

PENSAR HISTÓRICAMENTE*

Es muy emocionante para mí tomar la palabra aquí, en esta Ávila a la que tanto quiso don Claudio. Pero la institución que me ha honrado con su invitación no fue fundada por don Claudio como un lugar en el que se hablara de él. Es muy comprensible que quienes le han conocido y querido estén tentados de hacerlo. Me agradaría evocar ampliamente su prodigiosa erudición, su capacidad de síntesis, su genio polémico, su sentido del honor como hombre público, su don de comunicación, su calurosa amistad.

No voy a pretender por ello que su concepción de la historia y la mía fuesen coincidentes. Recuerdo una sesión del Ateneo Iberoamericano de París, en la que don Claudio abordó una definición del método de la historia. Yo me encontraba en la primera fila del auditorio. En cada una de sus frases había una clara alusión a lo que nos separaba. Él no me nombraba, pero yo seguía su mirada. Fue muy divertido y, pocas horas después, alrededor de una bien servida mesa, rehicimos juntos el itinerario de su “monodílogo”, preguntándonos cuántos oyentes habrían podido captar el carácter alusivo. Comprobábamos así hasta qué punto dos historiadores *de vocación y de oficio* pueden tener serias discrepancias sobre los métodos e incluso sobre el principio de su disciplina, y sin embargo sentirse solidarios, parientes cercanos, frente a las pretensiones históricas de tal o cual construcción literaria, frente a toda ciencia ahistórica de la sociedad, o frente a esos “especialistas en ideas generales”, como decía Unamuno de los filósofos, que creen hacer malabarismos con “conceptos”, cuando en realidad sólo los hacen con palabras.

Es de esta *referencia a la historia como modo de pensar* de lo que querría hablarles, sobre todo para señalar los peligros de una *no-referencia* (o de *falsas referencias*) a “la historia”. Quizás resulte agresivo, aunque nunca hacia historiadores dignos de ese nombre. Sólo para reivindicar un “historicismo”.

Permítanme otro recuerdo personal (ya saben ustedes que las personas mayores los prodigan). Me lleva a Atenas, en los años 60. Eran ya las dos o las tres de la mañana. Desde las nueve de la noche anterior, un debate sin descanso tenía lugar entre “intelectuales” griegos y franceses. Ya no recuerdo qué es lo que yo había dicho cuando de pronto Nikos Poulantzas, a quien me acababan de presentar, tendiendo hacia mí un índice acusador, me interpeló con voz tronante: “¡Pero cae usted en el historicismo!”

“¿Que caigo en el historicismo?”, exclamé un poco humorísticamente. ¿Cómo podría “caer” en él? Yo nado en él, vivo en él, respiro en él. ¡Pensar al margen de la historia me resultaría tan imposible como a un pez vivir fuera del agua! Comprendo que un filósofo (siempre más o menos teólogo) mire el mundo “sub specie aeternitatis”, y que un agente de cambio viva bajo el signo del corto plazo. Pero querer pensar la sociedad, e incluso la naturaleza, y pretender disertar sobre ellas, exige una referencia continua a las *dimensiones temporales*. Tiempo de las galaxias y tiempo de las glaciaciones, tiempo de los mundos humanos cerrados y tiempo de las relaciones generalizadas, tiempo del arado y tiempo del tractor, tiempo de la diligencia y tiempo del supersónico, tiempo de la esclavitud y tiempo del trabajo asalariado, tiempo de los clanes y tiempo de los imperios, tiempo de la punta de lanza y tiempo del submarino

* “Penser historiquement”, conferencia de clausura de los cursos de verano de la Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 30 de julio de 1987. Traducción: Arón Cohen (del original en francés proporcionado por el autor), publicada en el volumen: Pierre Vilar, *Memoria, historia e historiadores*, Granada/Valencia, Editorial Universidad de Granada-Publicacions Universitat de València, 2004, págs. 67-122. Una primera traducción al castellano fue publicada en México, dentro del volumen: Pierre Vilar, *Pensar la historia*, págs. 20-52.

atómico: todo análisis que se encierre *en la lógica de uno de estos tiempos* o que *les suponga una lógica común* corre un gran riesgo de confundirse, y de confundirnos.

Añadamos que estas temporalidades no marcan del mismo modo a todos los *espacios terrestres* ni a todas las *masas humanas* a la vez. “Pensar históricamente” (¡aunque sea “caer en el historicismo”!) significa *situar, medir y datar*, continuamente. ¡En la medida de lo posible, desde luego! Pero, para un determinado saber, nada es tan necesario como tener conciencia de sus propios límites. Lo olvidan con frecuencia saberes orgullosos de situarse fuera de la historia. En los últimos tiempos, me han llevado a meditar sobre estos temas un acontecimiento significativo, algunos encuentros profesionales o institucionales y algunas lecturas. Estas serán mis referencias.

*
* *

Comencemos por *el acontecimiento*. Estoy pensando en el “proceso Barbie” que se ha desarrollado en Lyon entre el 11 de mayo y el 4 de julio últimos. Desconozco el lugar que se ha reservado a este proceso en la información española. Pero sé que el cincuentenario de 1936 provocó confrontaciones de la misma naturaleza *entre actualidad e historia*. El diario *Le Monde* elaboró un “dossier” (informes e investigaciones) sobre el “proceso Barbie”: lo tituló *Dossier para la historia*. Querría plantear una primera cuestión a partir de este título.

El “proceso Barbie” consistió en juzgar, según las reglas del *derecho civil francés*, ante un jurado popular reunido en sala de lo criminal, a un hombre de 75 años, Klaus Barbie, que, en 1942 (cuando tenía 30) había dirigido en Lyon la policía militar (y política) nazi. Hizo torturar hasta la muerte al responsable de la resistencia francesa a la ocupación, Jean Moulin; pero torturó también (a veces personalmente) a simples sospechosos. He hizo deportar hacia los campos de exterminio, cuya existencia y cuyos fines conocía y aprobaba, a varios convoyes de judíos, incluido uno de 41 niños de edades comprendidas entre los tres y los trece años; ¡ninguno de ellos regresó!

Buscado como “criminal de guerra” en Alemania, Barbie fue reclutado allí, a finales de los años 40, por los servicios de información americanos, como especialista en la caza de comunistas; en 1952, se consideró prudente encaminarlo hacia Sudamérica. En Bolivia, bajo el nombre de Altmann, se hizo hombre de negocios. ¿Drogas? ¿Armas? Él lo niega, y no es ése el problema. Pero, protegido del general Banzer, figura, hacia 1980, como coronel en la reserva en sus servicios de información. Sin embargo, fue identificado por Serge y Beate Klarsfeld, abogados que juraron poner en manos de la justicia a todo responsable superviviente del genocidio de los judíos. En 1982, la caída de Banzer y el cambio de gobierno en Francia hacen posible una extradición de hecho. La instrucción del proceso dura cuatro años. El defensor de Barbie, el abogado Vergès, militante anticolonialista, anuncia que alegará la ilegalidad de la extradición, la responsabilidad de numerosos franceses en los horrores de los años 40 y la de los ejércitos francés en Argelia e israelí en el Líbano en actos asimilables a los de Barbie. De hecho, esta defensa no tuvo el eco esperado. Suscitaba demasiados problemas.

Los problemas jurídicos, por sí solos, no carecían de enjundia. Barbie había sido condenado a muerte, dos veces (1952 y 1954), en rebeldía, por “crímenes de guerra”. Pero, transcurridos veinte años, estos crímenes habían “prescrito”. Hubo que recurrir a la acusación de “crímenes contra la humanidad”, definida en Nuremberg, imprescriptible y sujeta a la jurisdicción de un tribunal *civil* con jurado popular. Durante algún tiempo pareció que esta categoría se aplicaría sólo al genocidio de los judíos. Pero

algunos resistentes, víctimas o testigos de sevicias particularmente odiosas, se personaron como “parte civil”. Cuarenta abogados y decenas de testigos hicieron del proceso una clamorosa tribuna de acusación. Durante dos meses, Francia revivió dos “años terribles”. Estudiantes de secundaria de quince a diecisiete años fueron invitados a asistir a las sesiones y a extraer algunas lecciones de ellas ante sus compañeros y en la televisión. *Le Monde* anunció “Proceso para la historia”. Y yo digo: *este título me inquieta*.

Que quede bien claro que no tengo una opinión negativa del proceso. No predico el olvido ni de los dramas colectivos ni de las responsabilidades individuales. Es menos inmoral imaginar a Barbie muriendo en la prisión en la que él torturaba que verle pasando días felices en La Paz (colmo de la ironía). Ni la pena de muerte, abolida en Francia, habría estado a la altura de su pasado.

Sentado esto, es *en mi calidad de historiador que me inquieto*. Ver este proceso asimilado a “la Historia” es confortar la opinión (común, desgraciadamente) de que “*la historia*” establece hechos, juzga a individuos. Juegos televisados, biografías populares, películas político-policíacas, recreaciones aproximadas de “atmósferas”: todo empuja al hombre de la calle a pensar la historia sentimentalmente, moralmente, en función de *individuos*. Me permito considerar el conocimiento histórico como de otra naturaleza: consiste en captar y esforzarse en hacer captar *los fenómenos sociales en la dinámica de sus secuencias*.

Y es verdad que en el proceso de Barbie se repitió: no juzgamos a un hombre sino a un “régimen”, a una “ideología”, responsables de una verdadera masacre de inocentes. Pero ¿qué es un “régimen”, una “ideología”, un “genocidio”? ¿De qué serviría haber precisado tales “conceptos” y descrito tales “hechos” si no se *restituye su génesis*? “Esto” *ha sido*. ¿De dónde *salió* “esto”? El “proceso Barbie” no aclara “la historia”. Es a “la historia” a la que corresponde aclarar el proceso Barbie.

Una vez más, ¡entiéndaseme bien!: “aclarar” no es “justificar”. “Comprender” no es “excusar”. “Padre mío, perdónalos porque no saben lo que hacen”, dijo Cristo crucificado; gran problema teológico: ¿puede considerarse al instrumento de un designio de la Providencia responsable de lo que cumple? Pero gran problema moral, también, que se plantea a todo magistrado y a todo jurado popular: ¿*es el hombre responsable de su inconsciente*? El hombre que debe “juzgar” ha de hacerse a la vez psicoanalista y *sociólogo*. Pues existen también los *inconscientes colectivos*; el propio proceso de Cristo puede reubicarse en una situación de ocupación militar, de luchas religiosas, de agitación social, cuyas tensiones no podrían ignorarse hoy. Se perfila entonces otra tentación: el deseo de extraer lo que las situaciones tienen en común a través de los tiempos; de construir una sociología formal, una tipología de los “poderes”, o incluso una teoría del “poder” en sí. Pero el historiador no se mueve en el terreno de lo abstracto: no rechaza las sugerencias de ninguna “ciencia social”, pero quiere verificar su aplicación en el espacio y en el tiempo.

