

PENSAR HISTÒRICAMENT *

És molt emocionant per a mi prendre la paraula ací, en aquesta Àvila que Don Claudio va estimar tant. Però la institució que m'ha fet l'honor d'invitar-me avui, don Claudio no la va crear perquè s'hi parlara d'ell. Evidentment, els qui el van conèixer i estimar senten la temptació de fer-ho. M'agradaria recordar d'ell amplament la prodigiosa erudició, la capacitat de síntesi, el geni polèmic, el sentit de l'honor com a home públic, les dots de comunicació, la calorosa amistat.

No pretenc amb això fer coincidir la seua concepció de la història i la meua. Recorde una sessió de l'"Ateneo ibero – americano" de París, on en Claudio havia començat a definir el mètode de la història. Jo estava assegut a la primera fila. Cada frase feia més evident el que ens separava. Ell no em citava però jo li seguia la mirada. Em divertia molt i, unes hores més tard, refèiem junts l'itinerari del seu "monòleg", i ens preguntàvem quants assistents havien pogut endevinar-ne el caràcter al·lusiu. Així, descobríem com dos historiadors de vocació, d'ofici, podien divergir amplament sobre els mètodes i, fins i tot, sobre el principi de la seua disciplina i, tanmateix, sentir-se solidaris, parents pròxims, davant les pretensions històriques de tal construcció literària, davant qualsevol ciència ahistòrica de la societat o davant aquests "especialistes en idees generals", com deia Unamuno dels filòsofs, que creuen fer jocs de mans amb "conceptes" quan en realitat només juguen amb paraules.

És d'aquesta referència a la història com a manera de pensar sobre la qual m'agradaria enraonar, sobretot per assenyalar els perills d'una no – referència . Potser seré agressiu, no contra els historiadors dignes d'aquest nom, sinó per reivindicar un "historicisme".

Permeteu-me encara un record personal (saben que les persones majors en tenen en abundància). Era a Atenes, durant els anys seixanta. Eren les dues o les tres de la matinada. Des de les nou de la nit del dia anterior, el diàleg entre "intel·lectuals" grecs i francesos no havia parat. No recorde quina frase vaig pronunciar quan, de sobte, Nikos Poulantzas, que acabaven de presentar-me, m'interpel·là amb una veu retronant: "¡Ha caigut en l'historicisme!"

"¿He caigut en l'historicisme?" li vaig contestar amb mal humor. ¿Com hi podria "caure"? Hi nade, hi visc, hi respire. Pensar al marge de la història em sembla tan impossible com a un peix viure fora de l'aigua! Accepte que un filòsof (sempre més o menys teòleg) mire el món *sub specie aeternitatis* i que un agent de canvi visca sota el signe del curt termini. Però voler pensar la societat, veure la natura i pretendre dissertar-hi, exigeix una contínua referència a

¹(*) Discurs pronunciat per P. Vilar en la Cloenda dels Cursos d'estiu de la Fundación Sánchez Albornoz (Àvila) el 30 de juliol de 1987. Traducció del francès de P. Jordi Peris i M. Jesús Bolta.

les dimensions temporals: temps de les galàxies i temps de les glaciacions, temps de les societats tancades i temps de les relacions generalitzades, temps de l'arada i temps del tractor, temps de la diligència i temps del supersònic, temps de l'esclavitud i temps del salari, temps dels clans i temps dels imperis, temps de la llança i temps del submarí atòmic, qualsevol anàlisi que es limita a la lògica d'un d'aquests temps o que els suposa una lògica comuna, corre el risc de perdre's i de prendre'ns.

Afegim que aquestes temporalitats no marquen de la mateixa manera tots els espais terrestres ni totes les masses humanes alhora. "Pensar històricament" (i tant fa si és "caure en l'historicisme"!), és, doncs, situar, mesurar i datar contínuament. Dintre dels límits d'allò possible, ¡evidentment! Però no hi ha res de més necessari per a un saber que tenir consciència dels seus límits. La majoria de les vegades, però, els sabers orgullosos de situar-se fora de la història ho oblidem. Últimament, determinades circumstàncies, un esdeveniment significatiu, encontres professionals o institucionals i algunes lectures, m'han portat a meditar sobre aquests temes. Seran les meues referències.

Comencem per l'esdeveniment. Pense en el "procés Barbie" que va tenir lloc a Lió, des de l'11 de maig fins al 4 de juliol passats. No sé la cobertura que els mitjans informatius van atorgar a aquest procés. Però sé que el cinquantenari del 1936 ha provocat enfrontament de la mateixa natura entre actualitat i història. El diari *Le Monde* va preparar un "dossier" (resum i enquestes) sobre el "procés Barbie". El va anomenar "Dossier per a la història". A partir d'aquest títol voldria plantejar una primera qüestió.

El "procés Barbie" ha consistit a jutjar, segons les regles del dret civil francès, davant un jurat popular d'audiència, un home de setanta-cinc anys, Klaus Barbie, el qual, el 1942 (tenia trenta anys) dirigia a Lió la policia militar (i política) nazi. Va torturar fins la mort el responsable de la resistència francesa a l'ocupació, Jean Moulin, però també va torturar (de vegades personalment) simples sospitosos. I va fer deportar als camps d'extermini, dels quals en coneixia l'existència i n'aprovava els fins, diversos combois de jueus, entre els quals n'hi havia un de 41 xiquets d'entre tres i setze anys: no en va tornar cap!

Perseguit com a "criminal de guerra" a Alemanya, Barbie hi va ser reclutat a les darreries dels 40, com a especialista de la caça de comunistes, pels serveis d'informació americans. El 1952, es va considerar prudent encaminar-lo cap a Amèrica del Sud. A Bolívia, sota el nom d'Altmann, es va convertir en home de negocis. ¿Drogues? ¿Armes? Ell ho nega però aquest no és el problema. Protegit del general Banzer, figura, cap al 1980, com a coronel de reserva en els serveis d'informació. Tanmateix, ha estat identificat per Serge i Beate Kralsfeld, advocat que han jurat portar als tribunals qualsevol responsable sobrevivent del genocidi dels jueus. El 1982, la caiguda de Banzer i el canvi de govern a França permeten una extradició de fet. La instrucció del procés dura quatre anys. El defensor de Barbie, Vergés, militant anticolonialista, anuncia que pledejarà la il·legalitat de

l'extradició, la responsabilitat de molts francesos en els horrors dels anys quaranta i la de l'exèrcit francès a Algèria i de l'exèrcit israelià al Líban en actes assimilables als de Barbie. Aquesta defensa, però, no va tenir el ressò esperat: suscitava massa problemes.

Els problemes jurídics, ells sols, ja no eren poca cosa. Barbie ja havia estat condemnat a mort, per contumàcia, dues vegades (1952, 1954), per “crims de guerra”. Però aquests crims, després de vint anys, estaven “proscrits”. Va ser necessari reprendre l'acusació de “crim contra la humanitat”, definida a Nuremberg, imprescriptible i sotmesa a un tribunal civil amb jurat popular. Durant un temps, va semblar que això només s'aplicaria al genocidi dels jueus. Però resistents, víctimes o testimonis de sevícies particularment odioses, es presentaren coma “part civil”. Quaranta advocats, desenes de testimonis, van convertir aquest procés en una ressonant tribuna d'acusació. En dos mesos, França tornà a viure dos “anys terribles”. Alguns estudiants de quinze a disset anys van ser invitats a assistir a l'audiència, a treure'n lliçons, davant els companys d'estudis, i a la televisió. *Le Monde* va anunciar “Un procés per a la història”. Jo dic: aquest titular em preocupa.

Que quede ben clar que no tinc una opinió negativa del procés. No predique l'oblit ni dels drames col·lectius, ni de les responsabilitats individuals. És menys immoral imaginar Barbie morint a la presó on ell torturava, que veure'l passar els dies feliços a La Paz (súmmum de la ironia). La pena de mort, abolida a França, tampoc no hauria estat a la mida del seu passat.

Dit açò, és en qualitat d'historiador que estic preocupat. Veure aquest procés assimilat a “la història” reafirma l'opinió (per desgràcia, comuna) que “la història” estableix fets, jutja individus. Jocs televisats, biografies populars, pel·lícules politico – policíiques, reconstruccions aproximades d’“atmosferes”, tot duu l'home del carrer a pensar la història sentimentalment, moralment, en funció d'individus. Em permet considerar el coneixement històric com d'una altra natura: consisteix a captar, a esforçar-se per fer captar, els fenòmens socials en la dinàmica de les seues seqüències.

I és cert que durant el procés de Barbie es va repetir: no jutgem un home sinó un “règim”, una “ideologia” responsables d'una autèntica matança d'innocents. Però ¿què és un règim? ¿Què és un ideologia? ¿Què és un genocidi? ¿De què serviria haver precisat aquests “conceptes”, haver descrit tals “fets”, si no n'hem restituit la gènesi? “Això” va ser. ¿D'on ha eixit “això”? El procés Barbie no aclareix la història. És la història que ha d'aclarir el procés Barbie.

Una vegada més demane que se m'entenga bé! “Aclarir” no és “justificar”. “Entendre” no és pas “excusar”. “Pare, perdoneu-los perquè no saben què fan”, diu el Crist crucificat: gran problema teològic. ¿Es pot considerar responsable d'allò que s'acompleix l'instrument d'un disseny de la Providència? Però també és un gran problema moral plantejat a qualsevol magistrat, a qualsevol jurat

popular: ¿L'home és responsable del seu inconscient? L'home destinat a "jutjar" ha de convertir-se alhora en psicoanalista i en sociòleg. Perquè també existeixen inconscients col·lectius; el mateix procés de Crist pot ser situat novament en una situació d'ocupació militar, de lluites religioses, d'agitació social, des quals avui no en podem ignorar les tensions. Una altra temptació es perfila aleshores: un desig d'extraure allò que les situacions tenen en comú a través de les èpoques, de bastir una sociologia formal, una tipologia dels "poders", fins i tot una teologia del "poder" en ell mateix. Però l'historiador no es mou enmig de l'abstracte; no refusa les suggestions de cap "ciència humana". Però vol testar-ne l'aplicació en l'espai i en el temps.

