

EL ESPECTRO DE LA ANALOGÍA*

La imaginación del mundo occidental sobre el tiempo histórico parece actualmente arrastrarse entre los augurios de irreversibilidad y las narrativas de una persistente repetición, centrándose unas veces en el inminente colapso ecológico, otras en un nuevo Gran Juego que vuelve sobre geopolíticas anteriores, y otras más sobre el grado en que la actual crisis económica volverá a repetir la secuencia de 1929-1933. Las así llamadas «lecciones de la historia» tienden a proporcionar poca orientación, sirviendo como mucho como un conjunto de señales de advertencia. Pero a pesar de todas las condenas y celebraciones de la amnesia posmoderna, la cuestión de las identidades y de las diferencias entre el pasado y el presente –y de su relevancia para la práctica política y la investigación histórica– permanece presente en el orden del día.

El acostumbrado análisis erudito de Luciano Canfora sobre la utilización política de los paradigmas de la historia –es decir, de la analogía como bisagra entre la política y la historia– proporciona muchos e importantes elementos para replantearse esta cuestión. Autor de numerosas obras de investigación sobre la Grecia Antigua y Roma, Canfora es posiblemente el más destacado historiador comunista de Italia, adentrándose regularmente en el terreno de la polémica pública. En el mundo anglosajón es conocido principalmente por su *Democracy in Europe* (traducción inglesa de 2006), que se convirtió en objeto de una sostenida controversia cuando su previsto editor alemán la rechazó, debido a su supuesta calumnia de los logros del liberalismo de la Alemania occidental y a su indulgencia para con el estalinismo y las «democracias socialistas» del Pacto de Varsovia (véase Dylan Riley, «¿El triunfo de la libertad?» *NLR* 56). En los últimos años ha publicado un conjunto de ensayos cortos en el que lleva al oficio de historiador a ocuparse de acontecimientos contemporáneos; *Esportare la libertà* (2007), por ejemplo, examinaba el abismo existente entre la retórica desplegada y las realidades ocasionadas por Estados que afirman estar «exportando la libertad», desde Atenas y Esparta hasta la invasión estadounidense de Iraq.

* Luciano Canfora, *L'uso politico dei paradigmi storici*, Bari, Laterza, 2010, 140 pp.

En *L'uso politico dei paradigmi storici*, Canfora dirige su atención a la cuestión de la analogía y su lugar en la historiografía y en el pensamiento político. Su aproximación contrasta con una tendencia contemporánea que considera la analogía como un recurso figurativo que ahoga la singularidad y la novedad, reforzando los prejuicios estandarizados de la doxa. El predominio de categorías filosóficas como inmanencia y «el acontecimiento» a partir de finales la década de 1960 es una dimensión importante de esta perspectiva antianalógica en gran parte inspirada en Spinoza, como evidencian los escritos de Gilles Deleuze y Antonio Negri. También se podría recordar las objeciones desde dentro de la tradición del pensamiento dialéctico a la clase de «pensamiento visual» asociado con el razonamiento analógico: en el volumen III de *El capital*, por ejemplo, Marx advirtió contra la engañosa y meramente «formal analogía» entre las economías agrícolas de la antigüedad y la agricultura capitalista, «que resulta completamente ilusoria en todos los puntos esenciales para una persona familiarizada con el modo de producción capitalista».

Contra este amplio frente de críticos, Canfora defiende con firmeza la capacidad de la analogía para impulsar transformaciones en la escala y en el ámbito de la investigación histórica, al tiempo que subraya su relatividad. Aunque semejantes paralelismos pueden en ocasiones actuar como señuelos que alejan de la reflexión serena, Canfora los considera como «puentes decisivos entre lo conocido y lo desconocido»; entre identidad y diferencia, entre la abstracción lógica y experiencia vivida. Cita al historiador alemán del medioevo Josef Engel, quien en un ensayo de 1956 declaraba que «todo juicio histórico es un juicio analógico». Realmente, la analogía es un componente inextricable de cualquier cognición que busque entender y juzgar fenómenos que no son objetos de percepción directa. Es una respuesta al problema de cómo algo distante y que ha sucedido hace mucho es concebible para nosotros, aquí y ahora. En la práctica del historiador, este es un proceso de dos vías en el que paradigmas pasados son traspuestos al presente, de la misma manera en que el presente sirve de marco móvil a través del cual podemos capturar el pasado.

