

COL·LOQUIS DE VIC

IV

LA HISTÒRIA



UNIVERSITAT DE BARCELONA

COL·LOQUIS DE VIC

IV

LA HISTÒRIA

Edició a cura d'Ignasi Roviró i Josep Monserrat

UNIVERSITAT DE BARCELONA

© dels autors

© D'aquesta edició, Universitat de Barcelona
Vicerectorat de Recerca, octubre de 2000.

Fotografia de portada: "The research", de Meritxell Arjalaguer.

Dipòsit legal: B-42.351-2000

Impressió: I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana

PRESENTACIÓ

La ciutat, la llei, la cultura i la història conformen els centres d'interès al voltant dels quals han girat les quatre primeres edicions dels COL·LOQUIS DE VIC, les actes dels quals han estat editades regularment en aquesta col·lecció. Amb la intenció de construir un marc on sigui possible el debat entre els professionals de les ciències, les humanitats i els especialistes universitaris, les entitats organitzadores (l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, la Universitat de Vic, les Facultats de Filosofia de la Universitat de Barcelona i de la Universitat Ramon Llull, el Patronat d'Estudis Osonencs i el Centre d'Estudis Carles Cardó) continuen amb l'esforç per garantir la celebració d'aquest diàleg en la reflexió i el debat conjunt dels problemes que a tots ens afecten.

ELS COL·LOQUIS han anat adaptant la seva forma per tal d'aconseguir que el diàleg fos cada vegada més viu i intens entre destacats representants de la temàtica tractada. Els quarts COL·LOQUIS, dedicats a la Història, se celebraren en la ja habitual seu del Consell Comarcal d'Osona, a l'edifici del Sucre de Vic, els dies 7 i 8 d'octubre de 1999. En la sessió d'obertura, en la qual es presentà l'edició de les actes dels tercers COL·LOQUIS, l'alcalde de Vic, el Sr. Jacint Codina, destacà la valoració positiva que les entitats organitzadores donaven del ressò continuat dels COL·LOQUIS, i que es comprometeren a mantenir aquesta profitosa col·laboració entre entitats polítiques, educatives i culturals.

Seguidament va tenir lloc la lliçó inaugural a cura del pare Miquel Batllori, el qual, des de la seva alçada intel·lectual i humana ens dissertà sobre "Història de la cultura i cultura de la història". La riquesa de la lliçó consistia també en moltes referències i anècdotes que el ponent introduí en la seva intervenció però que no han estat recollides en el text. Com ell mateix ens va dir, el treball se situa enmig de la redacció de les seves memòries que foren editades amb posterioritat als COL·LOQUIS.

Volem destacar que també en aquests quarts COL·LOQUIS es procurà mantenir la fórmula de ponència i contraponència, donant d'entrada el marc d'una qüestió disputada entre diferents especialistes. Les sessions s'organitzaren de la següent manera:

Dia 7, a les 16 h, es realitzà el primer àmbit, "El sentit de la història", actuant de President el Dr. Salvi Turró (UB) i de Secretari el Sr. Antoni Bosch Veciana (URL), amb les ponències del Sr. Jordi Galí i del Dr. Jordi Sales (UB).

El dia 8, a les 9,30 del matí començà el segon àmbit, "L'ofici de l'historiador", actuant de Secretaris el Dr. Andreu Grau (UB, KAL) i el Dr. Ignasi Roviró (URL). Llegí la ponència el Dr. Jordi Figuerola Garreta (UAB) i la contraponència el Dr. Salvi Turró (UB). A les 15,30 començà el tercer àmbit, "Història i Història de les mentalitats". Presidí el Sr. Antoni Bosch Veciana (URL) i actuà de Secretari el Dr. Josep Monserrat (URL). La ponència va ser a càrrec del Dr. Josep Maria Salrach (UPF) i la contraponència del Dr. Francesc Fortuny (UB). Abans de la cloenda a càrrec del President del Consell Comarcal d'Osona, el Dr. Joaquim Nadal, alcalde de Girona, dissertà sobre "Història i Política" (no tenim el text escrit d'aquesta intervenció, per això no és recollida en les actes d'aquest any).

Un any més es mostra com el debat entre professionals de diversos àmbits de les humanitats és fructífer i enriquidor, i com els COL·LOQUIS DE VIC s'han consolidat gràcies a les voluntats de les institucions organitzadores i els esforços de les persones que les representen.

Josep Monserrat i Ignasi Roviró



Obertura dels quarts Col·loquis de Vic per part del Sr. Jacint Codina, alcalde de Vic.

*Dr. Ramon Pinyol, P. Miquel Batllori, Sr. Jacint Codina,
Dr. Jordi Sales, Dra. Mercè Viladrich.*

LA HISTÒRIA

HISTÒRIA DE LA CULTURA I CULTURA DE LA HISTÒRIA

(Esbós d'una lliçó)

MIQUEL BATLLORI

En aquests moments, amb els treballs en curs i a punt d'entrar en la norantena, difícilment hauria pogut acceptar la vostra gentil invitació a participar en aquest simposi historiogràfic si no fos que, aquests mateixos dies, estic reflexionant sobre la meua visió de la Història. Ho faig en vistes a uns *Records de quasi un segle*, que vaig dictant, des de fa bastants mesos, a dues historiadores contemporaneistes molt més joves que jo: Cristina Gatell i Gòria Soler, ambdues emparentades amb dos grans amics meus –aquella amb Martí de Riquer; aquesta, amb l'enyorat Jaume Vicens Vives.

Dues de les contribucions a aquestes trobades sobre la Història, l'una i l'altra ja presentades per escrit, fan esment de la famosa frase de Tucídides sobre la seva intencionalitat d'escriure un text històric que fos un "ktemá es aiei?". Aquests mots poden ésser traduïts de diferents maneres, totes elles oscil·lant entre 'objecte' i 'possessió' per a sempre. La seva no caducitat, 'per a sempre', exclou qualsevol dubte. No és tan indiscutible, en canvi, el primer mot, que jo preferiria traduir per 'adquisició': val a dir, una adquisició tan segura, que pogués viure per sempre.

Una actitud tan segura i tan ambiciosa reflecteix la filosofia i el pensament grecs del segle cinquè a. C. ja molt avançat, però encara dintre el més clàssic classicisme hel·lènic. Vist des del nostre temps, Tucídides, tan lloat pels pseudoclàssics

dels dos darrers segles, se'ns presenta, ara, com un típic historiador de l'*histoire bataille*, empeltada, per paga, de finalitats polítiques.

En canvi, Heròdot d'Halicarnàs, pertanyent a una generació anterior (480-420), ens sembla, actualment, molt més actual—excloent-ne, però, qualsevol pleonasme aparent.

Heròdot viatjà per l'Orient, i féu conèixer als grecs els pobles, les arts i les institucions orientals; en resum, llurs cultures. Per això fou l'historiador grec més preat pel segle de la Il·lustració—o de l'Il·luminisme, com preferireu dir-li. L'excatedràtic de Ilatí i grec a Cervera, el mallorquí Bartomeu Pou, consagrà els vint darrers anys d'aquell segle, i de la seva vida, a traduir al castellà els deu llibres de les *Històries* d'Heròdot, més històriques que les cròniques de Tucídides.

Aquest darrer en la seva *Història de les guerres del Peloponès* declarà, poc després, que la causa de la derrota de perses i medes a Grècia fou deguda a voler ocupar terres que els eren alienes. Sense fer-ne cap cas, poc després, en ple segle quart, Alexandre de Macedònia esdevindrà Gran perquè, contra el clàssic Tucídides, conquerirà les terres i els pobles que Heròdot havia fet conèixer als grecs. Aquest havia passat de la història mítica a la història viscuda, de la història nacional a la història internacional de la cultura i a la història de la cultura universal—val a dir de l'univers limitat que els grecs podien conèixer i dominar.

Amb la seva traducció espanyola, Pou s'inseria en les predileccions historiogràfiques del seu segle. El segle de la Il·lustració havia de crear la història de la cultura, com el segle del Romanticisme, les històries predominantment nacionals, i el de la plena industrialització a Europa, la història econòmica i social.

La Història, doncs, no serà mai una adquisició per sempre. La Història, val a dir la historiografia, es mou i es renova com la vida mateixa. Hi entra l'error només quan els historiadors de no gaire vista consideren els mètodes i les

predileccions darrers com els únics vàlids, destinats a arraconar i superar totes les Històries precedents. Aquestes en realitat, són més tost completades, que no pas superades, si no es tracta dels mètodes superiors que les noves tècniques han aportat a les recerques verament científiques de la Història.

Pou s'interessà per Heròdot ja des dels anys cerverins. El seu interès pel d'Halicarnàs no li vingué pas de l'ambient italià de Bolonya i Roma. Però dominava molt més el grec que no pas l'espanyol. Volgué interessar l'hel·lenista Campomanes perquè la seva traducció fos impresa a Espanya. En realitat, era molt exacta, però incorrecta; doncs, impublicable.

Si finalment pogué sortir a la llum el 1846 a Madrid, en dos volums, fou mercès a la revisió, quasi a la refosa, que en féu Josep M. Quadrado, com es veu en els manuscrits de Pou corregits pel polígraf menorquí.

En un cert sentit, Heròdot fou l'iniciador de la història de la cultura. Aquesta no s'ha creat pas, com algun bon historiador ha afirmat recentment, per un connubi entre la Història i les altres disciplines i ciències—la Sociologia, l'Economia, la Literatura...—durant aquests dos darrers segles. Crec que més tost procedeix de l'ampliació del contingut mateix de la Història, en passar de la història política, caricaturitzada en *histoire bataille*, a una història cada vegada més extensa, estesa a totes les precedents activitats humanes.

És així que ara podem parlar d'una cultura de la Història, que prové, cada vegada més, de la història de la cultura, en el benentès que totes les precedents activitats de l'Home, i àdhuc del Món, tenen llur pròpia història, i la història de totes les activitats humanes constitueixen la història de la cultura.

Talment com ha anat canviant i enriquint-se el concepte i el sentit de la Història, també el sentit i el concepte de cultura han canviat, i s'han enriquit, acostant-se cada vegada més al concepte de civilització. Al segle dinou, hom tendia a iden-

tificar la cultura amb el conreu de les ciències i de les arts, i la civilització, amb la vida que progressava al compàs dels avenços de la tècnica. Més modernament, hom s'ha adonat més i més que l'una i l'altra estan íntimament relacionades, que ja no es poden diferenciar tant com abans es feia.

La història de la cultura, d'altra banda, resta condicionada als mètodes de recerca de cada una de les disciplines historiades en cada cas. Tot amb tot, el seu mètode, i els seus mètodes, han de romandre fidels als mètodes més estrictament històrics. I la mateixa consideració val per als mètodes de síntesi històrica.

A la França del segle dinou, des de l'època napoleònica, hom assignava la recerca científica –tant de les ciències pures com de les humanes o aproximatives– a les Acadèmies, i l'exposició més sintètica, a les Universitats. En canvi, des de la reforma universitària d'Alexander von Humboldt al regne de Prússia, les universitats alemanyes s'enfrontaren amb la doble tasca de recerca i d'ensenyar. Després del 1870, les restants nacions europees aprengueren l'eficàcia de la reforma prussiana, i l'adoptaren tot d'una, o l'anaren adoptant i adaptant més a poc a poc.

Aquesta doble actitud metodològica de la Història com a ciència global ha condicionat tant la cultura de la Història com la història de la cultura; aquella amb majúscula, com a ciència general; aquesta com una branca de les diferents històries, però amb un caire més ampli que les diverses històries particulars.

La història de la cultura, doncs, resta situada entre la recerca i la síntesi expositiva, abraça tant la investigació inicial –sobre documents o sobre textos o sobre ambdós alhora– com la primera síntesi monogràfica elaborada pels mateixos historiadors-recercadors. El recercador que sigui alhora ver historiador es trobarà tot d'una abocat a completar les seves pròpies recerques amb les dels altres, per a tenir una visió més completa dels problemes històrics que l'han

interessat. I són aquestes síntesis monogràfiques les que ajudaran els recercadors subsegüents a orientar sobre una base sòlida llurs noves investigacions, i seran alhora un punt de partença per a noves síntesis expositives de caire més general.

És cert que aquestes consideracions valen per a tota recerca i per a tota síntesi històrica; però molt més en el camp de la història de la cultura, de si mateixa més complicada, perquè ha de fer puntes amb més fils, no tots del mateix gruix i de la mateixa vàlua en la vida dels homes i de les societats.

Finalment vull remarcar, i haig de remarcar, que tota vera Història és vida, i que tota vida humana, àdhuc la dels solitaris, és una història de la Societat que fa possible els diferents tipus de vida i els diversos desenvolupaments de les activitats intel·lectuals, artístiques o simplement vitals de la humanitat.



Lliçó inaugural a càrrec del P. Miquel Batllori.

COL·LOQUI

Ignasi Roviró: Moltes gràcies, Pare Batllori, per la vostra sàvia lliçó. Us volia demanar que valoréssiu l'estat actual de la història a Catalunya i la seva projecció exterior.

Miquel Batllori: La projecció a l'exterior dels treballs de la nostra història és força minsa; penseu que per als historiadors americans, fer història europea equival a fer història local o regional. Ara imagineu-vos com s'han de prendre la història catalana! Els nostres treballs historiogràfics són força ignorats i vistos com una ultraespecialització. Pel que fa a l'estat actual dels estudis històrics a Catalunya cal dir que les branques d'investigació que avui es conreen al nostre país són el resultat del treball sistemàtic de Jaume Vicens Vives. Ell traçà les línies mestres de la investigació actual en història econòmica, en història política i en història cultural. El seu treball "Industrials i polítics", de 1958, marcà tota la generació de nous historiadors. Els nous mètodes i interessos que a França desenvolupà l'escola dels "Annals" ja estaven esboçats en els primers estudis de Jaume Vicens Vives.

Santi Ponce: La història nacional de Catalunya ha marcat tota la seva historiografia, ¿podríem considerar la possibilitat de construir una història dels Països Catalans?

Miquel Batllori: Ben bé no es pot parlar d'una història nacional tal com sembla vostè pensar. De 1137 a 1713 cal parlar de Catalunya en el marc de la Corona d'Aragó, i la seva relació amb els regnes de València i de Mallorca no pot separar-se de la del regne aragonès ni dels regnes de la mediterrània associats. El terme català funciona a l'estranger com un sinònim de catalano-aragonès. De fet, podria parlar-se d'una història cultural dels països catalans, però en l'ordre polític aquesta denominació no és exacta.

PRIMER ÀMBIT
EL SENTIT DE LA HISTÒRIA

SOBRE EL SENTIT DE LA HISTÒRIA

JORDI GALÍ

El diccionari de l'Institut dóna per a la paraula sentit quatre accepcions fonamentals: "funció o facultat", "manera com s'ha d'entendre una cosa", "significació" i finalment l'accepció matemàtica "qualsevol de les dues orientacions oposades que es poden definir en una línia".

La segona i la tercera accepció potser només en fan una: potser la "manera com s'han d'entendre les coses" pot referir-se més al punt de vista del subjecte i la "significació" referir-se, més especialment, al contingut de la cosa: en tot cas aquestes dues accepcions les consideraré com una sola i fonamentalment és al voltant seu que em penso que cal intentar escatir què pot voler dir "sentit de la història". Quant a la quarta accepció, ja avanço des d'ara que la seva aplicació abusiva al "sentit de la història" és constant. I dic abusiva perquè si una cosa és poc clara en aquest món, és cap a on està "orientada" la història, suposant, que és molt suposar, que estigui "orientada" cap a alguna banda.

Més difícil és, potser, intentar determinar la noció d'Història. El diccionari ens parla de "narració ordenada i verídica dels esdeveniments relatius a una persona, objecte, succés, afer"; "exposició sistemàtica dels esdeveniments que afecten un poble, institució, ciència, art..."; "d'obra o ciència que s'ocupa d'aquests fets" i de "conjunt d'esdeveniments que formen el seu assumpte"; finalment, de "narració inventada".

Jo destacaria dues notes que em semblen fonamentals en totes aquestes accepcions: en primer lloc, la que es dedueix

del mot "esdeveniment" i que suposa la temporalitat. I en segon lloc el seu caràcter específicament humà: en història o bé tractem de la història dels homes, o bé tractem d'una narració feta pels homes, com quan parlem d'"història natural".

Un primer punt a considerar serà fins a quin punt la història "dels" homes té una posició especial en la història feta "pels" homes. Això ens porta, necessàriament, a considerar si hi ha alguna diferència important entre l'home i la naturalesa, o, si ho volem d'una altra manera, entre l'home i la resta de la naturalesa. La meua resposta és que sí, i que l'home ocupa un lloc especial entre les altres coses (i dic coses perquè no vull entrar en cap mena de discussió filosòfica, per a la qual tampoc estic preparat, sobre naturalesa, univers, éssers i éssers, etc. La meua actitud és la del realisme més ingenu).

Ja sé que una de les modes d'avui és negar qualsevol diferència significativa entre l'home i qualsevol altra espècie animal: l'ecologisme radical, hereu enriquit del naturisme, del vegetarisme i d'una colla d'-ismes, cerca i justifica, d'una manera ordenada, racional i sistemàtica, una vella i recurrent aspiració potser poques vegades clarament exposada: la comunió perfecta entre l'home i la naturalesa.