El nazismo está en la confluencia de imaginarios colectivos *situables y fechables*. León Poliakov, que testificó en el proceso, ha esbozado una sociología de las *causalidades diabólicas*. Se trata de la atribución, a menudo constatada, de las *desgracias colectivas* a grupos minoritarios mitificados (masones, jesuitas...). En este ámbito, el *antisemitismo* es un ejemplo fundamental. Y un ejemplo familiar para los historiadores: *el pogromo medieval* (masacre de judíos, minoría marginalizada) forma parte de las reacciones populares periódicas contra la “crisis de tipo antiguo”: secuencia escasez-carestía de los víveres-especulación con los precios (y a menudo epidemia). Este mecanismo sigue actuando frecuentemente en la Europa oriental del siglo XIX e incluso del siglo XX. Hay “guetos” en la Polonia de Pilsudski. Y, a otro nivel, en la

brillante Viena de los años 1900, las clases medias y superiores practican un discreto “apartheid” mundano y profesional hacia las minorías judías (en cuyo seno, justamente, nace el psicoanálisis, lo que no deja de ser significativo). No olvidemos tampoco que, a finales del siglo XIX y todavía a comienzos del XX, en ciertos medios revolucionarios (proudhonianos, bakuninistas) el “capitalismo” tiene como símbolo el “banquero judío”.

¡Qué tema tan apasionante para el historiador el que el viejo modelo crisis-pogromo, rural y local, haya podido resurgir en el siglo XX de otra forma, a nivel de un gran estado, ante una crisis moderna que afectó, durante años, a millones de hombres, miserables y parados! Pero, en la secuencia *crisis-causalidad diabólica-tentación de genocidio*, sería peligroso retener solamente la “ideología”, la “mentalidad”, olvidando (o subestimando) la componente “crisis”.

Una rápida digresión a este respecto, de naturaleza *metodológica*: desconfío, en historia, de la noción de “causa”, generalmente simplificadora, e incluso de la noción de “factor” (salvo si, en un determinado ámbito, puede expresarse en términos matemáticos). Prefiero hablar de *componentes* de una situación: elementos de naturaleza sociológica a menudo distinta, que se combinan en relaciones siempre recíprocas, aunque variables, en los *orígenes*, en el *desarrollo* y en la *maduración* de las situaciones. ¿Cómo pasar por alto, por ejemplo, que entre el nacimiento y el estallido decisivo del nazismo, hubo un periodo de remisión, casi de desaparición, entre 1925 y 1928, años de recuperación, de “prosperidad”, en la Alemania anterior a la crisis de 1929?

Inversamente, si se buscan los *orígenes*, el *nacimiento* del fenómeno “nazi”, cómo no remontarnos a esos dramáticos años 1919-1923 que nos describieron Erich María Remarque, Ernst Gläser, Ludwig Renn, E. Von Salomon (yo los leí, en su tiempo, con pasión): un país vencido, ocupado (a menudo por tropas coloniales, un terreno abonado para el racismo); la fórmula francesa “Alemania pagará”, ¡cuando mil millones de marcos no compraban una caja de cerillas!

Conviene repetirlo: 1923 no “excusa” el sadismo de Barbie, como la hambruna de 1891 no “excusa” a un *mujik* asesino de judíos en un pueblo ucraniano. Pero las *fechas sitúan* las preparaciones psicológicas de los fenómenos. Barbie tenía diez años en 1923. Y se sabe del impacto de los recuerdos de infancia. Ese mismo año (el de la ocupación del Ruhr), yo tenía diecisiete. Era uno de esos franceses (numerosos pero alejados de toda eficacia) que presentían ya un porvenir sombrío para Europa. Pienso en un encuentro que tuve entonces, en un tren europeo: un joven alemán que me había identificado como francés exclamó: “¡Ah, la gran nación!” ¡Jamás he olvidado el tono de ironía rabiosa! El *complejo del vencido* es una componente de la historia. Los franceses lo conocieron después de 1871, los españoles después de 1898.

Así pues, existe –o debería de existir– un psicoanálisis de los grupos humanos. De todas las categorías de grupos: clases sociales, medios profesionales, pequeñas y grandes comunidades espaciales organizadas políticamente o no. Freud y Jung no ignoraron el problema, aunque no lo sistematizaron. El autor más citado como psicoanalista del nazismo es Wilhelm Reich, particularmente interesado como contemporáneo, e incluso como actor, en la dramática secuencia alemana guerra-derrota-crisis revolucionaria-crisis económica-nazismo. Pero, precisamente por esta implicación, Reich no siempre es quien más aclara. Para mí, el verdadero maestro en materia de psicoanálisis de los grupos es Alfred Adler, discípulo disidente de Freud. La noción de “complejo de inferioridad”, clínicamente observada en los individuos, puede aplicarse a los grupos. Se le puede asimilar el “complejo del vencido”, al que me he referido. Y es sabido que, para Adler, todo complejo de inferioridad tiende a compensarse con superioridades imaginarias, lo que, en el individuo, puede suscitar

creaciones geniales o desviaciones patológicas. Este juego entre situación y aspiración existe también para las colectividades. Y *la tendencia del individuo a identificarse con el grupo* le conduce a superar su complejo personal mediante la atribución de una superioridad al grupo. En el estadio, los jugadores quieren ser “los mejores” y, en las gradas, es la multitud la que grita y a veces la que golpea. En el campo de batalla, la juventud muere y mata, pero en las columnas de los periódicos todo un *vocabulario* traduce y refuerza las visiones imaginarias. ¡Menuda materia para el historiador! La labor de éste es situar, en los *textos*, en los *ejemplos*, en el *espacio* y en el *tiempo*, los tipos de grupos con los que el individuo *busca la identificación*.

He pronunciado la palabra clave: *identidad*. Hoy está a la orden del día en las diversas ciencias humanas. Últimamente he realizado exploraciones en torno a esta noción (sin la menor esperanza de exhaustividad). No digo que me decepcione (nada de lo humano me resulta ajeno). Pero el “espejo” de Lacan o los libros de Erikson precisan sobre todo los diversos estadios de las relaciones entre individuo y sociedad, desde el nacimiento a la madurez: explican más Barbie que el nazismo. El seminario de Lévi-Strauss sobre “la Identidad” reveló una extraña incapacidad para vincular “etnicidad” e “historia caliente”.

Pero me produce todavía más decepción el cambio rápido, e inesperado, de auténticos historiadores, de vocación y de oficio, ante este problema (o al menos este *vocabulario*) de “la identidad”. Fernand Braudel pasa bruscamente, en estos últimos años, de los horizontes mediterráneos y las “economías-mundo” a una *Identité de la France*¹ muy próxima de Vidal de la Blache y de Michelet. Pierre Nora, en siete lujosos volúmenes, busca una *mémoire de la France*² que Colette Beaune no duda en hacer remontar a Hugo Capeto. En Alemania, una historiografía discretamente “revisionista” tiende a justificar el totalitarismo nazi desde la consideración de otro “totalitarismo” cuya imagen recuerda mucho a la *causalidad diabólica* esgrimida, en los años 30, por las clases conservadoras del mundo: el complot “judeo-masónico-bolchevique”.

Quiero pensar que no estemos ahora, como efecto de una nueva *crisis* material después de un episodio de gran desarrollo (los “treinta gloriosos”), ante un nuevo “complejo de inquietud” de los vencedores de 1945 y un nuevo sueño de revancha de los vencidos. Recuerdo cómo, bajo la “república de Weimar”, en principio pacífica, se levantaron monumentos a los muertos de 1914-1918 con la inscripción “*Invictis victi victori*”: los muertos permanecen invencidos; los vivos, vencidos, son los vencedores de mañana. Así, vencidos y vencedores vivieron durante veinte años –1918-1938– una sucesión de fases de despreocupación y de exaltación, organizadas a su vez en función de otros conflictos, los conflictos *internos*.

Pero comprenderíamos mal la *forma* y la *identidad* de las pasiones de grupo si olvidáramos ligarlas con el carácter *religioso* que asumieron en Europa, en pleno siglo XIX. Sociedades moldeadas por las revoluciones inglesa, americana y francesa, burguesas en principio, racionalistas, transfirieron, de hecho, sobre los valores “patrióticos” las pasiones religiosas de la Edad Media, el apego a los “tabúes” de los primitivos. Me gusta citar (mis amigos españoles me perdonarán si me repito) la frase de Pí i Margall en la que constataba, en los años 70 del siglo XIX:

¹ Fernand Braudel, *L'identité de la France, I. Espace et Histoire, II. Les hommes et les choses*, París, Arthaud, 1986; trad. esp.: *La identidad de Francia, I. El espacio y la historia, II. Los hombres y las cosas*, Barcelona, Gedisa, 1993. (A. C.).

² Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. I: *La République: Symboles-Monuments-Pédagogie-Commémorations-Contre-mémoire*; t. II, vol. 1: *La Nation: Héritage-Historiographie-Paysages*; t. II, vol. 2: *La Nation: Le Territoire-L'état-Le Patrimoine*; t. II, vol. 3: *La Nation: La Gloire-Les Mots*; t. III, vol. 1: *Les France: Conflits et partages*; t. III, vol. 2: *Les France: Traditions*; t. III, vol. 3: *Les Frances: De l'archive à l'emblème*, París, Gallimard, 1984. (A. C.).

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 hablaron más claro. Y, para juzgar de este modo a su época, a Pí le bastaba escuchar el discurso de sus contemporáneos: “no me cansaré de aconsejar... un *culto* al patriotismo –escribe Castelar. La patria es un *organismo superior*, una *personalidad altísima*...” (los subrayados son míos).

La transferencia de vocabulario no ofrece ambigüedad. Y, en 1882, Cánovas no dudaba: “Señores, las naciones son *obra de Dios*...”. Es verdad que añade, en honor de los librepensadores sin duda presentes en el auditorio del Ateneo madrileño: “...o de la naturaleza”. Pero es volver a la constatación de Pí i Margall: la nación asimilada a “formas naturales”, “obra de siglos”, versión materialista de la idolatría patriótica. Que, en Cánovas, se hace *jurídica y moral*.

... aun el homicidio, de ordinario, bárbaro, repugnante y criminal, con justicia merece altos premios, cuando, desplegados al viento los patrios colores, se afronta en el campo al poder extranjero (*Discurso sobre la nación*, inauguración del curso del Ateneo de Madrid, noviembre de 1882).

