hay una elección, que implica una forma distinta de evaluación contenida en muy pocas palabras. Éste es el problema de la perspectiva de evaluación: desde el momento en que un historiador escoge una palabra, esa elección implica no sólo una perspectiva, digamos cognoscitiva, sino también una perspectiva de evaluación, como se aprecia claramente en los libros del propio Carlo Ginzburg.

El segundo ejemplo que he escogido quizá pueda parecer muy polémico, pero a mi juicio no lo es. Es una verdad, pero una verdad que implica tan claramente una perspectiva evaluadora que olvidamos que es una verdad pura. Procede del último párrafo del libro de Carlo Ginzburg *Il giudice e lo storico*. Allí, Ginzburg habla de la decisión de la Corte de Apelación de Milán, institución que subraya la ausencia de todo signo de arrepentimiento, de confesión por parte de los imputados. La conclusión de Ginzburg es una descripción absolutamente verdadera, que manifiesta al mismo tiempo una clara evaluación ética y política. Ginzburg dice: «Esa exigencia lesiona un derecho humano elemental: el de defender la propia inocencia. Sofri, Pietrostefani y Bompresini siempre se han declarado inocentes. La justicia humana es falible: ¿por qué pedirle a un condenado que intente sentirse conmovido por un delito que podría no haber cometido?». Y luego hay otra frase: «pero la petición de arrepentimiento, de dolor, de confesión, de abjuración, es propia de otro tipo de tribunales: los de la Inquisición».⁹ La última frase, es decir, que esta exigencia sea propia de un tribunal inquisitorial, es una verdad simple, una verdad sin más. Pero es una verdad entreverada inequívocamente de una conclusión evaluadora, porque Ginzburg escoge esa comparación para reforzar la conclusión ética.

El problema está ahí. La perspectiva de evaluación desempeña un papel en la historia –cuando se hace bien– que es muy distinto del que juega en un tratado de filosofía moral, lugar donde encontramos los conceptos clásicos de bien, mal, justicia, injusticia, etcétera. Siempre se trata de un juicio que, por decirlo así, se pronuncia ex cátedra –esto es el bien, esto es el mal, esto es justo, esto no– y supone un intento por justificar el juicio moral con la argumentación filosófica. Pero quien expresa un juicio moral de este tipo en un libro de historia incumple cierto requisito, que es el de no emitir juicios morales de tipo filosófico, aunque el juicio moral no pueda evitarse. ¿Cómo salir del enredo? Éste es el verdadero problema, porque debemos vincular la normatividad con la verdad, como ocurre en la última frase de Ginzburg, que plantea una perspectiva de evaluación a la fuerza. Y hay pocos historiadores que consigan hacerlo. Pongo otros dos ejemplos para después cederle la palabra a Carlo, formulándole una pregunta que deseo que sea lo más difícil posible.

El primero procede directamente de Ginzburg, del nuevo prólogo a la edición de bolsillo de *Il giudice e lo storico*, en concreto del último párrafo, que me parece central y sin sentimiento retórico. Ginzburg escribe: «Quizá otros disientan de mis conclusiones: no importa. Lo que de verdad me mueve es proporcionarle al lector los elementos que le permitan formular un juicio autónomo sobre unos avatares que, durante treinta años, han

9. Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico*. Milán, Feltrinelli, 2006 (1991), pág. 145 [trad. cast. de la primera edición: *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993].

provocado luto y sufrimiento gravísimos. Y aquí se nos plantea una cuestión más general. Muy a menudo, incluso en los países democráticos, la justicia parece configurarse como una esfera remota, sustraída al control de los ciudadanos. Gracias a este caso [...], los ciudadanos podrán hacerse una idea del funcionamiento concreto de la justicia. Si no me equivoco, la democracia también se ejercita así». ¹⁰ La frase en cuestión es la siguiente: «Lo que de verdad me mueve es proporcionarle al lector los elementos que le permitan formular un juicio autónomo». En mi opinión (pero veamos si Carlo está de acuerdo), es un eco de un texto muy conocido de Primo Levi, un eco que está en el contexto de la historia, pero en otro ámbito. Hay una actitud en Primo Levi –que también se manifiesta en el poder de su escritura– que siempre se cita, aunque de un modo aproximado, porque sólo se cita el inicio de la frase en cuestión. En el apéndice a *Se questo è un uomo*, Levi dice en una frase que se ha hecho muy famosa: «Pensé que mi palabra resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; sólo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces sois vosotros». ¹¹

Por un lado, tenemos a Ginzburg: «Lo que de verdad me mueve es proporcionarle al lector los elementos que le permitan formular un juicio autónomo». Por otro, a Levi: «Los jueces sois vosotros». Ahora bien, nadie puede leer *Se questo è un uomo* sin llegar a un juicio moral, a una conclusión ética –es inevitable. La paradoja de la escritura de Levi es que su lenguaje, medroso y sobrio, por citar sus palabras, refuerza la conclusión moral. No es una prédica, sino una descripción objetiva que refuerza paradójicamente la conclusión ética. ¿Por qué razón? Porque cuando dice «los jueces sois vosotros» también hay en Levi una perspectiva de evaluación, como la hay en *Il giudice e lo storico*. El propio Levi lo ha comprendido mejor en una conversación con Ferdinando Camon, en la que describe su actitud de forma distinta, y en mi opinión más correcta. «Es verdad que en *Se questo è un uomo* me abstuve de formular juicios. Lo hice deliberadamente porque me parecía inoportuno, mejor dicho, importuno, por parte del testigo, que soy yo, erigirse en juez: por lo tanto, suspendí todo tipo de juicio explícito, pero están claramente presentes los juicios implícitos». ¹²

Hace años que no leo un libro de Carlo Ginzburg en el que mi obligación como lector no sea la de hallar los juicios implícitos, precisamente como en Levi. La cuestión es que esta perspectiva de evaluación, siempre presente, no adopta la forma de un juicio moral pronunciado ex cátedra, sino que está siempre entreverado con la verdad objetiva, la verdad histórica, la pesquisa histórica, y Ginzburg nos ha enseñado cómo debatir la perspectiva implícita cognoscitiva.