I jo em pregunto: per què?

L'intent de respondre aquesta pregunta sobre un tema que pot semblar tan específicament modern i actual ens porta, em penso, als mateixos orígens de la història tal com els coneixem la majoria de nosaltres, és a dir a Grècia: a Homer, a Heròdot, a Tucídides. I al tema central de la historiografia grega, que és el de la superació d'una temporalitat on desapareix en el no-res, com en un pou sense fons, la vida dels homes, per alguna forma, alguna mena de permanència i d'immortalitat.

El camí és diferent, l'objectiu és el mateix. L'ecologista radical vol fondre's en la natura total, que no té principi ni fi, per a assolir així en ella una permanència i una immortalitat en allò que no mor. En canvi pels antics, només són dignes

de durar per sempre els "que fan grans accions i diuen grans paraules" (Homer), "les accions glorioses dels Grecs i dels Bàrbars que asseguren la seva memòria a la posteritat" (Heròdot), o la "grandesa (de la Guerra del Peloponès, perquè) aquesta fou el més gran moviment conegut en la història, no solament dels Helens, sinó d'una gran part del món bàrbar... gairebé de la humanitat" (Tucídides, que a més pretén establir un "ktemá es aiei", un "model per a sempre").

El problema de la "permanència" o de la "immortalitat", del no caure en el no-res, (i no intentaré ara aquí fer cap distinció entre els dos temes), és inherent i sempre present, d'una manera o altra, en la història: forma part substancial del seu sentit, i no pot ser eludit de cap manera.

He fet un salt des del més rabiós desig actual de dissoldre l'home en la natura al primitiu desig d'escalar amb fetes notables la immortalitat dels déus i m'he trobat amb un mateix teló de fons. No sé fins a quin punt una sèrie de prospeccions en diferents moments de la història ens podrien donar una sèrie de variacions sobre el tema: potser hi ha un moment medieval en el qual les coses apareixen amb una simplicitat que els cristians d'avui no sabríem pas mantenir: És amb simplicitat que sant Bernat parla d'un "temps intermig" (el nostre), entre la mort i resurrecció de Crist i la Parousia. Apareix, en un poeta com Berceo alguna mena de preocupació que tingui per objecte les relacions entre aquest món i l'altre, o bé "tot és molt clar"? No ho sé. Certament, al segle quinze, Jorge Manrique a les "Coplas" o Villon ("où sont les neiges d'antan?"), viuen ja en un altre univers, molt més dramàtic, molt més pròxim al nostre, quant al problema del pas del temps i de la caducitat. I amb la modernitat el problema s'aguditza i es planteja, essencialment, com el tenim plantejat avui.

No sóc competent per a resseguir, ni que sigui a grans trets, el pensament sobre el sentit de la història en els segles setze i disset, ni per afirmar o desmentir que aquest tema fos central en el món filosòfic del moment, o que es pogués en-

cara desllindar de les preocupacions teològiques o polítiques i adquirir una entitat pròpia. M'inclinaria a creure que no massa i que no és fins a la segona meitat del segle divuit i sobretot durant el segle dinou i fins avui que una determinada forma d'aquest pensament esdevé dominant i central.

Aquesta determinada forma de pensament es basa, al meu entendre, en les tres següents proposicions: a) hi ha una bona manera d'explicar la història, b) la història té una significació, c) la història està orientada. Hegel i Marx, però també Comte, serien els més conspicus representants d'aquest que podríem anomenar "estat d'ànim". I moltes vegades he pensat que la creença en aquestes tres proposicions comporta, i potser d'una manera necessària, la creença que "ara, precisament ara, som en un moment decisiu de la història". Tinc la quasi absoluta seguretat que, reculant de trenta en trenta anys cap enrera, trobaríem testimonis, i no pas d'ases, sinó de gent de vàlua, que han viscut en aquesta creença, o en aquesta il·lusió.

És evident que subjectivament aquesta creença (o il·lusió) està més que justificada. És evident que per a mi no hi pot haver temps més important que el de la meua vida, i això àdhuc si crec en una Vida en majúscula, perquè per aconseguir-la aquesta Vida amb majúscula, només tinc que el temps de la meua vida en minúscula. On hi ha el descarrilament, potser, és en pensar que això que és indubtablement veritat quant a mi, ho és també per a tothom, en virtut de... potser l'òptica, en el segle disset, potser la llum de la raó en el divuit, potser la llei dels tres estats o la lluita de classes en el dinou, potser la "globalització" en aquest final del vint: en tot cas, quelcom únic que s'està produint precisament ara que visc jo.

Tanquem però aquest parèntesi i tornem a aquest que he anomenat "estat d'ànim": hi ha una "clau" de la història, que és quelcom amb significat i orientat. Mentre aquestes proposicions es mantenen en un terreny teòric, són, podríem dir

innòcues. Però així que passen al món de la política pràctica esdevenen brutalment inhumanes. Això és el que mostra una narració tan imparcial i objectiva com sigui possible dels fets ocorreguts aquests darrers segles. Creure que hom té la "clau" de la història és de fet una "gnosi" que condueix d'una manera pràcticament inevitable al que s'ha anomenat ideologia, al maniqueisme i a l'intent d'eliminació del qui s'oposi a aquesta "realització" de la història.

En aquest aspecte, pocs llibres més aclaridors que "Els orígens intel·lectuals del leninisme", d'Alain Besançon.

Potser no som prou conscients que el nostre món, amb la reclusa de la "distensió espiritual" que produeix una religiositat fonamentada en el transcendent, vivim en un període de "tensió gnòstica". Potser, almenys de moment, els efectes més nefastos de les "ideologies" han perdut virulència, però hi ha per totes bandes una multitud de signes d'aquesta "tensió gnòstica". Des de les sectes al moviment "okupa", de les xenofòbies a l'ecologisme, de la idolatria del creixement econòmic a la dels mitjans de comunicació, potser ja comencen a ésser massa els grups d'"escollits" que "saben", que "tenen la solució". No juga de vegades en ells, en un subconscient molt profund, la necessitat de tranquil·litzar-se la consciència i d'abdicar de la pròpia llibertat?

Però d'altra banda em sembla innegable que el gnosticisme respon a una necessitat de l'esperit humà, que en darrer terme és la mateixa necessitat que impel·leix la filosofia: la necessitat d'explicacions, d'un mínim d'explicacions que permetin de viure amb una mínima coherència. Orígenes fou un gran gnòstic, infinitament respectable, i en el nostre món modern tendeixen al gnosticisme homes de tanta vàlua i tan admirables en la seva recerca de la veritat com René Girard o com Theilhard de Chardin: però tot gnosticisme resulta en darrer terme massa simple, massa rodó. Com diu Hans Urs von Balthasar, en la "història del Déu llibèrrim amb l'home lliure tota prognosi queda curta".

Ara bé, aquests darrers temps, i potser cal fer arrencar el fet del nazisme, o potser millor, de la pràctica nazi, ha aparegut un pensament encara molt més perillós que aquest a què ens hem referit fins ara (la història té un sentit, està orientada, té una "clau"). Potser ha aparegut precisament o en part a causa del fracàs d'aquests pressupòsits, potser en part per aquest ampli moviment de rebuig de la humanitat "tal com és" que anomenen nihilisme. No sabré pas fer-ne una anàlisi a fons. Però aquest pensament hi és. El faré partir de la frase de Dostoievsky: "Si Déu no existeix tot és permès", que s'interpreta habitualment "tot és permès a l'home" i que Clavel va corregir "tot és permès "sobre" l'home". Bé, segons aquest pensament, la història, que no té principi ni té fi ni finalitat (i en darrer terme principi, fi i finalitat són "flatus vocis" irrellevants), la història és el fruit de l'acció indeterminada i indeterminable de la "voluntat" immediata. Evidentment, aquesta concepció privilegia els vius i els dona patent de cors: "tot el que és tècnicament possible és lícit": aquest és el seu principi. Hitler va ser potser el primer a dur-lo a terme: a qui hauria tocat després dels jueus? No era ja un problema d'ideologia (res de més fluix que la ideologia nazi: és que Hitler hi va creure realment mai?) sinó dels somnis delirants d'una voluntat indeterminada. Potser aquest és, en darrer terme, la diferència entre l'arbitrarietat mental absoluta de la monstrositat nazi i la monstrositat stalinista, pràcticament idèntica a la nazi quant als mètodes, però que intentava fonamentar-se en alguna mena o altra de pensament.

Aquesta mena d'immanentisme extrem i pragmàtic considera que la història passada no és una part intrínseca del present, sinó un mer instrument, o una peça de museu, en tot cas quelcom que no ens condiciona de cap manera i que podem utilitzar al nostre albir. I em permeto suggerir que aquí radica l'amenaça més gran que corre avui l'espècie humana, i que els seus representants més conspicus són avui

dia potser més certs homes de ciència, que no pas els polítics o els ideòlegs. I em penso que correspon a la global comunitat política recordar a tota mena de desafortats, des dels financers fins als biòlegs, que no tot el que és tècnicament possible fer es pot fer; i que correspon al pensament jurídic, que porta un enorme retard quant a la regulació de les perspectives d'acció "sobre" l'home que els darrers progressos tècnics han propiciat, d'establir unes bases sobre les quals la persistència de l'espècie humana sigui possible.

Deixem però aquestes visions de pesombre, un pesombre real; perquè les bombes atòmiques hi són i la guerra bacteriològica és possible i les possibilitats de modificar l'home són ben a la vista. Retornem una mica enrera, en els pressupòsits més pregons d'aquell: "la història té un sentit i està orientada"; perquè voldria deixar ben clar que (al meu entendre) no sols no tot és negatiu en l'home sinó que en ell hi ha un fons de bondat irreductible: preguntem-nos doncs: quina història és la que està orientada? La història de qui?

Crec que hi ha un cert moment, encara que potser relativament tardà, en el qual l'historiador pensa que la història, o és la de tothom, o bé és una simple narració al servei dels poderosos i del poder. Evidentment hi ha una relació entre aquest fet i la consciència que no tot és tan simple en la vida dels homes sobre la terra com aquell brutal "Déu ja reconeixerà els seus" dels creuats a Béziers (o Elna, no recordo bé on). La vida de l'home, de tot home, té un valor transcendent per ella mateixa. No es pot tractar, doncs, únicament de reis i de batalles. I així naixerà la història de les civilitzacions i de la cultura, i després la història social, i la història econòmica, i del vestit, i de la vida de cada dia i, al final de tot, la història de cada persona. Evidentment la tasca és inabastable i en darrer terme caldrà retornar a una transcendència ("els cristians creuen que Jesucrist és Déu perquè estima i es compadeix individualment de cada persona humana", diu Hanna Arendt). I encara que aquesta

preocupació per a cada persona en particular s'hagi de quedar, en un món sense transcendència, a l'armari de les bones intencions, el que és indubtable és que en un cert moment apareix un real interès per a tots aquells que havien quedat fins aleshores fora de la història, interès que es manifesta sobretot a partir de l'eclosió del que anomenem modernitat. I que aquest interès ha estat un dels motors, potser el principal, d'una ampliació enorme i fecunda del camp de la història, sobretot en aquest segle. Encara que entrar en el tema de l'"ofici" d'historiador no és el meu objecte, deixeu-m'hi malgrat tot, fer una incursió. Com tot científic seriós, l'historiador de veritat, avui i potser sempre, no pretén a priori establir el "sentit de la història" per després estudiar un tema concret que li caldrà fer encaixar vulgues no vulgues en aquest sentit. Aquesta manera de fer història, tan freqüent aquí a casa nostra encara fa pocs anys, ha sofert un retrocés important. L'historiador de veritat deixa més aviat en l'aire aquests afers, i com diu amb ironia Paul Veyne "es diu a si mateix que hauria de posar-se al corrent sobre aquestes coses tan boniques, però com que no troba mai el biaix per on atacar-les professionalment, arriba a la conclusió que tot plegat és filosofia i massa difícil per a ell, per bé que certament suggestiu": el tema de l'historiador serà l'"evergetisme" provincial romà o l'accionariat dels ferrocarrils catalans els anys 50 i 60 del segle passat. Coses que, en general, no diuen, almenys directament, gaire res sobre el sentit de la història amb majúscules i que si es volen investigar a fons, no deixen gaire espai per a altres menes d'especulacions.

Aquesta actitud de l'historiador, com he dit abans, ha quedat en moltes ocasions obnubilada per un difós sentiment que la història ho havia d'explicar tot i que en ella es resolgia i es resoldria tot. D'aquí vénen una sèrie de frases que tots donem per bones i que, examinades a fons veiem que no ho són: "la història, mestra de la vida" (això pot venir ja del vell Tucídides); "el judici de la història"; "la història em donarà la

raó", etc., etc. No puc deixar de recordar, a propòsit d'això, la frase consirosa de Péguy-Clio: "aquests moderns... han confós el jutge amb la senyoreta del registre".

Torno a repetir que em fico en allò que no és el meu tema. Però no em puc estar de dir-vos que la senyoreta del registre pot resultar realment molt atractiva. Pot estar molt bé. Pot ser perfectament satisfactòria i valdre la pena dedicar-li l'activitat professional de la nostra vida. Jo no ho he fet, i en certa manera em sap greu. Però el poc tracte que he tingut amb ella m'ha deixat un molt bon regust i un bon record.

Voldria acabar, però, posant ben bé els peus a terra i no fugint més del tema. No puc deixar de creure que la història té un sentit i que hi ha no una sinó moltes maneres d'aproximar-se a aquest sentit. No puc deixar de creure en una racionalitat i en una racionalitat en darrer terme bondadosa, en el que no sé qui anomenava "la decadència última de totes les coses" ... malgrat tot. Ara bé, no em faig cap il·lusió sobre la possibilitat meva (ni la de ningú altre) de treure l'entrellat d'aquest sentit fins al final. Crec que la història està orientada, però no em feu dir pas cap on, fora d'aquesta vaga noció de la racionalitat bondadosa i de la decència última de totes les coses. En el concret, admeto la capacitat de seriació i d'establiment de cadenes lògiques en multitud de camps; crec en explicacions parcials coherents i convincents. Del futur, no m'atreveixo pas a dir-ne res que no siguin hipòtesis més o menys aventurades: no sóc sectari ni gnòstic, més aviat a-gnòstic. Crec que, per petit que sigui (i el crec ben petit), el marge de la nostra llibertat és en darrer terme el que orienta i orientarà la història, i que, com deia Joan Sales "no hi ha esforç inútil ni sacrifici estèril", encara que no tingui totalment clar vers on s'ha d'encaminar l'esforç i que és allò que mereix sacrifici. En tot cas, el que mereix sacrifici no sóc jo ni una autonomia indeterminada que només fent trampa al món puc dir que posseeixo. I crec que aquesta és

l'única manera vàlida d'acostar-se a l'acció mitjançant la qual es fa la història. Crec, com va dir un poeta que no és pas el "meu" poeta, però que considero especialment afortunat en aquest vers de contextura tan simple, que, en la gran aventura humana "res no s'acaba i tot comença", i m'adhereixo a aquella frase de sant Agustí que Hanna Arendt retreu, pel que jo sé, almenys dues vegades en obres diferents: "l'home va ser creat perquè hi hagués un començament". Avui s'aixeca de nou el teló i comença un altre acte: potser haurem d'improvisar una mica, però és igual.

A QUIN DEFECTE DE SENTIT POSA REMEI EL POSSIBLE SENTIT DE LA HISTÒRIA?

JORDI SALES

Si còm a primera resposta a algunes coses que diuen les reflexions del meu amic Jordi Galí, per exemple, quan parla de «*la decència última de totes les coses*», faig una frase així com «*amic Jordi, hi ha el que hi ha*» tothom entendrà que en Jordi Galí vol més i n'hi ha menys; però també s'entendrà –sobretot si adopto un to una mica commiseratiu i perdonavides– que ell és un il·lús i que jo sóc savi perquè ja sé el que cal saber que és, que «*hi ha el que hi ha*». Certament, com hi ha el que hi ha, la sentència «*hi ha el que hi ha*» és una veritat com un temple. Però el que hi hauria d'abusiu en la meua resposta fora que la retòrica sense cap tipus de raonament hauria expressat que enfront d'unes aspiracions màximes hi ha unes realitats menors o mínimes.

Què hi ha en el que hi ha? Una restricció, una afirmació o una ampliació? Certament, segons la bona pràctica jurídica, la càrrega de la prova correspon al que afirma. Però el que afirma què? La interrogació té sentit perquè ambientalment estem massa acostumats des d'un savi escepticisme *mondain* a partir d'uns mínims i exigim a tota exigència de superació el que provi la realitat de les seves aspiracions. I com que som molt subtils en reconèixer validesa a les proves donem fàcilment d'aquesta manera indirecta com a provades les restriccions dels nostres escepticismes de sotre més baix. P. Ricoeur, un dels filòsofs més seriosos del nostre segle, diu

tractant de la relació entre allò «patètic de la misèria» i la reflexió pura : «*L'home no ens semblarà menys discurs que perspectiva, exigència de totalitat que caràcter limitat, amor que desig; la lectura de la paradoxa a partir de la finitud no ens sembla que tingui cap privilegi sobre la lectura inversa segons la qual l'home és infinitud i la finitud és un índex restrictiu de la infinitud; l'home no està menys destinat a la racionalitat il·limitada, a la totalitat i a la beatitud que limitat a una perspectiva, lliurat a la mort i confinat al desig*»¹. El mètode de P. Ricoeur exigeix que prenguem com a dada el ple reconeixement de la polaritat que se li fa essencial a l'elaboració dels conceptes d'intermediari, desproporció i fal·libilitat, centrals en el seu tractament de l'experiència humana de la culpa.