El nazisme està en el confluència de col·lectius imaginaris situables, datables. Léon Poliakov, que va testificar en el procés, va dissenyar una sociologia de les "causalitats diabòliques". Es tracta de l'atribució, sovint constatada, de les desgràcies col·lectives a tal o tal grup minoritari mitificat (francmaçons, jesuïtes...). L'antisemitisme, en aquest terreny, és un exemple significatiu. I un exemple familiar per a qualsevol historiador: el pogrom medieval (matança de jueus, minoria marginada) forma part de les reaccions populars periòdiques contra la "crisi de l'antic tipus": seqüència alça de preus – encariment dels queviures – especulació sobre els preus (i sovint epidèmia). Tanmateix aquest mecanisme encara es dona freqüentment a l'Europa oriental del segle XIX, fins i tot del segle XX. Hi ha "ghettos" a la Polònia de Pidsuski. I, a un nivell diferent, en la brillant Viena de principis de segle, les classes mitjanes i altes practiquen un discret "apartheid" mundà i professional respecte de les minories jueves (al si d'aquestes, justament, naix la psicoanàlisi, i això és significatiu). No oblidem tampoc que a final del segle XIX i a principi del XX, encara, en alguns mitjans revolucionaris, (proudhonians, bakunistes) el "capitalisme" té com a símbol el "barquer jueu".

Quin tema més apassionat per a l'historiador que el vell model crisi – pogrom, rural i local, haja pogut sorgir sota una altra forma al segle XX, al nivell d'un gran estat, davant una crisi moderna que afectà, durant molts anys, milers d'homes, miserables o aturats. Però en la seqüència crisi – causalitat diabòlica – temptació de genocidi, seria perillós retenir només la "ideologia", la "mentalitat" i oblidar (o subestimar) el component "crisi".

Una ràpida digressió a aquest respecte, de natura metodològica : desconfie, en història, de la noció de "causa", generalment simplificadora, i fins i tot de la noció de "factor" (excepte si, en un terreny o un altre, pot ser matematitzat). Preferesc parlar de components d'una situació, elements de natura sociològica sovint distinta, que es combinen en unes relacions recíproques, però variables, en l'origen, en el desenvolupament, en la maduració de les situacions. ¿Com no remarcar, per exemple, entre el naixement i l'esclat decisiu del nazisme alemany, un període de remissió, quasi d'esborrament, entre el 1925 i el 1928, moment de recuperació, de "prosperitat", en l'Alemanya anterior a la crisi del 1929?

Per contra, si hom busca els orígens, el naixement del fenomen “nazi”, com no remuntar-se al dramàtic període del 1919 al 1923, que ens van descriure (els he llegits, en la seua època, apassionadament) Erich Maria Remarque, Ernest Gläser, Ludwig Renn, E. Von Salomon: un país vençut, ocupat (sovint per tropes colonials, bon terreny per al racisme); a la fórmula francesa “Alemanya pagarà”, quan mil milions de marcs no compraven una caixa de mistos!

Vull repetir-ho: el 1923 no “excusa” el sadisme de Barbie de la mateixa manera que la penúria del 1891 no “excusa” un mugic assassí de jueus en un poble ucraïnès. Però les dates situen els preparatius psicològics dels fenòmens. El 1923, Barbie tenia deu anys. I ja se sap quin és l'impacte dels records de la infància. El mateix any (l'any de l'ocupació del Ruhr), jo en tenia disset. I era d'aquells francesos (nombrosos però allunyats de qualsevol eficàcia) que ja pressentien un futur fosc per a Europa. Recorde unencontre que vaig tenir aleshores, en un tren europeu. Un jove alemany que m'acabava d'identificar com a francès, exclamà: “¡Ah! ¡La gran nació!” Sempre en recordaré el to d'ironia rabiosa! El complex del vençut és un component de la història. Els francesos el van conèixer després del 1871, els espanyols després de 1898.

Existeix per tant, o hauria d'existir, una psicoanàlisi dels grups humans, de totes les categories de grups: classes socials, mitjans professionals, petites i grans comunitats espacials, organitzades o no políticament. Freud i Jung no van ignorar el problema, però no el van sistematitzar. L'autor més citat, com a psicoanalista del nazisme, és Wilhem Reich, particularment interessat, com a contemporani, àdhuc com a actor, en la dramàtica seqüència alemanya guerra – desfeta – crisi revolucionària – crisi econòmica – nazisme. Però, a causa d'aquesta mateixa implicació, Reich no sempre és el més aclaridor. Per a mi, l'autèntic mestre en psicoanàlisi de grups és Alfred Adler, deixeble dissident de Freud. La noció de “complex d'inferioritat”, observada clínicament en l'individu, pot aplicar-se als grups. El “complex del vençut”, del qual ja n'he parlat una mica, li és assimilable. I se sap que per a Adler qualsevol complex d'inferioritat tendeix a compensar-se amb superioritats imaginàries, la qual cosa pot suscitar en l'individu creacions genials o desviacions patològiques. Aquest joc entre situació i aspiració també existeix per a les col·lectivitats. La tendència de l'individu a identificar-se amb el grup l'arrossega a superar el complex personal amb l'atribució d'una superioritat sobre el grup. Per al millor i per al pitjor. A l'estadi, els jugadors volen ser “els més forts” i, a les grades, és la massa qui crida i qui, de vegades, pega. Al camp de batalla, la joventut mor i mata, però a les columnes dels periòdics, tot un vocabulari tradueix i reforça les visions imaginàries. ¡Quina matèria per a l'historiador! La seua tasca és situar, amb textos, amb exemples, en l'espai i en el temps, els tipus de grups amb els quals l'individu busca la identificació.

He pronunciat la paraula clau: identitat. Avui està en l'ordre del dia en les diverses ciències humanes. Últimament he explorat (sense cap esperança de ser

exhaustiu) la literatura (antiga o recent) al voltant d'aquesta noció. No dic que em decep (tot el que és humà no em pot ser estranger). Però l'"espill" de Lacan o els llibres d'Erikson precisen sobretot els diversos estadis de les relacions entre individu i societat, des del naixement fins a l'edat madura. Expliquen més Barbie que el nazisme. El seminari de Lévi-Strauss sobre "La identitat" ha posat en relleu una estranya incapacitat per a unir "etnicitat" i "història calenta".

Però estic més decebut encara pel canvi ràpid i inesperat d'historiadors autèntics de vocació i d'ofici davant aquest problema (o, almenys, davant aquest vocabulari) de "la identitat". En els darrers anys, Fernand Braudel passa bruscament dels horitzons mediterranis i de les "economies – món" a una "Identitat de França" molt pròxima a Vidal de la Blache i a Michelet. Pierre Nora, en set luxosos volums, busca una "memòria de França" que Colette no ha dubtat a fer remuntar a Hug Capet. A Alemanya, una historiografia discretament "revisionista" tendeix a justificar el totalitarisme nazi en consideració a una altre "totalitarisme", la imatge del qual recorda molt la "causalitat diabòlica" adduïda, en els anys trenta, per les classes conservadores del món: el complot "juevo – maçònic – bolxevic".

Vull creure que no ens trobem, per causa d'una nova crisi material després d'un episodi de gran desenvolupament (els "trenta gloriosos"), davant d'un nou "complex d'inquietud" dels vencedors del 1945 i d'un nou somni de revenja en els vençuts. Recorde com, sota la República de Weimar, en principi pacífica, s'erigiren monuments als morts de 1914-1918 que portaven la inscripció *Invictis victi victuri*: els morts són invictes; els vius, vençuts, són els vencedors de demà. D'aquesta manera vencedors i vençuts han pogut viure vint anys – 1918-1938 – en una successió de fases de despreocupació i d'exaltació organitzades elles també en funció d'altres conflictes, els conflictes interns.

Però no entendriem bé la forma i la intensitat de les passions de grup si hom oblidara relacionar-les amb el caràcter religiós que han assumit, a Europa, en ple segle XIX. Societats afaïxonades per les revolucions anglesa, americana, francesa, en principi burgeses, racionalistes, han transferit, de fet, sobre els valors "patriòtics", les passions religioses de l'edat mitjana, l'afecte als "tabús" dels primitius. M'agrada citar (els meus amics espanyols em perdonaran si em repetesc) la frase de Pi i Margall que constava, al llarg dels anys setanta del segle passat:

Hoy día se quiere hacer de las naciones poco menos que ídolos; se las supone eternas, santas, inviolables, se las presenta como una cosa superior a la voluntad de nuestra ascendencia, como estas formaciones naturales, obras de siglos. Hay que confesar que el hombre es esencialmente idólatra: arrancamos a Dios de los altares, echamos a los reyes de sus tronos, y vamos a poner sobre los altares las imágenes de las naciones.

Ni Weber ni Durkheim no han parlat més clarament. I Pi, per jutjar d'aquesta manera el seu temps, només havia de sentir el discurs dels seus contemporanis: "no me cansaré de aconsejar... un culto al patriotismo – escribe

Castelar. Es un *organismo superior*, una personalidad *altísima...*” (El subratllat és meu).

El trasllat de vocabulari no és ambigu. I, el 1882, Cánovas no dubtava: “Senyors, les nacions són obra de Déu...” I afegeix, és cert, en honor dels lliurepensadors sens dubte presents entre l’auditori de l’Ateneo madrileny: “... o de la natura”. Però és arribar a la constatació de Pi i Margall, la nació assimilada a “formes naturals”, “obra de segles”, versió materialista de la idolatria patriòtica, la qual, amb Cánovas, esdevé “jurídica” i “moral”.

Barbie sempre utilitzarà el mateix llenguatge en la defensa: “He acomplert el meu deure de soldat”. És a dir: Obligació de matar, per tant dret de matar. Però això no es diu molt. Cánovas és una excepció. En un cert sentit, és satisfactori per a la nostra sensibilitat que “morir per la pàtria” siga gloriós i “matar per la pàtria” siga generalment inconfessable. Però una cosa implica l’altra. Perillosament.