Sin embargo, los recursos de la analogía para arrojar luz no pueden separarse nítidamente de sus efectos ideológicos. Aquí, el método del historiador entrelaza su estatus como ciudadano de su tiempo y como participante en las luchas de ese tiempo. Para Canfora, la comprensión histórica es una cuestión de toma de partido: «nuestro juicio sobre hechos históricos, especialmente si se expresa sobre su gestación, está determinado por nuestro entendimiento de ellos: un entendimiento que se produce precisamente a través de la analogía en la que sumergimos dichos hechos». La analogía supone una calibración del grado de identidad y diferencia entre ahora y entonces; una mala analogía puede oscurecer la singularidad del presente al subsumirlo bajo algún pasado paradigmático, o distorsionar los contornos de la historia por medio de la retroproyección del presente.

La obra de la que nos ocupamos es una edición revisada y ampliada de una colección de ensayos, cinco de los cuales aparecieron originalmente

en italiano en 1982 como *Analogia e storia*; junto a un sexto, fueron publicados en Francia en el bicentenario de la Revolución francesa bajo el título *La tolérance et la vertu*, que resaltaba la preocupación de Canfora por la utilización política de paradigmas históricos que se inauguró en 1789. De hecho, la cuestión de cómo concebir histórica y políticamente las revoluciones está en el centro del libro. En el prefacio, Canfora explica en detalle cómo se han alterado las circunstancias desde la composición de la mayoría de los ensayos: la victoria de Occidente en la Guerra Fría trajo consigo no solo una nueva valoración triunfalista de la experiencia soviética —los años desde 1917 a 1989 catalogados ahora como un «paréntesis negativo»— sino también una revaluación analógica del predecesor francés de la Revolución de Octubre. En la medida en que las analogías albergan juicios (políticos), las luchas sobre el significado histórico son también luchas de analogías.

Tal como era de esperar, habida cuenta de su formación como clasicista, Canfora comienza con Tucídides sus exploraciones de la «analogía como forma de entendimiento histórico». El «descubrimiento» ateniense de la Guerra del Peloponeso, 431-404 antes de nuestra era, sirve como una especie de momento inaugural y punto de referencia. Donde anteriormente solamente se percibían conflictos diferenciados, Tucídides vio una unidad subyacente en las Guerras Arquidámica y de Decelia, que desveló «excavando» —como señala Canfora— en la previa ascensión imperial de Atenas y las consiguientes fricciones con Esparta. Fue Tucídides quien identificó lo que Canfora glosa como la «inextricabilidad del hecho y del sujeto»; éste último «encuentra» la periodización correcta y pone nombre a los acontecimientos históricos a través de una comparación analógica entre acontecimientos similares pero hasta entonces diferentes.

Para el historiador prusiano Johann Gustav Droysen, la analogía era el «sustituto», en la disciplina histórica, de la aproximación experimental en las ciencias naturales. Enfrentadas a la oscuridad del pasado al que solamente se puede acceder indirectamente, las analogías proporcionan rayos de luz —*Aufklärung*, normalmente traducido como Ilustración— que se originan en procesos similares, pero mejor conocidos, que se han producido en condiciones comparables. Escribiendo en la década de 1840, Droysen estaba siguiendo la estela de Kant quien, reflexionando sobre la imposibilidad del conocimiento objetivo en la teología, ya había argumentado sobre el carácter indispensable de la analogía cuando se llega a materias más allá o por encima de la percepción de los sentidos y que solamente pueden ser comprendidas relacionamente. Como decía Kant en los *Prolegomena*, la analogía «no significa (como habitualmente se entiende) una similitud imperfecta de dos cosas, sino una perfecta similitud de relaciones entre cosas bien distintas». Droysen puso este conocimiento relacional a funcionar en términos históricos concretos cuando describió la resistencia militar de los alemanes a los eslavos en la Edad Media; ya que las fuentes reales sobre cómo los primeros «hicieron retroceder a los últimos» al otro lado del Saale, del Elba y después del Oder, eran escasas, sugirió que el