Prendré com a guia de la meua exposició aquesta noció ricoeuriana de *ple reconeixement de la polaritat* entre el que generalitzant podríem anomenar moviment d'excés i moviment de conformitat per tal de plantejar no tant el problema d'un possible sentit de la història com la següent qüestió prèvia: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

Ens sembla molt obvi parlar d'història i tot seguit ens identifiquem amb un munt de realitats que l'han tinguda, la tenen i la tindran. Però aquest moviment espontani no és tan automàtic que no calgui reflexionar sobre les condicions de possibilitat culturals d'una memòria històrica com una adquisició permanent que ens estigui acompanyant en la nostra recerca de sentit. La nostra exposició d'avui únicament farà tres cales per tal, això sí, de mostrar –ni que sigui mínimament– *la densitat temporal de la memòria que*

1. P.Ricoeur: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. 1. *L'Homme faillible*, Paris, 1960 pp.23-24

s'agita quan parlem d'una cosa així com el sentit de la història. Visitarem l'origen clàssic de la tasca historiogràfica com a possibilitat, alguns aspectes del que passa en la ruptura moderna (segle disset) i alguns dels conceptes que agita en el pensador que és a l'origen dels actuals plantejaments postmoderns.

1. La lluita contra l'oblit dels fets grans (Heròdot)

Que és el què hi ha, oblit o memòria? El mite. El temps com a cercle i com a vector?

«Història» és una paraula grega. Em penso que la millor traducció fóra recerca; «història» és informe, notícia, saber, relat, coneixement, averiguació. L'historiador és el detectiu que coneix el que coneix perquè o bé ho ha vist, o bé indueix el que ha passat des del que ha vist i ho explica mitjançant un relat. *Historio* és un verb que vol dir saber, conèixer, averiguar, informar-se de... , preguntar per..., interrogar a..., visitar o explorar un país... referir, narrar. L'*historema*, paraula parent de poema, tema, teorema, màthema (que és l'arrel de matemàtica), és tant la qüestió que mou la recerca com el relat que la planteja i la resol. Quan Aristòtil escriu *Perí ta zoa historíai = Historia Animalium* en fa el que avui en diríem una descripció, està en aquest sentit més ample del terme com quan parlem encara d'Història Natural. Francis Bacon divideix la Història en Història de la naturalesa, Història sagrada i Història universal. Encara Kant parla d'història en un sentit de *cognitio ex datis* oposada a la *cognitio ex principis* que és el coneixement racional. (KrV, A836)

En la nostra tradició els grecs són els fundadors de la història com de gairebé tots els nostres sabers, perquè en donen els noms, molts de termes i sobretot perquè n'exemplifiquen la vivència originària de la curiositat que els origina. Heròdot, Tucídides, Plató, Aristòtil, etc s'han mogut

encuriosits per qüestions ... *Qui són els que parlen grec?, on són?... entre qui estan?, què els ha passat? com és que ara és barallen?* I al servei d'aquestes qüestions han sorgit els mètodes. L'experiència pròpia que fan els romans la transcriuen sota el model que accepten de les lletres gregues. La Bíblia dels jueus és la Bíblia, el que la coneguem sota un nom grec assenyala el destí de la seva universalització des de la traducció dels setanta. El cristianisme com a fenomen cultural s'expandeix en un marc hel·lenístic i romà.

El pare de la història, segons l'expressió de Ciceró, fou Heròdot d'Halicarnàs o de Turis. Francisco Rodríguez Adrados escriu a la introducció de la versió de la *Història* de la col·lecció de Gredos: «*Herodoto no es un filósofo empeñado en demostrar una tesis: es un narrador que, de cuando en cuando, se detiene para intentar obtener el sentido de los acontecimientos*» (p.13). En la contraposició d'Adrados entre filòsof i narrador les paraules que ens fan problema és el «*se detiene*»; en front del filòsof raonador demostratiu, persistent en la repetició de la tesi que vol mostrar, —un pesat, un «plasta» que diuen ara— el narrador flueix en la seva mateixa agilitat d'encadenar fets i només de tant en tant és detura. Rodríguez Adrados veu Heròdot en la efluència de la narració, sortint d'ella episòdicament per treure dels fets un sentit. Hom suposa sempre ja la història historiada, la narració dels fets flueix com a transcripció des de la seva facticitat a la narrativitat que els exposa. Demanem-nos de quins fets o esdeveniments treuria un sentit en les seves aturades?

Els *acontecimientos* de Rodríguez Adrados són els *ta genomena ex anthropon* del proemi de la *Història*: els fets que deriven dels homes. Els homes actuen i les seves accions són narrables. Si això fos senzillament així no caldria tanta història, no caldria recerca. El ser gènesi en la gènesi com característica de l'acció humana no es reforça senzillament en una narrativitat que la transcriu, sinó que es captura

contra una acció en el temps que genera en l'oblit la desaparició de l'acció primera. Els fets humans amb el temps s'esborren. L'acció primera de l'historiador és, primerament, un exercici de memòria de fets que tendeixen a fondre's com a tals, a desaparèixer pura i simplement. Quan en el cas d'Heròdot, com en el de la poesia lírica, l'acció de recerca està personalitzada assistim a l'obertura d'una dimensió, d'una possibilitat que va més enllà de la seva facticitat.

Allò que engendrem els homes –sempre susceptible de desaparició– és també en el seu present susceptible d'una gràdació: hi ha més o menys en les accions humanes fins un superlatiu en l'admiració d'allò que es presenta com un màxim de la capacitat que l'acció trasllueix. Doncs bé, Heròdot sap que també aquest màxim està sotmès en el temps a esdevenir sense renom, sense celebració, sense glòria. *L'acció de l'historiador –la seva funció cívica– és un exercici de memòria i de celebració contra l'oblit i el deslluïment.*

Els *genómena*, els esdeveniments humans, van en el temps cap a l'oblit. Si ara ens demanem a la llum de les nostres primeres consideracions sobre aquesta aspiració a «*la decència última de totes les coses*»: *Que és el què hi ha oblit o memòria? ¿Hi ha oblit, hi ha fonamentalment oblit, i l'activitat de l'historiador, l'activitat de recerca és una patètica i miserable lluita per ajornar per uns breus moments el destí natural de tota acció humana? ¿O hi ha fonamentalment memòria, de tal manera que els records de les accions dels homes fan en els homes com un continu que l'historiador transcriu? Penso que des d'aquesta perspectiva cal revitalitzar la figuració que s'usa en el tecnicisme del terme *font*s, la tasca de l'historiador s'alimenta d'un fluir memoritzant que ell canalitza mitjançant la recerca i l'escriptura.*

Si suposem sempre un continu de fets historiables ja donem el problema per resolt; hi ha fets històrics i de tant en tant s'escriuen; quan s'escriuen, si és que es poden escriure; si no es pot escriure estem en la pre-història. Aquesta és

una concepció domesticada, civilitzada del problema filosòfic de la història. La cosa no és tan senzilla perquè a més de tenir l'escriptura un origen intervé un tercer element entre els fets i la narració dels fets històrics que és l'existència d'unes primeres narracions dels orígens que són i no són (l'era i no era de les rondalles mallorquines), que són però no són el que diuen que són sinó que són «falses», «imaginatives», «mítiques». Mn. Manuel Balasch, possiblement el millor coneixedor de la Grècia clàssica que actualment tenim a Catalunya, deia al dinar de la tesi de Josep Monserrat que tota la cultura grega és ja des d'Homer una desmitificació. El mite és la paraula-acció del que és etern, del que dura sempre i defineix els mortals en contrast com a efímers. Com a tal paraula-acció és discurs més poderós que els mortals inflats en l'excés i del que aquests depenen; quan un dels amics d'Ulisses mata un dels pretendents li diu: «*Politersida amant de l'insult, mai més no cedeixis a la follia i parlis inflat; val més que remetis la paraula (muthon) als eterns car són ells els més poderosos*» (*Odissea*, XXII, 287-289 trad. Carles Riba). L'antropomorfització homèrica, la seva denúncia en Xenòfanes, la naturalització sofista o l'evemerisme i les paraules de Sòcrates al *Fedre* (229c-230a) o la discriminació que es fa a la *República* entre el bons i els mals mites (377 bc) li donen a tot el moment grec d'Homer a Aristòtil sobre aquestes qüestions tota la densitat que tenen els tractaments posteriors que s'efectuen en continuïtat sobre aquesta primera experiència. També Paul Ricoeur ha insistit, amb molta raó, en el fet que l'experiència de la limitació o finitud humana és viu molt més intensament per l'experiència de la foscor dels orígens que pel fet que ens hem de morir; ens hem de morir però no ens morim, es moren els altres i ens causa dolor, però no s'ens moren tots cada dia i sovint no hi pensem; però que no hem estat sempre i que no sabem d'on venim ens ve més aviat i ens acompanya sempre. *Els mites com a relat dels*

origens, o millor com a narració que transcriu els fets dels, en cada cas, excel·sos són molt contundents i es narren amb una força i brevetat un xic aclaparadores: Vegem-ho: «Havent dit això, (Zeus) va partir els homes en dues meitats com ho fan els qui tallen les serves per a conservar-les o com els qui tallen els ous amb un cabell» (Convit, 190de). «El grup Bayer ha ingressat en el Consell Mundial Empresarial per al Desenvolupament Sostenible (World Business Council for Sustainable Development), institució que té com a membres 120 importants companyies de 35 països. Bayer compleix els requisits per formar-ne part per la gestió ambiental, l'estalvi d'energia i primeres matèries i el compromís per l'energia solar» (De la premsa econòmica).

«Nosaltres no tenim mites» fou la resposta d'una universitat hebrea al Prof. Gregorio Luri organitzador d'un simposi sobre mites mediterranis a la Universitat d'Estiu de Terrassa quan els invitava a assistir. Els musulmans que hi participaren van venir però per dir una mica el mateix. La Torah o l'Alcorà no són uns mites, són la Llei, la llei del poble de Déu, la llei de Yahvé, el Senyor de la història o la llei de la ciutat islàmica. El Déu d'Israel és el Déu d'un poble d'una altra manera de les possibles divinitats locals del panteó grec. No és mai el Déu d'un lloc: és el Déu d'Abraham, Isaac, i de Jacob, el que treu als israelites d'Egipte i fa dels qui eren esclaus, homes lliures servidors de Yahvé.

S'ha dit que essent la concepció grega de la història regida per una concepció cíclica del temps, els grecs no tenen pròpiament noció de l'existència històrica que fóra exclusiva del sentit vectorial del temps pròpia dels hebreus. Entre la naturalesa cíclica i la naturalesa vectorial del temps històric hi hauria un contrast entre dues formes de manifestació del sagrat: en una el que revela o mostra la divinitat són les forces naturals en l'altra la història com volia Henri Dumery. Tinc moltes reserves sobre aquesta enorme simplificació

de la figura del cercle –i de la visió i la naturalesa– per tal de caracteritzar uns grecs que són sense més tots els grecs, i la figura del vector –i de l'oïda i la història– per tal de caracteritzar uns jueus que també són tots els jueus; les meves reserves anirien en el sentit de les que expressà amb molt bones i sòlides raons en un article a meitat de la dècada dels seixanta Arnaldo Momigliano –un dels millors especialistes en història antiga del segle– contra els teòlegs que prenen aquestes diferències com a punt de partida.² L'episodi és una mostra, crec, de les simplificacions que s'han anat produint quan es vol revisar la culturació efectiva de la història occidental amb nous esquemes de ruptura més o menys lligats al contrast que defineix l'uropeïtat entre la reforma i la romanitat³. La qüestió, com moltes altres, demana una revisió molt circumstanciada, amb un ajut dels textos i una anàlisi ja amb la perspectiva del temps transcorregut de què responien les motivacions ideològiques de les configuracions del passat històric que es feia circular mitjançant aquestes dicotomies tan tallants.

2. La pluja i el sistema dels nostres sembrats

Els prejudicis sobre un «pessimisme» «medieval» i un «optimisme» «modern» ens enfosqueixen tantes coses que un ja no sap com posar-s'hi a l'hora d'aclarir mínimament unes coordenades. Hom repeteix retòricament un contrast entre una visió del món com quelcom dolent o deficient i un

2. A. Momigliano: «El Tiempo en la historiografía antigua» (1966) cap. XII de *Ensayos de historiografía antigua y moderna* (1977) trad. cast. Mèxic, 1993, pp.155-175.

3. Vid. sobre una dicotomia semblant entre eros i agapé el que diem a l'apèndix «Sobre la desingularització d'Eros» a *A la flama del vi, Estudis sobre l'ensenyament platònic*, II pp.130-140, Barcelona, 1996.

optimisme que trencaria amb aquesta manera de veure. El primer fóra religiós, cristià, «medieval», el segon laic, secular, «renaixentista», «progressista», «modern». Les coses són més complexes. Primerament, seguint a R. Brague,⁴ ens cal discernir quatre models «antics» en l'experiència humana de l'univers:

model de l'experiència de l'univers	valor ontològic del món	interès del coneixement del món
timeic	+	únic camí de virtut
abrahàmic	+	condueix al Creador, però la Llei o el Verb parlen d'ell més adequadament que el món.
epicuri	=	útil per tal d'assenenar-se
gnòstic	-	inútil, cal sortir-ne

El pensament malebranchista del mal físic representa un viratge en la història del problema del mal. El terme *teodicea* és un neologisme forjat per Leibniz l'any 1696, quan reprèn tesis clàssiques en un plantejament postmalebranchista. En la solució agustinianotomista al problema del mal físic no hi ha pròpiament «justificació de Déu» per un doble motiu: (a) no hi ha res a justificar, «*Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae*» Agustí, *Conf.* VII,14; (b) en tot cas, qui fórem nosaltres per tal de justificar-lo? El model timeic raona sobre la part-tot, ombra-quadre, el racó sublunar, la regió d'allò sensible, l'única que es perpetua amb destruccions i generacions, aquesta regió mínima «és una part del tot que gairebé no és res» (Aristòtil)⁵. El model abrahàmic –en la terminologia de Brague– certament, ex-

4. R. Brague: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris 1999 p.86

5. Aristòtil, *Metafísica*, IV, 5 1010a30.

perimenta el món com a bo i els designis de Déu creador com a inaccessibles; la naturalesa parla de la bondat del Creador. Això és el que li permet la síntesi amb el model timeic. Però la inquietud cognoscitiva i les esperances humanes excedeixen el valor cognoscitiu del món, que no és ja l'únic camí de virtut: «*la Llei o el Verb encarnat, parlen sobre Déu més àmpliament que el món*»⁶.

Amb l'*estricta modernitat científica galileana* fonamentalment el que passa és una sola cosa: l'anul·lació de la posició d'una mínima regió sensible en el conjunt del cosmos; el món sublunar i supralunar es fan homogenis: el que hi passa com a físic és la mateixa cosa i n'hem de fer una sola explicació. Això fa trontollar la posició dominant a l'edat mitjana que és la conjunció entre el model timeic i el model abrahàmic. Les posicions possibles davant aquest fet fonamental, ultra la resistència al seu reconeixement, són: la recomposició del model timeic, l'accentuació de l'excés del model abrahàmic i el ressorgiment dels models rivals de l'epicureisme i el gnosticisme. El conjunt de reaccions són molts variades de manera que en *la modernitat filosòfica del segle disset* passen respecte a la imatge del món *diverses* coses i no una de sola. La fonamentació baconiana de l'anglicanisme teològic-polític, que és una de les ruptures «modernes», raona la diferència entre l'«opinió pagana» i la «veritat sagrada» en la rivalitat entre el món i l'home com imatges de la divinitat.⁷

La confluència entre el model abrahàmic i el timeic troba a cada creatura bona i el conjunt més bo com ordre del món. L'estratègia clàssica des de la confluència timeica-abrahàmica consisteix enfront de maniqueus, albigesos o llibertins —que segueixen el model gnòstic— en reafirmar la premissa de la bondat de la creació. La *causa Dei* és la de la bondat

6. R. Bague op. cit. p. 180 vid. tot el cap. XI: *L'excès abrahamique*.

7. F. Bacon: *Of the Advancement of Learning* II, 6, 1, W., III, p. 350

del món. *La inflexió malebranchista* és concedir la premissa de la no bondat i excusar-ne la causalitat divina, irresponsabilitzant-la dels efectes particulars que desfiguren la naturalesa. La noció de desfiguració, que és essencial en la teodicea malebranchista, és el que constitueix la teologia racional de l'oratorià en una teodicea. El mal físic no és una privació, com sosté la tradició agustiniana, sinó un «pitjor que el no-res» que desfigura l'obra divina positivament. En conseqüència la referència des de si mateix de l'obrar diví (*Proverbis* 16, 4), la glòria, o finalitat si hom vol, de la creació, no es pot referir únicament a l'obra –plena de desfiguracions–, sinó a la parella obra i vies⁸. Aquesta *dualitat de variables glorificants* en la motivació de la creació és l'originalitat malebranchista que regeix la seva teodicea. El principi de la simplicitat de les vies en l'acció divina i el seu corollari, la determinació de l'acció divina per lleis generals, expliquen la imperfecció real de l'obra: ni el món és el més perfecte dels possibles, ni les vies seguides són absolutament les més simples: és la perfecció total de la parella obra i vies que ha de ser màxima. Una obra absolutament perfecta sense mals, ni desordres, implica multiplicar les voluntats particulars; inversament unes vies perfectes, absolutament simples, produirien un món calamitos a l'impedir una organització deta-

8. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce* T13: «Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage: il ne fait pas par des voies fort compostes ce qu'il peut exécuter par de plus simples... Il faut conclure de là, que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa Sagesse une infinité de mondes possibles... s'est déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaire à sa production, ou à sa conservation». En aquesta primera formulació del principi hom podria pensar que Déu cerca les vies més simples per a una obra donada. Els textos posteriors van perfilant la doctrina en el sentit d'una dualitat de variables.

llada del món; el que s'efectua és la millor combinació possible entre l'obra i les vies per a realitzar-la i conservar-la.