Sempre he somiat en un estudi sistemàtic (si no exhaustiu) de les paraules “morir per la pàtria” en el vocabulari polític. El tema va temptar Kantorovic, però la investigació només tracta dels temps antics i la literatura eclesiàstica. Tanmateix, l’origen de la seua reflexió era ben modern: durant la guerra del 1914, un cardenal belga havia afirmat que qualsevol mort per la pàtria anava al cel. Tots els teòlegs no hi estaven d’acord. Kantorovic féu remuntar el *pro patria mori* fins als textos bizantins, com a fórmula d’estat (i d’un estat del qual s’ha de dir que no es veu en què representava la identitat d’una “pàtria” per a cada un dels components!)

Pàtria, estat, nació, són termes el contingut i les relacions recíproques dels quals han d’intrigar contínuament l’historiador, a cada moment de la història. Els tracta massa sovint com a evidències conegudes. A més, des de la Revolució francesa, els tres termes tendeixen a confondre’s i impliquen que cada estat, en els seus límits jurídics, representa una “voluntat general” i s’identifica amb una “potència”. Recordem el discurs de lord Salisbury l’endemà de la derrota espanyola a Cavite (maig del 1898): una nació que perd la seua potència és “moribunda”; la personalització rau ací. Cal mesurar, en cada situació històrica, el sentit i el grau d’acceptació del grup d’aquesta personalització que li atribueix els fantasmes de l’individu.

Des de fa molts anys, dedique un seminari a aquest tipus de problemes. Hauria estat de gran interès reunir investigadors 1) de disciplines diverses, 2) de comunitats humanes diverses. Com ara, sempre ens ha temptat combinar tres tipus de reflexions: una reflexió històrica sobre textos, una reflexió suggerida pels esdeveniments d’actualitat i una reflexió sobre les nombroses obres recents que es refereixen al mateix tema. Hem de reconèixer que, molt sovint, gran part de la bibliografia ens decep. Al cap de tants anys, no em sent preparat, i per tant segurament ja no ho seré mai, per tractar honorablement l’autèntic problema de conjunt.

Per desgràcia, hi ha massa obres que tenen menys escrúpols: els casos particulars s'erigeixen en models generals i a les obres generals els falta sovint referències al concret, prefereixen els catàlegs de formes a les anàlisis de formació. A Espanya, per exemple, pot semblar curiós que el cas valencià, complex i particular, haja pogut donar lloc a unes petites obres anomenades *Crítica de la nació pura* i *De impura natione*. Mentre les obres “sociològiques” des de les pretensions de Rokkan fins a les puerilitats de Fougeyrollas, ignoren sobiranament les lliçons de les nacionalitats en evolució i en discussió.

Hom s'adona fins a quin punt un món en busca d'institucions supraestatals i treballat per nombroses exigències infraestatals, no aconsegueix alliberar-se del vocabulari (i, per tant, del concepte) de nació – estat.

* * *

Es planteja per tant un problema entre “la història” (o si es vol, el pensament històric, l’“historicisme”, o simplement l'historiador) i les “ciències humanes” de diversos tipus, sovint poc preocupades de les interaccions al si de la totalitat social i de les referències al temps. Els meus antics i recents contactes parisiencs m'han confirmat – de vegades de manera caricaturesca – les dificultats d'aquest problema.

Una mica després de 1950, vaig participar directament al naixement d'una institució en la qual vam dipositar grans esperances. A París existia des del 1876, al costat de la Sorbona, una estructura de recerca: L'ecole pratique des Hautes Etudes. Comportava diverses seccions: ciències exactes, filologia, “ciències religioses” (aquesta secció va provocar en els orígens algun escàndol per l'audàcia “modernista” del títol). Tanmateix, una “sisena secció”, anomenada “Ciències Econòmiques i Socials” no havia mai vist la llum del dia. Sembla que, entre 1875 i 1950, els juristes i els economistes es refiaven de la noció de “recerca”. Pensaven segurament haver “trobat”.

Cap al 1950, un home es va proposar posar en marxa aquesta “sisena secció”. Era historiador. S'anomenava Lucien Febvre. La seua visió de la història com a ciència (“síntesi històrica”, “història – intel·ligència”) implicava que l'historiador fóra alhora una mica geògraf, una mica demògraf, una mica economista, una mica jurista, una mica sociòleg, una mica psicòleg, una mica lingüista. La llista podria allargar-se. Ja ho sé. Els “una mica...” poden i han de xocar: una ciència, un saber, exigeixen coneixements aprofundits. Però el pensament de Lucien Febvre era de natura diferent: existeixen coneixements complementaris. Un metge no és un químic; ¿pot ignorar-ho tot de la química? Un astrònom no és un físic; ¿pot ignorar-ho tot de la física? “Saber molt” és necessari per a l'especialista; “comprendre suficientment...” diversos aspectes de la realitat també ho és des de l'instant que hom es lliura a un esforç de síntesi, i és aquest esforç el que se li demana a l'historiador. La “modernitat” dels diversos

sabers pot semblar lligada, efectivament, al seu aïllament teòric (economia matemàtica, estructuralismes diversos...). Però el món social real no és una juxtaposició de relacions específiques. Tal vegada és en matèria demogràfica on les relacions entre història i teoria han donat els resultats menys decebedors.

Hem de reconèixer que, en conjunt, les esperances que Lucien Febvre tenia en una col·laboració millor organitzada entre les ciències humanes no han estat coronades per un èxit real. Aparentment, hom podria sostenir l'opinió contrària: la "sisena secció" de les Hautes Etudes es va crear, es va desenvolupar, es va convertir en institució autònoma, va passar de 20 "direccions d'estudis" a 125, completades per un conjunt de centres, de seminaris, de revistes, de publicacions, d'intercanvis amb l'estranger, etc... Un gran èxit, però on ja no puc reconèixer – és, evidentment, una opinió personal – el disseny inicial de Lucien Febvre: un conjunt d'aspectes que concerneixen l'home en societat, coordinats per la història i al seu servei. He constatat, en recents encontres on hom intentava, malgrat tot, un diàleg entre disciplines, fins a quin punt cadascuna d'elles tenia el seu llenguatge, es complaïa en la seua solitud i només considerava la història com una especialitat entre moltes altres, sens dubte la més desueta.

El perill d'aquesta especialització, exceptuant aquesta experiència específica, em sembla, desgraciadament, generalitzat. Esdevé caricaturesc quan l'exercici de tal ciència humana o tal altra arrossega un tancament d'aquells que la conreen en mitjans socials o en capelles professionals.

Al final de l'hivern passat, el Collège International de Philosophie em va invitar a una llarga sessió dedicada, deia la tarja, a un balanç de l'estructuralisme dels anys seixanta en les ciències humanes. Havia reflexionat molt sobre aquest problema al llarg dels anys en què es va plantejar. Em va sorprendre la solemnitat de la reunió, la modernitat dels mitjans (en els locals de l'antiga Ecole Polytechnique), sobretot perquè contrastava amb la pobresa habitual de les nostres universitats. El públic femení lluïa pells i joies. La intel·lectualitat parisenca "destacada" estava en l'escenari. Em vaig adonar ràpidament del tema que dominaria el debat: l'aparició recent de la monumental *Histoire de la Psychanalyse en France* d'Elisabeth Rudinenko. L'estudi de l'"estructuralisme" es reduïa a la psicoanàlisi; la psicoanàlisi de l'episodi de Jacques Lacan i quasi al problema de la seua persona. ¿Li agradaven els diners, com semblava suggerir el llibre d'E. Rudinenko? ¡No!, sostenia un dels oradors, gendre del Dr. Lacan. Fins i tot en la manera d'abordar "la història" d'una forma de pensar tan apassionant com la psicoanàlisi, reconeixia l'obsessió de l'anècdota i dels personatges. En l'escenari, Jean Pierre Vernant, que representava la manera de pensar històrica, no semblava molt feliç.

Una setmana més tard, en una sessió similar, el Collège international de Philosophie proposava el tema: "¿Què és una ideologia?" El problema també em preocupava. Algunes intervencions, malgrat tenir un estil voluntàriament hermètic, van ser importants. Però també vam sentir durant gairebé una hora, un

important psicoanalista (encara!) meditar sobre el que, per a ell, constituïa el problema: ¿el poble jueu és l'elegit o simplement l'aliat de Déu? No diré que la intervenció em va deixar indiferent: qualsevol problema teològic pot alhora il·luminar la història i ésser il·luminat per ella. La mateixa setmana de la reunió, havia tingut ocasió de consultar, en una recent *Història de Catalunya*, el problema de l'adopcionisme, plantejat, fa uns mil anys, al fons d'una vall pirinenca, per un bisbe d'Urgell. ¿Jesús és realment el fill de Déu o només el fill adoptiu? No riem. Es tractava de respondre a l'objecció musulmana: ¿els cristians, en la seua concepció de la "Trinitat", són realment "monoteïstes"? I quan la lluita entre cristians i musulmans dominava la història del segle, ¿com subestimar l'aparent querella de paraules? De la mateixa manera si torne a situar el problema del poble jueu - ¿elegit de Déu?, ¿aliat de Déu? – en la història del nostre segle XX – diàspora, genocidi, creació de l'estat d'Israel, guerra dels Sis Dies, psicologia obsidional d'aquest estat convertit en excepció colonial quan triomfen les "descolonitzacions" – m'enfronte a una combinació de components excepcionalment rica. Ni una psicoanàlisi individual, ni una banal "història ideològica" no satisfan, davant una tal complexitat, l'esperit de l'historiador. Però si ho haguera dit als meus hostes, psicoanalistes i filòsofs, sens dubte m'haurien acusat de "caure" en l'historicisme!