Planteo ahora el problema de la perspectiva de evaluación, que siempre está vinculada a la filosofía, digamos que a la filosofía moral y política, al menos tal como yo lo interpreto. La cuestión es la siguiente: ¿qué hace un historiador, que no puede evitar juicios éticos, morales, cuando dichos juicios están en el centro de un debate? ¿Cómo puede justificar su tarea? No la investigación histórica como tal, es decir, los hechos, la descripción de los acontecimientos, porque para la perspectiva cognitiva hay un vínculo con la verdad que en un cierto sentido controla y regula la perspectiva, que dice esto es verdad y esto no lo es. En conclusión, hay un modelo de verdad que regula la perspectiva. Ahora bien, en el caso de la moralidad, ¿cuál es el marco de regulación?, ¿cómo puede justificar el historiador la perspectiva de evaluación? De hecho, el historiador siempre usa implícitamente algún tipo de filosofía política y moral: puedo explicar el contenido del *Il giudice e lo storico* en los Estados Unidos, en un curso de filosofía política, sin ningún pro-

10. Carlo Ginzburg, *Il giudice...*, pág. 9.

11. Primo Levi, «Apéndice a *Se questo è un uomo*» (1976), *Se questo è un uomo. La tregua*. Turín, Einaudi, 1989, pág. 331 [trad. cast.: *Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, pág. 179].

12. Ferdinando Camon, *Conversazione con Primo Levi*. Milán, Garzanti, 1991, pág. 20 [trad. cast.: *Primo Levi en diálogo con Ferdinando Camon*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995, pág. 35].

blema; y no sólo porque sea un caso muy importante, sino porque contiene, aunque de forma quizá muy implícita, un juicio político y moral. ¿Cuál es la relación entre el historiador y la perspectiva, no la de cognición, sino la de evaluación, aquella en la que interviene la filosofía moral y política?

Carlo Ginzburg. Agradezco mucho a Pier Aldo Rovatti la introducción que ha hecho y a Arnold Davidson su intervención, muy densa y provocadora en el sentido más noble del término. No sabía lo que Arnold Davidson iba a decir: esto formaba parte de las reglas del juego que nos habíamos impuesto. Por tanto, me encuentro ahora en la obligación de responder en caliente, quizá incluso de forma poco profunda, a unas palabras que son cualquier cosa menos superficiales. Sin embargo, en primer lugar quisiera hacer una breve introducción.

Arnold Davidson y yo desempeñamos un oficio muy semejante: no creo en las divisiones disciplinarias en sí mismas. Ambos trabajamos con textos, quizá muy distintos, que exigen de nosotros una preparación específica para cada caso. Sin embargo, compartimos una misma actitud a la hora de enfrentarnos a los textos, una actitud que es fruto de un oficio común y quizá también de unas reglas comunes. Por supuesto, esta circunstancia no nos impide discrepar. No obstante, cualquiera podría decir: de acuerdo, ustedes leen textos, ¿pero qué relación se da entre la lectura de los textos y los problemas más generales, que caracterizan la vida diaria?; ¿cuál es la relación que hay entre lo cercano y lo lejano, que se trata en estas jornadas, y qué tiene que ver esto con los textos? Una respuesta inmediata, casi obvia, nos la ha proporcionado Arnold Davidson, y también yo involuntariamente, al citar el subtítulo de un libro que aquí hemos mencionado: *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. La distancia, lo cercano/lo lejano, es una metáfora que puede referirse a la relación entre un estudioso y su texto o que puede referirse a la distancia que hay entre nosotros y otra persona: en ambos casos, la distancia puede ser no sólo temporal y espacial, sino también cultural, como ocurre cada vez más a menudo en la vida de cada uno de nosotros.

Hace poco, inmediatamente antes de empezar esta discusión, Gian Paolo Gri me hablaba del Friuli y me decía que ya no es blanco, sino que es multicolor. Continuamente, en la vida cotidiana, tenemos encuentros y encontronazos, ambas cosas. No se trata de suavizar estas relaciones: a menudo son relaciones difíciles, puesto que nos tropezamos con la diversidad cultural, con la cercanía y con la lejanía. Debemos superar la idea ilusoria de que la relación con los textos o la relación con las personas sean fáciles. La transparencia es un engaño. El primer auxilio quizá provenga de la noción de extrañamiento, a la que antes se ha aludido: es una actitud que nos permite mirar un texto como algo opaco. Es una actitud que puede ser espontánea, aunque en el fondo pueda ser a menudo resultado de una técnica deliberada. Si queremos comprender un texto *no hay que darlo por sabido* de antemano, si queremos comprender a una persona *no hay que darla por sabida* de antemano. Este aspecto me parece absolutamente crucial. Desconfío profundamente de las metodologías que atraviesan los textos, como si fuera un cuchillo cortando la mantequilla. La aparente potencia de estas metodologías es ilusoria. En realidad, el intérprete sólo cuenta consigo mismo, aspecto éste en el que quizá haya un elemento de discrepancia con Arnold Davidson, no en el principio general (sobre el que estamos de acuerdo), sino en lo referente a algunos ejemplos concretos. Pero sigamos.