No será otro el lenguaje de Barbie en su defensa personal: “He cumplido con mi deber de soldado”. Entiéndase: deber de matar, por lo tanto *derecho* de matar. Aunque esto no se suele decir. Cánovas es una excepción. En cierto sentido, es satisfactorio para nuestra sensibilidad que “morir por la patria” sea glorioso y “matar por la patria” generalmente inconfesable. Pero lo uno implica lo otro. Peligrosamente.

He soñado siempre con un estudio sistemático (si no exhaustivo) de las palabras “*morir por la patria*” en el vocabulario político. El tema tentó a Kantorowicz³, pero su estudio trata sólo de los tiempos antiguos y de la literatura eclesiástica. Sin embargo, el origen de su reflexión era muy moderno: en el transcurso de la guerra de 1914, un cardenal belga había afirmado que todo muerto por la patria iba al cielo; no todos los teólogos estaban de acuerdo. Kantorowicz hizo remontar el “*pro patria mori*” a los textos bizantinos, como fórmula de *estado* (¡y de un estado del que hay que decir que se aprecia mal en qué representaría la identidad de una *patria* para cada uno de sus componentes!).

Patria, estado, nación: he aquí términos cuyo contenido y relaciones recíprocas deben intrigar incesantemente al historiador, en cada instante de la historia. Con demasiada frecuencia se los trata como si fueran evidencias conocidas. Por añadidura, desde la Revolución francesa los tres términos tienden a confundirse e implican que cada estado, dentro de sus límites jurídicos, representa una “voluntad general” y se identifica con una “potencia”. Recordemos el discurso de lord Salisbury después de la derrota española de Cavite (el 1º de mayo de 1898): una nación que pierde su potencia está “moribunda”; la *personalización* está clara. Habría que medir, en cada situación histórica, el sentido y el grado de aceptación por el grupo de esta personalización, que atribuye al grupo los fantasmas del individuo.

³ El artículo de Ernst H. Kantorowicz “Pro patria mori in Medieval Political Thought” es de 1950, y proporcionó su título a una compilación de estudios del autor editada y reeditada en varios idiomas. (A. C.).

Hace muchos años que consagro un seminario a este tipo de problemas. Sin duda, su mayor interés sería el de reunir a investigadores 1) de disciplinas diversas y 2) de comunidades humanas también diversas. Como ahora, siempre nos hemos esforzado por combinar tres tipos de reflexiones: reflexión *histórica sobre textos*, reflexión sugerida por los acontecimientos *de actualidad* y reflexión sobre las numerosas *obras* recientes que tratan del mismo tema. Reconozcamos que la copiosa bibliografía disponible decepciona con frecuencia. Al cabo de tantos años, no me creo preparado, y por tanto es seguro que no lo estaré nunca, para tratar honorablemente del verdadero problema de conjunto. Por desgracia, demasiadas obras demuestran menos escrúpulos: los casos particulares se erigen sin reservas en modelos generales y las obras generales carecen a menudo de referencias a lo concreto, prefiriendo los *catálogos de formas* a los *análisis de formación*. En España, por ejemplo, puede parecer curioso que el caso valenciano, complejo y particular, haya podido dar lugar a pequeñas obras tituladas *Crítica de la nación pura*⁴ y *De impura natione*⁵. Mientras, las obras “sociológicas”, de las pretensiones de Rokkan a las puerilidades de Fougeyrollas, ignoran olímpicamente las lecciones de las nacionalidades en evolución o en discusión.

Puede apreciarse hasta qué punto un mundo en busca de instituciones *supraestatales*, y marcado por numerosas exigencias *infraestatales*, no consigue desembarazarse del vocabulario (y por consiguiente del concepto) de *nación-estado*.

*
* *

Así pues, se plantea un problema entre, de un lado, “*la historia*” (o, si se prefiere, el pensamiento histórico, el “historicismo” o, simplemente, *el historiador*) y, de otro, las “*ciencias humanas*” de diverso tipo, a menudo poco atentas a las interacciones en el seno de la *totalidad social* y a las referencias *temporales*. Mis contactos parisinos, antiguos y recientes, me han confirmado –a veces de modo caricaturesco– las dificultades de este problema.

Poco después de 1950, participé directamente en el nacimiento de una institución en la que depositamos grandes esperanzas. Desde 1876, junto a la Sorbona, existía en París una estructura de investigación con el nombre de *École Pratique des Hautes Études*. Comprendía diversas secciones: ciencias exactas, filología, “ciencias religiosas” (sección que, en sus orígenes, había provocado cierto escándalo por la audacia “modernista” de su denominación). Sin embargo, una *Sección Sexta* llamada “Ciencias Económicas y Sociales” no había llegado a ver la luz; tal parece que, de 1875 a 1950, juristas y economistas hubiesen desconfiado de la noción de “investigación”⁶. Seguramente pensaban tenerlo todo “encontrado”.

Hacia 1950, un hombre se propuso poner en marcha esta “sección sexta”. Era historiador. Se llamaba Lucien Febvre. Su visión de la historia como ciencia (“síntesis histórica”, “historia-inteligencia”) implicaba que un historiador fuera a la vez un poco geógrafo, un poco demógrafo, un poco economista, un poco jurista, un poco sociólogo, un poco psicólogo, un poco lingüista... La lista podría alargarse. Ya sé que los “un poco..., un poco...” pueden y deben chocar: una “ciencia”, un “saber” exigen conocimientos *en profundidad*. Pero el pensamiento de Lucien Febvre era de otra naturaleza. Existen conocimientos *complementarios*: un médico no es un químico, pero

⁴ Joan Mira, *Crítica de la nación pura: sobre els símbols, les fronteres i altres assaigs impetuosos*, Valencia, Eliseu Climent, 1984. (A. C.).

⁵ Eduard Mira y Damià Mollà, *De impura natione: el valencianisme, un joc de poder*, Valencia, Eliseu Climent, 1986. (A. C.).

⁶ En francés “recherche”, traducible también por “busca” y “búsqueda”. (A. C.).

¿puede ignorar completamente la química? Un astrónomo no es lo mismo que un físico, pero ¿puede ignorar completamente la física? *Saber mucho* es necesario para el especialista; *comprender suficientemente...* diversos aspectos de la realidad no lo es menos cuando nos libramos a un esfuerzo de síntesis; y éste es el esfuerzo que se pide al historiador. Es verdad que la “modernidad” de los diversos saberes puede parecer ligada a su aislamiento teórico (economía matemática, estructuralismos diversos...). Pero el mundo social real no es una yuxtaposición de relaciones específicas. Tal vez sea en materia demográfica donde las relaciones entre historia y teoría hayan producido los resultados menos decepcionantes.

Hay que reconocer que, en general, las esperanzas puestas por Lucien Febvre en una colaboración mejor organizada entre ciencias humanas no se han visto coronadas por un éxito real. Aparentemente, podría sostenerse la opinión contraria: la “Sección Sexta” se creó, se desarrolló, se hizo institución autónoma, ha pasado de veinte “direcciones de estudios” a contar con ciento veinticinco, completadas por un conjunto de centros, seminarios, revistas y publicaciones, intercambios con el extranjero, etc. Por lo tanto, un gran éxito. Pero en el que ya no reconozco –por supuesto, es mi opinión personal– el diseño inicial de Lucien Febvre: un conjunto de prismas de estudio del hombre en sociedad, coronados por la historia y a su servicio. He podido comprobar, en encuentros recientes en los que, a pesar de todo, se intentaba un diálogo entre disciplinas, hasta qué punto cada una de ellas tenía su lenguaje, se complacía en su soledad y consideraba a la historia sólo como una especialidad entre otras, seguramente las más anticuada.

Más allá de esta experiencia específica, el peligro de esta especialización me parece, por desgracia, generalizado. Y adquiere rasgos caricaturescos cuando el ejercicio de ésta o aquella ciencia humana conduce a un cierre de quienes la cultivan en medios sociales o capillas profesionales.

A finales del invierno pasado, el Collège International de Philosophie me invitó a una larga sesión pública consagrada, según decía el programa, a un balance del estructuralismo de los años sesenta en las ciencias humanas. Yo había reflexionado mucho sobre el problema en los años en los que éste se planteó. Quedé algo sorprendido por la solemnidad de la reunión y la modernidad de los medios (en los locales de la antigua École Polytechnique), sobre todo por el contraste con la pobreza habitual de nuestras universidades. El público femenino lucía pieles y joyas. La “crema” de la intelectualidad parisina estaba en el escenario. Rápidamente advertí cuál era el tema que iba a dominar el debate: la reciente aparición de la monumental *Histoire de la psychanalyse en France*, de Elisabeth Roudinesco⁷. El “estructuralismo” estudiado se reducía al psicoanálisis. El psicoanálisis al episodio de Jacques Lacan. Y casi al problema de su persona. ¿Le gustaba el dinero, como parecía sugerir el libro de E. Roudinesco? ¡No!, defendió largamente uno de los oradores, yerno del Dr. Lacan... Hasta en la manera de abordar “la historia” de un modo de pensamiento tan apasionante como el psicoanálisis, se reconocía la obsesión por la anécdota y por los personajes. Jean-Pierre Vernant, que representaba en el escenario el modo histórico de pensar, no parecía muy feliz.

Una semana después, en otra sesión del mismo género, el Collège International de Philosophie proponía el tema: “¿Qué es una ideología?”. El problema formaba igualmente parte de mis preocupaciones. Algunas intervenciones, pese al estilo voluntariamente hermético, fueron importantes. Pero también oímos, durante cerca de una hora, a un destacado psicoanalista (¡de nuevo!) meditar sobre lo que representaba

⁷ Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France: la bataille de cent ans*, 2 vols., París, Seuil, 1986; nueva ed. revisada y corregida: París, Fayard, 1994. (A. C.).

para él el problema: el pueblo judío, ¿es el *elegido* o simplemente el *aliado* de Dios? No digo que la exposición me dejara indiferente; todo problema teológico puede, a la vez, aclarar la historia y ser aclarado por ésta. En la misma semana en la que tenía lugar la reunión, yo había tenido la ocasión de leer, en una reciente *Història de Catalunya*, sobre el problema del *adopcionismo*, planteado, hace un millar de años, en el fondo de un valle pirenaico, por un obispo de Urgell: Jesús, ¿es el hijo verdadero o sólo el hijo *adoptivo* de Dios? No debemos reírnos; se trataba de responder a la objeción musulmana: los cristianos, en su concepción de la “Trinidad”, ¿son verdaderamente *monoteístas*? Y cuando la lucha entre cristianos y musulmanes dominaba la historia del siglo, ¿cómo subestimar la aparente querrela de palabras? De igual modo, si situó el problema del pueblo judío –¿“elegido” de Dios?, ¿“aliado” de Dios?– en la historia de nuestro siglo XX –diáspora, genocidio, fundación del estado de Israel, guerra de los Seis Días, psicología obsidional de este estado convertido en excepción colonial cuando triunfan las “descolonizaciones”–, me enfrento a una combinación de “componentes” excepcionalmente rica. Ante esta complejidad, ni un psicoanálisis individual ni una banal “historia ideológica” satisfacen el espíritu del historiador. Aunque si se lo hubiera dicho a mis anfitriones, psicoanalistas y filósofos, ¿sin duda me habrían acusado de “caer en el historicismo”!