Quatre paraules per acabar: geògrafs, demògrafs, economistes, etnòlegs, sociòlegs i psicòlegs, polítòlegs, estructuralistes o no, suggereixen tots a l'historiador problemàtiques, mètodes de recerca, quadres de tractament dels diversos problemes plantejats per l'home. L'historiador té altres possibilitats i altres deures. Ha d'observar a través del temps i també a través de l'espai en quina mesura cadascuna de les joves "ciències humanes" o "ciències socials" corren contínuament el risc de limitar el seu camp de recerca i de generalitzar-ne les conclusions mentre el moviment de la història resulta de la coexistència dels camps i de la interacció dels factors, en un continu moviment (sovint ritmat, "conjuntural") de relacions quantitatives i qualitatives.

* * *

Voldria completar aquestes reflexions sobre el pensament propi de l'historiador amb algunes al·lusions al món actual i al que en sentim dir, a tothora, a causa d'una certa vulgarització de temes intel·lectuals sovint presentats com a "dominants".

És normal preguntar-se si els progressos de la robòtica industrial, la revolució informàtica, la conquesta de l'espai, han modificat la fesomia del món i la seua interpretació. ¿Ens trobem en l'era "postindustrial" de l'economia, en l'era "postmoderna" de la cultura i, evidentment, com hom no para de repetir-ho, en l'era "postmarxista" de qualsevol visió econòmic – social del procés històric?

M'accontentaré amb algunes observacions, sempre sota l'angle elegit: el de les exigències de l'esperit historiador davant el conjunt dels fets socials. Es tracta en primer lloc de no oblidar:

1) les desigualtats del desenvolupament segons les regions del globus, en un món material capgirat per la innovació

2) la multiplicitat de les combinacions entre diferents tipus de temps: temps de l'economia (demografia inclosa); temps del fet social (política inclosa); temps del mental (fet religiós inclòs o qualsevol substitut del religiós).

Plantejar aquesta classe de problemes en el marc d'una exposició exigeix l'ús (discutible) d'un procediment *a contrario*: l'anàlisi crítica de textos particularment caracteritzats pel seu contingut i llenguatge antihistòrics o ahistòrics. He elegit dues obres molt diferents l'una de l'altra pels autors (un filòsof francès i un urbanista – ecologista espanyol), pel nivell i l'estil dels arguments, fins i tot per les conclusions, però ambdues característiques dels anys vuitanta, del que anomena la “conjuntura mental”: convergència de les problemàtiques, similitud de les ignoràncies. La primera obra és el llibre de Jean Baudrillard *Le miroir de la production* que té com a subtítol *L'illusion critique du matérialisme historique*. L'altra és l'obra de Luis Racionero, *Del paro al ocio* publicada l'any 1983 i que anuncia la vuitena edició per a l'any 1985. Aquesta dada no significa en absolut que es tracte d'una obra fonamental considerada com a tal. I el mateix es pot dir del llibre de Baudrillard. El que importa és constatar que aquests textos han suscitat comentaris favorables i han trobat lectors complaents. I això em sembla més important, més significatiu que si es tractara de reflexions de més alt nivell (Habermas o Lyotard), però de llenguatge més hermètic destinat a un públic molt més restringit. Se'm retraurà (em retrac a mi mateix) haver elegit la solució més fàcil quan critique les formes un poc caricaturesques de la “conjuntura mental” dels vuitanta. Però res no té més sentit que les caricatures involuntàries.

El llibre de Baudrillard s'anomena *Le miroir de la production*. De fet, l'obsessió de la producció ens és presentada sobretot com un miratge característic del nostre temps. Però era important per a l'autor utilitzar (encara que fóra impròpiament) el vocabulari de Lacan. La confessió es troba a la pàgina 12 del llibre. Tanmateix, el paral·lelisme dissenyat entre el descobriment de la personalitat en l'imaginari i la imposició, per l'economia política, de la importància del fet de la producció en l'imaginari col·lectiu, és un exercici perfectament superficial. Si hi ha efecte d'espill és entre l'autor i l'obra. Només llegeix en els textos i en els fets el que li interessa demostrar.

Li interessa demostrar “la il·lusió crítica del materialisme històric”. El subtítol de l'obra ho diu clarament. Les citacions de Marx, per tant, no hi faltaran. I la primera il·lumina perfectament el punt de partida d'una possible discussió.

El primer acte pel qual l'home es diferencia dels animals no rau en el fet que pensa sinó en el fet que produeix els seus mitjans de subsistència.

Efectivament, açò pot constituir el punt d'inici d'una discussió filosòfica: ¿l'home produeix perquè pensa o pensa perquè produeix? I immediatament, les paraules de Pascal vénen a la ment:

L'home només és un canyís, el més dèbil de la natura, però és un canyís que pensa.

Tanmateix, l'objecció de Baudrillard no és en absolut aquesta:

¿Quina necessitat tenim – diu – d'afirmar que la vocació de l'home és diferenciar-se dels animals? L'humanisme és una obsessió que també procedeix de l'economia política.

No és fals, ho reconec, que la noció d'home productor es puga encontrar en el primer llibre, anomenat *Traité de l'Economie politique* d'Antoine de Montchrestin, que data del 1615. “Cap animal – escriu – no naix més imbècil que l'home!” Però immediatament defineix l'home com “un instrument viu, una eina movedissa, susceptible de qualsevol disciplina, capaç de qualsevol operació”, frase que podria confirmar l'afirmació de Jean Baudrillard. Només que 1) Baudrillard no la cita i és probable que la ignore 2) Montchrestien ens forneix les fonts de la seua definició: Brutus, Cassius, Caton; altrament dit, el món de l'antiguitat, el món de l'esclavitud.

No obstant això, la tesi de Baudrillard és precisament que la noció d'home productor no existiria ni entre els primitius, ni en l'antiguitat, ni en l'edat mitjana. Seria una invenció de l'edat moderna. Per tant, els etnòlegs i els historiadors tenen dret a la paraula per decidir entre Montchrestien, que dóna les fonts, i l'afirmació de Baudrillard.

Resulta instructiu observar com el filòsof usa preteses referències a l'etnologia i a la història.

1) La referència a les lliçons de l'etnologia per demostrar que la noció de producció és inexistent en les societats primitives, es redueix a la citació d'un nom d'etnòleg entre parèntesis. Aquest tipus d'argument d'autoritat, sense referència precisa i sense citació de text recorda la pitjor de les escolàstiques. L'etnòleg invocat entre parèntesis (Sahlins) és, sens dubte, un dels especialistes de les societats polinèsies i fidjinèsies més brillant, Marshall Sahlins, la competència del qual és indiscutible. ¿Però invocar-lo és suficient per establir una veritat? ¿Ha dit realment el que li fan dir? Coincideix que he llegit molt Sahlins, no com a especialista però sí per estimar el que aportava a la controvèrsia on, igual que Jean Baudrillard, avançava una “crítica del materialisme històric”. Açò m'ha permès de constatar en primer lloc que Sahlins entra en controvèrsia no solament amb d'altres etnòlegs sinó també amb escoles senceres d'etno-antropologia; en

segon lloc, que es tanca voluntàriament en l'observació de societats "fredes" (en el sentit de Lévi-Strauss, és a dir, fora de la història pròpiament dita, cosa que no qualifica per discutir de "materialisme històric"); i finalment, que en interessar-se preferentment (si no exclusivament) per les estructures mentals d'una societat, és a dir, per la manera com es veu ella mateixa i com tradueix míticament el seu funcionament, hom s'arrisca a resoldre la qüestió de la mateixa manera que es planteja. Que ningú no pense que amb l'ajuda d'aquestes remarques pretenc haver liquidat, o ni tan sols desvirtuat, l'aportació de Sahlins. Però la manera amb la qual Baudrillard l'invoca només pot ser, em sembla, un argument als ulls dels lectors que, sense haver llegit Sahlins, estan invitats a creure amb els ulls tancats allò que li fan dir. En aquest punt, no és solament l'esperit de l'historiador el que es rebel·la, sinó també els costums del seu ofici.

2) Quant a l'antiguitat, Baudrillard té, és cert, una referència històrica. Una sola, però excel·lent: Jean Pierre Vernant. Aquest gran historiador, molt sensible, a més, a les lliçons dels etnòlegs, ha demostrat, efectivament, que les estructures mentals de la civilització grega (almenys, cal afegir, la de les èpoques més remotes) integraven creences màgiques, suposaven intervencions supraterrenals, feien intervenir tot un joc de dons i de contradons, i no podien per tant funcionar seguint els nostres models econòmics familiars. ¿Però es pot deduir d'una constatació d'aquest tipus, que concerneix la consciència interna d'una societat molt llunyana, allò que en dedueix Jean Baudrillard? (p. 87 de l'obra): "ni la terra ni l'esforç són factors de producció". Aquesta confusió, contínuament suggerida, entre realitat i consciència de la realitat, m'evoca un record personal: una discussió, fa una vintena d'anys, al voltant de Vernant mateix, en un seminari de l'economista André Piatier i en presència del nostre col·lega historiador i economista italià C.M. Cipolla. Després de sentir Vernant, Cipolla es divertia afirmant que la seua remuneració en una universitat americana representava segurament un element màgic en l'economia dels Estats Units. I efectivament les lleis econòmiques no han funcionat mai exclusivament amb criteris racionals (pensem en l'actual mitificació de la noció d'empresa). Per això mateix, preferesc un "historicisme" a qualsevol "economicisme". Però justament, el materialisme criticat per Baudrillard (o Sahlins) és un materialisme històric, per tant té en compte tots els "components" (si evitem el mot massa precís de "factor"). Afegiré que les aportacions de Vernant, des de fa un quart de segle, figuren a tots els manuals (almenys per a la Grècia primitiva). D'altra banda, el 1988, acaba d'aparèixer un llibre, un recull d'articles, firmat per J.P. Vernant i P. Vidal-Naquet: *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. D'Hesíode a Xenofont, l'atansament, mitjançant el llenguatge, és minucios. Tanmateix els mites no hi apareixen com negatius davant el treball i la terra. El mite de Prometeu justifica "la necessitat d'arruixar la terra per a fer-la fructificar" (p.5) i "els dons de la terra han d'ésser guanyats" (ibid), la qual cosa no confirma l'opinió de Baudrillard que nega aquests "factors de producció". Certament les relacions són complexes i específiques segons que es tracta de l'"oikos" rural, de l'artesanat urbà o del treball esclau. Els grecs han escrit molt sobre els orígens d'aquest darrer: han cregut poder distingir entre els "hilotes", indígenes reduïts a la

condició d'esclaus per les invasions hel·lèniques vingudes del Nord, i els "bàrbars" esdevinguts esclaus per la força de les armes o mitjançant la compra amb diners. Els artesans, nombrosos i importants per a la vida de la ciutat, són no obstant això exclosos de la seua gestió per la pràctica (i després la teorització) polítiques. Però aquesta oposició entre classe que treballa i classes que dirigeixen es tornarà a trobar, sota altres formes, a l'edat mitjana i més tard. Vidal – Naquet pregunta: "¿Els esclaus eren una classe?; una dels seus capítols s'anomena "La lluita de les classes". No confonem aquest vocabulari amb una adhesió al marxisme. Però no el condemnem en nom de Vernant! Torne a dir que no sóc especialista en aquests problemes, però recorde haver estudiat, quan tenia vint anys, sota la direcció del gran hel·lenista Gustave Glotz, a títol d'exercici epigràfic, els salaris dels treballadors que constituïen un temple grec. Els llistats existien, els salaris crec que també. D'aquesta manera, en Baudrillard, l'autoritat de J.P. Vernant no és més legítimament invocada que la de M. Sahlins. Recordem finalment que la noció de valor – temps de treball naix en Aristòtil. He estat a punt de dir "com tothom sap" o "com J. Baudrillard hauria de saber".