Lo mismo sucede, por supuesto, con las personas. La idea de que todos puedan ser comprendidos es ilusoria. Al contrario, los malentendidos, la dificultad de compren-

sión, forman parte de las relaciones normales, incluso entre aquellas personas que aparentemente pertenecen a la misma cultura, y eso por no hablar de las que proceden de culturas distintas. Por consiguiente, es necesario el esfuerzo, que nos obliga a reconocer la opacidad. ¿Qué dice este texto? ¿Qué me dice esta persona? ¿Por qué hace lo que hace? Desde mi punto de vista, nos deberíamos formular continuamente preguntas de este tipo. Hemos de plantearnos muchísimas preguntas porque la tendencia habitual, en la que me incluyo, es la de no formularnoslas tanto como debiéramos. Por consiguiente, hemos de educarnos en esa práctica de hacernos preguntas: en el caso de los textos, para quien desempeñe este trabajo; en el caso de las personas, para cualquiera, porque eso forma parte del oficio de vivir.

Trataré de responder ahora a la pregunta que me ha planteado Arnold Davidson. En este sentido –al menos como hipótesis–, puedo decir que, incluso si admitimos que la perspectiva cognitiva y el juicio moral están entrecruzados, cuando se desempeña el oficio de historiador, cuanto menos se hable de moral, mejor. La idea del juicio implícito me parece muy potente y, por supuesto, la mención de Primo Levi me impresiona. En aquel momento, mientras yo escribía, se trataba de una alusión no implícita, sino inconsciente. *Se questo è un uomo* es un libro que he leído muchísimas veces, pero en aquel momento no pensaba en él: los libros que no se citan pueden ser los libros más importantes. En el momento en que digo esta frase aparece la fuerza de lo implícito. ¿Qué hay tras esa idea de la escritura según la cual el lector está obligado a leer entre líneas? Mientras escuchaba a Davidson pensaba que una primera respuesta podría remitirnos a Tolstoi: pero sería una respuesta paradójica, porque también tenemos al Tolstoi predicador, el Tolstoi que lo hace todo explícito, sus propios valores, etcétera. Sin embargo, el Tolstoi más potente es aquel que describe y que deja el juicio implícito, aunque a menudo sea un juicio tremendamente sectario. Estoy pensando, por ejemplo, en un pasaje determinado de *Guerra y paz*, aquel momento en que Natascha, obsesionada por Anatol Kuraghin, acude al teatro a ver un ballet. La descripción del ballet es un extraordinario ejemplo de extrañamiento. El juicio moral, incluso el juicio moralista, está implícito en la descripción del ballet y en la descripción de la gente que contempla el ballet. Incluso aquel que no comparte el juicio de Tolstoi queda atrapado por la extraordinaria atracción que ejerce aquello que ni siquiera está dicho: la ejerce en el texto y en el lector, que está obligado a leer entre líneas. ¿Y quién le enseñó todo eso a Tolstoi? Yo diría que fue uno de sus grandes maestros, Voltaire, el maestro de la escritura breve, de la escritura concisa: un escritor que sabe transmitir un mensaje ferozmente polémico a través de lo que no dice. Ahora bien, ¿cuál es la otra fuente? Creo que Tolstoi se convierte en sí mismo haciendo dialogar dos conjuntos textuales que curiosamente tienen en común la extrema concisión, así como el enigma de la claridad. Uno es Voltaire; el otro son los Evangelios. Tolstoi hace dialogar en su cabeza y de manera conflictiva estos dos conjuntos textuales.

Pero volvamos a lo de antes, a la fuerza de lo no dicho. Creo que en la idea de perspectiva está también la perspectiva moral. A este propósito, me puedo referir a un libro que leí por primera vez hace muchos años, un libro que ha sido y sigue siendo decisivo para mí y que puede proporcionarnos un motivo de debate. Me refiero a *Art and illusion*, del gran historiador del arte Ernst Gombrich. Gombrich evoca una anécdota muy conocida en la literatura artística: a principios del siglo XIX, un grupo de pintores se van al campo, en Roma, con el objeto de pintar el mismo paisaje, el mismo lugar. El resultado fue que pintaron cuadros distintos.¹³ ¿Cómo puede ser que un mismo lugar, en este caso

13. Ernst H. Gombrich, *Arte e illusione* (1959), trad. de R. Federici. Milán, Leonardo Arte, 2003, cap. II, págs. 73-74 [trad. cast.: *Arte e ilusión*. Madrid, Debate, 2003].

Tívoli, fuera pintado al mismo tiempo por estos artistas de manera tan diferente? Cada uno de ellos se acercaba al mismo paisaje no sólo con un determinado bagaje técnico sino con algo más, algo que estaba ligado a su propia formación. Creo que en esta especie de rejilla, lo que Gombrich llama *mental set*, en este filtro mental, se incluyen también los valores morales. Por un lado, es necesario subrayar la diversidad, porque cuando es evidente no se puede negar que exista; por otro, la traducibilidad.

Pero volvamos a las frases antes citadas de Vidal-Nacquet, cargadas de distintos significados, que remiten a dos diferentes *mental sets*, en las que no sólo hay un elemento cognitivo sino también una perspectiva religiosa y política distinta. Aquello que me impresiona de ese bello y elocuente ejemplo es el hecho de que ambas frases sean al mismo tiempo *traducibles*. Reflexionar sobre la traducción es algo que nunca se acaba. No sólo cuando trabajamos con textos, sino también cuando nos las vemos con personas, incluso con las que hablan nuestra misma lengua. También hay traducción cuando dos personas se desean los buenos días, algo que quizá esté en el tono: ¿por qué ese individuo me habla con un tono irónico? Llegados a ese punto, diciendo esto, estoy traduciendo, ¿no es cierto? Es decir, ninguna lengua es traducible de manera perfecta, pues siempre hay algo que no funciona, lo cual también se ha puesto de relieve en la cita de Arnold Davidson. Toda traducción es imperfecta, pero siempre es posible hacerla.