Denis Moreau, autor de *Deux Cartésiens*, considera a Malebranche com el precursor en reconèixer en el mal físic aquest punt cec on la raó teològica troba els seus límits, via seguida per S. Weil, K. Barth, H. Jonas⁹. Moreau titula el capítol on exposa la persistència malebranchista en la positivitat del mal *Noluit Consolari*, «no vol ser consolat». L'origen de l'expressió és la lamentació de Raquel (*Jeremies* 31, 15) que l'evangeli de Mateu fa servir com a profecia de la mort dels innocents (Mt, 2, 18). El treball filosòfic del TNG és *deduir* de la noció de Déu les maneres d'obrar divines; però, què és el que regeix la decisió originària que dirigeix i justifica les deduccions malebranchistes? Malebranche s'explica molt clarament a Arnauld: la *justificació* de la *saviesa* i *bondat* divines en els seus efectes «*fâcheux*» l'ha portat a establir el principi de l'acció divina per lleis generals¹⁰. La *Causa Dei* ja no és la de la bondat del món, sinó la de l'acció divina que produeix efectes «*irreductiblement fâcheux*».

Hi ha aquí un problema d'una major sensibilitat respecte al sofriment de la creatura? Sí, aparentment, i aquest és un punt on la nostra sensibilitat contemporània standard es posa espontàniament de la part de Malebranche. És bo, però, que ens mantinguem ben particularment atents a la lògica dels exemples malebranchistes: els monstres, la irregularitat

9. S.Weil: *Le pesanteur et la grâce*, 1947; *Lettre à un religieux*, 1951; K.Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1950, III,3-2. H.Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1984.

10. N. Malebranche: *Réponse à une Dissertation de M.Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* 15, & 6: «C'est uniquement pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans ces effets fâcheux que j'ai établi ce principe que Dieu doit agir par des lois générales afin que sa conduite porte le caractère de ses attributs» a OCM, VII. pp. 593-594

de les pluges, el repartiment irregular entre mar i terra, la casa que s'enfonsa sobre el just, etc., per tal d'adonar-se quina és la vertadera qualitat de l'escàndol malebranchià. El punt de vista de Raquel plorant els seus fills sense possible consol, o el plany per la mort dels innocents a mans d'Herodes, i tots els exemples que hi pugem emparentar, són des d'un punt de vista natural estricte —el factor timeic de R. Brague— la pèrdua d'uns quants exemplars d'una espècie que en fa molts en la molt petita zona de la generació i la corrupció dels individus que no són un tipus, sinó que l'exemplifiquen com un cas reemplaçable. La discussió entre Malebranche i Arnauld sobre l'exemple de la pluja ens pot aclarir el joc de desplaçaments que s'està produint. Per un cantó, generalitzar el desconsol de Raquel com a visió del món físic, és incrementar el factor de ruptura amb la cosmicitat, que és inherent al model abrahàmic: Jahvé, i no el món, guia la conducta dels homes. Però, a la vegada, incrementar el valor explicatiu —i justificatiu— de la legalitat general és incrementar la premissa timeica de regularitat explicativa que ara ha de donar compte amb majors dificultats d'una exigència de sentit molt major. Malebranche raona repetidament que Déu podia haver fet un món més perfecte perquè podia haver fet que la pluja, útil per a fecundar la terra, caigués més regularment sobre els camps cultivats que sobre el mar on no és tan necessària. La justificació consisteix en indicar que per fer això caldrien procediments molt complicats que són impropis de la saviesa divina. Arnauld analitza l'argumentació malebranchista discernint: una finalitat de la pluja, situacions en què la pluja no compleix aquesta finalitat i la conclusió, *ergo* hi ha desordres en la creació. La pluja és bona pels *nostres sembrats*, en conseqüència aquesta és la finalitat que Déu li ha donat en crear-la. Arnauld veu «l'error» de Malebranche lligat a les nocions de finalitat i al problema del valor absolut del nostre coneixement. «És una estranya presumpció» o «una temeritat impia» prendre les

finalitats que nosaltres coneixem com a tals per regles de la conducta divina i pretendre conèixer així totes les finalitats de l'obrar diví.¹¹

Que els nostres sembrats necessitin la pluja no vol dir que la pluja existeixi en funció dels nostres sembrats. O sí? En la mesura que responguem afirmativament fem del sistema dels nostres sembrats—sigui que el determinem com història, política, tècnica, treball, economia o civilització—alguna cosa superior a la naturalesa, que passa a ser, en conseqüència, alguna cosa sobre la que exercim el nostre domini.

3. La naturalesa i les polaritats amb la naturalesa característiques de l'home europeu occidental, és a dir, històric (Heidegger)

En la introducció a un seminari de començament de l'any 1940 a Freiburg in Brisgau *Von Wesen und Begriff der Physis in Aristoteles Physik B1*, Martin Heidegger diu que «Naturalesa» és la paraula fonamental que anomena algunes relacions essencials de l'home occidental a l'ens, sigui l'ens que ell és o el que ell no és. En un parèntesi identifica l'home occidental amb l'home de la història, en el sentit de l'home del destí. La primera argumentació d'aquesta tesi és l'enumeració d'unes parelles d'oposicions esdevingudes canòniques: Naturalesa i Gràcia/Sobrenaturalesa, Naturalesa i Art, Naturalesa i Història, Naturalesa i Esperit. Però hom parla també de la «naturalesa» de l'esperit, de la «naturalesa» de la història i de la naturalesa de l'home, volent significar no solament *der Leib*, àdhuc, el sexe, sinó tot l'ésser de

11. Per a una situació del malebranchisme a la “modernitat” cartesiana vid. la meua introducció a N. Malebranche, *Meditacions cristianes i metafísiques*, Barcelona, Clàssics del Cristianisme, 1998 i “La polèmica Arnauld-Malebranche” a *Comprendre*, II, 2000/1 pp. 15-28.

l'home. No és, evidentment, el moment ni d'intentar un breu resum d'aquest escrit, que, com tota la lectura heideggeriana d'Aristòtil és sempre fonamental per tal entendre el seu pensament ja des d'abans de *Sein und Zeit* (1927), com s'ha vist des de l'edició de l'*Aristotelesbuch* de 1922.¹² Ens centrarem en la reconstrucció heideggeriana d'una experiència originària dels grecs de l'ésser com a naturalesa i els problemes que ens planteja.

Cal restar molt atents a la manera desafiant¹³ i suggestivament rupturista amb la qual Heidegger parla dels «grecs»; «per als grecs l'home no és mai subjecte i per això l'ens no-humà no pot tenir mai el caràcter d'objecte (*Objekt*) contrastant, enfrontat (*Gegenstand*) (p.13)¹⁴; la distinció natura-esperit és absolutament no-grega (*schlechtin ungriechisch ist*) (p.10). Aquests grecs són els fragments d'Anaximandre, Heràclit i Parmènides que pensen, en *un impuls inicial* en l'hora d'un matí, el què és la *phúsis*. L'estil de la reconstrucció heideggeriana de l'originari amb el que secretament s'espera connectar vitalment a un públic, es manifesta molt clarament en el comentari final al fragment 123 d'Heràclit –un pensador matinal– «*phúsis krúpteszai philei*». Hom creu que essent l'ésser de difícil accés calen grans esforços per anar a treure'l fora del seu amagatall i per així dir treure-li les ganes de tornar-se a amagar. Aquesta

12. M.Heidegger: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation (1922))" a *Dilthey-Jahrbuch*, 1989.

13. Heidegger *reconstrueix i vigila* el pensament grec de l'ésser v.g. el que diu del llibre W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin,1923. "malgrat tota la seva erudició, té l'únic defecte de pensar la filosofia d'Aristòtil d'una manera absolutament *no grega*, és a dir a partir de l'escolàstica, de la filosofia moderna i del neokantisme" (p.8).

14. Cito per la primera edició a la revista *Il Pensiero* de l'any 1958.

manera de fer vulgar i multiseccularment errònia ja està caducada. Ara, *l'ara heideggeriana de 1940*, quan la necessitat creix, la tasca és deixar a la *phúsis* el seu gust per a amagar-se com la seva propietat (p. 56). El treball acadèmic heideggerià es desmarca sempre d'allò en què formalment podria en cada cas estar més proper: en aquest cas separant-se de l'interès dels historiadors de la filosofia per la història dels conceptes usa fórmules destinades a cercar una complicitat amb els oients en el terreny d'una renovació vital enigmàticament anunciada «*experimentem, ni que sigui de lluny, la proximitat d'un futur d'obertura i decisió*» (p. 9). Aquesta litúrgia o escenografia dels cursos heideggerians sobre la gran tradició filosòfica ens sembla cada cop més decisiva per tal d'explicar la centralitat de la seva figura en el pensament europeu del segle vint. Des d'ella el treball agut de lectura d'un capítol de la física d'Aristòtil es transfigura i redimeix de la seva possible obvietat escolar.

La Física aristotèlica és ocultament, i per aquesta raó mai ha estat aclarit suficientment, el llibre fonamental (*Grundbuch*) de la filosofia occidental. Aristòtil pertany a l'època en la qual la filosofia grega entra en el seu final; però és encara *el darrer eco (der letzte Nachklang)* de l'impuls inicial i suprem dels grecs per a pensar la *phúsis*. El comentari heideggerià es mou entre aquestes dues caracteritzacions: la conceptualització aristotèlica de la naturalesa és la interpretació que regeix totes les comprensions posteriors (p.10) en tant que fa de la naturalesa una manera de ser especial d'unes entitats en contrast amb unes altres; però encara és grega, per exemple, en el sentit més fort de la distinció entre *hylé-morfé*, les nostres matèria i forma. Amb el seu gust per les etimologies, no sempre ben entès i sovint discutides, Heidegger relaciona la *hylé* grega amb la selva, la boscúria (*Wald, Geholz*) el bosc (*Holz*) on caça el caçador; però també el bosc que dona els troncs, la fusta, com a materials de construcció per a tot construir i produir

(*herstellen*) en el sentit del fabricar. Amb aquest ajut el pensador de Messkirch pot plantejar «*la qüestió decisiva*», si *hylé* significa la «matèria» per a un «produir» –en el sentit d'un material– aleshores «la determinació del que sigui aquesta pretesa matèria (*Stoff*) restarà ja sempre més lligada a «la interpretació de l'essència de la producció» (*der Auslegung des Wessens der «Herstellung»*) (p.35). Això és el que es va produint progressivament en el tractament històric de la parella matèria-forma, el carrer on es passeja (*die Alterweltsstrasse*) el pensament occidental on els “altres” dels grecs, que són successivament els romans –que tradueixen *hylé-morfé* per matèria-forma– l'hel·lenisme, el cristianisme, l'escolàstica, la modernitat, la il·lustració i, finalment, els neokantians i els positivismes, consumeixen el destí de la primitiva inflexió de la determinació de la naturalesa com un tipus d'entitat entre d'altres i no el del sentit de l'ésser en què estem radicats. Certament Heidegger reconeix que la *phúsis* portada al concepte per Aristòtil no pot no ser més que un derivat (*Abkömmling*) de la *phúsis* inicial, derivat que nosaltres *encara conservem difícilment* quan parlem de la «naturalesa de les coses», de la «naturalesa de l'estat», de «naturalesa de l'home»; però que no conservariem quan parlem dels fonaments naturals en el sentit de fets físics, químics o biològics (p. 55).

* * *

La «*decència última de les coses*», l'expressió galiniana amb la que hem començat ens pot servir també per acabar. Decència és un mot que reviscola el cosmos dels pensadors originals de la *phúsis*, la naturalesa de les coses és el que hi ha i ja està *prou* bé. Tot el problema estaria en el *prou*. Des d'un horitzó de cosmicitat fonamental que sempre serà la font de tota exigència de bondat dictada a ... o reconeguda en... el que se'ns presenta, la qüestió es pot formular com

un: on som? i què destorbem? Si ja és un cosmos el bosc que dóna caça al caçador, per què ens oposem repetidament i acumulativament mitjançant habilitats i treballs sempre nous a la situació primitiva donada, si la inserció natural és tan sensata i font de tot sentit possible? A què corresponen els nostres neguits tècnics i històrics o morals en el més fort sentit de transformació repetida de la situació originària? Em sembla que la nostra sensibilitat contemporània es mou espontàniament i compulsivament entre dos pols antitètics, entre un crit per a redespertar la naturalesa hölderliana ¹⁵ –més que la grega–, i la queixa malebranchiana –més que el plany de Raquel– davant del que trobem *facheux* respecte a un nostre càlcul de decència que no podem mai deixar declinar enterament per més que ens neguïtigi el seu contrast amb l'experiència. Hom podria pensar que la saviesa ens dicta, per tal de vèncer la inestabilitat, inclinar-nos definitivament per un dels dos extrems; penso, exactament, que això és el que no cal fer; *cal el coratge d'habitar la tensió com a tal tensió, perquè la tensió és el que fa del sorgiment de la naturalesa un creixement i de la recerca de la història una recerca*. El saber-nos acompanyats en aquesta tensió per tota una tradició ens pot fer commoure les nostres serenitats falses i pacificar les nostres inquietuds turbulentes. És el que he intentat mostrar amb la meua intervenció.

15. *Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht* és un vers de l'himne de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage* que M. Heidegger cita a l'inici del seminari de 1940, himne al qual dedicà tot un curs.



*Àmbit primer, "El sentit de la Història":
Sr. Jordi Galí, Dr. Salvi Turró, Dr. Jordi Sales, Sr. Antoni Bosch.*

COL·LOQUI I COMUNICACIONS

COL·LOQUI

Miquel Batllori: Aquest matí he fet referència a la frase de Tucídides “ktemá es aief”. Ara també el Sr. Galí i el Sr. Sales l’han utilitzada per voler marcar el caràcter de la història. Recordem que aquests mots grecs poden ser traduïts de diverses maneres, però sigui quina sigui sempre serà una traducció oscil·lant entre “‘objecte’ i ‘possessió’ per a sempre”. D’aquí que s’hagi deduït que la història és “un exemple”. I el cert és que la història no sempre ho és, d’exemple. La història exemplar dels cavallers medievals, ja en el renaixement, ja en el barroc, va ser menystinguda i va arribar a la màxima ironia amb Cervantes quan va anar en contra aquest mite dels fets grans dels cavallers medievals. Es comprèn, d’aquesta manera, que no tota la història passada ha de ser un exemple pel futur. Per altra banda també cal destacar que alguns historiadors contemporanis, com Momigliano, han posat de relleu el pensament circular dels clàssics a l’hora de fer història.

Jordi Sales: Jo no m’oposo a això del sentit circular-grec o lineal·jueu de fer història. Sóc partidari d’entendre que hi ha moltes més constants en els homes per ser homes que difèrències en les cultures. En la meua intervenció he volgut posar en relleu que cal revisar l’esclat dels estudis alemanys sobre els clàssics per trencar els tòpics i veure d’on arrenca aquesta tradició de veure circularitat o linealitat. I un dels textos que hem de tornar a llegir són les diverses aportacions de Heidegger sobre Aristòtil i el seminari de 1940 sobre el concepte de *physis*.

Jordi Galí: Us sembla, Pare Batllori, que la intenció de la frase de Tucídides podria traduir-se com a “model per sempre”?

Miquel Batllori: Sí, potser sí. Respon a aquesta oscil·lació entre ‘adquisició’ i ‘exemple’, tot recordant, però, que ‘adquisició’ implica ‘investigació’.

COMUNICACIÓ

Maties Ramissa: *Els sentits de la Història*

Fins no fa pas gaire proliferaven les teories que adjudicaven a la història un Sentit –amb majúscula–. Des de sempre, s'havia cregut que la història era dirigida exclusivament per Déu i les elits socials. A partir del racionalisme del segle divuit, es van construir gegantins sistemes de pensament basats en la noció que les regularitats i les lleis evolutives de les societats humanes eren tan cognoscibles com les de la Natura. La història era dirigida per la Idea, pel mercat, per la lluita de classes, per la ciència, per la raó.