3) Una paraula més sobre el problema de l'esclavitud que no és exclusiu de l'antiguitat: Baudrillard afirma, tranquil·lament, que la relació amo – esclau és en primer lloc simbòlica, en tot cas molt més que econòmica. ¿Ha llegit Ramon de la Sagra, Varela, Gilber Freyre, Fogel, Engerman, Temin, Klein, Moreno Fragnals, Genovese o Meillassoux? Probablement, no. Seria pedant retraure-li ho. Però, ¿es defineix el filòsof "parlant del que no se sap", com diu un antic proverbi espanyol, cruel pel vocabulari hermètic? Des de fa temps he reprotxat a Raymond Aron haver definit la història segons sociologies alemanyes més que centenàries, a Michel Foucault haver definit "el saber econòmic de l'època clàssica" basant-se en una informació absolutament superada; a Paul Ricoeur d'haver-se contradit ell mateix, a deu anys de distància, sobre les possibilitats de l'anàlisi històrica i d'haver-se equivocat de deu anys, en aquella ocasió, sobre la data del primer número dels *Annales*. Un dia, en un col·loqui on els filòsofs dominaven, Aron em va prohibir parlar de filosofia, en nom, sens dubte, dels "especialistes en idees generals". Li vaig contestar que ell sí que es permetia parlar d'història. Els filòsofs es van escandalitzar. Però, davant meu, el somriure còmplice del gran medievalista Postan em va tranquil·litzar del tot. Hauríem de lamentar aquestes discussions de botiga però "la ideologia dominant" les utilitza constantment en profit de les visions menys realistes quant a l'evolució de les societats.

4) Un capítol del *Miroir de la production* concerneix l'edat mitjana. S'anomena: "Autour du monde archaïque et féodal". D'entrada ja és un vocabulari estrany. "Arcaic" és un paraula vaga; "feudal" hauria de ser un mot precís. I hom es pregunta si l'autor no deu haver volgut escriure "món" en lloc de "mode". Però, sobretot, al llarg de tot el capítol no es troba la més mínima al·lusió al que constitueix la realitat feudal: les relacions socials al voltant de la terra. S'hi atrau l'atenció, com si això fóra essencial a l'edat mitjana, sobre el treball artesanal. Tanmateix és suficient haver manejat contractes d'aprenentatge,

documents corporatius, del segle XII o del segle XVII, per adonar-se del caràcter aberrant de la visió proposada sobre la indústria “pre – moderna”. Seria secundari si subratllara el predomini de l’economia agrícola i de les preocupacions alimentàries, en la vida medieval. Però Baudrillard afirma que “abans del naixement de l’economia política – per altra banda, noció no definida i naixement no datat – l’escassetat no existia”. Perquè la noció “d’escassetat” hauria nascut de “l’imaginari de l’acumulació”. No interprete, cite:

L’escassetat no existeix fora de la perspectiva lineal que és la nostra, la de l’acumulació de béns; i només cal que el cicle de dons i contradons no siga interromput. (p. 90)

Malauradament, els “dons” de la natura tenien el seu cicle, en el món sencer fins al segle XIX i avui encara sobre una gran part del globus. Les “collites dolentes” s’anomenen “penúries” – *de peste, fame et bello, liberanos Domine!* Quan es dibuixa la transició cap al món modern, la por a “l’escassetat” deu haver estat substituïda més aviat per la por a la “superproducció”, a la “mala venda” (hom observa aquesta mutació al segle XIX, en el món camperol). Però, Déu meu, que no se’ns diga que “l’escassetat” no era present en l’imaginari de l’edat mitjana. Hom podria sostenir que hi va ser obsessiva.

Després de tants contrasentits trobaria, tanmateix, per concloure el llibre de Baudrillard, una frase que m’agrada molt i que sempre ha estat lligada al tractament de la història com a totalitat: “L’home és un tot a cada moment i a cada moment la societat és tota en ell”.

Quan arribem als exemples històrics, però, l’aplicació es converteix en verbalisme literari:

Courderoy, els ludites, Rimbaud, els Comunards, la gent de les vagues salvatges i els del maig del 68; no és pas la revolució qui es troba amb ells. Ells són la Revolució.

Observe que en aquesta llista no figuren les seqüències 14 de juliol – 4 d’agost del 1789, o 7 – 20 de novembre del 1917. Qualificar-les de “revolucions” seria, sens dubte, “caure en l’historicisme”.

Al voltant del 1970, cadascú podia constatar que els “trenta gloriosos” del desenvolupament material, als països més avançats, havien permès a una gran majoria de persones “consumir més treballant menys” (és la definició de productivitat). Tanmateix, però, els conflictes hi subsistien. D’això a reduir aquests conflictes a purs fenòmens psicològics, el llindar era fàcil de travessar. D’aquesta manera van nàixer els corrents que anomenaria “psicologistes”, sovint entre joves i brillants historiadors, per a mi col·laboradors i amics. Vaig escriure aleshores un petit article per a un públic d’ensenyants d’història, en una revista de difusió limitada. Em permet citar-lo perquè expressa la meua postura, no exempta de simpatia, però no exempta d’esperit crític, cap a aquells signes d’evolució en el pensament històric que sentia capaçs de suggerir o de confirmar determinades desviacions filosòfiques a la manera de Baudrillard.

Escrivia:

I tanmateix, la gran qüestió és present: ¿quina és la relació entre l'home i el seu producte, entre l'economia i la història? Quan Marx formulà el principi ("en última anàlisi) de la primacia de l'economia, molts es taparen la cara en nom de l'esperit perquè l'economia de l'època només podia oferir a les masses un salari mínim interprofessional no garantit i molt baix. Avui, quan el menor pas en el desenvolupament podria oferir automòbil i televisor, si no a tots almenys a la majoria, la primacia de l'economia esdevé un principi conservador, ja que tot es resoldrà per l'economia, i esdevé revolucionari descobrir que l'home no viu només de pa. Aleshores apareix el psicosociòleg, amb Freud a la butxaca, i ens explica que les revolucions i fins i tot les vagues no són tant la recerca d'un poder o d'una vida millor com la recerca d'un alliberament, fins i tot d'una festa. Hom dubta que la iniciativa històrica en l'home prescindisca de la raó i menys que de cap altra, de la raó econòmica. Buscàvem el consens per satisfacció i persuasió i vet aquí que en la lògica de l'inconscient descobrim la revolta!

Sens dubte, però, la revolta del "ludites" – aquells que destruïen els primers instruments de la mecanització del treball – no traduïa en absolut una simple reacció de l'inconscient: hi defensaven el seu dret al treball (de fet, el seu dret a la vida). I, tal vegada, no seria impossible descobrir en les revoltes estudiantils dels nostres dies inquietuds instintives del mateix tipus, a un altre nivell (¿quin futur ens espera?). Reduir a l'element psicològic – confonent, una vegada més, "component" i "causa" – l'anàlisi de les lluites entre classes socials o entre comunitats polítiques organitzades, ofereix el perill, que s'hauria de considerar, d'oblidar o de subestimar la importància de les realitats materials en les contradiccions ascendents, com hem vist a propòsit de la combinació crisi econòmica – antisemitisme a l'Alemanya dels anys trenta, en la popularitat de Hitler. També observe, respecte d'aquests anys trenta, com el sociòleg Henri de Man, esquematitzar la teoria psicoanalítica d'Adler, reduïa la realitat de les lluites entre classes socials a un procés psicològic, la qual cosa el feia caure en la temptació nacionalsocialista: substituir el complex de classe pel complex nacional.

Fins i tot limitat en el temps i, per tant, limitat en importància, l'historiador no pot oblidar l'episodi de Man.

En tot cas, la temptació "psicologista" (perdoneu-me el barbarisme però també diem "economicisme" i "historicisme") renaix vigorosament, en el contacte dels anys seixanta i setanta. És el moment on les contradiccions internes de la "societat de consum", el record esgarrifador dels genocidis, les decepcions davant determinades experiències revolucionàries, la reacció contra les últimes guerres colonials, determinen una nova crisi en els esperits, al si dels països "occidentals". Integra tant alguns aspectes irrisoris (n'hi van haver) de les "revolucions" del Berkeley o París, com les tesis més subtils, més sofisticades de "l'escola crítica" de Frankfurt.

No subestime en absolut, desitge subratllar-ho, les aportacions de l'Escola de Frankfurt a la reflexió filosòfica. Em sembla, però, que continuen en la línia de les escoles sociològiques alemanyes d'antany: l'obsessió d'una "crítica de la raó històrica", d'un cert menyspreu per "l'historicisme"; mentre que jo em permet atribuir a l'historiador un deure invers: edificar una crítica històrica de la raó, per mitjà de l'anàlisi, a cada instant del desenvolupament de la humanitat; del paper de la "raó" humana al costat del paper, innegablement immens, de la "no – raó".