Unas palabras de conclusión: geógrafos, demógrafos, economistas, etnólogos, sociólogos y psicólogos, politólogos, sean o no estructuralistas, sugieren al historiador problemáticas, métodos de investigación, marcos de tratamiento de los diversos problemas planteados por el hombre. El historiador tiene otras posibilidades y otros deberes. Debe *observar a través del tiempo*, y también *a través del espacio*, en qué medida cada una de las jóvenes “ciencias humanas” o “ciencias sociales” corre incesantemente el riesgo de *limitar su campo de investigación* y de *generalizar sus conclusiones*, mientras que el movimiento de la historia resulta de la *coexistencia de los campos* y de la *interacción de los factores*, en un continuo movimiento (a menudo ritmado, “coyuntural”) de relaciones cuantitativas y cualitativas.

*
* *

Quisiera completar estas reflexiones sobre la forma de pensar propia del historiador, con algunas alusiones al mundo actual y a lo que, cotidianamente, oímos decir como expresiones de una determinada vulgarización de temas intelectuales que suelen presentarse como “dominantes”.

Es normal preguntarse sobre si los progresos de la robótica industrial, la revolución informática o la conquista del espacio han modificado o no la fisonomía del mundo y su interpretación: ¿nos hallamos en la era “postindustrial” de la economía, en la era “postmoderna” de la cultura y, desde luego, como no para de repetírseos, en la era “postmarxista” de cualquier perspectiva económico-social del proceso histórico?

Me limitaré a algunas observaciones, siempre desde el enfoque escogido: el de las *exigencias del espíritu de historiador ante el conjunto* de los hechos *sociales*. Se trata, antes que nada, de no olvidar: 1) en un mundo material sacudido por la innovación, las *desigualdades del desarrollo* según las regiones del globo; 2) la multiplicidad de las combinaciones entre diversos *tipos de tiempos*: tiempo de la *economía* (demografía incluida), tiempo de lo *social* (política incluida) y tiempo de lo *mental* (incluido el hecho *religioso* y cualquiera de sus sucedáneos).

Plantear tales problemas en el marco de una exposición exige el recurso (discutible) a un procedimiento *a contrario*: el análisis crítico de textos especialmente

caracterizados por su contenido y su lenguaje *antihistóricos* o *ahistóricos*. He elegido dos obras muy diferentes entre sí, tanto por sus autores respectivos (un filósofo francés y un urbanista-ecologista español), como por el nivel y el estilo de sus argumentos y hasta por sus conclusiones, pero ambas características de la década de los ochenta, de lo que designaría como su *coyuntura mental*: convergencia de las problemáticas y similitud de las ignorancias. La primera es el libro de Jean Baudrillard *Le miroir de la production*, que lleva por subtítulo *L'illusion critique du matérialisme historique*⁸. La segunda es el librito de Luis Racionero *Del paro al ocio*⁹, publicado en 1983 y que anunciaba en 1985 su octava edición. En modo alguno significa esta indicación que estemos ante un libro fundamental y como tal considerado. Y lo mismo puede decirse del libro de Baudrillard. Lo que importa es constatar que estos libros suscitaron comentarios favorables y que encontraron lectores complacientes. Esto me parece más importante y significativo que si se tratase de reflexiones de más alto nivel (Habermas o Lyotard), pero de lenguaje más hermético y destinadas a un público mucho más restringido. Se me reprochará (yo mismo lo hago) haber escogido la solución más fácil, al criticar formas algo caricaturescas de la “coyuntura mental” de los ochenta. Pero nada está tan cargado de sentido como las caricaturas involuntarias.

El libro de Baudrillard se titula *Le miroir de la production*. De hecho, la obsesión de la producción se nos presenta más bien como un *espejismo* característico de nuestro tiempo. Pero lo que importaba al autor era utilizar(aunque fuera impropriamente) el vocabulario de Lacan. La confesión figura en la página 12 del libro. Ahora bien, el paralelismo que esboza entre el descubrimiento de la personalidad en el imaginario y la imposición, por la economía política, de la importancia del hecho productivo al imaginario colectivo, es un ejercicio perfectamente superficial. Si hay efecto de espejo, sería entre el autor y la obra. No lee en los textos y en los hechos más que aquello que le interesa demostrar.

Le interesa demostrar “la ilusión crítica del materialismo histórico”: el subtítulo de la obra lo dice claramente. No faltan, pues, las citas de Marx. Y la primera de ellas aclara perfectamente el punto de partida de una discusión posible:

El primer acto por el que el hombre se distingue de los animales no se debe al hecho de que piense, sino al hecho de que produzca sus medios de subsistencia.

En efecto, una discusión filosófica podría partir de aquí: ¿el hombre produce porque piensa o piensa porque produce? E inmediatamente vienen al recuerdo las palabras de Pascal:

El hombre no es más que una caña, la más simple de la naturaleza, pero una caña pensante...

Pero ésta no es en absoluto la objeción de Baudrillard:

¿Qué necesidad tenemos, dice, de afirmar que la vocación del hombre es distinguirse de los animales? El humanismo es otra obsesión que también nos viene de la economía política...

⁸ Jean Baudrillard, *Le Miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, París, Casterman, 1973: trad. esp.: *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1980. (A. C.).

⁹ Luis Racionero, *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama, 1983. (A. C.).

Reconozco que no es falso que la noción de hombre *productor* se pueda encontrar en el primer libro que llevó por título *Traité de l'Oeconomie politique*, el de Antoine de Montchrestien, que data de 1615. “Ningún animal, escribió, nace más imbécil que el hombre”, pero inmediatamente define al hombre como “un instrumento vivo, una herramienta movediza, susceptible de cualquier disciplina, capaz de cualquier operación...”, frase que podría confirmar la afirmación de Baudrillard. Salvo que: 1) Baudrillard no la cita y es probable que la ignore; 2) Montchrestien proporciona las fuentes de su definición: Brutus, Cassius, Catón, es decir el mundo de la *antigüedad*, el mundo de la *esclavitud*.

Pero la tesis de Baudrillard es, precisamente, que la noción de hombre productor no existió ni entre los primitivos, ni en la antigüedad, ni en la Edad Media; sería una invención de la edad *moderna*. Así pues, etnólogos e historiadores tienen derecho a la palabra para pronunciarse entre Montchrestien, que da sus fuentes, y la afirmación de Baudrillard.

Resulta instructivo detenerse en el modo en que el filósofo usa pretendidas referencias a la etnología y a la historia.

1) La referencia a las lecciones de la etnología, para demostrar que la noción de producción es inexistente en las sociedades primitivas, se reduce a la mención de un nombre de etnólogo entre paréntesis. Este tipo de argumento de autoridad, sin referencia precisa y sin cita de texto, recuerda a la peor de las escolásticas. El etnólogo invocado entre paréntesis, “(Sahlins)”, es, sin duda, uno de los más brillantes especialistas de las sociedades polinesias y fidjienses, Marshall Sahlins, cuya competencia está fuera de discusión. ¿Pero basta invocarlo para establecer una verdad? ¿Dijo verdaderamente lo que se le hace decir? Sucede que he leído bastante a Sahlins; está claro que no como especialista, sino precisamente para estimar lo que aportaba a la controversia en la que, como Jean Baudrillard, proponía una “crítica del materialismo histórico”. Ello me permitió constatar, en primer lugar, que Sahlins entra en controversia no sólo con otros etnólogos, sino con escuelas enteras de etno-antropología; en segundo lugar, que se encierra voluntariamente en la observación de sociedades “frías” (en el sentido empleado por Lévi-Strauss, es decir que quedan al margen de la historia propiamente dicha, lo que no cualifica para discutir del “materialismo histórico”). Y, por último, que al interesarse preferentemente (si no exclusivamente) por las estructuras mentales de una sociedad, esto es por la forma en la que aquélla se ve a sí misma, y traducir míticamente su funcionamiento, se corre el riesgo de resolver la cuestión de la misma manera en que se plantea. Que nadie piense que yo pretenda, con las observaciones anteriores, haber liquidado, ni siquiera despreciado, la aportación de Sahlins. Pero me parece que el modo de invocarlo de Baudrillard sólo puede ser un argumento a los ojos de lectores a los que, sin haber leído a Sahlins, se invita a creer con los ojos cerrados lo que se quiere hacer decir a éste. Sobre este particular, lo que se subleva no es sólo el espíritu del historiador, sino también los hábitos de su oficio.

2) En cuanto a la antigüedad, es verdad que Baudrillard cuenta con una referencia de historiador. Sólo una. Pero excelente: Jean-Pierre Vernant. En efecto, este gran historiador, muy sensible, por lo demás, a las enseñanzas de los etnólogos, demostró que las estructuras mentales de la civilización griega (al menos, habría que añadir, en sus épocas más remotas) integraban creencias mágicas, suponían intervenciones supraterrrestres, hacían intervenir todo un juego de dones y contradones y, por consiguiente, no podían funcionar de acuerdo con nuestros modelos económicos habituales. Pero ¿puede deducirse de esta constatación, que concierne a la conciencia