Enfront d'aquests intents per trobar el Sentit de la Història, es van anar posicionant els escèptics de tota mena, com Raymond Aron, Charles Seignobos, Max Weber i l'intel·lectual Edgar Morin, que considera la història com un laboratori salvatge al qual no es poden aplicar regles perquè és una successió d'imprevistos. De fet, sense moure'ns del segle vint, han abundat aquests imprevisos, que han desmuntat les certeses d'economistes i d'historiadors: la revolució russa, el crack de 1929, el nazisme, la crisi del petroli i la caiguda del mur de Berlín. Existeixen una sèrie de limitacions del caràcter científic de la Història: l'objectivitat impossible, la clara determinació de la història des del nostre present, el seu ús polític... Com totes les matèries humanes, la veritat històrica se situa en un punt mitjà indeterminat i voluble, que permet aproximacions i intuïcions, però poques certeses. L'economia i la sociologia ens poden explicar moltes coses, també la política, rehabilitada recentment. Però cal atorgar un lloc destacat a la psicologia, que pot explicar certes regularitats del comportament històric, com el caràcter col·lectiu dels pobles, el protagonisme del poble baix en les revolucions, el refús massiu de les càrregues que imposa una guerra, el paper dels lideratges.

La importància en l'esdevenir històric dels factors psicològics, polítics, en definitiva humans, fa difícil reduir-lo a una sola significació. És possible que el sentit de la història sigui diferent per a cada època, per a cada cultura, fins i tot per a cada persona, però no per això és menys necessari i gratificant el seu estudi.

COL·LOQUI

Jordi Galí: Heu parlat del poder. I el problema del poder és el problema de la malaltia de la permanença. Els homes busquen el poder en la mesura que el poder els donarà una permanença. Als alumnes se'ls ha d'ensenyar que l'estudi de la història serveix per a l'acció i per prevenir la malaltia de la permanença.

Maties Ramissa: El problema consisteix en què l'estudi de la història també ensenya que les societats no s'han tret mai la malaltia de la permanença de sobre.

COMUNICACIÓ

Agustí Boadas: *El concepte d'història dels segles XII-XV*

Som 6 milions! Som 600 milions que empren el castellà com a idioma koinéestàndard! Som 6000 milions d'habitants al nostre planeta! Més d'un, doncs, empès per la vella idea de Malthus, augura els pitjors temps de la humanitat, agreujats pel fenomen nuclear o la devastació dels recursos naturals.

Però, què feia l'home l'any 6000? Coronava emperador del sacre imperi romanogermànic a sant Carlemany. Era la festa de cap d'any: el 25 de desembre de l'any 800, segons la cronologia establerta per Dionís l'Exigu. I què passava l'any mil de la nostra era? Res de res! Europa feia servir diversos calendaris i ni tan sols es posaven d'acord en la data de començament de l'any: "ab Incarnatione Domini" o "a Nativitate Domini"... Paradoxes de la història: el mil·lenarisme de l'any mil el van inventar els il·lustrats i el van aprofitar els romàntics que pintaven una vaporosa edat mitjana.

Però avui el món no segueix aquest calendari: els 1000 milions de xinesos, que literalment vol dir els habitants del centre del món, estan a l'any de la mona, si no m'erro; els 1000 milions d'indis segueixen diversos calendaris; només els 1500 milions de ciutadans "de primera" de la nostra societat global, gràcies —o desgràcies— a l'efecte 2000 del senyor Gates, estan al 1999. Però ni així ens posem d'acord: des dels postmoderns que, com el japonès Francis Fukuyama, prediquen el final de la història, fins al 1716 del calendari copte, passant per les dues setmanes que porten de retard els ortodoxos com els russos, tots sabem que la gran nació musulmana, de Java al Marroc, estan al 1420 de l'ègira i els jueus, al 5760.

Lluny ens queda aquella olimpíada 69 en la qual tingué el seu *floruit* Heràclit d'Efes. La divisió de la història, des de les narracions de les tribus papuanes, fins a la nostra occidental, passant per la grega en olimpíades o guerres, o durades de l'emperador romà de torn, té un sentit doble per als homes: d'una banda estableix el passat digne de ser recordat (la "historia" grega) que ens permet de dir que "som tants i tals", i de l'altra, ens tensiona devers el futur, al qual hem de donar pistes d'orientació

i d'interpretació. Només així es pot entendre que qualsevol moviment de caire apocalíptic o mil·lenarista (i no entrem en la imbricada terminologia), ja medieval ja ecologista, tingui un clar ressò ètic, en el sentit de voler canviar els costums, és a dir, l'*èthos* de la gent a favor de quelcom divers (la pobresa com a revulsiu de l'alienació econòmica del diner en els medievals, la responsabilitat envers les generacions futures en el cas ecològic o de temences en la biotecnologia, etc.). Ningú, però, pensa acusar pensadors actuals com Hans Jonas o Jacques Ellull de ser mil·lenaristes. Tampoc els medievals ho eren en aquest sentit ètic; el que passa és que ells han de menester una divisió de la història diversa a la nostra i amb un element que la distorsiona, des del punt de vista de la racionalitat filosòfica: l'esperança cristiana. Tot això fa que repensem la nostra pròpia concepció d'història i la nostra valoració, sovint amarada de menyspreu, envers aquests corrents. Ja que fa cinc-cents anys Cèsar Borja feia *corridas* de toros a Roma, mentre s'obrien camins al "Nou Món", i fa quatre-cents, aplicant la reforma gregoriana, els dies d'aquest quart Col·loqui no existirien al calendari.

COMUNICACIÓ

Carles Llinàs: *Història apocalíptica i Teocràcia*

En determinats autors jueus del segle que acaba s'ha elevat intensivament a consciència l'experiència fundacional occidental del Temps i de la Història. A continuació intentaré desenvolupar de forma «dogmàtica» tot el que implícitament conté aquesta primera frase, afegint alhora aquelles observacions sense les quals tant la comunicació com aquest resum-complement resultarien intel·ligibles. En primer lloc, existeix una cosa com l'esmentada: una experiència fundacional occidental del Temps i de la Història. En segon lloc, aquesta experiència és essencialment judeocristiana, i poc té a veure amb l'element grec de l'Occident, com no sigui la relació de ruptura escatològica. En tercer lloc, aquesta experiència no s'ha fet conscient per primer cop en aquest segle, sinó que ha renovat la seva vigoria. En quart lloc, i per tant, això vol dir que aquesta vigoria s'havia perdut o, si més no, s'havia vist reduïda. En cinquè lloc, la renovada intensitat d'aquesta consciència correspon a la fallida de la Raó històrica moderna, que culmina amb Hegel, l'essència de la qual (secularització) rau en gran mesura en aquella reducció de la intensitat de la consciència. En sisè lloc, la fallida de la Raó històrica moderna no és una cosa que succeeixi en la ment d'alguns pensadors, sinó que s'esdevé per sobre de tot en els fets brutals del segle vint. Replantejar-se les qüestions d'aquesta consciència històrica no només resulta ser un exercici intel·lectual més o menys feixuc i convincent, sinó que es planteja com un problema de mera supervivència, si més no, cultural. Amenaça una recaiguda qualitativament superior en la reducció de la consciència històrica. Aquesta pren, fins ara, dues formes predominants, amb indubtables i importants conseqüències polítiques: la de la reedició de la concepció cíclica i politeista, incapaç de fer-se amb el llegat de l'Occident i de respondre a les seves preguntes *històriques*, i la de la directa asfíxia de l'experiència occidental en l'ideologema economicista, antipolític i antiteològic del final de la història. Contra això, d'aquella experiència del Temps i de la Història brolla una teologia política negativa de la Teocràcia.

COL·LOQUI

Jordi Sales: En un dels punts que vostè ha exposat ha indicat que l'apocalíptica conclou, en una immensa inversió, que el cosmos, com a lliure caiguda en el cicle de vida i mort, és la plenitud del mal. Podria dir-nos com es diferencia aquesta tesi amb la de la gnosi?

Carles Llinàs: Taubes, en el llibre en què m'he recolzat, certament inclou la gnosi en l'Apocalíptica. No fa entre elles aparentment cap diferència decisiva. Cal tenir en compte, però, que l'obra de la qual estem parlant (*Escatologia occidental*) és una obra de joventut (la seva tesi), escrita en un moment històric molt concret (després de la Segona Guerra Mundial) i amb una intenció polèmica molt definida (accentuar el moment negatiu de tot pensament apocalíptic contra «teologies polítiques» massa condescendents amb la realitat històrica). En la meua intervenció només assumeixo fins el final i com quelcom innegociable aquest darrer element. Des d'altres punts de vista sí que caldria marcar la distància entre Apocalipsi i gnosi. Una manera seria, per exemple, seguint les indicacions de Voegelin.

COMUNICACIÓ

Jaume Mensa Valls: *Arnau de Vilanova i la teologia de la història*

Arnau de Vilanova, juntament amb Joaquim de Fiore i Pèire Joan (Oliu), ha estat considerat com un dels "més grans teòlegs de la història dels segles dotze i tretze". Arnau hauria desenvolupat aquesta teologia de la història en *l'Expositio Apocalypsis*. Després, però, de la "I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova" (les actes de la qual foren publicades per l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1995) ja no és possible de seguir afirmant que l'esmentada obra sigui d'autoria arnaldiana: cal, doncs, revisar la teologia de la història que hom atribuïa a Arnau. En les obres indubtablement autèntiques, Arnau de Vilanova nega la divisió trinitària de la història (joaquimita), per bé que esmenta, ni que sigui circumstancialment, les set etapes de la història de l'Església que ja trobem en Pèire Joan (Oliu). Per tal d'emmarcar el seu anunci apocalíptic també emprà –i desenvolupa– un esquema, que manlleva de Guillem de Sant Amor, basat en les quatre bèsties de Daniel VII, 3-7. Altres vegades utilitza, cita, puntualitza o discuteix l'esquema septenari augustiniana, segons el qual a cada dia de la creació li correspon un mil·lenni. Cal interpretar la teologia de la història arnaldiana com una crítica a la cristiandat medieval.

COMUNICACIÓ

Ignasi Boada: *El sentit de la Història en Hegel*

No es pot comprendre filosòficament el temps en termes històrics sense assumir una colla de pressupòsits metafísics fonamentals. Hegel va tenir la virtut de tematitzar ordenadament aquesta colla de pressupòsits. Segons això, la història és història en la mesura que els esdeveniments que constitueixen el contingut d'aquesta no es produeixen d'una forma atzarosa, sinó ordenats a una finalitat global que els confereix intel·ligibilitat. No hi ha història, doncs, sinó en la mesura que aquesta té un sentit; per això podem afirmar que una història absurda és una contradicció. El sentit de la història implica l'existència d'una veritat metafísica capaç de sostenir la coherència del que s'esdevé. A la vegada, perquè hi hagi veritat cal que hi hagi una veritat, és a dir: la veritat per ser veritat ha d'ésser universal.

Per això Hegel sostenia que la història, o bé era història universal o bé no era història. Avui podem considerar que el sistema de Hegel, en gros, ha fracassat. Ha fracassat amb ell l'intent de comprendre filosòficament o racionalment el temps en termes històrics? Si tenim en compte els desastres esdevinguts al llarg del nostre segle vint, si tenim en compte la crisi de la metafísica a Occident i el fet que la noció filosòfica d'història implica l'assumpció de categories fonamentals d'aquesta tradició metafísica en crisi, fins a quin punt podem dir que ens trobem davant de la fi de la història, en el sentit que la història no pot ser ja el paradigma filosòfic de comprensió del temps?

COL·LOQUI

Jordi Sales: En la seva intervenció vostè ha parlat de la crisi de la noció de veritat que sustenta tota la metafísica clàssica i que l'impacte del nihilisme ha ensorrat. Ha afirmat que la racionalitat no pot sustentar el mite històric i que hi ha greus problemes per pensar filosòficament la història. Ara li pregunto si creu que totes aquestes afirmacions poden ser fetes des d'un paradigma hegel·lià.

Salvi Turó: El final de la història pot quedar clar en el pla filosòfic, però en darrer terme Hegel acaba parlant també de la lluita dels Estats moderns entre si. I la qüestió és com cal entendre el final de la història si ens aboquem finalment a la pràctica política. En Hegel queda clar el final de la filosofia, però no tant el final de la història.

Ignasi Boada: No crec que poguem parlar d'un final de la història amb els termes que en parla Hegel, ja que és evident que segueixen succeïnt esdeveniments i contradiccions, lluites i tensions. La meua aportació ve a dir que ens hem de desmarcar de soca-rel dels plantejaments hegelians.

Francesc Fortuny: Hem de deixar ben clar que una cosa és la Història, amb majúscula, aquella que explica el perquè és present aquest present i una altra és la història, amb minúscula o bé amb plural, aquella que és la recitació dels fets locals succeïts successivament. Aquesta última història acaba amb Hegel.

Dídac Ramírez: Ja recordaran que Popper ataca molt directament Hegel titllant-lo de farsant i, parcialment, també refusa Plató. Ara però, tot pensant la realitat amb les eines del nostre present com poden ser la "teoria del caos" i "els fractals", t'adones que tot es desplega cap a l'ordre i tornen a aparèixer els temes hegelians. Això em fa dir que la nostra tasca és pensar els clàssics amb les nostres eines, abordar aquelles problemàtiques amb les nostres formes d'encarar el món.

COMUNICACIÓ

Albert Marzá: *El sentit de la Història en Alfonso Comín*

Alfonso Comín va morir a Barcelona el 23 de juliol de 1980, poc abans de complir quaranta-set anys. Cristià, marxista, intel·lectual, polític, home d'Església i de la cultura, la trajectòria vital de Comín és paradigma d'una generació espanyola marcada per l'ascens i el declivi del règim franquista.

El sentit de la història d'Alfonso Comín està influït pel cristianisme (sobretot pel filòsof francès Emmanuel Mounier i la teologia de l'alliberament llatinoamericana) i pel marxisme (de manera destacada pel filòsof alemany Ernst Bloch).

A partir d'aquestes influències pot observar-se en l'obra de Comín quin és el sentit d'una història que és *única*, on l'ésser humà es compromet a través d'una *doble i única fidelitat*, en una perspectiva *utòpica i esperançada*, amb l'objectiu final de *transformar el món i emancipar l'ésser humà*.

Segons Comín *l'opció pels oprimits* és el punt de referència que pot explicar la trobada entre tots aquells que pretenen obtenir l'emancipació de la humanitat. Tots ells viuen una *mateixa i única història*. No tenen cap seguretat, però els anima una forta convicció. Una esperança comuna en la història els fa potencials aliats per l'alliberament de l'home i la construcció d'un món nou.

COMUNICACIÓ

Ramon Muns: *L'home solidari a L'Homme révolté d'Albert Camus*

La comunicació subratlla i analitza, breument, el que podríem anomenar *contingut crític* de *L'homme révolté* (París, 1951). El meu propòsit és posar en relleu conceptes com els de *revolta*, *revolució autoritària*, *revolució llibertària i sindicalisme revolucionari*, conceptes que Albert Camus utilitza per explicar com va començar a ésser dominat el moviment social de revolta pel marxisme des de 1870, amb l'excepció del breu temps de la Comuna de París, el 1871.

Es veu l'anàlisi camusiana de les revolucions que van de mitjan del segle dinou a mitjan del segle vint, anàlisi que podríem estendre fins a finals del segle vint, car som testimonis d'excepció dels canvis que hi ha hagut, especialment als països de pràctica del *socialisme realista*, com l'antiga URSS i els anomenats països de l'Est.

Mitjançant un concepte camusià no desenvolupat en la seva obra sociofilosòfica, *l'individu solidari*, que ell anomena *individu altruïsta*, s'arriba als mecanismes dels quals se serveix la revolució autoritària per imposar-se a la revolta.

COMUNICACIÓ

Carmen Merchán: *A propòsit d'una relectura d'alguns fragments de Temps et récit de Paul Ricoeur*

La present comunicació es centra en l'obra del filòsof francès Paul Ricoeur per tal d'esbrinar la qüestió sobre el sentit de la història. En primer lloc es presenta i comenta l'esquema que pot ser considerat com la figura teòrica més important d'aquesta obra, i que no és altra que la de la *narració* com una *mimesi*, la qual és fruit de la imaginació productora i fa referència a tres etapes: la *prefiguració*, la *configuració* i la *refiguració* del temps. A continuació es comenta una altra de les tesis centrals d'aquesta obra: la de l'entrecreuament entre la història i la ficció en la refiguració del temps humà. El final d'aquest breu recorregut ens porta a considerar el sentit de la història com el resultat provisional de dos intercanvis constants: el que es dona entre els autors i els lectors a partir de la història i la ficció. El sentit rau doncs en aquesta capacitat imaginativa humana tant de *figurar-se* el que va passar (història) com el que pot passar (ficció).