En latín, quien traduce es el *interpres*: interpretar quiere decir traducir. La tarea que hacemos ante un texto es la de interpretarlo, lo que significa sobre todo traducirlo. ¿Es posible decir, pues, que hay un conflicto entre juicio moral y perspectiva cognitiva? Creo que no, pues aun admitiendo que la perspectiva cognitiva no es nunca neutra al menos es traducible. Son muchos los elementos que se incluyen en la perspectiva cognitiva: incluso morales, políticos, etcétera. En la medida en que sea posible, todos esos elementos deben formar parte de la conciencia: sea en la interpretación de un texto sea en la vida diaria. Hemos de ser conscientes de nuestros pre-juicios, y separo pre-juicios porque estamos acostumbrados a darle a la palabra prejuicio una connotación negativa: en cambio, es recomendable cualquier forma de pre-juicio, de juicio anticipado, como bien saben todos aquellos que por su oficio estudian textos. Si no partimos de una hipótesis, no entendemos nada. Si una persona se encuentra con otra y no manifiesta nada, de ese encuentro no sacaré nada. Es verdad que hemos de evitar imponer nuestro pre-juicio al texto, imponer nuestro pre-juicio a la persona. Debemos estar dispuestos (aunque con la disposición no basta: es un elemento necesario, pero no suficiente) a aprender del texto, a aprender de una persona. Deberíamos ser capaces de descender a lo particular, porque si no es así lo que decimos se queda en un plano muy general. De ese modo podremos comprobar cómo frente a un texto podemos partir de una hipótesis y encontrarnos algo totalmente distinto, algo que hemos aprendido del texto. Sin embargo, encontrar no está dado de antemano: éste es el sentido de mis palabras. Aprender el oficio, sea el de intérprete o sea el oficio de vivir en general, quiere decir aprender a aprender.

Rovatti. Me resulta muy estimulante lo que Carlo Ginzburg ha dicho, y creo que estamos completamente de acuerdo con lo que ha señalado sobre la traducción (precisamente, hace poco que salió un número de *Aut Aut* dedicado a este asunto).¹⁴

Antes de devolverle la palabra a Davidson, permítanme que les muestre una escena que se añadirá a las ya aparecidas, una escena que nos hace ver de algún modo cómo trabaja el historiador Carlo Ginzburg. Es la escena que llamaríamos Proust, y que he encon-

14. [Se refiere al volumen dedicado a «Compiti del traduttore», núm. 334, abril-junio de 2007].

trado en los dos últimos libros de Ginzburg: en el capítulo inicial de *Occhiacci di legno* y en uno de los capítulos de *Il filo e le tracce*, a mi parecer el más interesante, el dedicado a las últimas consideraciones de Siegfried Kracauer relativas a ciertas palabras de Benjamin. Todos recordarán el famoso episodio de la abuela que está a punto de morir, un episodio en el que verdaderamente aparece la cuestión de lo cercano y lo lejano. El narrador está lejos, escucha a través del teléfono –y esto ya tiene de por sí una función de extrañamiento– la voz de la abuela. Esa voz le llega muy cercana, aunque al oírla adopta una actitud de gran extrañamiento, con *alejamiento*. Reproduzco el pasaje retraducido por Ginzburg: «De mí [...] no había allí más que el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse. Lo que, mecánicamente, se produjo en aquel momento en mis ojos cuando vi a mi abuela, fue realmente una fotografía. [...] Por vez primera y sólo por un instante, porque desapareció bien pronto, distinguí en el canapé, bajo la lámpara, colorada, pesada y vulgar, enferma, soñando, paseando por un libro unos ojos un poco extraviados, a una vieja consumida, desconocida para mí».¹⁵ Creo que precisamente en este punto Carlo Ginzburg intensifica su técnica de extrañamiento, o de autodesplazamiento. Al inicio de *Occhiacci di legno*, justamente en las primeras líneas, nos muestra a un Ginzburg desplazado, inmerso en una situación cultural distinta, cuando empieza a dar clases en Los Angeles. Se encuentra frente a «otros» y, en conjunto, este extrañamiento, este desplazamiento que advierte, es el modo a partir del cual empieza su trabajo positivo.

Pero quisiera añadir otro elemento a la escena «Proust» antes mencionada, otro elemento que nos permita observar de qué manera un autor como Proust puede servir al trabajo del historiador, y ello de modo absolutamente excepcional. Para este fin, para todo lo que tiene que ver con el extrañamiento, me remitiré a Elstir, aquel pintor que aparece en la *Recherche*, gracias al cual descubrimos lo que para Ginzburg son sus dos vertientes: la vertiente Tolstoi, que antes se ha mencionado, y la vertiente Dos-toievski. Elstir introduce el tema de la ilusión, y lo hace para complicar después las cosas. El último libro de Ginzburg está dedicado a lo *verdadero*, a lo *falso*, a lo *simulado*. ¿Por qué plantear, pues, el tema de la ilusión? Porque en el fondo Elstir es el pintor que pinta las cosas no como sabía que eran, sino del revés: pinta el mar del revés, pinta antes aquello que la ilusión perceptiva nos muestra para después y sucesivamente introducir sus eventuales consecuencias. No como hacemos habitualmente: primero la estructura lógica, ligada a unas causas que son prejuicio extremo, vinculada en suma a un juicio que está dado de antemano. Por tanto, el efecto Elstir, que Ginzburg relaciona también con el tema de la guerra presente en el último volumen de la *Recherche*, es un elemento que acaba por introducir algo así como una ilusión necesaria. Esta ilusión necesaria quizá esté vinculada de algún modo con aquellas voces incontroladas que hay tras un texto y a las que antes aludíamos.