interna de una sociedad muy lejana, lo que de ella infiere Jean Baudrillard (p. 87 de su libro): “ni la tierra ni el esfuerzo son factores de producción”. Esta confusión, continuamente sugerida, entre realidad y conciencia de la realidad, evoca en mí un recuerdo personal: una discusión, hace unos veinte años, en torno al propio Vernant, en un seminario del economista André Piatier, y en presencia de nuestro colega, el historiador economista italiano C.M. Cipolla. Después de oír a Vernant, Cipolla bromeó diciendo que su propia remuneración, en una universidad americana, representaba indudablemente un elemento mágico en la economía de los Estados Unidos. Y, en efecto, jamás las leyes económicas han funcionado exclusivamente según criterios racionales (pensemos en la actual mitificación de la noción de “empresa”). Por eso, prefiero un “historicismo” a cualquier “economicismo”. Pero, justamente, el materialismo criticado por Baudrillard (o Sahlins) es un materialismo *histórico*, que, por ello, tiene en cuenta a todos los *componentes* (si evitamos, por demasiado presiso, el término “factor”). Añadiré que, desde hace un cuarto de siglo, las aportaciones de Vernant figuran en todos los manuales (al menos en lo que respecta a la Grecia primitiva). Por otra parte, en 1988 se ha publicado un librito, recopilación de artículos, firmado por J.P. Vernant y P. Vidal-Naquet, con el título *Travail et esclavage en Grèce ancienne*¹⁰. De Hesíodo a Jenofonte, la aproximación, a través del lenguaje, es minuciosa. Pero en él no aparecen los mitos como negativos ante el trabajo y la tierra. El mito de Prometeo justifica “la necesidad de regar la tierra con el sudor para hacerla fructificar” (p. 5) y “los dones de la tierra deben ganarse” (*ibid.*), lo que de ninguna manera confirma la opinión de Baudrillard negando estos “factores de producción”. Por supuesto, las relaciones son complejas y específicas según que se trate del “oikos” rural, del artesanado urbano o del trabajo esclavo. Sobre los orígenes de este último, los griegos escribieron mucho; creyeron poder distinguir entre los “hilotes”, indígenas reducidos al estatuto de esclavos por las invasiones helénicas procedentes del Norte, y los “bárbaros” convertidos en esclavos por la fuerza de las armas o por la compra con dinero. Los artesanos, numerosos e importantes para la vida de la ciudad, son, no obstante, excluidos de su gestión por la práctica (y después por la teorización) política. Pero esta oposición entre clase que trabaja y clases que dirigen volverá a encontrarse, bajo otras formas, en la Edad Media y después. Vidal-Naquet pregunta: “¿eran los esclavos una clase?”; e incluso uno de sus capítulos se titula “la lucha de clases”. No tomemos este vocabulario por una adhesión al marxismo. ¡Pero tampoco condenemos a éste en nombre de Vernant! Repito que no soy especialista en estos problemas; pero recuerdo haber estudiado, cuando tenía veinte años, bajo la dirección del gran helenista Gustave Glotz, a modo de ejercicio epigráfico, los salarios de los trabajadores que construían un templo griego. Las listas existían y creo que los salarios también. De modo que Baudrillard no invoca con más legitimidad la autoridad de J.P. Vernant que la de M. Sahlins. Recordemos, por último, que la noción de valor-tiempo de trabajo nace en Aristóteles. Iba a decir “como todo el mundo sabe”; o “como J. Baudrillard debería de saber”...

3) Algunas palabras más sobre el problema de la esclavitud, ¡que no es exclusiva de la antigüedad! Baudrillard afirma, con toda la tranquilidad, que la relación amo-esclavo es esencialmente *simbólica*, y, en todo caso, mucho más que económica. ¿Ha leído a Ramón de la Sagra, a Varela, a Gilberto Freyre, a Fogel, a Engerman, a Temin, a Klein, a Moreno Fragnals, a Genovese o a Meillassoux? Probablemente no. Sería pedante reprochárselo. Pero, entonces, ¿se define el filósofo “hablando de lo que no se

¹⁰ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruselas, Éditions Complexe, 1988. Los textos reunidos se habían publicado por primera vez entre 1955 y 1979. (A. C.).

sabe”, como dice un viejo proverbio español, cruel con el vocabulario hermético? Desde hace tiempo, he reprochado a Raymond Aron haber definido la historia a partir de sociologías alemanas más que centenarias; a Michel Foucault haber definido “el saber económico en la época clásica” a partir de una información totalmente superada; a Paul Ricoeur por haberse contradicho a sí mismo, a diez años de distancia, en cuanto a las posibilidades del análisis histórico, y haberse equivocado en diez años en la fecha del primer número de los *Annales*. Cierta día, en un coloquio dominado por los filósofos, Aron, a raíz de unas palabras mías, me prohibió hablar de filosofía, sin duda en nombre de los “especialistas en ideas generales”. Le repliqué que él bien que se permitía hablar de historia. Con gran escándalo de los filósofos. Pero, frente a mí, una sonrisa cómplice del gran medievalista Postan me reconfortó plenamente. Indudablemente habría que deplorar estas querellas de botica. Pero la “ideología dominante” las utiliza continuamente en provecho de las visiones menos realistas de la evolución de las sociedades.

4) Uno de los capítulos del *Miroir de la production* concierne a la Edad Media. Se titula: “Autour du mode archaïque et féodal”. De entrada, es un extraño vocabulario. “Arcaico” es una palabra vaga. “Feudal” debería ser una palabra precisa. Y cabría preguntarse si el autor no ha querido escribir “mundo” en lugar de “modo”. Pero, sobre todo, sería en vano si buscásemos en el capítulo la menor alusión a lo que constituye la realidad feudal: las relaciones sociales en torno a *la tierra*. La atención se centra, como si fuera lo esencial en la Edad Media, en el trabajo artesanal. Basta haber manejado contratos de aprendizaje, documentos corporativos, sean del siglo XII o del XVII, para darse cuenta del carácter aberrante de la visión propuesta de la industria “premoderna”. Esto sería secundario si se subrayara el predominio de la economía agrícola y de las preocupaciones alimentarias en la vida medieval. Pero Baudrillard afirma que “antes del nacimiento de la economía política” (noción no definida y nacimiento no fechado) “la escasez no existía”. Pues la noción de escasez habría nacido del “imaginario de la acumulación”. No interpreto, cito:

La escasez no existe fuera de la perspectiva lineal que nos es propia, la de la acumulación de los bienes; y basta con que el ciclo de dones y contradones no se interrumpa... (p. 90)

Desgraciadamente, los “dones” de la naturaleza tenían su ciclo. Hasta el siglo XIX en todo el mundo, y todavía hoy en gran parte del globo. Las “malas cosechas” se llaman “hambrunas” –*de peste, fame et bello, liberanos Domine*. Cuando se dibuja la transición hacia el mundo moderno, el temor a la “escasez” cede el paso al temor a la “sobreproducción”, a la “mala venta” (en el mundo campesino se observa este cambio en el siglo XIX). Pero, por Dios, que no nos digan que la “escasez” no estaba presente en el imaginario de la Edad Media. Podría decirse que lo estaba de modo obsesivo.

Después de tantos contrasentidos, encontraría, a pesar de todo, en la conclusión del libro de Baudrillard, una frase que me gusta mucho, dado que siempre he defendido el tratamiento de *la historia como totalidad*: “el hombre es un todo en cada momento, y en cada momento la sociedad está entera en él”.

Pero cuando se llega a los ejemplos históricos, la aplicación se transforma en verbalismo literario:

Courderoy, los luditas, Rimbaud, los *Communards*, los protagonistas de las huelgas salvajes y los de mayo del 68: no es que la Revolución esté implícitamente en ellos. Ellos *son* la Revolución.

Observo que en esta lista no figuran las secuencias 14 de julio-4 de agosto de 1789, o 7-20 de noviembre de 1917. Debe ser que calificarlas como “revoluciones” sería “caer en el historicismo”.

Alrededor de 1970, todo el mundo podía constatar que, en los países más avanzados, los *treinta años gloriosos* del desarrollo material habían permitido a una gran mayoría de las personas *consumir más trabajando menos* (que es la definición de productividad). Y sin embargo, *subsistían los conflictos*. Reducirlos a puros fenómenos psicológicos era un paso fácil de franquear. Así nacieron las corrientes que llamaría “psicologistas”, a menudo entre historiadores jóvenes y brillantes, colaboradores y amigos míos. Escribí entonces un breve artículo, para un público de profesionales de la enseñanza de historia, en una revista de difusión limitada. Me permito citarlo aquí porque expresa mi posición, no exenta de simpatía, pero tampoco de espíritu crítico, por estos signos de evolución del pensamiento histórico que me parecían susceptibles de sugerir, o de confirmar, ciertas desviaciones filosóficas a la manera de Baudrillard.

Escribía:

...y sin embargo, la gran cuestión está ahí: ¿qué relación hay entre el hombre y su producto, entre la economía y la historia? Cuando Marx planteó el principio de la primacía (“en última instancia”) de la economía, muchos se taparon la cara en nombre del espíritu, pues la economía de la época no podía ofrecer a las masas más que un salario mínimo interprofesional no garantizado y realmente muy bajo. Hoy, cuando el menor paso en el desarrollo podría proporcionar, si no a todos, al menos a la mayoría, coche y televisor, he aquí que la primacía de la economía se convierte en un principio conservador, puesto que todo se resolverá por la economía, y lo revolucionario es descubrir que no sólo de pan vive el hombre. Viene entonces el psicosociólogo, Freud en mano, y nos explica que las revoluciones, y hasta las huelgas, no son tanto la búsqueda de un poder, o de una vida mejor, cuanto la de un desahogo o incluso una fiesta. Se pone en duda que la iniciativa histórica en el hombre competa a la razón, y aún menos a la razón económica. Buscábamos el consenso por satisfacción y persuasión, y he aquí que en la lógica del inconsciente se descubre la revuelta.

Sin duda. Pero la revuelta de los “luditas” –aquellos que destruían los primeros instrumentos de la mecanización del trabajo– en modo alguno traducía una mera reacción del inconsciente; defendían su *derecho al trabajo* (de hecho, su derecho *a la vida*). Y tal vez no resultaría imposible descubrir, en las revueltas estudiantiles de nuestros días, inquietudes instintivas del mismo tipo, a otro nivel (¿qué futuro nos espera?). Reducir al elemento psicológico –confundiéndolo de nuevo “componente” y “causa”– el análisis de las luchas entre clases sociales o entre comunidades políticas organizadas, expone al peligro, que debe al menos considerarse, de olvidar o de subestimar el papel que juegan las realidades materiales en cada momento de las contradicciones crecientes, como hemos visto a propósito de la combinación crisis económica-antisemitismo en la Alemania de los años 30, en la popularidad de Hitler. En relación con estos mismos años 30, observo que el sociólogo Henri de Man,

esquematisando la teoría psicoanalítica de Adler, reducía la realidad de las luchas entre clases sociales a un proceso psicológico, lo que le llevaba a caer en la tentación nacional-socialista: sustituir el complejo de clase por el complejo nacional. Aunque limitado en el tiempo, y por ello en importancia, el episodio de Man no puede ser olvidado por el historiador.

Lo cierto es que la tentación “psicologicista” (perdón por el barbarismo, ¡pero también se dice “economicismo” e “historicismo”!) renace vigorosamente en el paso de los años sesenta a los setenta. Es el momento en el que las contradicciones internas de la “sociedad de consumo”, el recuerdo horrorizado de los genocidios, las decepciones ante ciertas experiencias revolucionarias y la reacción contra las últimas guerras coloniales determinan una nueva crisis en los espíritus en el seno de los países “occidentales”. Incluye tanto aspectos irrisorios (los ha habido) de las “revoluciones” de Berkeley o París, como las tesis más sutiles y sofisticadas de la “escuela crítica” de Frankfort.