SEGON ÀMBIT
L'OFICI D'HISTORIADOR

L'OFICI D'HISTORIADOR. REALITAT, CRISI I COMPROMÍS

JORDI FIGUEROLA

Hom sap que només la inconsciència i la demanda d'un bon amic, com és l'Ignasi Roviró, ha pogut fer que escrivís aquesta petita aportació en el "col.loqui" que avui celebrem. Inconsciència perquè, penso, que no em toca parlar d'aquest tema, no tan sols per preparació o coneixements, sinó, també, per una qüestió d'edat. No vull semblar frívol, però és evident que en el nostre gremi es pot pontificar un cop t'avalen molts anys d'experiència i de capacitat de mestratge, fets que, òbviament, no es donen en mi. I m'agrada considerar aquest aspecte perquè som en un món on sembla que si no ho has fet tot abans dels quaranta i, en molts casos, dels trenta, ja no ets ningú. En unes circumstàncies com les de l'actual mercat laboral on un es considerat vell quan s'acosta a la cinquantena –cosa que no entendré mai–, reivindicar que només pots parlar del teu ofici amb propietat quan ja ets gran, quan t'avalen un munt de llibres i d'investigacions, forma part de l'esperit que vull donar a la meva exposició. Perquè la història, "ciència" (paraula que ja hi tornaré posteriorment) que estudia el passat i les transformacions de les societats en el seu devenir, té, en el "temps", el seu element essencial. Percebre el "temps", entendre el que significa i el que representa, valorar-lo i sentir com ho lliga tot. Per tant, l'edat i l'experiència és la primera premisa, segurament, per poder aportar una reflexió profunda sobre

el nostre ofici. Deixeu-me, doncs, sentir-me com un “aprenent” i disculpeu si les meves apreciacions són, només, les d’un aprenent. Tot plegat, m’ha fet pensar què podia dir, com ho podia dir i quin interès podria tenir el que diria per qui m’escolta. I he arribat a la conclusió que, donat que no puc exercir un mestratge en l’ofici d’historiador, ni per preparació, ni per edat, el millor que podia fer era una reflexió personal, gens teòrica i menys científista o intel·lectualista, de com veig la relació entre la Història –la ciència–, els temps actuals en els quals vivim i la tasca o la funció de l’historiador. Potser serà que m’agrada moltíssim el que va escriure una vegada Gerald Brenan: “La història neix tant dels records col·lectius com dels records individuals, aquests formen els fonaments de la nostra consciència d’identitat dins del canvi constant al qual cada un de nosaltres es troba sotmès. Per aquesta raó cal escriure una història personal”¹. I, també, sempre he trobat encertades unes paraules de Pierre Vilar pronunciades el 1946:

“La història és acumulació d’experiències humanes. L’experiència pot ser del *nostre* temps, pot haver estat la trama de la *nostra* vida, una hora de la *nostra* persona i, a més, tenir valor “històric”, sempre que no sigui vulgarment, inexorablement, individual, sempre que tingui relació amb realitats més àmplies que nosaltres mateixos, sempre que sigui *una entre milions* d’experiències semblants, sempre que tingui, en una paraula, valor “estadístic”.²

1. Gerard Brenan "Memòria personal 1920-1975".

2. "Discurs pronunciat a la festa de final de curs de l'Institut Francès de Barcelona, el 1946" dins de Pierre Vilar. *L'historiador i les guerres*. Eumo editorial, Vic 1991, p.13.

La Història

Fa pocs anys, es discutia sobre la "crisi" de la Història i un conegut historiador afirmava: "Una idea de la història que pretendia que conocer el pasado era la herramienta necesaria para analizar mejor el presente y así construir el futuro aparece hoy reducida a cenizas"³. Erem als principis dels anys noranta i la caiguda del Mur de Berlín i dels règims polítics de l'Europa Oriental havia alentat la percepció de la "crisi" de la història. S'havia guanyat l'enemic i això possibilitava el ple èxit de la societat liberal-capitalista i, amb ella, apareixia, amb molta audàcia, "la fi de la història". L'impacte causat per l'obra de Francis Fukuyama, presentada en la portada de l'edició espanyola com "La interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la humanidad"⁴, es veié envoltat per un propagandisme per part d'institucions conservadores, tal i com ha valorat Josep Fontana⁵, que prometia una terra promesa per a tota la humanitat, conduïda per la democràcia i el capitalisme, en la qual el progrés material i espiritual era possible una vegada s'havia pogut acabar amb la il·lusió comunista i el seu fracàs havia estat patent. Té sentit, per tant, parlar de crisi de la història? Es tracta d'una crisi que s'identifica amb la crisi dels grans corrents d'interpretació del passat? O és, pel

3. Santos Julià, "¿La historia en crisis?", *Temas de nuestra época*, "El País", Dijous 29 de juliol de 1993.

4. El treball de Francis Fukuyama, com és sabut, va tenir el seu origen en una conferència a la universitat de Xicago i en un article publicat a "The National Interest", el 1989. Es va traduir al castellà a la revista "Claves", nº 1, abril de 1990, i s'amplià amb la traducció del llibre publicat per Planeta 1992.

5. Alguns autors han desenmascarat el conservadorisme i el paper de certes institucions que hi ha en les intencions propagandístiques de tipus polític que comporta els plantejaments de Fukuyama. Veure Josep Fontana, *La història després de la fi de la història*, Editorial Eumo, Vic 1992, p. 7.

contrari, una crisi emanada de la diversificació de mètodes i de teories de la nostra matèria? Un professor d'història de la meva facultat escrivia, fa cinc anys, que els conceptes de crisi i de revisionisme són molt relatius, perquè sempre es parla de crisi quan es produeix algun debat o apareix un corrent historiogràfic que vol desplaçar a un altre existent. Més endavant, però, raonava la seva posició i considerava:

“En definitiva, no creo en la crisis, ni creo en el revisionismo; creo simplemente en el cambio histórico. Por otra parte, la pregunta que se puede hacer es: ¿optimismo o pesimismo ante la situación actual? Yo me definiría como un optimista relativo (...) Pero en cualquier caso, digo optimista relativo porque estoy dispuesto a reconocer una doble crisis, matizada. Estoy dispuesto a admitir una crisis de la seguridad en los modelos estructurales en los que hemos vivido, más o menos felices, hasta hace unos años. Una crisis de seguridad determinada por la evidencia de la complejidad de la propia realidad histórica, y por los límites de nuestra capacidad racionalizadora ante las ambiciones más o menos pretensiosas, atribuidas en los años 60 y 70. Pero sobre todo, creo en la crisis del mercado consumidor. No interesa lo que ofrecemos, y eso está suponiendo una pérdida de clientela indiscutible. Nuestros alumnos y las tiradas de las revistas de historia son indicadores perfectamente expresivos de esa crisis de mercado consumidor. Dicho de otra manera, lo que a mi juicio está en crisis es una concepción de la historia como disciplina o materia orgánica capaz de aportar respuestas simples a todo tipo de problemas; lo que está en crisis es el narcisismo de toda una generación de historiadores que creyeron, o que creímos, en objetivos tan ambiciosos como la historia total. En este sentido, creo, que la mayor cura de humildad nos ha venido, o nos está llegando, del abandono de nuestro mercado consumidor, con una actual crisis de superpro-

ducció de una oferta que, realment, no interessa a ningú i no interessa a molts pocs.”⁶

Davant d'aquesta apreciació amb la qual, en alguns aspectes, hi estaria molt d'acord, m'agradaria entrar a fer-me algunes preguntes i diferents consideracions. Un aspecte que ha sortit és la crisi de les grans explicacions o de les grans metodologies, dels grans models estructurals, que relligaven l'explicació del passat amb uns esforços de totalitat, cosa que implicava, òbviament, per un cantó, la voluntat metodològica d'abraçar com més aspectes millor per arrodonir una explicació completa del passat i, per l'altra, en la mesura que enteníem com un tot la suma de fenòmens històrics es podria dialogar amb la totalitat del “present” i donaríem les pistes per plantejar el futur d'una manera més “global”. L'escola dels *Annales*, de tanta influència, va començar a plantejar, a partir dels anys quaranta, la crítica a una història només política i va voler entendre el fet històric a través de tots els aspectes de la vida humana, privilegiant els col·lectius per damunt de les individualitats, i atenent els elements constitutius de la base econòmica i social. Va intentar comprendre, en la seva anàlisi, les eines i els plantejaments d'altres disciplines humanístiques com la demografia, la sociologia, la psicologia, l'antropologia, etc. I en la mesura que s'hi acostava i les utilitzava, aquestes anaven esdevenint cada vegada més independents i amb un corpus científic més tancat en ell mateix. De mica en mica, els “annalistes” es

6. Intervenció de Ricardo García Cárcel en un debat celebrat el 22 de febrer de 1993 a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, amb la participació de José Martín Ramos, Lluís Roura, Ricardo García Cárcel, Roger Chartier, Giovanni Levi, Stuart Woolf, Javier Burgos i Antoni Simon. Publicat a la revista “Manuscrits”, n. 12, gener de 1994, pp. 151-172, amb el títol de “La història a debat. Crisi i revisionisme”. La cita és la pàgina 154-55.

van anar allunyant del presupòsit de ser “totalitzadors” i quan va arribar el que s'anomena la tercera generació dels *Annales*, que els francesos anomenaren amb el pompós nom de “nouvelle histoire” i que hom l'ha qualificada com el resultat d'una “total manca d'idees”⁷, la disciplina històrica es va anar trencant en múltiples anàlisis sectorials i sorgí la preocupació, fins a extrems banals, en la recerca de noves temàtiques, noves metodologies i noves tècniques.

La voluntat d'analitzar la base econòmica dels fenòmens històrics va desvetllar el conreu de la història econòmica. Sota la influència dels *Annales* i amb un suport metodològic-ideològic marxista, Pierre Vilar, per exemple, intentava donar una visió de conjunt del fenomen històric. La seva obra *Catalunya dins l'Espanya moderna*, que tant ha influït en la nostra historiografia, tenia com a subtítol “Recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals” i la voluntat de, amb l'estudi de les forces productives i la seva transformació durant el segle divuit, esbrinar el per què de l'evolució històrica diferenciada de Catalunya respecte la resta d'Espanya. Evidentment, altres corrents que conreaven la història econòmica estaven més preocupades per una visió estrictament economicista que per res tenia present d'altres paràmetres per explicar-nos el per què de les coses en el passat. La historiografia marxista, alhora, plantejava també una explicació global del devenir humà i ho feia mentre intentava formular lleis generals sobre el desenvolupament històric que poguessin interpretar, bàsicament, els mecanismes d'explotació entre els humans. La percepció real que el món és una mena de pastís on hi ha alguns que en gaudeixen d'un tros més gruixut mentre que d'altres mengen les engrunes, va portar a analitzar el passat amb la creença que, trobades les pistes a través de les quals

7. Josep Fontana, *Història. Anàlisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona 1982, p. 211.

descobríem com funcionaven les claus d'aquesta injustícia, s'ajudava a canviar el present. És evident que una part d'aquesta historiografia marxista va començar a donar, més que explicacions sobre el passat, uns receptaris per una possible "revolució" que ni ells entenien. La perversió d'alguns règims polítics del bloc oriental, amb pretensions de ser hereus d'un marxisme pur, va fer que circulessin més aviat "catecismes" que justificaven els estats totalitaris en mans dels membres del partit que no veritables obres historiogràfiques. Per sort, el marxisme ha tingut unes betes riques en tota mena de minerals interpretatius i ha desenvolupat aspectes historiogràfics importants. La percepció cap a la història social, cap a l'anàlisi del moviment obrer en el seu context històric, la necessitat d'explicar-nos el passat d'aquells que no havien estat mai protagonistes de la història, la sensibilitat de fer lligar les explicacions econòmiques amb les socials i les culturals, o les tradicions del poble a partir de les quals s'enfrontaven a la "modernitat" i al canvi. Tot plegat, i ho reduiré molt, han estat camps de l'anomenava corrent historiogràfica marxista britànica, d'una gran importància en la nostra generació i de la que destacaria, sens dubte, la personalitat de E. P. Thompson.

Queda clar que el discurs historiogràfic és una construcció social i no es acumulable ni "objectiu". Des d'una perspectiva científic-tècnica, ja fa temps que alguns pensadors, com Popper, van posar en dubte la pretesa científicitat del discurs historiogràfic. Això no l'allunya de la ciència, malgrat es pensi que el coneixement científic és objectiu i intemporal, cosa que avui dia alguns rebutgen i pensen que també la ciència té una dimensió històrica i subjectiva. És obvi que ha entrat en crisi aquell convenciment que, en qualsevol moment, es podia interpretar passatges del passat amb unes certes garanties, a través de lleis generals que haguessin servit com a mètodes d'anàlisi i d'interpretació per d'altres casos i que fessin que es reconeguessin com

útils i científicament enunciables. Però, a la vegada, com ens explica Fontana:

“Pero el gran cambio que se ha producido en la ciencia histórica en estas últimas décadas no responde a la construcción de visiones alternativas o al regreso a la narración tradicional, sino a la que se denomina, en líneas generales, el viraje de la postmodernidad, un desarrollo extremo de la reducción de la historia a lo meramente cultural, que implica la negación de todo tipo de visiones de conjunto, con la renuncia a lo que Jean-François Lyotard denominó “metanarrativas”, el rechazo de las periodizaciones y de las interpretaciones globales, el remplazo del *gran récit* de la Historia en mayúsculas por el *petit récit* de las historias en minúsculas y el de las afirmaciones sobre la realidad por metáforas. Un viraje que se caracteriza por el “giro lingüístico” y la extensión a la historia de una serie de métodos de análisis del discurso que tienen su origen en el campo de los estudios literarios”⁸

Amb els elements positius que ens pot aportar aquesta aproximació a la història, és clar que ens és difícil d’analitzar el drama de la guerra civil espanyola com una construcció de “discursos diferenciats”, que s’han d’analitzar en funció del propi discurs.

Una altra qüestió és la pèrdua d’interès per a la història, una pèrdua de “mercat consumidor” si ens atem a un vocabulari economicista estricte. Serà que la història ha perdut relació amb la realitat? Que no sap adequar-se a unes determinades modes i que, per tant, ha de refer el seu marketing? No hem dit que és un producte, alhora, dels temps en què estem vivint? No serà que és als nostres temps que no li interessa la història, per unes raons o per unes altres? No ens estem enganyant pensant-nos que la història no és “necessària” o que ningú en fa cas?

8. Josep Fontana: *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Biblioteca de Bolsillo. Crítica, Barcelona 1999, p. 271.

Els nostres temps

Si el discurs històric es fill del context i si l'ofici nostre l'hem d'exercir en el món en què estem vivint, és lògic que faci, ni que sigui d'una manera agosarada i gens completa, una radiografia dels nostres temps per captar, en la seva justa mesura, les condicions en els quals ens capbussarem en el passat.

Malgrat ser hereus de tot el passat de la humanitat, és obvi que el que marca les preguntes que volem fer al passat és la contemporaneïtat, més precisament el segle vint. Un segle que, a parer de molts historiadors i jo hi coincideixo, hauria estat molt curt. Hauria anat des de la Primera Guerra Mundial, que significa la topada de tot un seguit de processos que tenen a veure amb el segle dinou, com el creixement econòmic, els canvis socials, l'imperialisme i el colonialisme, la lluita dels estats pel control de territoris, etc., a la caiguda del Mur de Berlín, l'altre extrem, que significa la superació de la Guerra Freda i la supressió del contrapoder dels Estats Units. Un segle, i vull retenir-ho, difícil de qualificar. En tot cas paradoxal i contradictori, on trobem fites de la humanitat que no es podien imaginar ni els més visionaris d'altres èpoques, ple de bellesa, increïble, apassionant, però, alhora, cruel, sanguinari, violent i tremendament injust. Si prenem dos manuals d'història del segle vint, crec que els seus títols reflecteixen molt bé aquesta opinió. L'un és el de Gabriel Jackson sobre la història d'Europa amb el títol *Segle XX, civilització i barbàrie*. L'altre, el de l'historiador britànic E. Hobsbawm que en la traducció castellana li posaren el títol de *Historia del siglo XX*, però que, en l'edició anglesa, es titula: *L'època dels extremismes o l'època dels extrems, el curt segle XX, 1914-1991*.