proceso podía ser entendido por analogía con el uso que hacía Roma de las colonias militares o por la construcción de fortines cosacos en Turquestán en el siglo XVIII.

Esto es lo que el historiador francés Paul Veyne, en su obra *Comment on écrit l'histoire* (1971), denominó «retrodicción». Para Canfora, «desde una sola retrodicción analógica o de una particular inducción estadística a la gran visión de síntesis de toda una era, la intuición analógica es el medio y al mismo tiempo el destino del pensamiento histórico». Si pretendemos comprender, lo que equivale a juzgar y totalizar, no podemos hacerlo sin conceptos contemporáneos que «interfieren creativamente» con el pasado, aunque la investigación histórica debería atenuar la afirmación inicial de similitud con un inventario de diferencias, particularidades y novedades. En varias ocasiones Canfora invoca la muy debatida máxima de Droysen de que «el helenismo es la edad moderna del mundo pagano», como ejemplo de una analogía cuya generalidad, aparentemente falta de rigor científico, en realidad permitió un verdadero progreso en la investigación histórica. De nuevo, la observación es inseparable del observador: Canfora señala que la temprana *Geschichte Alexanders des Grossen* (1833) de Droysen evidencia paralelismos entre Macedonia y Prusia, cada una de ellas vistas como «una fuerza de unificación nacional» que «reemplazó formas político-estatales previas». En la segunda edición de 1887, después de la unificación bajo la égida de Prusia, la analogía surge todavía con más fuerza; Droysen considera el reinado de Filipo de Macedonia a través del prisma de las reformas del barón vom Stein y de las «guerras de liberación» antinapoleónicas, que a su vez había descrito en su *Vorlesungen über die Freiheitskriege* de 1846.

Canfora pone el descubrimiento-invencción del helenismo por Droysen en contacto con la *Erlebnis* de Wilhelm Dilthey, la experiencia vivida, como un ingrediente necesario de la comprensión histórica. En palabras de Canfora, aquí la analogía es «el vástago del encuentro entre el hecho en consideración y la acumulación –tan grande como sea posible– en la consciencia del historiador de acontecimientos similares que se hicieron conscientes y se volvieron operativos en el momento de la interpretación». Pero la hermenéutica de Dilthey de la razón histórica encuentra sus límites en una antinomia entre el entendimiento de acontecimientos singulares y la comprensión de su conexión dinámica. Después de haber explorado las dimensiones epistemológicas de la analogía, Canfora subraya la importancia para el historiador de esas analogías «intencionadas»; esas identificaciones forzadas –su ejemplo es la concepción del Numenio de Platón como un «Moisés ático»– que proporcionaron las bases de la comprensión histórica. Muchas de estas analogías metafóricas son imperfectas y necesariamente propensas a una parcialidad de perspectiva. Podemos recordar la observación de John Maynard Keynes de que Lenin era «un Mahoma, no un Bismarck», o algunos de los ejemplos señalados por Canfora: la visión del historiador emigrado Mikhail Rostovtsev de la Revolución de 1917 como una repetición de la crisis romana del siglo III, producida por el conflicto entre estratos urbanos

civilizados y una alianza de campesinos y soldados, o más tarde en la década de 1920 la afín condena de Yuli Martov del «pretorianismo militar» de los bolcheviques. Pero Canfora subraya la importancia de aventurar semejantes paralelismos citando al matemático francés René Thom: «o bien una analogía es verdadera, y por ello estéril, o es audaz y por ello puede ser fértil. Solamente arriesgándose al error uno puede encontrar algo nuevo».