Davidson. Quisiera regresar aunque sólo sea por un momento al asunto del extrañamiento, porque el problema principal reside en el hecho de que es difícil materializarlo. Es un ejercicio, una práctica, una técnica difícil, dado que no siempre se puede estar adoptando la actitud del extrañamiento. No es sólo un ejercicio intelectual, aunque el intelecto tenga su parte. Es también un ejercicio de la imaginación y de la voluntad. Por ejemplo, no basta con ir a un congreso, practicar «algo de extrañamiento», para después regresar a casa y sentirte en tu sitio. Es un ejercicio continuo.

15. Marcel Proust, *I Guermantes*, en *Alla ricerca del tempo perduto*. Milán, Mondadori, 1996, vol. II, págs. 168-168, citado en Carlo Ginzburg, *Il filo...*, pág. 229 [trad. cast.: *En busca del tiempo perdido*. 3. *El mundo de Guermantes*. Madrid, Alianza, 1994, págs. 158-159].

16. Michel Foucault, *Pour une morale de l'inconfort* (1979), en *Dits et écrits*. París, Gallimard, 2001, vol. II, págs. 783-787 (se trata de una reseña del libro de Jean Daniélou, *L'ère des ruptures*. París, Grasset, 1979, aparecida en *Le nouvel Observateur*).

Foucault escribió un ensayo titulado *Pour une morale de l'inconfort*, un ensayo dedicado a la incomodidad como concepto moral.¹⁶ Existe la seguridad, pero existe también la incomodidad. Verdaderamente ésta no es agradable, aunque a mi juicio sea éticamente muy importante. Los filósofos –y me desagrada tener que decirlo– no son en absoluto expertos en el extrañamiento; los escritores lo son algo más. En concreto, tenemos un escritor del siglo XX que pone en funcionamiento de manera extraordinaria y constante el extrañamiento: se trata del escritor francés Georges Perec. Perec tenía la capacidad de llegar hasta el fondo del extrañamiento y comprendió perfectamente que se trataba de un ejercicio.

Les mostraré un ejercicio –quizá también practicable aquí, en Udine– que Perec describe al intentar comprender París. Perec vivió en París casi toda su vida, razón por la cual la ciudad se le vuelve invisible. Por eso, nos aconseja iniciar un recorrido por París por cualquier calle que comience por la letra «A», para después buscar una segunda calle que comience por la letra «B», luego con la «C», con la «D», hasta completar un itinerario alfabético. Al final, nos encontraremos en otra ciudad, una ciudad desconocida. Se da un extrañamiento impuesto por el itinerario. Es una idea muy trivial, pero a la vez muy interesante. He intentado hacerlo, en París, aunque no fue fácil: tuve que emplear horas para hallar una calle que me llevara de la «H» a la «I». Se comprende muy bien qué es una ciudad, aunque sea a la vez una práctica dolorosa. En otro texto, Perec toma asiento en un café parisino con el propósito de describirlo todo: cualquier hecho, cualquier actividad, el autobús, un vecino.¹⁷ Es un texto alucinante, porque nos damos cuenta de repente de que casi toda la vida que nos rodea es invisible, y que es preciso un esfuerzo de extrañamiento para ver sus posibilidades ocultas. Quizá, pues, el contexto académico no sea el mejor lugar para encontrar ese momento en el que practicar el extrañamiento. Pero, en fin, es lo que debemos buscar: las condiciones para practicar el extrañamiento.

Quiero añadir unas palabras sobre la historia y sobre el juicio implícito. Soy consciente de la fuerza del juicio implícito, sobre todo al leer a Primo Levi, aunque me parece que también tenemos la obligación de hacer explícito el juicio (moral) implícito. Se trata quizá de una tarea propiamente filosófica, porque el juicio implícito nunca es suficiente, dado que siempre existe la posibilidad de otra perspectiva ética, y el debate filosófico sólo puede comenzar una vez que hacemos explícito el juicio implícito. Por tanto, la tarea, o al menos una de mis tareas filosóficas, es la de hacer explícito un juicio explícito que ni siquiera parece un juicio.

Cuando escribí el libro sobre la historia de la sexualidad,¹⁸ leí los *Tres ensayos de Freud*, en donde se dice algo muy común: que la sexualidad no es el lugar del juicio moral. Necesitamos explicar la sexualidad, insiste Freud, pero hay en ello unos juicios implícitos tan difíciles de captar que la tarea filosófica, y también la histórica, consiste en hacer emerger el juicio implícito con el objetivo de plantear un debate filosófico. Desde el momento en que hacemos explícito el juicio implícito se produce, de hecho, un cambio de perspectiva.

Sin embargo, hay algo más profundo, algo en lo que también Carlo Ginzburg está de acuerdo: la perspectiva cognitiva es igualmente una perspectiva de evaluación, que en cierto sentido es inevitable para todo historiador. A este propósito, al leer un texto del gran historiador italiano Arnaldo Momigliano me sorprendió su actitud opuesta, aquella que quiere separar de manera nítida la historia y el juicio. «O bien tenemos una creencia religiosa o moral independiente de la historia, que nos permite pronunciar juicios sobre acontecimientos históricos, o debemos desistir del juicio moral. Justamente porque la historia nos enseña

17. Georges Perec, *Tentativo di esaurire un luogo parisino* (1975). Bolonia, Baskerville, 1989 [trad. cast.: *Tentativo de agotar un lugar parisino*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1992].

18. Véase Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2004 [trad. cast.: *La aparición de la sexualidad*. Barcelona, Alpha Decay, 2004].