La paradoxa la trobem en un segle marcat pel creixement econòmic, que ha permès produir gairebé de tot i que ha fet obviar qualsevol escassetat però que té, com a contraparti-

da, tot un Tercer Món a l'espatlla i bosses de pobresa considerables. Un segle caracteritzat pel desenvolupament tecnològic que té, com a d'altra cara de la moneda, la capacitat, per primera vegada en tota la història, d'autodestruir-se per complet. Un segle marcat pel benestar, en el qual les poblacions han arribat a una vida còmode gràcies als avenços de la medecina i a la formació de les societats del benestar. Però no ha estat per tothom igual i, a més, també el nostre segle té al darrere unes dosis de patiment increïbles. S'han conegut règims polítics duríssims (Hitler, per exemple) i un refinament de la violència sense precedents: l'holocaust és baixar als inferns d'aquest segle, on els cercles que Dant imaginava en la Divina Comedia esdevenen argolles contra la dignitat de tots els que ens ha tocat viure en aquest segle. S'ha conegut un creixement dels mitjans de comunicació apassionant: ràdio, televisió..., però, per créixer en llibertat o per passar a ser subjectes a "unificar" sota el control d'una minoria cada vegada més estreta? Un segle de cultura, d'explosió de l'activitat cultural i artística, un món educat, l'ensenyament a l'abast de tothom, ple de museus i amenitzat pel cinema, però, alhora, marcat per la desculturització d'àmplies capes de la població de la seva cultura popular que els ha deixat indefensos. Un segle d'"utopies", com la revolució comunista, la fi de la segregació racial, l'alliberament de la dona, d'un món ecològic. Utopies moltes d'elles malbaratades. Per què, per exemple, les il·lusions d'un món sense explotació pel qual molts obrers han lluitat, són destrossades per l'egolatria d'alguns com, per exemple, Stalin? I, a més, penso que aquest joc de paradoxes ha portat dos efectes secundaris molt típics del nostre segle. Per un cantó, insatisfacció, un sentiment de buidor: ho podem tenir tot i, en canvi, les nostres societats viuen insatisfetes. Hi ha prou mostres d'això en fenòmens com la droga, o en cercar cànons de bellesa inabastables o en la renúncia quotidiana davant d'un món que t'ofereix tantes coses que no es poden

aconseguir. Per una altra banda, l'oblit de la història. La desmemòria com a constant. Posaré només un exemple. El 28 de juny de 1992, el president francès François Mitterrand va visitar sense avís i sense que ningú ho esperés Sarajevo, escenari, en aquells moments, d'una guerra. Volia assenyalar al món, potser d'una manera massa espectacular, el drama del conflicte de Bòsnia. Totes les televisions i diaris en parlaren, però molt pocs, poquíssims, van caure en un fet essencial i curiós: la data que va triar el president francès per anar-hi. La mateixa data que queia assassinat a Sarajevo l'arxiduc austríac Francesc Ferran, esdeveniment que faria esclatar la Primera Guerra Mundial. Paradoxes del nostre segle, una ciutat marcava en els seus orígens la història del segle vint i la mateixa ciutat repetia el drama de la guerra vuitanta anys després, en les dates que hem proposat com a final del segle vint històric. Crec que fa reflexionar.

Davant d'aquesta descripció, em pregunto com podríem definir la realitat actual i encarar-la cap el futur. De manera massa atrevida, proposaria el que jo qualificaria com "l'equació per al proper mil·lenni", set elements que, sumats, haurien de cobrir la fórmula més plausible del present cap endavant i, sens dubte, la realitat sobre la qual l'historiador ha de treballar i exercir el seu ofici. Sense cap voluntat de ser exhaustiu, serien aquests.

Primer. La necessitat de creixement econòmic. El capitalisme, com a únic sistema econòmic poderós existent, només té viabilitat si s'assegura un creixement continu. Per mantenir això, malgrat les crisis cícliques, la cursa és trepidant. Augments de producció, de productivitat, desenvolupament tecnològic desenfrenat, però, alhora, un creixement esquilador dels béns naturals, que ens cobreix d'escombraries i que, davant d'una crisi sèria, ens porta als límits del desastre.

Segon. La "dictadura desitjada" del consum. Ens trobem davant d'una gran paradoxa: no hi ha creixement de

l'economia si no augmentem cada vegada més el consum. Però consum i nivell de vida escenifiquen una cursa on la capacitat de compra sempre ve estrebada. Però, a més, l'espiral del consum ens porta a profundes decepcions quotidianes perquè és obvi que no podem comprar tot el que volem. És com si constantment ens anessin dient el que som en virtut de les renúncies que hem de fer davant d'uns aparadors que ens ho ofereixen tot. Malgrat la banalitat de les coses que tenim, les hem de posseir per sentir-nos satisfets.

Terçer. El neoliberalisme, el viatge "cap el centre". Políticament sembla que els debats i les lluites s'hagin de superar desideologitzant les possibles alternatives i emprenent un viatge "cap el centre" polític, un centre immers en el conservadorisme paulatí en què s'ancora un món dominat per l'ètica del benefici ràpid i l'enriquiment selectiu.

Quart. El desequilibri regional. Potser sí que tendim a la globalització, però, de quina globalització parlem? Del consum? De certs productes culturals-mediàtics com són l'esport d'èlit o els cantants famosos? De maneres de comunicar-nos televisivament o a través d'Internet? Però no deixa de ser curiós que la globalització no s'entén en drets laborals, en magnituds de benestar material, en taxes de creixement econòmic, etc. En plena època de la globalització ens trobem amb la paradoxa que el "desequilibri regional" a nivell mundial no para de créixer.

Cinquè. La prevalença del que anomenem "el pensament únic", o la manera de conduir les societats en una mena de passadís ideològic on queden anul·lades qualsevol alternativa al pensament dominant. Un passadís que ens promet felicitat, com si es tractés d'una mena de teologia de la veritat que ha imprès el seu catecisme, on ens diu què podem pensar i com ho podem fer-ho, tot plegat, evidentment, dins del paràmetres del "políticament correcte". Les ONG, que moltes vegades passen per ser les consciències de les injustícies que hi ha al món, són, en aquest sentit i sense

saber-ho, les filles més obediènts del sistema i les que netegen el pis i amagen les maldats d'uns pares despreocupats i arbitraris.

Sisè. El desenvolupament de la informació. Una informació que ens cau com un allau, gens contrastada, gens crítica, i que ens provoca un efecte adormidor per la incapacitat de pair-la. No podem donar la culpa al missatger i, lògicament, saber és el fonament de la llibertat. El que tinc clar és que el missatger està controlat per grans interessos econòmics i polítics i, darrere de la pretesa emancipació mental que suposa tenir accés a la informació, hi ha una tendència a fer-nos córrer pel passadís del sistema.

Setè. La por. Les nostres societats i les persones tenen por. Por a perdre el que tenen, por davant d'una inseguretat per la pròpia vida. Els nivells de violència en algunes poblacions del tercer Món és esgarriós. Els barris residencials de capitals sudamericanes semblen ben bé illes baratàries de benestar enmig d'un entorn dur, violent i cruel. Les raons per les quals els ciutadans nord-americans converteixen les seves cases en veritables arsenals, ens diuen molt clarament el nivell de terror que hi ha en la nostra ment a perdre el que tenim.

No he volgut fer aquesta descripció en tons apocalíptics mostrant-me com una mena d'anarquista pur del dinou, que volia trencar-ho tot i rebentar el sistema. Ho he fet per mostrar que, malgrat una mena d'il·lusió col·lectiva a nivell mundial alentada per grans propagandistes que ens diuen que estem en el camí del millors dels móns, la situació genera tensions, hi ha "conflicte". I si hi ha conflicte, hi ha història, perquè una de les vies per comprendre el passat és analitzar els moments de conflicte, de crisi. Llavors, les diferents posicions afloren i és més fàcil saber com han succeït les coses. Recomanació que em va fer Josep Fontana quan era un estudiant. Per tant, davant de tot plegat, quina és la tasca de l'historiador?

L'ofici d'historiador

Totes les reflexions que hem fet abans ens porten a perfilar quina és la tasca de l'historiador, un ofici que utilitza un mètode que tots, més o menys, portem a dins i practiquem sovint. Moltes vegades em rebel·lo que el sistema educatiu plantegi la matemàtica, la física, la literatura, etc., com "assignatures" i no es pugui fer entendre que són la sistematització científica de molts fenòmens que podem experimentar en la nostra quotidianitat i en la nostra experiència personal.

Hom es pregunta quin sentit té l'estudi de la història en uns moments com el present? Fallem en alguna cosa els historiadors? Són qüestions difícils de contestar perquè, en uns temps com els actuals, sembla que les argumentacions que es propaguen com a veritats absolutes són tòpics fills de la negació de la història, basades en la sobrevaloració del "temps present" i on sembla que el "conflicte" es pugui solucionar ràpidament i puguem oblidar-lo "ràpidament". Kosovo n'és un exemple. Esdevé un "conflicte"; es troba un culpable, Milosevic; es "creen" uns bons i uns dolents; s'intenta actuar amb una certa rapidesa; es creu que uns bombardeigs indiscriminats ho solucionaran tot; s'actua i s'espera que tot es solucioni amb rapidesa i, un cop sembla haver-se "guanyat", ens oblidem del conflicte. Però la realitat és una altra. El "conflicte" té causes profundes, Milosevic és una peça d'un engranatge polític més gran; ni els albanokosovars són els "bons" ni els serbis són els dolents (només cal recordar que mentre els polítics catalans actuals serien partidaris dels albanokosovars, els regionalistes de finals del dinou eren més partidaris dels serbis de Kosovo perquè eren una minoria); els bombardeigs no són nous i tenen exemples en el passat prou coneguts que van des de la Segona Guerra Mundial fins al Vietnam, i tampoc es guanya res sinó que es varia la correlació històrica dels elements que han portat al

conflicte. És que no hi ha historiadors que ho entenen molt bé i que han estudiat aquella societat? Doncs què falla? Probablement aquí entrariem en la relació entre el coneixement de la història i les argumentacions que generen els mitjans de comunicació que esdeven dogmes. O, potser, el coneixement profund de la història esdevé perillosa.

No cal anar a Kosovo i puc posar un exemple més proper. Quan es va produir el famós debat sobre la millora de l'estudi de les humanitats i del coneixement de la història d'Espanya entre el setembre i el desembre de 1997, moment que es produïa la derrota parlamentària del PP més sonada al parlament espanyol i es feia retirar el famós projecte de decret de la ministra Esperanza Aguirre, es va obrir un debat ampli i apassionat on es va discutir, en el fons, l'ensenyament de la història, el paper que havia de tenir el coneixement de la història d'Espanya, la relació entre l'ensenyament i la formació d'un esperit nacionalitzador espanyol i, finalment, el mateix concepte d'Espanya. La politització d'aquest tema va ser increïble, cosa lògica en un tema de tanta trascendència. Però el que vull destacar és la diferència entre el que la historiografia seriosa de l'Estat espanyol ha estudiat i publicat sobre la pròpia història d'Espanya i els arguments que van sortir públicament en la premsa i en d'altres mitjans de comunicació. Si el nivell intel·lectual sobre el coneixement històric s'hagués d'analitzar en base a molts dels articles publicats en ple debat, ben segur que obtindria un suspens majúscul. Per exemple, José Alejandro Vara en l'ABC⁹, és una mostra de com es pot arribar a extrems d'una categoria intel·lectual pobríssima: "Los niños catalanes conocerán al detalle las características de todos y cada uno de los cabellos que se mesaba Guifré el Pilós cuando combatía por ampliar sus fincas particulares (aunque la mitología pujolista

9. José Alejandro Vara, "La Historia de España, en el desván", ABC, 23-10-97.

lo pretende consagrar como gran prohombre de la patria catalana) en escarceos y combates de inmarcesible recuerdo, pero no tendrán ni idea de quién fundó la Universidad de Salamanca, de cuantas eran las hijas del Cid o a qué se dedicaba el pastor Viriato cuando anda triscando montes por las fronteras de Lusitania. Por no hablar de los reyes godos". Arguments d'aquest estil es van donar molt i, en canvi, foren molt poques les veus que posaven l'èmfasi en confiar en els propis professionals de l'ensenyament, en aquest cas, els professors d'història que han estudiat la disciplina en les nostres facultats. Una d'aquestes veus fou la de Josep Fontana que, clar i net, va afirmar: "Para mejorar la calidad de la enseñanza de la historia de España no sirve de nada controlar programas y libros de texto. Lo único que hay que hacer es poner los medios para que el profesorado, que es la pieza fundamental del proceso, pueda realizar mejor su trabajo"¹⁰. Tot i que, potser, ens preocupem massa per l'escola i hauríem de fer cas a Salvador Cardús que, des d'una perspectiva contrària als intents uniformitzadors de l'exministra Aguirre i enmig de la polèmica, va afirmar que el govern del PP no hauria de preocupar-se tan per Espanya perquè qui fabrica les nacions i els Estats en aquest final de segle ja no és l'escola sinó els espais comunicatius que generen els mitjans de comunicació i les seves empreses¹¹.

Aquest debat serveix per endinsar-nos en el conflictiu tema de la relació entre la història i la realitat política quotidiana o, millor dit, la funció de l'historiador davant el poder polític. Si posem el cas català, la nostra historiografia des de fa molts anys ha estat molt crítica davant de certs episodis explicats en clau excessivament patriòtica, o ha investigat a fons els grans temes de l'evolució històrica nostra. En canvi, el tòpic propagandístic de tipus polític es

10. Josep Fontana, "Enseñar historia de España", *El País*, 19-12-97.

11. Salvador Cardús, "Un rosari de gripaus", *Avui*, 31-10-97.

manté. O fem la reflexió a la inversa, als historiadors ens costa poder explicar a un públic general una altra visió del passat més a to amb les investigacions més científiques i recents. I no vull dir amb això que no es pugui ser patriota o que es pugui tenir diferents percepcions ideològiques, sinó que ens costa lluitar contra un presentisme propagandístic sobre el qual nosaltres en tenim el millor antídoto. No ens el deixen aplicar? No som prou hàbils per fer-ho? Quina és la raó? No ho sé. I la veritat és que nosaltres moltes vegades formem part de l'engranatge, ens fan servir i sortim a la ràdio i a la televisió parlant de diferents temes i, en canvi, no arriba el missatge clar i net. Probablement això es veu molt clarament davant de les commemoracions i efemèrides. Per què el poder polític francès, republicà i ja des de l'època de Mitterrand, va apostar per la vella tesi anacrònica i ahistòrica del naixement de França a rel de la conversió de Clodoveu al catolicisme i va forçar la seva celebració? Per què no traspuava més les opinions més científiques d'historiadors francesos? Perquè la commemoració de la desfeta cubana del 98 sembla avalar ahistòricament certs personatges de la restauració que es fan enllaçar amb el govern de José M. Aznar? Per què el 1998 els mitjans de comunicació no van fer gairebé menció al setanta-cinquè aniversari de la mort de Lenin, per exemple, essent una figura tan important del segle vint?

Doncs, probablement, és que la funció de dipositaris i constructors de la memòria col·lectiva "del poble" o de la col·lectivitat ha passat a d'altres mans. Els historiadors han anat perdent protagonisme social i això es posa de manifest en la escassa importància, difusió i, sobretot, influència que el seu discurs historiogràfic té sobre la societat. Els llibres professionals cada vegada tenen menys sortida en el mercat editorial i, per tant, menys lectors; les revistes científiques no són seguides i les conferències són davant d'un públic inexistent. Probablement és que la memòria col·lectiva de la

nostra societat i les interpretacions sobre el seu passat, la construeixen els mitjans de comunicació i aquells que els controlen. Aquest espai historiogràfic nou sol tenir un científisme nul i, molt sovint, s'alimenta del tòpic. A part de tot, és extremadament visual, i les imatges, per elles soles, no desenvolupen un discurs analític causal objectiu, malgrat ser perfectament sabut que tenen una incidència ideològica i sobre el comportament importantíssima. La construcció històrica mediàtica ha generat una mena d'historiador "mediàtic", personatge que, sigui historiador, sociòleg, polític, economista, etc, "opina" i es serveix del passat i l'interpreta en un espai de temps petit i en base a discussions parcials, que condueix el mitjà comunicatiu i que arriba, com a producte final, a una altra generació de tòpics¹². Conclusió, que es va fent cada vegada més gran la separació entre el que s'ensenya o es divulga i allò que en realitat se sap.

Què ens resta fer com a professionals de la història? Com hem d'exercir el nostre ofici? I, bàsicament, quina funció tindria la història? La resposta deu anar per opcions i maneres de pensar. Jo, la contestaria de la manera més seca i, probablement, més innocent: diria que la història ha de ser útil. Però, lògicament, hem de concretar què entenem per útil. En aquest sentit haig de reconèixer que m'aferro a la concepció de la tasca de l'historiador proposat per Josep Fontana:

"Per desconcertats que puguem sentir-nos, sabem que la nostra obligació és ajudar a fer que es conservi viva, almenys, la capacitat de les nostres generacions per a raonar, preguntar i criticar, mentre, entre tots, refem els progra-

12. He desenvolupat idees que es troben també a Manuel González de Molina. "Sobre los contenidos de una nueva Historia de España", a José M^a Ortiz de Orruño, ed. *Historia y sistema educativo*. Ayer n^o 30. Asociación de Historia Contemporánea - Marcial Pons, Librero. Madrid 1998. 264 i ss.

mes per a una nova esperança i evitem que, amb l'excusa de la fi de la història, el que ens parin siguin les nostres possibilitats de canviar el present i de construir un futur millor.”¹³

Eina de coneixement i de crítica, la història ha de servir-nos per a poder entendre el present mitjançant la comprensió del passat. Ja sé que, per alguns, aquest enunciat potser sigui passat de moda. Al meu modest entendre, crec que encara té vigència i més quan veiem el devenir del món i com es construeix, a través dels forjadors de l'opinió pública, un discurs unívoc que no té en compte les possibles altres opcions davant de la realitat. El discurs del poder és tan absolut en l'acte de jutjar el present, que manca una actitud molt crítica per tal de desenmascarar les múltiples facetes d'aquest present. Confrontar aquest present a la llum de l'estudi del passat, és, sens dubte, la més gran de les utilitats que pot tenir la història.