En definitiva, sabem perfectament que entre els anys seixanta i vuitanta del nostre segle han intervingut singulars modificacions en les condicions del món. En els països desenvolupats, el problema ja no consisteix a obtenir una economia regularment creixent – *self-sustained, konjunkturlos* – sinó a adaptar la formació i l'ús de la mà d'obra a tècniques de producció i de distribució contínuament capgirades. Aquestes tècniques revolucionàries haurien de poder oferir possibilitats de benestar cada vegada més grans i més esteses, però per ara només determinen, en la majoria de les regions del món, taxes d'atur considerables entre les poblacions actives. Taxes variables, certament, segons els territoris i els moments, però que semblen adquirir, en nombrosos casos, un caràcter "estructural" i ja no "conjuntural". Hom ha arribat a aplicar aquest mot estructural a la crisi mateixa, cosa que si bé no correspon a un ús satisfactori del vocabulari, sí que indica bé fins a quin punt el funcionament clàssic de les nostres societats pot ser sotmès a crítica. Recordem, encara que tinga ja més de vint anys, la recomanació del Club de Roma: "creixement zero".

La relació entre aquesta situació, aquesta "recomanació" i "l'antiproductivisme" d'un Baudrillard és evident. Però el vocabulari filosòfic d'aquest té l'inconvenient de generalitzar, en l'espai i en el temps, un adveniment dirigit només als països "desenvolupats" davant una amenaça de "superproducció". Menys pretensions, més simpàtic sentimentalment – encara que no menys característic de determinades divagacions ideològiques – és el segon llibre del qual voldria dir ací quatre paraules. El seu gran mèrit és un cert perfum d'ingenuïtat. Es diu *Del paro al ocio* i l'autor és l'urbanista i arquitecte espanyol Luis Racionero.

Hi és present la paraula "atur", que situa la problemàtica al cor de les nostres preocupacions concretes. L'autor, en la seua qualitat d'arquitecte – urbanista, té respectables inquietuds d'ecologista. La seua formació universitària es féu al cor de l'atmosfera revolucionària dels anys seixanta a Berkeley. Afligit davant les contradiccions del món, proposa un canvi de valors. El tema "creixement zero" li convindria sens dubte. Però, recordant que és espanyol, subscriuria encara més l'antiga fórmula "antitecnològica" de Miguel de Unamuno "que inventen ellos!"

No tinc la intenció de criticar (ni tan sols de jutjar) la posició moral i sentimental de Racionero; fins i tot he dit que, com tot somni utòpic, m'inspirava

alguna simpatia. El que em preocupa, perquè sóc historiador, és, ací també, els contrasentits històrics que proposa el llibre com a fonaments de la seua construcció. És perillós construir un conjunt de raonaments sobre algunes afirmacions de fet de les quals no se'n controla la solidesa.

La primera d'aquestes afirmacions és la següent: l'obsessió per la producció va nàixer amb el capitalisme i el capitalisme és la creació dels protestants del nord d'Europa que han imposat al món "els seus valors". Seria suficient que hom imposara, per exemple a partir de la Mediterrània, altres "valors" per acabar amb les contradiccions del capitalisme i les seues conseqüències.

Em sembla que el punt més dèbil d'aquest raonament és el punt de partida. Hom accepta, com si es tractara d'una veritat establerta i indiscutible, la tesi de Max Weber sobre la relació causal (una altra vegada la confusió entre "causa" i "component") protestantisme – capitalisme. Hom l'accepta en la versió més esquemàtica, quan fins i tot els historiadors que l'han recollida i desenrotllada (com Tawney) ho han fet amb molts matisos. Resulta francament curiós constatar com (i això fins i tot en filòsofs de l'envergadura de Habermas) l'acceptació d'una autoritat adquireix ràpidament valor de prova; aquest tipus d'acceptació, tan legítimament denunciada a propòsit de Marx, és admesa amb la major espontaneïtat quan es tracta de Weber. Tanmateix, no crec que un sol historiador que s'haja interessat de manera mínimament seriosa per l'immens fenomen que podem anomenar "transició del feudalisme al capitalisme" (o, simplement "de l'Edat mitjana als Temps Moderns"), pugui reduir la complexitat d'aquest procés a un canvi de "valors" en el cap d'alguns senyors d'Amsterdam.

Però, entre les referències de Racionero, on detecte, al costat d'increïbles estadístiques americanes, poesies xineses cançons "pop" i manuscrits de Leonard, no trobe cap obra vàlida d'historiador. Així, quan el llibre (p.108) es riu de la pretensió de Marx, que cregué "arrancar el vel" a la Musa de la Història, ¡Racionero anomena aquesta musa Cal·líope i no Clio! Confondre la Història amb l'Eloquència, ¡quin lapsus més gracios! M'ha encantat.

Una altra confusió fonamental del llibre de Racionero apareix en el capítol sobre el socialisme. Ací els errors són perdonables perquè no sabem tant (i és normal) sobre els seixanta primers anys del "socialisme real" com sobre els tres o quatre segles del "capitalisme històric". Però anomenar un capítol sencer "La Rússia stakhanovista", al voltant del 1980, seria divertit si es tractara d'una denominació conscientment irònica: no existeix ni un sol dirigent d'empresa que visite Rússia i no quede estupefacte (i escandalitzat) per la lentitud del ritme de treball a les fàbriques "socialistes". ¡I sembla que el senyor Gorbtxov comparteix bastant aquesta opinió! El "stakhanovisme" és un dels components de dos moments històrics, la construcció d'una infraestructura industrial entre el 1928 i el 1939, durant els primers "quinquennis", i durant els anys de reconstrucció, després de la guerra, entre el 1945 i el 1953. Però, ¿i després? És cert que

Racionero admet també, com una altra “evidència” imaginària, que la ideologia socialista, admiradora de les gestes capitalistes en matèria de “productivitat”, preconitza una preferència creixent de l’home pel treball material. Tanmateix, en ple segle XIX, Marx expressa l’esperança, davant els progressos evidents de la tècnica, d’una limitació possible del treball material quotidià a sis, cinc o tal vegada quatre hores. I Stalin, el 1951, recupera aquestes xifres, en una “Resposta a Iarotxenko” que condemna brutalment qualsevol teoria de la “primacia de la producció” com a solució única per a tots els problemes: ¿una condició necessària no sempre és suficient! Només conferesc a aquest text una importància limitada, donat el temps limitat de la seua aplicació històrica. Però, ¿la ignorància dels textos pot donar una autoritat a qui pretén parlar contínuament de “valors”?

Luis Racionero podria contestar: és cert, ¿què importen afirmacions de principis dispersades d’aquesta manera si el nostre món i el nostre temps revelen, en els dos sistemes de producció més avançats, una incapacitat semblant per equilibrar producte i consum, temps de lleure i temps de treball, quan (cite la pàgina 15 del llibre de Racionero) “la noció de mesura i d’equilibri és la que ha de presidir qualsevol societat civilitzada”. És cert que entre el que “ha” de ser (o hauria de ser) i el que revela la realitat, la distància és gran. És més gran encara entre el que és i el que podria ser, amb els mitjans que les tècniques ens han proporcionat. ¿No deu ser, senzillament, que resulta més fàcil per a l’home anar a fer voltes al voltant de Saturn que organitzar “l’equilibri” al si de les seues societats i entre les societats?

Tornem a trobar-nos amb l’autèntic problema: la distància entre les capacitats de les ciències exactes, de les tècniques materials, i les capacitats, l’eficàcia d’acció de les “ciències humanes i socials”. ¿Això fins i tot si “economistes distingits” reben premis Nobel!

Tal volta se’ns dirà (Racionero ho fa): ¿no ha existit al llarg dels temps històrics, i no existeixen, en alguns racons de la terra, exemples de societats menys “desenvolupades” que les nostres però més ben “equilibrades”? Quant al món actual, confessem que el mite del “bon salvatge” té la vida difícil: no manca als llibres de Levi-Strauss o de Sahlins. I quant als “exemples històrics”, no ens estranyarem dels somnis de Racionero. ¿haver viscut sota Pèricles o Llorenç de Medici! ¿Com no preguntar-li si aquells somnis el situaven entre els ciutadans o entre els esclaus, en el *popolo grosso* o en el *popolo minuto*, durant un any de prosperitat o en una conjuntura de fam, de pesta i de guerra? Recorde l’existència, en la bibliografia històrica francesa, d’un llibre anomenat *L’envers du Grand Siècle* i d’una col·lecció “Siècles d’Or et réalités”. La història també és record del realisme davant el somni, sovint és una simple crida a arguments seriosos.

Això també significa que el filòsof o l’assagista, com Lucien Febvre volia exigir-ho de l’historiador, hauria de ser com a mínim “un poc” economista i sociòleg, “bastant”, en tot cas, per poder emprar amb propietat un vocabulari o un

altre. Això em xoca, tant en Racionero com en Baudrillard, en l'ús de les paraules producció i productivitat, que sovint quasi es confonen.

Ambdós ens parlen del “romanticisme de la producció” i afegeixen “o (i) de la productivitat”, com si es tractara d'una mateixa cosa. Tanmateix, des del punt de vista que intenten il·lustrar (relacions entre “treball” i “lleures”), el contingut de les dues paraules és oposat: demanar “producció, sempre més producció...” pot ser perillós si hom no ha previst la capacitat de consum corresponent – això va ser l'origen de les crisis conjunturals i dels conflictes econòmics capaços d'engendrar conflictes armats; però demanar “productivitat, sempre més productivitat”, és proposar-se d'obtenir el mateix producte amb menys treball o més producte amb treball similar: l'única manera d'assegurar a l'home més lleures sense haver de renunciar a un consum creixent.