19. Arnaldo Momigliano, «Storicismo rivisitato» (1974), en *Sui fondamenti della storia antica*. Turín, Einaudi, 1984, pág. 461 [trad. cast.: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, FCE, 1993, pág. 307].

cuántos códigos morales ha tenido la humanidad, no podemos hacer juicios morales basados en la historia». ¹⁹ Estoy de acuerdo con esta última observación: no podemos hacer derivar el juicio moral a partir de la historia. Sin embargo, la actitud de Momigliano en otro de sus textos (que no les leo por falta de tiempo) es la de que hay una oposición entre la historia en cuanto tal y la perspectiva moral, que para Momigliano es ahistórica. Si rechazamos una división tan tajante y este punto de vista, por así decir, propio de la eternidad, ajeno a la historia, deberíamos hallar un juicio moral dentro de la propia historia. Es un juicio que no podemos hacer derivar de la historia, pero que también es inmanente a la historia, en el sentido de que no hay un lugar fuera de la historia, un lugar eterno en el que hallar el juicio moral: está en el interior de la historia. Sin embargo, aquí hay un problema, porque Carlo rechaza implícitamente, y creo que también explícitamente, la idea de que el juicio moral sólo sea un juicio dependiente de una relación de fuerza. El juicio moral es un juicio que se puede defender, no es sólo un juicio ideológico, uno de ese tipo según el cual si hay una determinada relación de fuerza, entonces juzgo las cosas de determinada manera. Si el juicio moral es inmanente a la historia, ¿cuál es la base, cuál es el fundamento del juicio moral, que no se reduce a la historia pero que es inmanente a la historia?, ¿dónde hallar el punto de apoyo para ese tipo de juicio tan difícil?

Ginzburg. Me alegro mucho de que Arnold haya citado ese pasaje de Momigliano. Momigliano es una de las personas que más han influido en mi formación, quizá sobre todo tras su muerte. Tuve la suerte de tratarlo, pero para entender varias de las cosas que escribió tuvieron que pasar algunos años. Así que intentaré imaginar que prosigo una de las discusiones que tuve con él. ¿Qué diría? Pues diría que, a mi parecer, la frase que ha citado Arnold Davidson posiblemente no dé cuenta suficiente del punto de vista del observador, del punto de vista del pintor, por referirnos al ejemplo precedente. Si partiendo el observador nos aproximamos a la variedad de comportamientos morales, nos podemos plantear la paradoja de si podemos encontrar algún camino hacia la objetividad. ¿En qué sentido? Debemos distinguir, como hacen en su caso los antropólogos y nos han enseñado a hacerlo, entre el lenguaje del actor y el lenguaje del observador, entre el nivel *emic* y el nivel *etic*, como se suele decir en su jerga. Resulta útil tener presente esta distinción, ya que los historiadores se comportan muy frecuentemente como ventrílocuos, haciendo hablar a los actores con la propia voz y, además, sin darse cuenta de ello. Ahora bien, no creo que debamos escoger entre esos niveles de análisis: ambos son necesarios, porque uno condiciona al otro. Preguntas formuladas en lenguaje *etic* permiten respuestas expresadas en lenguaje *emic*. Es una distinción artificial, tan artificial como pueda serlo todo experimento científico. Debemos intentar tener en cuenta los valores de los otros, también incluso aquellos que juzgamos contrarios; pero hemos de partir de nuestros propios valores, frente a los cuales es imposible adoptar una actitud que implique una separación absoluta, ya que esto nos impediría vivir. El observador está ligado a una perspectiva local: es un hombre o una mujer, pertenece a un ambiente social, a una comunidad lingüística. Ahora bien, objetividad e implicación emotiva, política y moral no son incompatibles: se trata de establecer una relación entre ellas. La objetividad sólo puede darse a partir de este cruce de preguntas y respuestas.

Pregunta del público. Retomando lo que dice Ginzburg, podríamos decir que el observador tiene su perspectiva y sus valores, y observa al otro, otro que puede proponer

valores contrarios, ciertas cosas que son distintas de las que dictan nuestros propios valores. Hemos convenido en que todo hombre tiene su propia perspectiva, de la que no puede prescindir. Entonces, ¿qué sucede cuando hay confrontación? Para algunos, esto podría abrir el camino hacia la guerra: si dos personas tienen puntos de vista distintos, entonces puede darse un desencuentro entre ambos puntos de vista. ¿Cómo podemos reaccionar ante esta diversidad? ¿Qué ocurre cuando se produce un encuentro en lo distinto? La respuesta podría ser la del diálogo, aunque quizá desde un punto de vista más filosófico podríamos preguntarnos: ¿existe una palabra como la de objetividad?; ¿se puede hablar de verdad? Porque, si cada cual tiene su propia perspectiva, si cada uno adopta su punto de vista y, además, parte desde esa perspectiva, con sus propios valores, me resulta muy difícil imaginar un diálogo entre personas, sobre todo de culturas distintas, de mundos distintos y de tiempos distintos.

Ginzburg. De entrada, reconozco que no soy un pacifista absoluto, es decir, creo que bajo ciertas circunstancias uno ha de hacer la guerra: por ejemplo, era justo combatir contra Hitler. Sin embargo, que la guerra se haga *en ciertos casos* no significa que debamos hacerla *siempre*. Pero pongamos un ejemplo contemporáneo. Probablemente muchos de ustedes hayan oído hablar del libro de Samuel Huntington en el que se habla del choque de civilizaciones.²⁰ ¿Qué es lo que desde mi punto de vista no funciona en el argumento de Huntington? En primer lugar, diría que no queda suficientemente claro dónde acaba la descripción y dónde comienza el programa, es decir, la invitación a mirar el mundo en el que vivimos, antes del 11 de Septiembre y con mayor razón después, como un mundo que gira en torno a ese choque de civilizaciones. Pero, además de la confusión entre el plano descriptivo y el programa político, la propia descripción se presenta de un modo muy superficial, grosero: estas civilizaciones son cajones de sastre en los que podemos meter todo lo que queramos. En general, creo que lo primero y más importante es tratar de comprender; más tarde podremos incluso combatir, en caso necesario.