En su segundo capítulo Canfora diferencia entre «macroanalogías» y «microanalogías». Las primeras amplían el alcance de la visión histórica para incluir fases o acontecimientos, hasta entonces separados, dentro de un proceso más amplio. La síntesis de Tucídides de las Guerras Arquidámica y de Decelia en la Guerra del Peloponeso es de nuevo un ejemplo pionero, pero Canfora también cita concepciones de la Primera y Segunda Guerra Mundial como un único «ciclo de guerra-paz-guerra». (En otro lugar del libro cita la observación de Moses Finley, en la introducción a un volumen de Tucídides a finales de la década de 1960 y principios de la siguiente, de que la unidad sustancial entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial podía ayudar a los lectores contemporáneos a apreciar el diagnóstico de Tucídides; «y viceversa», añade Canfora). La macroanalogía es un elemento clave en la política de periodización, que impulsa, por ejemplo, la perspectiva de François Furet de una Revolución francesa extendida que va desde el Juramento del Juego de Pelota hasta la caída del Segundo Imperio. Consideraciones similares se aplican a recientes debates sobre la «extensión» del siglo xx, pero también sobre la afirmación de Alain Badiou, en *La hipótesis comunista*, de que la difícil situación actual de la política revolucionaria recuerda en gran medida a la que se encontró el joven Marx.

Pero como advierte Canfora, las macroanalogías se enfrentan a problemas de escala: si ampliamos nuestro punto de vista a una cósmica *longue durée* las circunstancias históricas específicas se irán reduciendo a la insignificancia; sin embargo, si nos mantenemos demasiado cerca de hechos diferenciados hace que la comprensión sustancial quede perdida. Para Canfora el problema al afrontar microanalogías está representado en la parábola de Borges, «Del rigor de la ciencia», en la que los cartógrafos de un imperio ficticio crean un mapa «a la misma escala que el imperio y que coincidía con él punto por punto». Partidario de las formas de microanalogía practicadas por algunos representantes de la Escuela de los Annales –tomando, por ejemplo, la vida de un pueblo medieval como indicativa de una realidad más amplia– Canfora señala que semejante procedimiento es de hecho un proceso de metonimia, que implica un salto inductivo, analógico que salva a su practicante del absurdo borgiano. Pero el exceso tanto en la dirección macro como micro –el último para Canfora es la tendencia de la desencantada historia posmoderna– se arriesgan a disolver el *sentido* de la investigación y el juicio histórico. También se podría añadir que se arriesgan a despolitizar la historia por completo. Regresando de nuevo a Tucídides, Canfora concluye que la narración de una *erga* particular –acontecimientos que constituyen los «átomos de la historia»– tiene que ser subsumida por una «narrativa orientada» del proceso en el que ellos participan, el *polemos*.

Pero el tipo de analogía que quizá más preocupa a Canfora es lo que en su tercer capítulo denomina la «analogía de diagnóstico». (Su taxonomía es un tanto vaga, pero se supone que es una especie de macroanalogía, dentro de la clase más amplia de analogías intencionales). La analogía de diagnóstico –la más directamente política de las variedades que identifica– parece ser especialmente necesaria para las tres grandes revoluciones: la francesa, la rusa y la china. Aquí la cuestión de la analogía no se encuentra solamente en el centro de la relación entre la historia de las revoluciones y los compromisos políticos revolucionarios, sino que es parte integral de las concepciones de la historia que apuntalan a las propias revoluciones; pensemos en la anécdota de Lenin bailando en la nieve para señalar el día en que la Revolución rusa ya duraba un día más que la Comuna de París. Desde luego, quizá el más famoso de semejantes paralelismos es la invocación del Termidor que hace Trotsky respecto al estalinismo. Aquí los propios compromisos ideológicos de Canfora quedan patentes cuando la acepta, refundiéndola para dar a entender que «a pesar de todo, incluso después del giro estalinista, los cambios estructurales, sociales y económicos introducidos por la revolución quedaron a salvo». Continúa para «emitir un juicio –ciertamente sin entusiasmo– parcialmente positivo del fenómeno estalinista, como una estabilización sobre la derecha de la revolución». (En una vena similar, en otros lugares, la desestalinización se vincula con la *damnatio memoriae* del emperador del siglo IV Licinio, y la retirada del cuerpo de Stalin del mausoleo de la Plaza Roja se juzga como «trágica» y «extrema»).