És cert que amb el “fordisme” i el “taylorisme”, durant la primera meitat del nostre segle, hom ha confós la “productivitat” amb el treball “de cadena”, les “cadències infernals”; i, immediatament, pensem en els *Temps Moderns* de Charlie Chaplin: l'home esclau de la màquina i alhora amenaçat per ella de perdre el seu únic mitjà d'existència. L'obra de Racionero – no podia ser d'una altra manera – porta com a frontiscipi la imatge de Charlot presoner de la immensa roda dentada. ¿Data d'aquesta imatge? 1935; al cor de la “crisi”!

No oblidem que el 1931, a París, René Clair havia fet la pel·lícula *A nous la liberté*. No era tan genial, sense dubte, com *Temps Moderns*, però incloïa tots els temes i moltes de les imatges del film de Chaplin – aquest, per altra banda, va reconèixer el seu deute. El final, en canvi, no era el mateix: era la conclusió utòpica, el conte de fades de la “productivitat”. “A nous la liberté” comença en una presó: el presoners fabriquen, amb gestos precisos, mecànics, cronometrats, vigilats, petits objectes, joguines. De sobte, apareix en la pantalla una fàbrica moderna, mecanitzada: una altra presó. Els mateixos gestos, les mateixes vigilàncies. En una escola veïna, un mestre fa cantar els alumnes: el – tre – ball – és – o – bli – ga – to – ri – per – què – el – tre – ball – és – la – lli – ber – tat. Un dels presoners s'escapa. Inventa no sé quina mena de procediment mecànic i el retrobem com a cap d'una fàbrica de discos on la matèria prima entra per una porta i els discos ixen per una altra, sense la més mínima intervenció humana en el procés. ¿Què passa aleshores? Els obrers se'n van a pescar al rierol de costat i al cap de l'empresa, que havia trobat un antic company de presó, elegeix la vida d'”almoiner” i canta “Visquem com viuen les flors”. D'aquesta manera es realitza la paràbola evangèlica del “lliri dels camps” i el somni de Luis Racionero: ¡pel miracle de la “productivitat”!

Però la història no és un conte de fades. Encara no hem arribat, malgrat el procés tècnic, a l'horari que Marx creia poder esperar: entre sis i quatre hores al dia per al “treball simple” (és a dir el treball mecànic simple, aquell del nivell més baix). Tanmateix ja hem sobrepassat el llindar dels “tres vuit” (vuit hores de treball, vuit hores de son, vuit hores de lleures) que les revistes obreres del 1900

representaven com un ideal, sota la forma de tres belles dones vestides (o despullades) conforme a la imaginació “modernista”. L’obtenció de les “vuit hores” va ser considerada, al principi dels anys vint, com una gran victòria i, evidentment, per a l’opinió conservadora, com el triomf de la “peresa” i com una amenaça a l’ordre industrial existent. El mateix va succeir, al llarg dels anys trenta, quan s’obtingueren les “quaranta hores” setmanals. L’historiador que s’interessa per la sort dels homes en general i no pel seu problema personal ha de recordar aquestes etapes en la conquesta del “lleure” tan estimat pel senyor Racionero. L’historiador té el mateix deure – recordar fets i dates estadísticament significatives – respecte a l’economista teòric de la “competitivitat” i el sociòleg del treball analista de les “condicions existents”.

També incumbeix a l’historiador descobrir i datar, en els orígens, qualsevol pensament teòric (fins i tot si, quan apareix, alimenta la utopia), ha de ser capaç d’il·luminar les vies de l’evolució de les coses. Sempre tinc a mà, en aquests temps de vives discussions sobre les relacions entre l’atur i la mecanització, una fotocòpia del número 27 de gener del 1836 del trisetmanal barceloní *El Vapor*, per una article signat amb el pseudònim “El proletario”. De fet, no es tracta d’un “proletari”; l’autor és Abreu, un fourierista andalús. Però tracta de “l’incendi de la famosa fàbrica tèxtil de Barcelona”. Aquesta fàbrica va ser la primera d’Espanya realment moderna i mecanitzada. Els seus obrers la van incendiar durant els desordres polítics de juliol del 1835. Gest típicament “ludita”, instintivament revolucionari, la “revolució en si mateix” de Jean Baudrillard. Tanmateix, Abreu, socialista “primitiu”, “pre – científic”, interpreta de manera absolutament diferent la psicologia de l’incident; l’incident deriva, explica l’article, d’una presa de consciència dels obrers, d’un canvi d’equilibri en les relacions capital – treball, canvi que els és desfavorable; no és que l’equilibri existent fóra satisfactori per a ells, sinó que el nou equilibri amenaçava vitalment el conjunt dels obrers com a classe, a causa de l’amenaça de l’atur, llavors misèria absoluta i element de pressió sobre el nivell dels salaris:

Per a la plebs de Barcelona acostumada a produir i a compartir el producte d’una certa manera, l’establiment d’una fàbrica nova o la introducció de noves màquines en una fàbrica, que trenca l’equilibri existent, disminueix la part de producte corresponent al treball. El proletariat sofreix, veu créixer la insuficiència dels seus mitjans; mira amb disgust la causa del seu mal; la destrueix, la fa trossos, si una altra força, superior a la seua, no li ho impedeix. (*El Vapor* 27-1-1836)

Abreu estén la reflexió al conjunt del fenomen mecanització – atur. Imaginem, escriu, un “carro de vapor” introduït en una zona agrícola que donava feina a cent llauradors. Molts d’ells sobran.

¿On aniran? Recordem que la primera segadora data de l’any 1831 i pensem en les actuals masses de subempleats de Mèxic o de El Caire. En la seua època, la inquietud d’Abreu és bastant xocant. Un altre cas, més llunyà, de revolució tècnica, és evocada en una perspectiva social i humana, bastant xocant també per les seues equivalències en el món actual. La invenció de la impremta,

diu Abreu, ha llevat el treball als copistes de manuscrits. Abreu no ignora que el nou art de la impremta ha creat més llocs de treball que n'ha suprimit. Però afegeix:

¿Què ha estat d'aquells que es guanyaven la vida copiant? ¿Quins recursos els oferia la societat a canvi d'aquells que els va llevar? ¿El recurs d'elegir un altre ofici? Però, encara que tingueren els mitjans per a fer-ho, ¿tindrien l'energia, el vigor necessari, físic i moral, per adquirir l'habilitat convenient? (*ibid*)

Hem de reconèixer que aquest exemple històric llunyà s'aplica curiosament als casos més dramàtics de l'atur d'avui: el cas dels treballadors, dels tècnics qualificats que es troben desplaçats a una certa edat per les noves tècniques, a les quals s'adaptarien difícilment.

No ignorem, i Abreu també ho sabia, que el progrés a llarg termini ho arranja tot posant cada vegada més productes a l'abast d'un nombre més gran de persones. Però, escriu:

Poderosa raó que recomana a l'home que es mor de fam de ser indiferent als mitjans de subsistència perquè les futures generacions en tinguin més encara!...

¿Solució proposada per Abreu? La “família harmònica” de Fourier! No és més realista, segurament, que “l'equilibri que ha de presidir qualsevol societat civilitzada” reclamat per Racionero. Però Abreu: 1) escrivia cent cinquanta anys abans que Racionero 2) no condemna en absolut el “productivisme” en ell mateix, els progressos de la tècnica; només observa que hi ha una contradicció entre curt termini i llarg termini i que la societat no fa res per combatre aquesta contradicció. O més aviat sí: contra els desordres “ludites”,

hom posa en moviment la força armada, hom destitueix governadors i alcaldes dotats de poders diversos, d'aplicacions diverses, però sempre dirigits contra les raons aparents dels moviments destructors, sense observar-ne mai la natura...

Aparença política dels “desordres”, realitat social en els seus orígens. Reacció dels poders contra les conseqüències de les contradiccions entre els homes, no contra les causes. El comte d'Aranda ja no va remarcar, el 1766, en ocasió d'altres “desordres”. Els textos antics, més que els “postmoderns”, són el consol de l'historiador.

* * *

Desitjaria abordar un últim tema, en aquesta crítica històrica de les formes de pensament no històric, objecte de les meues reflexions d'avui. Confesse que he elegit la solució més fàcil agafant com exemple els llibre de Racionero i de Baudrillard, “antiproductivistes” un poc caricaturescos. Però observem que una caricatura antiproductivista només pot ser presentada en mons altament productors. ¿Hom pot imaginar un etiop que diguera als seus compatriotes: “Produïm massa”? El gran fenomen del nostre temps és la desigualtat en la

capacitat de producció en les diverses regions del món, com al segle passat ho era, en els països europeus, la desigualtat dels mitjans de vida de les classes socials.

De fet, el coneixement d'aquestes desigualtats no està exempt de perillósos equívocs. Certament, els economistes han establert més d'una distinció subtil en l'expressió quantitativa dels valors de la producció: producte nacional (brut i net), renda nacional (global i per càpita), etc... Però si l'home del carrer sent dir que la producció per càpita a l'emirat de Qatar és de 21.000 dòlars mentre que és de 290 dòlars a la Xina i de 230 a l'Índia, pensarà que el cameller de Qatar és "ric" i que un camperol xinès o indi viu tan malament com un veí de Nova York, que disposaria de menys de 300 dòlars per passar un any. No parlem dels intents de "futurologia" americana citats per Racionero, on estava anunciat, el 1975, que l'Espanya de l'any 2000 encara quedaria inclosa amb Turquia, Grècia, Albània, Argentina i Taiwan (!), en la categoria (en definitiva honorable) dels països que accedeixen a una "consum de masses", mentre Itàlia, Polònia i l'URSS ja es trobaven en l'era "postindustrial". És a dir, amb menys del 5 % d'agricultors, el 5 % d'obrers industrials i el 90 % d'empleats en els serveis! Hom té ganes de preguntar: ¿això és l'expressió, o el resultat del "stakhanovisme" pressuposat? La "futurologia" no està prohibida; ¿Abreu no va veure clarament des del 1863 cap a on conduiria l'ús del "carro de vapor"? Però avançar xifres no és molt raonable: els estadístics millors preparats – els demògrafs – s'han sorprès més d'una vegada amb el joc de les "previsions".