Davidson. Quisiera añadir únicamente un apunte filosófico y, por tanto, muy abstracto. El problema reside en que pensamos que o bien existe la objetividad absoluta, o bien no es posible. Tengo la impresión de que ésta es una actitud equivocada. Existe una objetividad que es una verdadera, una auténtica objetividad, aunque relativa, no absoluta, dado que siempre hay una perspectiva. Sin embargo, una discusión que nos imponga la obligación de comprender puede ayudarnos a alcanzar una objetividad más objetiva, por decirlo así. Nunca absoluta y siempre sometida a discusión. Pero si empezamos contrastando la objetividad –el punto de vista de nadie– y la subjetividad, perdemos el nivel de la objetividad relativa, que es en cualquier caso una objetividad que está más allá de la perspectiva subjetiva individual.

Pregunta del público. A su juicio, ¿el «texto» es algo verdadera y sustancialmente distinto del «hipertexto», del que hoy tanto se habla?

Ginzburg. Creo que el hipertexto, aunque hoy se hable mucho de él, no es un invento de ahora mismo. El primer ejemplo de hipertexto lo tenemos probablemente en el *Dictionnaire* de Bayle: un best seller europeo que data de los últimos años del siglo XVII y principios del XVIII. Bayle elaboró por sí solo y en cuatro grandes volúmenes en folio un dic-

20. Samuel P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), trad. de S. Minucci. Milán, Garzanti, 1997 [trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997].

cionario que había sido concebido modestamente para corregir los errores de otro anterior. Y, sin embargo, acabó convirtiéndose en una empresa gigantesca: un repertorio de voces, unas breves, otras largas y otras larguísimas, dedicadas a personajes históricos elegidos de manera más o menos arbitraria. Bayle quería que el lector comprendiera inmediatamente que toda afirmación contenida en el *Dictionnaire* estaba bajo control. Primero están las líneas del texto; después aparece un primer sistema de notas, abc, en letras minúsculas; después un segundo sistema, en la parte inferior de la página, ABC, en mayúsculas, con reenvíos a un tercer sistema de notas, en números árabes. Bayle materializa algo que en el fondo ya formaba parte de la actividad de cierto tipo de lectores profesionales. El control de una determinada afirmación nos remite a otro texto, cuyas afirmaciones, para ser controladas, reenvían a su vez a un tercer texto, etcétera. Leer significa construir un hipertexto, aunque únicamente a través de una serie de asociaciones. Un libro aislado sería incomprensible. Hay una frase preciosa del gran historiador del arte Roberto Longhi: una obra de arte aislada resultaría incomprensible, resultaría objeto de idolatría, de estupor, exactamente igual que un libro aislado. Ningún libro está aislado.²¹

21. [De ahí el título de uno de los libros de Ginzburg: *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*. México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2003].

Pregunta del público. Quisiera volver al asunto del juicio moral implícito en el trabajo del historiador. Pongamos el ejemplo de Primo Levi. *Se questo è un uomo*, ¿es una fuente o un trabajo propiamente histórico? El caso de *I sommersi e i salvati* es distinto, puesto que hay más reelaboración y, por tanto, podríamos considerarlo un trabajo de tipo propiamente histórico frente a *Se questo è un uomo*. En segundo lugar, Momigliano. Un discurso de este tipo, elaborado por un historiador de la Antigüedad hace referencia a la que quizá era una marcada tendencia en su tiempo: la de la condena moral de la Antigüedad, porque no era moralmente inconveniente pasar a espada a los habitantes de una ciudad conquistada –nadie en aquel tiempo protestaba mucho al respecto– o que Atenas, la de la gran cultura, se erigiese sobre una sociedad esclavista bien definida. Otro aspecto que está presente en este tipo de evaluación y búsqueda del juicio moral implícito es aquel que se da en ciertas tendencias filosóficas –que no están presentes hoy aquí– que reducen a narración el propio trabajo del historiador. En ese caso, el único elemento de juicio es la narración: si ésta se desmantela, todo queda relativizado. Es una tendencia que siempre está presente en el conflicto que se da entre filósofos e historiadores. Retomando las intervenciones de algunos de mis ilustres colegas, podría decir que en el fondo, a diferencia del filósofo, el trabajo del historiador se basa quizá en elecciones y omisiones: se escoge un problema, con un determinado itinerario a partir de ciertas hipótesis de trabajo, razón por la cual muchas cosas deben olvidarse necesariamente. Podemos discutir sobre el hecho de que el proyecto de trabajo tenga una dimensión ética, tenga más o menos valores morales, o sobre el riesgo de caer en el negacionismo. En fin, concluyo a este propósito con otro ejemplo: la actitud de los negacionistas frente al Holocausto se basa en el hecho de que en la famosa Conferencia de Wannsee, convocada en diciembre de 1941, jamás se habló de eliminación física. Incluso podemos leer en Internet el texto con las intervenciones orales de la Conferencia, ver la imagen de la transcripción alemana original, numerada y con la traducción al lado.²² Indudablemente, esa expresión [eliminación física] no aparece en ningún momento, y sin embargo se entiende perfectamente, si se quiere entender, que la habían programado, que la estaban programando y que, en algunas zonas, ya la habían comenzado a poner en práctica. No está en la transcripción, pero salta a la vista. En ese caso, ¿sería moralmente lícito afirmar que en aquella ocasión programaron el exterminio, aunque no lo pusieran por escrito?

22. <http://www.olokaustos.org/archivo/documenti/wannsee>.