Quiero subrayar que en modo alguno subestimo las aportaciones de la Escuela de Frankfort a la reflexión filosófica. Pero me parece que se mantienen en la línea de las escuelas sociológicas alemanas de antaño: la obsesión de una “crítica de la razón histórica”, de un cierto desdén por el “historicismo”. Por mi parte, me permito atribuir al historiador un deber inverso: edificar una *crítica histórica de la razón*, por el análisis, en cada momento, del desarrollo de la humanidad, del papel de la “razón” humana, junto al innegablemente inmenso de la “no razón”.

*
* *

Ahora bien, sabemos que entre los años 60 y los años 80 de nuestro siglo se han producido singulares modificaciones en las condiciones del mundo. En los países desarrollados, el problema ya no es obtener una economía regularmente creciente –*self sustained, konjunkturlos*–, sino adaptar la formación y el empleo de la mano de obra a las nuevas condiciones técnicas de la producción y la distribución, en conmoción permanente. Estas técnicas revolucionarias deberían poder ofrecer posibilidades de bienestar cada vez mayores y más extendidas, pero, por ahora, en la mayor parte de las regiones del mundo sólo determinan considerables tasas de paro en las poblaciones activas. Tasas variables según los territorios y los momentos, desde luego, pero que en numerosos casos parecen adquirir un carácter “estructural” y no meramente “coyuntural”. Se ha llegado al extremo de aplicar la palabra “estructural” a la propia crisis, lo que no constituye un vocabulario satisfactorio, pero deja a las claras hasta qué punto se puede poner en causa el funcionamiento clásico de nuestras sociedades. Aunque tenga ya veinte años de antigüedad, recordemos la recomendación del Club de Roma: “crecimiento cero”. Hay una relación evidente entre esta situación, y esa “recomendación”, y el “antiproduccionismo” de un Baudrillard. Pero el vocabulario filosófico de éste tiene el inconveniente de generalizar en el espacio y en el tiempo una advertencia que se dirigía únicamente a los países “desarrollados”, ante una amenaza de “sobreproducción”.

Menos pretencioso, y sentimentalmente más simpático –aunque no menos característico de determinados hábitos ideológicos–, es el otro libro al que quiero referirme aquí. Su gran mérito es un cierto perfume de ingenuidad. Se titula *Del paro al ocio* y es obra del urbanista y arquitecto español Luis Racionero.

La presencia de la palabra “paro” sitúa la problemática en el centro de nuestras preocupaciones concretas. En su calidad de arquitecto-urbanista, el autor hace gala de respetables inquietudes de ecologista. Su formación universitaria se realizó en el

corazón de la atmósfera revolucionaria de los años 60 en Berkeley. Afligido por las contradicciones del mundo, le propone un *cambio de valores*. Sin duda, el propósito “crecimiento cero” le vendría bien. Pero, recordando que es español, estaría aún más de acuerdo con la vieja fórmula “antitecnicista” de Miguel de Unamuno: “¡Que inventen ellos!”.

No tengo la intención de criticar (ni tan siquiera de juzgar) la posición moral y sentimental de Racionero; he dicho incluso que, como todo sueño utópico, no dejaba de inspirarme cierta simpatía. En este caso también, lo que me preocupa, porque soy historiador, son los *contrasentidos históricos* que propone el libro como fundamentos de su construcción. Es peligroso construir un conjunto de razonamientos a partir de algunas afirmaciones de hecho cuya solidez no se ha controlado.

La primera de estas afirmaciones es la siguiente: la obsesión de la producción nació con el capitalismo, y el capitalismo es una creación de los protestantes del Norte de Europa, que impusieron al mundo “sus valores”. Para terminar con las contradicciones del capitalismo y con sus consecuencias, bastaría imponer, por ejemplo desde el Mediterráneo, otros “valores”.

Lo más débil de este razonamiento me parece su punto *de partida*. Se acepta, como si se tratara de una verdad establecida e indiscutible, la tesis de Max Weber sobre la relación *causal* (¡una vez más la confusión entre “causa” y “componente”!) protestantismo-capitalismo. Y se la acepta en su versión más esquemática, cuando incluso los historiadores que la han adoptado y desarrollado (como Tawney) lo han hecho con muchos matices. Es verdaderamente curioso constatar cómo (hasta en filósofos de la envergadura de Habermas) la aceptación de una *autoridad* adquiere enseguida el valor de prueba. Este tipo de aceptación, tan legítimamente denunciada a propósito de Marx, se admite con la mayor espontaneidad cuando se trata de Weber. Sin embargo, no creo que uno solo de los historiadores que se haya interesado con un mínimo de seriedad por el inmenso fenómeno que podemos llamar “transición del feudalismo al capitalismo” (o simplemente “de la Edad Media a los Tiempos Modernos”), pudiera reducir la complejidad de este proceso a un cambio de “valores” en la cabeza de algunos señores de Ámsterdam.

Pero, entre las referencias de Racionero, en las que veo, junto a asombrosas estadísticas americanas, poesías chinas, canciones “pop” y manuscritos de Leonardo, no encuentro ninguna obra válida de historiador. Es verdad que cuando el libro (p. 108) se ríe de la pretensión de Marx, que creyó “arrancarle su velo” a la Musa de la Historia, Racionero llama a esta Musa ¡Calíope en lugar de Clío! Confundir la Historia con la Elocuencia: ¡qué lapsus tan delicioso! Me encantó.

Otra confusión fundamental del libro de Racionero es la que se manifiesta en el capítulo sobre “el socialismo”. Aquí los errores son perdonables, pues sabemos mucho menos (y es natural) de los sesenta primeros años del “socialismo real” que de los tres o cuatro siglos del “capitalismo histórico”. ¡Pero titular un capítulo entero “La Rusia stajanovista”, en torno a 1980, sería divertido si se tratara de una denominación conscientemente irónica! Ni un solo empresario occidental que haya visitado Rusia ha dejado de declararse estupefacto (y escandalizado) por la lentitud de los ritmos de trabajo en las fábricas “socialistas”. ¡Y tal parece que el Sr. Gorbachov comparta bastante esta opinión! El “stajanovismo” es una de las “componentes” de dos *momentos históricos*: la *construcción* de una infraestructura industrial entre 1928 y 1939, durante los primeros “quinquenios”, y más tarde, en la posguerra, durante los años de *reconstrucción*, entre 1945 y 1953. ¿Pero después? Es verdad que Racionero da también por sentado, como una “evidencia” imaginaria más, que la *ideología* socialista, admiradora de los logros capitalistas en materia de “productividad”, preconiza una

dedicación creciente del hombre al trabajo material. Sin embargo, en pleno siglo XIX, Marx expresa *la esperanza* en una limitación *posible* del trabajo material cotidiano medio a seis, cinco o tal vez cuatro horas, gracias a los progresos evidentes de la *técnica*. Y Stalin, en 1951, recoge estas cifras en una “Respuesta a Iarochenko” que condena brutalmente toda teoría sobre la “primacía de la producción” como única solución a todos los problemas: ¡una condición necesaria no es siempre suficiente! Sólo doy una importancia limitada a este texto, dado el escaso tiempo de su aplicación histórica. ¿Pero puede la ignorancia de los textos dar una autoridad a quien constantemente pretende hablar de “valores”?

Sin duda, Luis Racionero podría responder: de poco sirven las afirmaciones de principio dispersas si *nuestro mundo* y *nuestra época* revelan, en los dos sistemas de producción más avanzados, una misma incapacidad para equilibrar producto y consumo, tiempo de ocio y tiempo de trabajo, en tanto que (cito la página 15 del libro de Racionero) “la noción de medida y de equilibrio (es la) que debe presidir en cualquier sociedad civilizada”. Bien es verdad que entre lo que “debe” (o *debería*) ser y lo que revela la realidad, hay una gran distancia; y aún más entre lo que es y lo que *podría* ser, con los medios que las técnicas nos han proporcionado. ¿No será, simplemente, que dar vueltas alrededor de Saturno está resultando más fácil para el hombre que organizar el “equilibrio” en el seno de sus sociedades y entre las sociedades?

Volvemos al verdadero problema: la distancia entre las capacidades de las ciencias exactas y de las técnicas materiales, de un lado, y, de otro, las capacidades, la eficacia de la acción de las ciencias “humanas y sociales”. ¡Por mucho que “economistas distinguidos” reciban premios Nóbel!

Tal vez se nos diga (Racionero lo hace): ¿no ha habido, a lo largo de las épocas históricas, y no hay en algún rincón de la tierra, ejemplos de sociedades menos “desarrolladas” que las nuestras, pero mejor “equilibradas” que ellas? Respecto del mundo actual, reconozcamos que el mito del “buen salvaje” tiene vida larga; ¡no está ausente en las obras de Lévi-Strauss o de Sahlins! Y en cuanto a los “ejemplos históricos”, tampoco podemos extrañarnos con los sueños de Racionero: ¡haber vivido en tiempos de Pericles o de Lorenzo de Médicis! ¿Cómo no preguntarle si estos sueños le situaban entre los *ciudadanos* o entre los *esclavos*, en el *popolo grosso* o el *popolo minuto*, en una año de prosperidad o en una coyuntura de *hambruna*, de *peste* y de *guerra*? Recuerdo la existencia, en la bibliografía histórica francesa, de un libro titulado *L'envers du Grand Siècle*, y de una colección *Siècles d'Or et réalités*. La historia también es llamada al realismo frente al sueño, a menudo una simple llamada a los argumentos serios.

Esto significa también que el filósofo o el ensayista, como Lucien Febvre quería exigirlo del historiador, debería ser al menos “un poco” economista y sociólogo; lo “bastante”, en todo caso, para emplear con propiedad este o aquel vocabulario. Es algo que me choca, tanto en Racionero como en Baudrillard, en el empleo que hacen de las palabras *producción* y *productividad*, a menudo casi confundidas.

Ambos nos hablan del “romanticismo de la producción”, y añaden “o (y) de la productividad”, como si se tratara de la misma cosa. Sin embargo, desde el punto de vista que pretenden aclarar (las relaciones entre “trabajo” y “ocio”), el contenido de ambas palabras es opuesto: pedir “producción, siempre más producción...” puede ser peligroso si no se ha previsto la capacidad de consumo correspondiente –así se originaron crisis coyunturales y conflictos económicos capaces de engendrar conflictos armados–; pero pedir “productividad, siempre más productividad” es proponerse

obtener el *mismo producto con menos trabajo* o *más producto con igual trabajo*: único modo de asegurar al hombre *más ocio*, sin que renuncie a un consumo creciente.