Al contrari, em sembla que un modesta "història" – demogràfica i econòmica en primer lloc però també social i cultural, suficientment xifrada però sense negligir la descripció – podria demostrar de quina manera, als països europeus anomenats "desenvolupats" i per a les dues meitats del segle XX, la "condició proletària" pròpiament dita ha estat successivament reservada als immigrants italians i polonesos, i més tard als espanyols, portuguesos, magribins, negres, etc... Aquests relleus en l'espai i el temps, dels quals convé captar-ne els múltiples aspectes, expressen cronològicament la jerarquia dels "desenvolupaments"; el seu estudi pertany a una aclaridora "anàlisi històrica" que demostraria com, a aquest refús cap a les poblacions immigrades de condició proletària, correspon, en les capes qualificades del món de la tècnica i dels "serveis", un nou qüestionament de la seguretat dels llocs de treball pels al·lucinant progressos dels sistemes de comunicació; els millors diplomes són ràpidament obsolets.

No siguem massa pessimistes. Els aturats, en les nostres societats, estan "indemnitzats". Sense magnificència. I hi ha "nous pobres". Però és poc freqüent que es muira massivament de fam (cosa que fa dos segles era periòdicament generalitzada i encara ho és a moltes regions del món). Coneixem, a més, el paper important, en aquests mateixos països "desenvolupats" d'avui, dels elements "marginals" i de l'"economia submergida". Fa uns dies, al diari *El País*, es va publicar un article interessant signat per J. L. Rodríguez Ortiz on es

descrivia el que van ser, al seu temps, en la societat espanyola, els *alfaraches*, els *lazarillos*, els *buscones*, els *monipodios* i la *sisà* (frau familiar mínim però continu sobre els pressupostos privats i públics). Amb tot açò, no resulta difícil descobrir les equivalències contemporànies. Però aquesta excel·lent evocació històrica, inspirada en textos literaris, sembla destinada a suggerir al lector que el frau és sens dubte un fenomen de tots els temps, per l'efecte de rancor natural de les classes baixes contra "les riques" en general (avui, es diu, "contra certes formes de la societat capitalista"). Més que no aquesta generalització, evocaria, com a historiador, d'una banda una important suggestió teòrica del demògraf Alfred Sauvy, i d'altra alguns textos espanyols del segle XVI que relativitzen singularment la "modernitat" de les obres de Racionero i de Baudrillard.

Alfred Sauvy, en la *Théorie de la population*, demostra com, en determinades societats o en diferents moments d'una societat determinada, resulta econòmicament més profitós per a la col·lectivitat i més acceptable per a una minoria d'individus, admetre que el conjunt social es faça càrrec, a través d'una combinació d'ajudes i de toleràncies, d'un marge "estructural" d'aturats, capaços de viure amb un grau de consum i d'inseguretat que no acceptarien si tingueren un treball fix. Hom els ajuda. Per la seua banda, ells troben mil maneres de treure dels contemporanis alguns mitjans per sobreviure – legals o no. Assegurar-los un "salari" seria, globalment, menys "rendible" per a la societat. Aquests tipus de situacions corresponen, evidentment, a punt elevats sobre les corbes demogràfiques i a moments d'enriquiment global conjuntural en les societats on s'observa aquest fenomen.

L'aplicació d'aquest esquema a Espanya, durant el període que va de mitjan segle XVI fins al segon terç del segle XVII, sempre m'ha semblat particularment aclaridora. ¿Societat productora? ¡No! Però sí societat rica. ¿Societat "postindustrial"? ¡Clar que no! Però sí societat postcolonial considerablement enriquida. No gosaria determinar – però degué ser segurament molt alt – el percentatge de serveis no productius en aquesta societat enormement parasitària. I de dalt a baix de la societat, capes socials no menyspreables hi vivien si no "sense treballar" sí almenys sense "produir" en el sentit material del terme. L'article d' *El País* és útil per a recordar els aspectes marginals, "picarescos", que la literatura ha observat. Aquesta mateixa literatura, per la seua abundància, forma part dels signes conjunturals. Un altre article de premsa, més lleuger que el d' *El País*, dedicat a la conjuntura de la nostra època, es pregunta, no sense ingenuïtat, si tantes vocacions artístiques – músics, cantants, actors... – entre la joventut actual, no s'explicarien per l'augment de l'atur. ¿Qui sap si el nostre conjunt "occidental" de l'actual "fi de segle" no ens donarà un altre "segle d'or" cultural? ¿En qualitat? El futur ho dirà (els contemporanis en aquesta matèria no sempre són bons jutges). ¿En quantitat? ¡En podem estar segurs!

I és estrany (sobretot en el cas de Racionero) que els autors de llibres anomenats: *Del paro al ocio* i *Le miroir de la production* semblen ignorar que hi tracten un dels temes més antics de la literatura i particularment estimat pels vells

espanyols. Durant els anys 1640 apareix a Salamanca un recull on figura un “Apólogo de la ociosidad y el trabajo”. S’hi fan parlar els amants de la bella Ocia, que diuen, més o menys: ¿L’home no hauria de menjar arrels en lloc d’arrossegant sobre l’esquena, al llarg de tot el dia, l’aixada, l’arada i el rasclé? No faltaran mai senyors, comerciants, artesans i fins i tot camperols, que, bé per devoció, bé per pretensió, us donaran l’un roba, l’altre sabates, l’altre una camisa, l’altre pa i vi... Quant al sostre, ¿quin boig pagaria per construir-ne quan existeixen pertot arreu hospicis que us acullen?...

¿No és com sentir parlar aquells que acusen, avui, la Seguretat Social de descoratjar la inversió privada en l’edifici? Perquè, evidentment, els autors del recull i de l’apòleg denunciïn els perills presentats pels amants d’Ocia. ¿Però són “inventors de l’economia política”, o “protestants del nord”? Expressen només la inquietud d’una societat momentàniament massa rica alhora en home i en diners per adaptar-se espontàniament a noves formes d’economia. Tota una “estructura”, tota una “conjuntura”, els mecanismes de les quals poden i han de ser desmuntats per l’historiador per tal de no imaginar com a propi del nostre temps el “¿per a què treballar?” de Laurel i Hardy, atès que existia ja al segle XVI.

* * *

No direm, com ho suggeria l’article de J.L. Rodríguez Ortiz que es tracta de fenòmens de “tots els temps”. Allò que he anomenat “historicisme”, “esperit històric”, no consisteix mai a reforçar la fórmula “no hi ha res de nou sota la capa del cel” o “la història és un etern començament”. Consisteix, al contrari, a distingir correctament, en cada situació de les diferents col·lectivitats, allò que és innovació del que és herència; el que és rutina el que és recepció de models creadors. Negar la noció, tan estimada per Lucien Febvre, d’evolució de la humanitat, és tal vegada “postmodern”, però admet implícitament que el pas d’uns quants milers d’homes de les caveres als cinc mil milions d’éssers humans actuals ha pogut fer-se sense canvis “antropològics” qualitius: elecció filosòfica (o teològica) pura!

¿Per què no escriure la paraula “progrés”, estimada pels nostres avis i sospitosa avui, després de tantes crisis i guerres, d’haver traït les seues esperances? Un record personal: el 1909, l’any que Blériot travessà la Mànega, passejava amb el meu avi per una carretera del migdia francès. Tenia tres anys. Per damunt dels nostres caps va passar el que aleshores anomenàvem un “aeroplà”. Va passar a 300 metres per damunt de nosaltres, segurament a 80 o 90 quilòmetres per hora. El meu avi murmurà: “Ja he vist açò, ara ja puc morir.” ¿Qui li hauria dit que el seu nét, sense la menor vocació esportista i sense disposar de cap mitjà excepcional, travessaria els oceans en unes quantes hores i veuria masses bastants miserables, africanes o asiàtiques, pujar a l’avió, igual que el seu avantpassat, amb orgull, pujava al tren? Sabem, per desgràcia, el que els avions van fer a Guernika i a Hiroshima. Sempre la contradicció entre les

possibilitats de l'home l'ús d'aquestes. Solament una història comparada (i total – economies, societats, civilitzacions–) és l'instrument adequat per descriure els processos i per comprovar els models, per distingir, entre les múltiples combinacions entre el “vell” i el “nou”, el que és promesa, el que és perill. Entre les “ciències de l'home”, les més il·lusòries són aquelles que prometen descobrir, aïlladament, un únic sector de la realitat (“economia” per una part, i “mentalitats” per l'altra). Com si tots els “sectors” no foren contínuament interdependents. I entre els “assaigs” filosòfics, els més irrisoris són els d'aquells esnobismes intel·lectuals que s'anomenen “fi de segle” a la França del 1900, “noucentistes” a la Catalunya del 1910 i avui, un poc pertot arreu, “postmoderns”.

Racionero, al seu llibre, després d'haver atribuït el “capitalisme” als “protestants del nord”, proposa una classificació de les “revolucions”: revolució tecnològica a l'Anglaterra del 1750; revolucions polítiques a la França del 1789 i la Rússia del 1917; revolució cultural a Califòrnia i a París, l'any 1968. Totes són “insuficients” (¡l'última sobretot!). Don Claudio Sánchez Albornoz, en algunes ocasions s'ha permès, ell també, de “sobrevolar la història” (sempre *cum grano salis*). En l'últim article sobre la guerra civil espanyola del 1936, va proposar una explicació ràpida de les violències espanyoles dels anys 30: Espanya havia rebutjat la revolució del segle XVI (religiosa, era la forma de l'època), després les revolucions dels segles XVIII i XIX (polítiques, ací també, tal i com convenia a l'època), i finalment la revolució social del principi dels segle XX (presa de consciència de les contradiccions de classe). Haver intentat fer alhora, en deu anys, aquests tres tipus de revolució, explica les violències dels anys 30. ¿Simplificació? ¡Evidentment! Però no pas caricatura o contrasentit. Em permet dedicar aquesta definició ràpida de l'esperit històric a la memòria de Don Claudio.

Dins de VILAR, Pierre. *Reflexions d'un historiador*. València: Universitat de València, 1992, pp. 121 – 145.