Ginzburg. Intentare responder de manera concisa. Usted dice que Primo Levi sería un testigo en *Se questo è un uomo*, mientras que en *I sommersi e i salvati* sería un historiador, incluso un filósofo, y que de todos modos emitiría un juicio. En cuanto a *Se questo è un uomo*, quisiera recordar las palabras de Lévi-Strauss: éste es un libro de antropología, un libro escrito por un observador participante. Esta expresión técnica suena algo grotesca si uno piensa en la posición de víctima que Primo Levi tenía en el campo de concentración; sin embargo, lo es menos si pensamos en el esfuerzo de lucidez que hizo Primo Levi a partir de aquel primer testimonio. Quisiera recordar que, antes de *Se questo è un uomo*, Primo Levi había publicado un texto completamente aséptico, técnico,²³ para pasar después a una descripción en la que el yo y la experiencia del yo pasan a primer plano.

Por lo que se refiere a Momigliano y a la pluralidad de valores en la Antigüedad, usted ha recordado cómo se acostumbraba a pasar a espada a los habitantes de una ciudad y cómo esto formaba parte, por así decirlo, de un comportamiento aceptado. Sin embargo, me gustaría recordar un texto que seguramente conocerá, el del *Dialogo de Melos*, de Tucídides, que en realidad nos muestra cómo, frente a un comportamiento de este tipo, se produce un dilema, al menos en el caso de Tucídides. Naturalmente –como usted ha señalado y yo estoy completamente de acuerdo–, luego está saber leer: por tanto, se trata asimismo de saber leer aquel diálogo, que es extremadamente complejo. De ningún modo deseo afirmar que pasar a espada a los habitantes de una ciudad fuese entonces un comportamiento aceptado, exento de reprobación moral. Esa reprobación podía tener voz, como creo que muestra el *Dialogo de Melos*.

En cuanto a las omisiones, me gustaría escuchar a Arnold Davidson porque, si le he entendido bien, ha contrapuesto la actitud del historiador, que por fuerza omite –porque omite una parte de la documentación, porque sigue unas determinadas hipótesis de trabajo, etcétera–, a la del filósofo, quien ni siquiera cuando hace historia de la filosofía actúa de ese modo. Eso me parece dudoso, porque me parece que la decisión de omitir más o menos puede ser tomada de manera consciente. Por supuesto, hay también la omisión inconsciente, pero eso vale igualmente para el historiador.

El problema de Wannsee es complejo. Disiento claramente del modo en que ha planteado la cuestión. Los negacionistas son los que niegan el exterminio: afirman que el número de judíos muertos en los campos de concentración fue menor del que se dice, que quienes murieron lo fueron por enfermedad, que no tenían intención de matarlos, que no fueron asesinados. Y de ahí la controversia sobre las cámaras de gas. En cambio, lo que usted ha recordado a propósito de Wannsee es una cuestión distinta. Por un lado, tenemos a los llamados intencionalistas, que sostienen que los nazis tenían ya entonces la intención de exterminar a los judíos europeos: la «solución final». Por otro, hay historiadores que rechazan esta hipótesis, porque entienden que no está suficientemente documentada: el exterminio sería una maquinaria que hasta cierto punto se habría autoalimentado, aunque inicialmente no tuviera el carácter global que adquiriría después. Creo que los intencionalistas han acumulado documentos importantes, pero la posición contraria me parece legítima. La de los negacionistas es una tesis que carece de valor científico –al margen del valor moral y político, en el que no vale la pena gastar saliva.

Davidson. Quisiera añadir un último comentario sobre Primo Levi. A mi parecer, hay en *Se questo è un uomo* un capítulo que es de filosofía moral, por decirlo así, un capítulo en el que se hace visible la paradoja –insisto– de la escritura de Primo Levi. Que haya encontrado ese sobrio lenguaje antropológico, que refuerza la actitud ética, no es una sin-

23. Leonardo De Benedetti y Primo Levi, «Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per ebrei di Monowitz (Auschwitz-Alta Silesia)», *Minerva Medica*, XXXVII (1946), págs. 535-544; también en Primo Levi, *Opere*, a cargo de M. Belpoliti. Turín, Einaudi, 1997, vol. I, págs. 1339-1360.

gularidad, pero es bastante extraño. En el capítulo titulado *Al di qua del bene e del male*, que obviamente remite a Nietzsche, hay una indagación conceptual –al menos así leo yo el texto– respecto a las nociones del *bien* y del *mal*, donde Levi muestra que la aplicación del concepto de *bien* y del concepto de *mal* requieren un cierto contexto, que no siempre se da. En otro contexto, el del campo de concentración, no captamos cómo aplicar los conceptos de *bien* y de *mal*. Es algo que no encontramos en la filosofía moral, para la que el concepto se aplica en cualquier contexto. La indagación sobre el contexto muestra que los conceptos, y también los conceptos morales, no funcionan de ese modo. Para mí, como profesor de filosofía, es una lección muy importante y es muy significativo que para captar esta lección tenga que leer a Levi y no un tratado de filosofía moral.

Por último, una observación de Pierre Vidal-Naquet a propósito de los negacionistas que me parece muy pertinente hoy, sobre todo en el momento que vivimos en Italia, vista la invitación a Robert Faurisson por parte de la Universidad de Teramo. Vidal-Naquet ha dicho: si un departamento de astrofísica invita a dar una conferencia a alguien que sostiene la tesis de que la luna está hecha de queso, ¿qué pensaríamos? Es una escena ridícula, imaginaria, que no tiene ningún valor. Si alguien quiere afirmar que la luna está hecha de queso, tiene todo el derecho a hacerlo, pero no en el contexto universitario. Invitar a Faurisson a decir que el Holocausto nunca existió es su equivalente desde el punto de vista epistemológico. Es un problema distinto, ¿pero, entonces, por qué deberíamos rechazar la invitación a quien sostiene la tesis del queso y no a Faurisson? ■

<

Imagen de la página 80.
Boceto del cuadro I (1921)
obra de Piet Mondrian.