El enredo entre revolución y analogía es particularmente complejo e intenso, ya que la primera –la Revolución francesa *in primis*, pero también la rusa y la china– aparece como una especie de singularidad, una novedad radical, aunque también como una extraña mezcla de hecho y arquetipo, un modelo y una referencia para revoluciones futuras. Incluso se podría decir que hay una analogía en las propias cosas y que la tarea del historiador es excavarla; esta analogía *in rebus* es especialmente evidente en esas revoluciones, posteriores a 1789, que explícitamente hacen llamamientos a favor de momentos, consignas y prácticas de rebeliones anteriores. Pero la autonomía relativa del dominio político también arroja con frecuencia invariantes aparentemente transhistóricas –el papel del carisma, las dinámicas de las luchas por el poder, la ascensión y caída de dirigentes y grupos, etc.– que hacen que el tirón del pensamiento analógico sea especialmente fuerte.

Canfora pregunta «si no son las revoluciones los acontecimientos más concebibles analógicamente, pero por esa misma razón, aquellos cuya imagen historiográfica es la menos satisfactoria»: las revoluciones también se vuelven opacas por las analogías, de tal manera que tanto los historiadores como los políticos revolucionarios encuentran especialmente difícil separar sus diferencias y repeticiones. Para Canfora, un buen político es aquel que puede abandonar una analogía una vez que ha perdido su poder para iluminar el presente. A la inversa, la persistencia de una analogía puede in-

dicar que «los términos de la cuestión, los antagonistas, no las *dramatis personae* sino las fuerzas, siguen siendo las mismas». Canfora señala aquí la recurrencia de la categoría de fascismo, tanto aplicada a regímenes contemporáneos al de Mussolini —en Alemania, España y Europa oriental— como utilizada después de 1945. En el caso de De Gaulle, la analogía sufrió sucesivas modificaciones: su ascenso al poder fue inicialmente vinculado por algunos a un *coup d'état* fascista, después comparado más juiciosamente con esa gran figura analógica francesa, el bonapartismo, hasta convertirse ella misma en la forma del gaullismo, en un modelo histórico posible con el que se pueden comparar proyectos políticos contemporáneos.

Canfora dedica un capítulo a un hábil inventario y disección de las diferentes analogías que actúan en la obra de François Furet, *Penser la Révolution française*, en la que el destino final de la Revolución rusa se describe como un «*boomerang*» que regresa para golpear en el «origen» francés. Canfora efectúa una crítica immanente de la historia antijacobina y anticomunista revisionista de Furet, aunque como historiador le concede el valor que tiene. En concreto, enfatiza las ambigüedades presentes en los usos que hace Furet de la periodización. Siguiendo las tesis de Tocqueville sobre la subyacente continuidad por debajo del destello de los acontecimientos, Furet considera la Revolución francesa como una larga revolución que en varios aspectos se extendió hasta bien entrado el siglo xx. Pero también reduce la Revolución rusa a su fase estalinista, ella misma capturada por analogía con el terror jacobino; y como señala Canfora, Furet no dice nada del terror blanco, «mucho más sistemático y despiadado que el producido por el Comité de Salud Pública». El propio Canfora también opta por la tesis de la larga revolución, pero en un sentido que invierte la valencia de los juicios de Furet, enfatizando la duración requerida para que se realicen los ideales revolucionarios en un nuevo orden político, estatal, social y ético, y la relativa inevitabilidad de una fase coercitiva:

[...] todo orden nuevo, resultado de una subversión de las relaciones sociales y de los valores tradicionales, pronto se revela como violento y recurre a la autoafirmación mediante la fuerza y la coacción, porque para la mayoría de la gente el viejo orden no puede dejar de mostrarse y a menudo —más allá del interés por su conservación— *continúa* mostrándose como un orden *natural* de las cosas. El proceso por el cual un orden nuevo llega a ser interiorizado hasta el punto en que reemplaza, en la conciencia común, a los viejos valores es inmensamente largo.