Cierto es que con el “fordismo” y el “taylorismo”, en la primera mitad de nuestro siglo, se confundió con facilidad la “productividad” con el trabajo “en cadena” y las “cadencias infernales”; naturalmente, enseguida pensamos en los *Tiempos Modernos* de Charlie Chaplin: el hombre a la vez esclavo de la máquina y amenazado por ella de perder su único medio de existencia. El libro de Racionero –no podía ser de otra forma– lleva como frontispicio la imagen de Charlot prisionero de la inmensa rueda dentada. ¿La fecha de la imagen? 1935: ¡en pleno corazón de la crisis!

No olvidemos que, en 1931, se había hecho en París la película de René Clair *À nous la liberté*. Menos genial, sin duda, que *Tiempos Modernos*. Pero conteniendo todos los temas, y muchas de las imágenes, de la película de Charlot –que reconoció plenamente su deuda. En cambio, la conclusión no era la misma: era la conclusión utópica, el cuento de hadas de la “productividad”. *À nous la liberté* comienza en una prisión; los prisioneros fabrican, con gestos precisos, mecánicos, cronometrados, vigilados, pequeños objetos, juguetitos; aparece después en la pantalla una fábrica moderna, mecanizada: otra prisión; los mismos gestos, las mismas vigilancias; en una escuela próxima, un maestro de escuela caricaturesco hace cantar a sus alumnos: el-traba-jo-es-o-bli-ga-to-rio-pues-el-tra-ba-jo-es-la-li-ber-tad. Uno de los prisioneros se escapa. Invento no sé qué procedimiento mecánico y nos lo encontramos convertido en gran patrono de una fábrica de discos, en la que la materia prima entra por una puerta y los discos salen por otra, sin la menor intervención humana en el proceso. ¿Qué pasa entonces? Los obreros pescan con caña en el riachuelo de al lado, y el empresario, que se reencuentra con uno de sus antiguos compañeros, elige la vida de vagabundo, cantando “Vivamos como viven las flores”. Así se realiza la parábola evangélica del “lirio de los campos”, y el sueño de Luis Racionero: ¡por el milagro de la “productividad”!

Sólo que la historia no es un cuento de hadas. A pesar de los progresos técnicos, no se ha llegado todavía al horario que Marx creía poder esperar: entre seis y cuatro horas diarias para el “trabajo sencillo” (entiéndase el trabajo mecánico sencillo, el de más bajo nivel). Pero ya hemos superado el umbral de los “tres ochos” (ocho horas de trabajo, ocho horas de sueño, ocho horas de ocio) que las revistas obreras de 1900 representaban como un ideal, en forma de tres bellas mujeres vestidas (o desvestidas) de acuerdo con la imaginación “modernista”. A comienzos de los años 20, la consecución de las “ocho horas” se consideró una gran victoria; y, por supuesto, la opinión conservadora la trató como un triunfo de la pereza y una amenaza para el orden industrial existente. Otro tanto ocurrió, en los años 30, con la consecución de las “cuarenta horas” semanales. Estas *etapas* en la conquista del “ocio”, caro a Racionero, deben serle recordadas *por el historiador*, que se interesa por la suerte de los hombres en general, no por su propio problema. Y el mismo deber –el recuerdo de los *hechos* y las *fechas* estadísticamente significativos– tiene el historiador respecto del economista teórico de la “competitividad” y del sociólogo del trabajo analista de las “condiciones existentes”.

También importa al historiador *descubrir* y *fechar*, en sus orígenes, cualquier pensamiento teórico capaz de arrojar luz sobre las vías de la evolución de las cosas (incluso si, en su aparición, alimenta la utopía). Tengo siempre a mano, en estos tiempos de agudas discusiones sobre las relaciones entre el paro y la mecanización, una fotocopia del número fechado el 27 de enero de 1836 del trisemanal barcelonés *El Vapor*, por un artículo firmado con el pseudónimo “El proletario”. En realidad, no es de un “proletario”; el autor es Abreu, un fourierista andaluz. Pero trata del “incendio de la

famosa fábrica textil de Barcelona”. Esta fábrica era la primera de España verdaderamente moderna y mecanizada. Sus obreros la habían incendiado durante los desórdenes políticos de julio de 1835. Gesto típicamente “ludita”, instintivamente revolucionario, la “revolución en sí” de Jean Baudrillard. Pero Abreu, socialista “primitivo”, “precientífico”, interpreta de manera muy diferente la psicología del incidente; éste deriva, explica el artículo, de una *toma de conciencia*, por parte de los obreros, de un cambio de equilibrio, en contra de ellos, en las relaciones capital-trabajo. No es que el equilibrio existente fuera satisfactorio para ellos, sino que el nuevo amenazaba *vitalmente* al conjunto de los obreros como clase, por el paro, miseria absoluta entonces, y medio de presión sobre el nivel de los salarios:

Para la plebe de Barcelona acostumbrada a producir y compartir el producto de una cierta manera, el establecimiento de una fábrica nueva o la introducción de nuevas máquinas en una fábrica, que rompe el equilibrio existente, disminuye la parte de producto correspondiente al trabajo. El proletariado sufre, ve crecer la insuficiencia de sus medios; mira con disgusto la causa de su mal; la destruye, la hace pedazos, si otra fuerza, superior a la suya, no lo impide.

Abreu hace extensiva su reflexión al fenómeno mecanización-paro en su conjunto. Supongamos, escribe, un “arado de vapor” introducido en una zona agrícola que diera trabajo a cien labradores: muchos de ellos estarían de más; ¿dónde irán? Recordemos que la primera cosechadora mecánica es de 1831; y evoquemos las actuales masas subempleadas de México o de El Cairo: para su fecha, la inquietud de Abreu es bastante chocante. Otro caso, más lejano, de revolución técnica es evocado desde una perspectiva social y humana igualmente chocante por sus correspondencias con el mundo de hoy; la invención de la imprenta, dice Abreu, privó de su trabajo a los copistas de manuscritos. Abreu no ignora que el nuevo arte de la imprenta ha creado muchos más puestos de trabajo de los que ha suprimido; pero, añade,

¿Qué ha sido de aquellos que se ganaban la vida copiando? ¿qué recursos les ofrecía la sociedad a cambio de los que le quitaba? ¿El recurso de elegir otro oficio? Pero, aunque tuvieran los medios para hacerlo, ¿tendrían la energía, el vigor necesario, físico y moral, para adquirir la habilidad conveniente?

Reconozcamos que este ejemplo histórico lejano se aplica curiosamente a los casos más dramáticos del paro de hoy: como el de los trabajadores, técnicos muy cualificados, que, a una cierta edad, se ven desplazados por las nuevas técnicas, a las que difícilmente se adaptarían.

Nosotros no ignoramos, y Abreu sabía muy bien, que el progreso, *a largo plazo*, lo arregla todo, colocando cada vez más productos al alcance de un mayor número de personas. Pero, escribe,

¡Poderosa razón la que recomienda al hombre que se muere de hambre ser indiferente a los medios de subsistencia para que las futuras generaciones disfruten de ellos en mayor abundancia!

¿Solución propuesta por Abreu? ¡La “familia armónica” de Fourier! No más realista, sin duda, que “el equilibrio que debe presidir toda sociedad civilizada”

reclamado por Racionero. Sólo que Abreu: 1) escribía ciento cincuenta años antes que Racionero; 2) en absoluto condena el “productivismo” en sí, los progresos de la técnica; se limita a observar que hay *contradicción entre el corto y el largo plazo*, y que la sociedad no hace nada para combatir esta contradicción. O mejor dicho sí: contra los desórdenes “luditas”.

Se pone en movimiento a la fuerza armada, se destituye a gobernadores y alcaldes dotados de poderes diversos, de aplicaciones diversas, pero siempre dirigidos contra las razones aparentes de los movimientos destructores, sin observar jamás su naturaleza...

Apariencia *política* de los “desórdenes” y realidad *social* en su origen. Reacción de los poderes contra las *consecuencias* de las contradicciones entre los hombres, no contra sus *causas*; el conde de Aranda ya lo había advertido, en 1766, con ocasión de otros “desórdenes”. Los viejos textos, más que los “postmodernos”, son el consuelo del historiador.

*
* *

Querría abordar un último tema en esta crítica histórica de los modos de pensar no históricos, que constituye el objeto de estas reflexiones. Ya he confesado que opté por una solución fácil al tomar como ejemplo los libros de Racionero y Baudrillard, “antiproductivistas” algo caricaturescos. Pero no está de más observar que una caricatura antiproductivista sólo puede presentarse en mundos altamente productores: ¿podríamos acaso imaginar a un etíope diciendo a sus compatriotas: “producimos demasiado”? El gran fenómeno de nuestro tiempo es la desigualdad entre las capacidades de producción de las distintas partes del mundo, igual que lo era, el siglo pasado, en los países europeos, la desigualdad de medios de vida entre las clases de la sociedad.

El conocimiento de estas desigualdades no está, por lo demás, exento de peligrosos equívocos. Es cierto que los economistas han establecido más de un distinguo sutil en la expresión cuantitativa de los valores de la producción: producto nacional (bruto y neto), renta nacional (global y per cápita), etc. Pero si el hombre de la calle oye decir que la producción per cápita en el emirato de Qatar es de 21.000 dólares, mientras que en China es de 290 y en la India de 230, pensará que el camellero de Qatar es “rico” y que un campesino chino o indio vivirá tan mal como un neoyorquino que tuviera menos de 300 dólares para vivir un año. Y no hablemos de los ensayos de “futurología” americana citados por Racionero, en los que se anunciaba, en 1975, que la España del año 2000 figuraría todavía, con Turquía, Grecia, Albania, Argentina y Taiwán (¡!), en la categoría (honorable, al fin y al cabo) de los países que estarían accediendo a un “consumo de masas”, mientras que Italia, Polonia y la URSS estarían ya en la era “post-industrial”, es decir ¡con menos de 5% de agricultores, 5% de obreros industriales y 90% de empleados en los servicios! Siente uno ganas de preguntar: ¿será esto la expresión o quizá el resultado del “stajanovismo” que se presupone? No hay que excluir la “futurología”; ¿no había visto claramente Abreu desde 1836 adónde llevaría el empleo del “arado a vapor”? Pero anticipar cifras no es muy razonable: los mejor equipados de los estadísticos –los demógrafos– se han llevado más de una sorpresa con el juego de las “previsiones”.