Pero una vez que este proceso ha sido puesto en marcha crea una espiral, a medida que los valores del nuevo orden son aceptados como naturales incluso por sus víctimas. Por ello, en la perspectiva de Canfora, a lo largo de todo el siglo xix, los reaccionarios atacaron no los principios de 1789 sino los excesos y crímenes de 1793.

Aunque Canfora es penetrante y esclarecedor sobre el papel de la analogía en las luchas por el legado de las revoluciones, se vuelve menos con-

vincente cuando se traslada a la problemática que ocupa el capítulo final del libro: la antinomia entre la igualdad revolucionaria y las libertades, virtudes y tolerancias liberales. La discusión se centra, en primer lugar, sobre los usos de la analogía en el conflicto de la Guerra Fría entre el capitalismo real y el socialismo realmente existente, y en segundo lugar, en el contraste entre el virtuoso político igualitario y el tolerante filántropo liberal. Intentando arrojar luz sobre la trayectoria del bloque oriental, Canfora echa por la borda tanto la demasiado amplia categoría de «totalitarismo» como el recurso apologético mecanicista de la necesidad histórica; toma prestado el término del disidente soviético Vladimir Kormer, *diophilia*, para esta patología en concreto. Ensayo la idea de que el movimiento obrero tiene con la URSS la misma relación que tenían los simpatizantes jacobinos en Europa con la Restauración; pero ahí la argumentación de alguna manera empieza a divagar y cambia hacia el Imperio liberal y sus contradicciones a medida que Canfora se dedica a socavar cualquier idea reconfortante sobre un orden liberal mundial benevolente. Señala que la extensión del sufragio universal fue de la mano con la degradación del parlamento en un instrumento manipulado por poderes sin responsabilidades, y que «el imperio aleja pero no extirpa sus contradicciones», limitándose a exportarlas a su periferia. Trazando una analogía con la posición de los habitantes de las *polis* atenienses, Canfora señala que las clases trabajadoras de los países capitalistas avanzados recibieron ventajas imperiales del mundo colonial, y así fueron persuadidas para apoyar la continuación del sistema.

En el ensayo final, Canfora establece una dicotomía entre las figuras del político y del «filántropo», que mantienen concepciones fundamentalmente divergentes sobre la relación entre realidad y acción. El político combina la firme convicción con una estimación realista de lo que se puede esperar de los seres humanos. El filántropo adopta la visión utópica de que la naturaleza humana siempre está abierta a la mejora. Precisamente porque su mirada se posa sobre los obstáculos inmediatos para la realización de la virtud, el político tiende a subordinar los sufrimientos presentes a la ardua construcción de su proyecto político. Su realismo virtuoso puede verse así atacado como un fanatismo: «se necesita mucha fe para masacrar a millones de personas (por ejemplo, kulaks u opositores) y todavía seguir creyendo que uno está trabajando a favor de la felicidad humana». Pero el tolerante testimonio del filántropo contra las coacciones e instrumentalizaciones políticas está él mismo cargado de peligro, ya que niega la necesidad del juicio y de la estrategia política en favor de una reconfortante inocencia. Ambas figuras son paradójicas e inestables, pero finalmente Canfora se pone del lado del político, «que puede entender, aunque a menudo no comparte, las razones del filántropo, mientras que este último, como el utópico, rechazan por principio las razones del político».