Por el contrario, me parece que una modesta *historia* –demográfica y económica, primero, pero también social y cultural, suficientemente cifrada, aunque sin descuidar la *descripción*– podría mostrar cómo en los países europeos llamados “desarrollados”, y a lo largo de las dos mitades del siglo XX, la “condición proletaria” propiamente dicha fue sucesivamente reservada a los inmigrantes italianos y polacos, después a los españoles, después a los portugueses, después a los magrebíes, después a los negros, etc... Estos relevos en el espacio y en el tiempo, cuyos múltiples aspectos conviene captar, expresan bien, cronológicamente, la jerarquía de los “desarrollos”; su estudio apela a un esclarecedor *análisis histórico*, que mostraría cómo, a esta relegación hacia las poblaciones inmigradas de la condición proletaria, corresponde, en las capas cualificadas del mundo de la técnica y de los “servicios”, un nuevo cuestionamiento de la seguridad de los empleos, por los alucinantes progresos de los sistemas de comunicación; los mejores diplomas se vuelven rápidamente obsoletos.

No seamos demasiado pesimistas. Los parados, en nuestras sociedades, son “subsidiados”. Sin magnificencia. Y hay “nuevos pobres”. Pero es raro que se muera masivamente de hambre (cosa que, dos siglos atrás, era periódicamente generalizada, como lo sigue siendo en bastantes regiones del mundo). Sabemos, además, del importante papel, en estos mismos países “desarrollados” de hoy, de los elementos “marginales” y de la “economía sumergida”. Hace unos días, en el diario *El País*, se publicó un interesante artículo, firmado por J.L. Rodríguez Ortiz, en el que se describía lo que fueron en su tiempo, en la sociedad española, los *alfaraches*, los *lazarillos*, los *buscones*, los *monipodios* y la *sisa* (fraude familiar, mínimo pero continuo, sobre los presupuestos privados y públicos): de todo esto, no es muy difícil descubrir equivalentes contemporáneos. Pero esta excelente evocación histórica inspirada en textos literarios parece destinada a sugerir al lector que la importancia del fraude es indudablemente un fenómeno de todos los tiempos, consecuencia del rencor natural de las bajas clases contra “los ricos” en general (ahora se dice “contra determinadas formas de la sociedad capitalista”). En lugar de esta generalización, como historiador, yo preferiría evocar, de una parte, una importante sugerencia teórica del demógrafo Alfred Sauvy; de otra, algunos textos españoles del siglo XVI que relativizan singularmente la “modernidad” de las obras de Racionero y Baudrillard.

En su *Théorie de la population*¹¹, Alfred Sauvy muestra cómo, en ciertas sociedades, o en diversos momentos en una determinada sociedad, se revela económicamente más provechoso para la colectividad, a la vez que más aceptable para una minoría de individuos, admitir el mantenimiento a cargo del conjunto social, mediante una combinación de ayudas y tolerancias, de un margen “estructural” de parados, capaces de vivir con unos niveles de consumo y de inseguridad que les resultarían inaceptables si tuvieran un trabajo fijo. Se les ayuda. Y, a su vez, ellos encuentran mil maneras de sacar de sus contemporáneos algunos medios para sobrevivir –legales o no. Asegurarles un “salario” sería globalmente menos “rentable” para la sociedad. Naturalmente, tales situaciones corresponden a puntos álgidos en las curvas demográficas y a momentos de enriquecimiento global coyuntural en las sociedades en las que se observa el fenómeno.

La aplicación a España de este esquema de Sauvy, para el periodo que va desde mediados del siglo XVI al segundo tercio del XVII, me ha parecido siempre particularmente instructiva. ¿Sociedad “productora”? ¡No! ¡Pero sociedad *rica*, indudablemente! ¿Sociedad “post-industrial”? Evidentemente no. ¡Pero sociedad *post-colonial*, considerablemente enriquecida! No me atrevería a cifrar –pero debió de ser

¹¹ Alfred Sauvy, *Théorie générale de la population*, París, PUF, 1952; trad. esp.: *Teoría general de la población*, Madrid, Aguilar, 1957. (A. C.).

muy alto– el porcentaje de los *servicios* no productivos en esta sociedad tan parasitaria. Y capas sociales no desdeñables, tanto en la parte alta como en la parte baja de la sociedad, vivían en ella, si no “sin trabajar”, al menos sin “producir”, en el sentido material del término. El artículo de *El País* es útil para recordar los aspectos marginales, “picarescos”, que ha revelado la literatura. Y esta misma literatura, por su abundancia, forma parte de los signos coyunturales. Otro artículo periodístico, más ligero que el de *El País*, y consagrado a la coyuntura *de nuestro tiempo*, se preguntaba, no sin ingenuidad, si tantas vocaciones artísticas –de músicos, de cantantes, de actores...– en la juventud actual no se explicarían por la extensión del paro... ¿Quién sabe si nuestro conjunto “occidental” de nuestro actual “fin de siglo” no nos dará un “siglo de oro” cultural? ¿En calidad? El futuro lo dirá (en esta materia, los contemporáneos no suelen ser buenos jueces). ¿En cantidad? ¡Podemos estar seguros!

Y es sorprendente (sobre todo en el caso de Racionero) que los autores de libros titulados *Del ocio al paro* y *Le miroir de la production* parezcan ignorar que se trata de uno de los temas más viejos de la literatura, y particularmente apreciado por los antiguos españoles. En los años cuarenta del siglo XVI aparece en Salamanca una recopilación en la que figura un *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*¹². Así se expresan en él los amantes de la bella Ocia (la ociosidad):

... nunca faltan cavalleros, mercaderes, oficiales, i aun hasta los labradores, quien unos por devocion, i otros por ambicion, te dé uno un vestido, otro unos zapatos, otro una camisa, otro pan i vino (...) Pues para morar? Qual es el loco que gasta su hacienda en edificios, aviendo como ai en cada lugar mil hospitales, donde recogen (...) I quando no uviere pan, debe el hombre arrancar raíces para comer antes que traer todo el dia una hazada, un rastro, ni un arado acuestas...?

¿No creeríamos estar oyendo a quienes hoy acusan a la “Seguridad Social” de desincentivar la inversión privada en la construcción? Porque, por descontado, los autores de la recopilación y del “Apólogo” *denuncian* los peligros presentados por los amantes de Ocia. ¿Pero son “inventores de la economía política” o “protestantes del Norte”? Simplemente expresan la inquietud de una sociedad momentáneamente demasiado rica a la vez en hombres y en dinero para adaptarse espontáneamente a nuevas formas de economía. ¡Toda una “estructura” y toda una “coyuntura”, cuyos mecanismos pueden y deben ser desmontados por el historiador! Para no imaginar como propio de nuestro tiempo el “¿por qué trabajar?” de Laurel y Hardy, que existía ya en el siglo XVI.

*

* *

Pero no vayamos a decir, como lo sugería el artículo de J.L. Rodríguez Ortiz, que se trata de fenómenos “de todos los tiempos”. Lo que he llamado “historicismo” o “espíritu histórico” no consiste jamás en reforzar la fórmula “nada nuevo bajo el sol”, o “la historia es un eterno volver a empezar”. Consiste, por el contrario, en distinguir lo que, en cada situación de las diversas colectividades, es *innovación* de lo que es

¹² Fue compuesto en 1546 por el protonotario Luis Mexía y Ponce de León; cf. *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho glosado i traducido. Diálogo de la dignidad del hombre, por el M. Oliva i por Cervantes. Apólogo de la ociosidad i el trabajo...*, por Luis Mexía; glosado por Cervantes. *Introducion i camino para la sabiduría...*, por Juan Luis Vives; vueltas en castellano por... Cervantes, Alcalá de Henares, Iuan de Brocar, 1546, y Madrid, don Antonio de Sancha, 1772. (A. C.).

herencia, lo que es *rutina* de lo que es *recepción de modelos creadores*. Negar la noción, cara a Lucien Febvre, de “evolución de la humanidad”, puede ser “post-moderno”, pero supone admitir implícitamente que el paso de algunos miles de hombres de las cavernas a los cinco mil millones de seres humanos actuales ha podido hacerse sin cambios “antropológicos” *cualitativos*: ¡pura opción filosófica (o teológica)!

¿Por qué no escribir la palabra “progreso”, apreciada por nuestros abuelos y hoy sospechosa, después de tantas crisis y guerras, de haber traicionado sus esperanzas? Un recuerdo personal: en 1909, el año en el que Bleriot atravesó el canal de la Mancha, paseaba con mi abuelo por una carretera del Midi; tenía tres años; sobre nuestras cabezas, a unos trescientos metros por encima de nosotros, pasó lo que entonces se llamaba un “aeroplano”, sin duda a ochenta o noventa kilómetros por hora. Mi abuelo murmuró: “he visto esto, puedo morirme”. ¿Quién le iba a decir que su nieto, sin la menor vocación deportiva y sin disponer de medios excepcionales, atravesaría los océanos en unas pocas horas, y vería a multitudes bastante miserables, africanas o asiáticas, tomar el avión como él mismo, y no sin orgullo, tomaba el tren? Lamentablemente, sabemos lo que los aviones hicieron en Gernika e Hiroshima. ¡Siempre la contradicción entre las *posibilidades* del hombre y su *uso*! Sólo una *historia comparada* (y *total* –economías, sociedades, civilizaciones–) es instrumento adecuado para *describir los procesos* y *poner a prueba los modelos*, para distinguir, en las múltiples combinatorias entre lo “viejo” y lo “nuevo”, lo que es *promesa* y lo que es *peligro*. Entre las “ciencias humanas”, las más *ilusorias* son las que prometen descubrir, aisladamente, un solo sector de las realidades (de una parte “economía” y de otra “mentalidades”). Como si todos los “sectores” no fueran constantemente *interdependientes*. Y entre los “ensayos” filosóficos, los más *irrisorios* son los de esos esnobismos intelectuales que se llamaron “fin de siglo” en la Francia de 1900, “noucentistes” en la Cataluña de 1910, y hoy, en todas partes, “post-modernos”.

Racionero, en su librito, después de atribuir el “capitalismo” a los “protestantes del Norte”, propone una clasificación de las “revoluciones”: revolución tecnológica en la Inglaterra de 1750, revoluciones políticas en la Francia de 1789 y la Rusia de 1917, revolución cultural en California y en París en 1968. Todas “insuficientes” (¡imagino que sobre todo la última!). También don Claudio Sánchez Albornoz se permitía en ocasiones “sobrevolar la historia” (siempre *cum grano salis*). En su último artículo sobre la guerra civil española de 1936 propuso una explicación relámpago de las violencias españolas de los años 30: España había rechazado la revolución del siglo XVI (*religiosa*, la forma propia de la época), después las revoluciones de los siglos XVIII y XIX (*políticas*, también en este caso como convenía a los tiempos), y por último la revolución *social* de comienzos del siglo XX (toma de conciencia de las contradicciones de clase). Haber intentado hacer a la vez, en diez años, estos tres tipos de revolución, explica las violencias de los años 30. ¿*Simplificación*? ¡Evidentemente! Pero *ni caricatura ni contrasentido*. Me permito dedicar a la memoria de don Claudio esta definición rápida del *espíritu histórico*.