Aunque provocativos hasta el final, los ensayos de la última parte de *L'uso politico dei paradigmi storici* sufren de su carácter un tanto esquemático. El problema de la evaluación histórica de sociedades posrevolucionarias permanece frustrantemente esquivo en el relato de Canfora, que arroja

poca luz sobre el carácter real de tales Estados y ofrece pocas analogías sobre el destino de la URSS (aunque en otras partes del libro compara las relaciones de Moscú con sus satélites del Pacto de Varsovia con las que mantenía Atenas con sus aliados). Similarmente, la yuxtaposición del político y del filántropo, formulada en términos de principios absolutos –tolerancia y virtud, libertad e igualdad–, descansa en una utilización demasiado mecanicista de las relaciones entre los principios políticos y las estrategias y mediaciones utilitarias del poder. Canfora dice que «aquellos que han optado por esos principios no pueden razonablemente abandonarlos a causa de sus efectos, sino solamente mediante una crítica radical que pondría en cuestión y rechazaría esos mismos principios». Pero esto solo tiene sentido si aceptamos la «*cliofílica*» perspectiva por la cual los principios y los efectos están atados por una cierta clase de causalidad inmanente.

Además, la oposición que establece Canfora entre un posiblemente hipócrita «filántropo» liberal y un político virtuoso parece inconsistente con alguna de las primeras tesis del libro. En un momento subraya el hecho de que, a diferencia de los utópicos o los moralistas, historiadores como Tucídides y políticos como Lenin tendieron a tratar a la humanidad como más o menos estática, y por ello a tener una estimación realista de su probable comportamiento, queriendo significar también el cálculo de la clase de coacción necesaria para hacer realidad la revolución. Pero la caracterización posterior que hace Canfora del político como conducido por el *telos* de la igualdad parece exigir precisamente semejante utilización utópica de la posibilidad de transformar a la humanidad. Si la naturaleza humana es inmutable, podemos preguntarnos, ¿cómo se puede justificar la subordinación de la política a la realización de un fin que requiere una subversión fundamental no solo de las relaciones sociales sino de los propios seres humanos?

Para Canfora una posible rectificación de la abstracción esquemática de los capítulos concluyentes del libro podría haber consistido en aproximarse a estas cuestiones no desde el ángulo de un filósofo de la política, sino desde lo que con precisión llama el «observatorio antinatural» de la historia. Esto podía haber producido un fructífero giro desde los personajes inmateriales del político y el filántropo a analogías sacadas de las biografías de aquellos que, para bien o para mal, han representado los principios de acción, como por ejemplo, el retrato de Toussaint de C.L.R. James, el relato de Deutscher sobre Stalin, o la propia interpretación de Julio César que hace Canfora. También hubiera sido interesante que hubiera abordado trabajos posteriores, como por ejemplo *The Furies* de Arno Mayer (2000), que traza paralelismos entre la violencia posrevolucionaria en Francia y Rusia. Finalmente, quizá haya que lamentar que Canfora dejara estos ensayos en gran medida inalterados desde su redacción en la década de 1980. Hay un dejo de anacronismo en gran parte de la discusión, aunque también hay mucho que permanece válido hoy en día, como su observación de que «la periferia ya no es un mundo distante», sino que es visible en las crecientes poblaciones de las grandes ciudades del mundo.

En una coda a *L'uso politico dei paradigmi storici*, Canfora cavila sobre reflexiones historiográficas del clasicista Arnaldo Momigliano y sobre la política del oficio de historiador. De acuerdo con Momigliano, en el mundo antiguo no se enseñaba historia, ni en la Atenas de Pericles ni en la Roma de Tácito. Su irónica explicación era que esa disciplina no era suficientemente importante, o quizá no suficientemente difícil. El diagnóstico de Canfora invierte respetuosamente estas conclusiones: la historia es una «atormentada y problemática vocación», porque el historiador «subsiste en relación al poder, ya sea como su antagonista o su instrumento». *L'uso politico dei paradigmi storici* proporciona muchas oportunidades para reflexionar sobre las implicaciones políticas de la tarea del historiador, y para luchar con el significado de la identidad y la diferencia del pasado con el presente.