La història, al meu entendre, en la mesura que analitza els processos de canvi de les societats, ha d'ajudar-nos a discernir les diferents opcions que es generaven davant d'aquests possibles canvis. Hem d'entendre-les i confrontar-les amb la lògica del poder. Moltes d'aquestes opcions acabaren en vies mortes, però en el seu moment eren vives, tenien significat i, per tant, no podem despreciar-les com a contràries al progrés històric. Exemples com el carlisme o les opcions de les classes populars i els liberals exaltats dels anys trenta del segle passat, són eloqüents.

Hem de ser crítics davant les moltes altres funcions que sol tenir el conreu de la història. Una d'elles és l'academicisme per l'academicisme, o sigui, el discurs intel·lectual imbuït pel sistema que elabora un discurs o un artilugi sense

13. Josep Fontana, *La història després de la fi de la història*. Eumo Editorial, Vic, 1992, p. 122.

explicar gairebé res. Moltes vegades això serveix com a “guarniment” dels plats que cuinen les institucions en els centenaris i commemoracions de qualsevol tipus. Un discurs històric que justifica el poder o els esdeveniments que són assumits per aquest.

Hem dit que la historiografia s’havia allunyat dels lectors. No podem caure, però, en l’altre extrem, el de fer obres buides de continguts però interessants en la seva presentació. La història “comercial” no necessàriament ha de ser dolenta, en tot cas el que és rebutjable són els llibres, audiovisuals i d’altres productes que, amb un disseny postmodern i molt de màrketng, intenten vendre’s com elements de “cultura consumista” de l’últim crit. Moltes d’aquestes obres són com la “nouvelle cuisine” de la història: es barreja tot amb aires de modernitat però no aporten res.

Moltes vegades la història és el suport per als “nous sacerdots” que participen en tertulies televisives i on, en qualitat d’“experts” i posseïdors de la veritat, sacralitzen afirmacions amb molt poca profunditat intel·lectual, amanides d’anècdotes brillants, amb un discurs inconnex, però amb un gran domini del medi audiovisual.

També la carrera universitària ens pot abocar a una funció de la història estrictament per arribar a un status funcional. La necessitat de fer currículum ens obliga a publicar incesantment, amb treballs amb pressa i mancats de reflexió. Serà aquest un d’ells? Almenys que serveixi per autocrítica.

I voldria acabar amb una reflexió de Josep Fontana:

“Necesitamos salir de la galería de espejos deformantes en que está atrapada nuestra cultura. Solo entonces podremos empezar a estudiar las sociedades humanas en el “gran libro del mundo” –que en nuestro caso ha de ser “el gran libro de la vida”– y emprender la tarea de desmontar esa visión lineal del curso de la historia que interpreta mecáni-

camente cada cambio como una mejora, cada etapa como un progreso.”¹⁴

Si, com diu Fontana, molts historiadors “han rehuído el enfrentamiento con la realidad y se han dedicado a hacer discursos sobre el discurso, porqué es más cómodo ocuparse de las palabras que de los hombres”¹⁵, a mi m’agradaria seguir intentant explicar-me la realitat i continuar, amb la història, la fascinant, i si voleu romàntica, tasca d’analitzar com ha evolucionat el gènere humà, ja que, en el fons de tot, s’hi troba la necessitat d’explicar-me què hi faig jo mateix en aquest món.

14. Josep Fontana. *Europa ante el espejo*. Crítica, Barcelona 1994, p. 154.

15. *Ibid.*



*Segon àmbit, "L'ofici d'historiador":
Dr. Jordi Figuerola, Dr. Andreu Grau, Dr. Salvi Turró, Dr. Ignasi Roviró.*

DES D'ON ESCRIVIM LA HISTÒRIA?

SALVI TURRÓ

Si el Dr. Figuerola ha manifestat la seva inconsciència per una qüestió d'edat, jo hauria de reconèixer encara més gran la meua per intentar dir des de la filosofia alguna cosa sobre la història, és a dir, des de la disciplina abstracta per excel·lència voler entendre la més concreta: la que diu limitar-se a fer de «testimoni» (*hístor*). Al capdavall, Aristòtil ja ens adverteix que, posats a trobar afinitats, més propera a la filosofia seria la poesia que no pas la història¹.

Per dos motius gosaré tanmateix apartar-me del Filòsof. Biogràficament, el fet d'ocupar-me de la història de la filosofia i el meu creixent convenciment que aquesta matèria hauria d'atendre més a les positivitats textual i contextual del que sovint fa, m'apropa a la posició de l'historiador. I des d'un punt de vista teòric, si bé és veritat que la història versa sobre allò concret lligat a l'irrepetible pas del temps, també ho és que, com a «ciència» o almenys «disciplina» que vol ser, té necessàriament un component conceptual i categorial sobre el qual alguna reflexió podrà fer el filòsof. En qualsevol cas, confio en la benevolència del company de mesa si el meu transitar entre disciplines en algú moment esdevé transgressió.

Altrament, com que gaudeixo de l'avantatge d'intervenir en segon lloc i d'haver conegut prèviament el text de l'anterior ponència, se'm permetrà d'ocupar-me tan sols d'aquells punts que considero més significatius en vistes a l'eventual diàleg.

1. Aristòtil, *Poètica*, IX, 1451 b.

Com que tampoc es tracta aquí de ressuscitar arbitràriament la dialèctica medieval de les *disputationes*, sinó de parlar de la cosa mateixa, començaré per fixar allò que, segons penso, constitueix supòsit comú de les nostres posicions, per tractar després els quatre temes en què, si no dissentir frontalment, crec oportú de fer algunes matisacions.

1. Sobre el supòsit de la història

Acordem que d'una forma o altra la història consisteix en una «interpretació del passat». Deixant per ara de banda el sentit teòric més o menys fort que pugui tenir el terme «interpretació» i que podria anar des d'una simple narració a una explicació segons estrictes lleis causals, en tot cas és palès que la disciplina històrica es constitueix en la confluència de dos elements: allò esdevingut i la tasca de comprendre-ho. I tot just en aquesta confluència tenen el seu origen molts dels problemes majors que assetgen l'historiador. Així, de les infinites accions humanes esdevingudes, no pas totes se'ns han conservat; no tot, entre allò conservat, sembla igualment mereixedor de ser recordat o tingut present; al seu torn, allò que hom decideix seleccionar és susceptible de diferents criteris de relació o d'ordenació. En suma, entre la totalitat d'allò ocorregut i el discurs de l'historiador, intervé necessàriament una sèrie de supòsits.

Doncs bé, quins siguin aquests supòsits no és cosa que derivi analíticament de la noció d'història com a interpretació del passat. Tant els criteris que determinen la recopilació i valoració dels fets rellevants com la tasca posterior d'articular-los comprensivament no són cap conseqüència lògicament necessària de la definició d'història. Si m'és permesa la deformació professional, constitueixen posicions «sintètiques» pressuposades per l'historiador. I com que allò sintètic remet a una pluralitat possible, resulta que podem

trobar diverses concrecions igualment consistents de com entendre la disciplina històrica.

En efecte, si considerem que allò digne de ser rememorat són els herois fundadors de la ciutat (o de l'estat) i allò ocorregut a la seva successió genètica (eupàtrides, patricis, nobles o prohoms), tindrem el gènere històric de les cròniques de la ciutat antiga o dels senyors medievals, però també de les biografies del príncep i de l'estadista moderns. Si subratllem, en canvi, el poble com a subjecte col·lectiu que assolix la seva plena constitució i afirmació polítiques en l'estat, tenim llavors el supòsit vertebrador de les històries nacionals d'encunyació més o menys romàntica. O, esmentant dos exemples posats per J. Figuerola, si situem en la base socioeconòmica allò definitori de la comunitat humana, aleshores sorgeix una historiografia economicista que, en cas d'identificar el subjecte últim del procés amb el proletariat, adoptarà una coloració específicament marxista. Per contra, si el tret característic de la humanitat es posa en la seva progressiva civilització, llavors tindríem el model d'historiografia culturalista tan usual a les acaballes del segle passat.

A què remetem, en darrer terme, els supòsits que donen orientacions tan divergents a la història? A que entre allò esdevingut-conservat i la tasca interpretativa s'ubica el «nosaltres present» a què pertany l'historiador: segons allò que hom consideri essencial i definitori de la comunitat humana *hic et nunc* —cosa que no sempre decideix el propi historiador—, la mirada retrospectiva sobre el passat—«mirada» al cap i a la fi— fixa, selecciona i organitza. Utilitzant la comparació de Bergson², el mirall ens dona una imatge perquè ens hi posem al davant: l'aparent alteritat de la imatge és reflex nostre. I, en efecte, en cert sentit l'acte d'historiar «produeix» ensems l'objecte i el mètode de la història:

2. Bergson, *La pensée et le mouvant*, París, F. Alcan, 1934, p. 128.

l'autocomprensió –implícita o explícita, tant se val!– de nosaltres mateixos determina la selecció de materials i la forma de recordar-los, d'on deriven els procediments metodològicament adequats per a llur tractament i ordenació.

2. Sobre la crisi de la història

El Dr. Figuerola s'ha referit en diversos moments a la crisi actual de la història, precisant que es tracta d'una «crisi de les grans explicacions o de les grans metodologies, dels grans models estructurals». No és el mateix una crisi metodològica que de model comprensiu global.

Al meu parer i segons l'anterior aclariment previ, on caldria situar la crisi de la història avui?

No pas en el pla estricte de la metodologia emprada. Parafraçant Husserl³, diria que, des d'una perspectiva metodològica, la disciplina històrica, com la major part de ciències empíriques, gaudeix d'excel·lent salut –altra cosa és que també els sans es morin!; ja veurem en tot cas per què–. Atès que els criteris actuals referents al mètode científic són merament formals i no exigeixen cap determinació ontològica prèvia de l'objecte analitzat, n'hi ha prou amb emprar adequadament –i.e. segons les exigències lògiques– la xarxa de conceptes, d'hipòtesis i d'observacions o verificacions pertinents, perquè la disciplina en qüestió compleixi els requisitis de científicitat. En el nostre cas, mentre el cronista reconstrueixi cronologies i confeccioni taules de dades amb els conceptes classificatoris adients, l'historiador economicista extregui conclusions dins dels límits que permeten les estadístiques utilitzades, el marxista relacioni base econòmica i estructura social segons criteris sociològicament contrastats,

3. Husserl, *Die Krisis der europäïsschen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I § 1 (trad. cast. a Barcelona, Crítica, 1991).

o l'historiador culturalista mostri els processos de gènesi i transformació de la mentalitat col·lectiva per l'anàlisi de les produccions culturals, la salut metodològica n'està garantida. És a dir, qualsevol dels models historiogràfics possibles és científicament consistent amb tal que no violi la sintaxi formal i les convencions semàntiques del llenguatge emprat. Que tot i així ens trobaríem amb formulacions alternatives de comprensió del passat? Mentre les exigències formal-metodològiques no s'incompleixin, això només significaria que cada tipus d'història tracta d'un «objecte» diferenciable. A tot estirar, «història» s'hauria de declinar en plural.

Si la crisi no és metodològica, què és? En un moment de la seva ponència el Dr. Figuerola es preguntava «quin sentit té l'estudi de la història en un moment com el present». Palesament la pregunta pel «sentit», i més encara pel sentit «avui», no és una qüestió que depengui de les condicions formal-metodològiques de la científicitat. Si, com dèiem abans, el darrer supòsit de la història és la síntesi efectuada pel «nosaltres present», l'autocomprensió del qual dirigeix la mirada retrospectiva, llavors el problema de fons no és tant de mètode operatiu quant de la nostra intel·lecció d'allò que és essencialment definitori de la comunitat humana i que volem resseguir en la seva evolució temporal. Si disposem de diversos models heretats d'historiografia igualment consistents però ens adonem que cap d'ells té ple sentit, és perquè no sabem prou bé què ens cal historiar, és a dir, perquè no acabem de reconèixer-nos en el «nosaltres» pressuposat en cadascun d'aquells models. En altres termes, no és tant una crisi de l'historiador *qua* historiador «positiu», sinó de la inserció de la història en l'univers de sentit del present. Una crisi així és una crisi de «model estructural» i, per tant, molt més pregona que no pas una de merament metodològica: símptoma d'una malaltia potser no tant aparent, susceptible tanmateix de fulminant decés.

En efecte, fora de l'estricta academicisme o científisme erudit –com encertadament suggereix J. Figuerola–, quin interès pot tenir per a nosaltres en general saber els detalls de les guerres del Peloponès, «la desfeta més gran que mai hagi esdevingut entre els grecs»⁴, si ja no compartim els ideals de l'Atenes de Pèricles? O conèixer la recessió produïda per la desastrosa collita de cereals a França el 1692, si poc tenen a veure amb les nostres vides les vicissituds socioeconòmiques de l'Antic Règim? O –portant l'aigua al molí filosòfic– el fet d'haver aconseguit determinar que l'opuscle fichteà *Sobre la dignitat de l'home* no fou la conclusió de la *Doctrina de la Ciència* de 1795 sinó de l'exposició preliminar feta a Zúric el 1794, si la temàtica de la filosofia transcendental no és més que curiositat de museu?

Allò que s'ha tornat problemàtic és –penso– la identificació de l'historiador amb el supòsit comprensiu que articula els models heretats: quin i com sigui per a nosaltres el «subjecte» mereixedor de ser historiat. L'escriba-sacerdot del temple antic no dubtava que la identitat, essència i destí de les *mo-res* ciutadanes s'havia jugat al voltant de les famílies fundacionals, la memòria genealògica de les quals calia així conservar i transmetre en els seus registres; com l'historiador al servei de Felip IV o Lluís XIV considerava que allò determinant del present i del passat girava al voltant de la conservació de la nissaga i interessos polítics de la monarquia de *su majestad catòlica* en un cas o del *trés chrétien* en l'altre. Resulta sobrer recordar el ferm convenciment de l'historiador nacionalista o marxista en l'efectivitat actual del seu objecte d'estudi: sigui la vertebració estatal de la comunitat nacional, sigui l'alliberament socioeconòmic del proletariat, en ambdós casos el «nosaltres» historiadors i historiat comparteixen un mateix horitzó de sentit.

4. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponès*, I, 1.

Per a nosaltres què és allò essencialment determinant de la comunitat humana que, com a supòsit, permetria de dirigir amb sentit la nostra mirada retrospectiva? La desorientació dels temps presents a què ha al·ludit el Dr. Figuerola, fa tan sols possible un consens al respecte? Haurà d'aconter-se l'historiador d'avui amb una oscil·lació eclèctica entre els diversos models que, atesa la insatisfacció resultant, sembla condemnar la seva tasca als estrets límits de l'interès acadèmic? En suma, podem trobar encara un «subjecte» per a la història?

3. Sobre el subjecte i el final de la història

Conscient de la gosadia, no defugiré una resposta al darrer interrogant i a alguns dels temes connexos que planteja. Ho faré servint-me de l'obra de F. Fukuyama⁵, esmentada també en la ponència anterior. Obra que, llegida acuradament, crec que transcendeix el «propagandisme per part d'institucions conservadores» -existent sens dubte- i planteja motius dignes de reflexió, encara que només sigui perquè a través de Kojève remet a Hegel, el pare de la nostra mentalitat historicista.

Al meu parer, si no volem recaure en les banalitats que va propiciar en la premsa escrita, a l'assaig de Fukuyama convé distingir tres tesis d'estatut epistemològic prou diferenciat:

1. L'únic fi racionalment pensable per al gènere humà és l'estat de dret, vinculat indissolublement a la universalització de les institucions democràtiques.

5. No faré referència tant a l'article inicial (*The End of History?*, *The National Interest*, nº 16, 1989, pp. 3-18; trad. cast. a Claves, nº 1, 1990), quant a la reelaboració ampliada del tema en el llibre posterior (*The End of History and the last man*, Nova York, The Free Press, 1992; trad. cast. a Barcelona, Ed. Planeta, 1992).

2. L'aparició, desenvolupament i enfortiment de les institucions democràtiques van necessàriament units al desplaçament de la ciència natural moderna i a l'economia de mercat.
3. Després de la caiguda dels règims comunistes, la mundialització del mercat i del liberalisme econòmic són senyal inequívoca que entrem al final de la història.

Ad (3). Si els profetes veterotestamentaris, tot i recabar la inspiració divina, no encertaren masses de les seves prognosis sobre la potència hegemònica del futur -si egipcis, assiris o hitites- i les poques que es compliren són profecies *post eventum*, què no ens passarà al comú dels mortals! Crec que convindrem que no és pas tasca de l'historiador preveure l'avenir i, per tant, que quan Fukuyama albira l'adveniment dels temps finals de la història, ens serà permesa un somriure escèptic davant un altre mil·lenarista vocacional.

En efecte, hi ha prou raons empíriques per suposar que, tot i que sigui justificat pensar una meta per a la humanitat, la facticitat de la natura humana i la complexitat de factors que intervenen en el seu desenvolupament fan que difícilment aital «fi» pugui esdevenir mai «final» en la temporalitat intramundana. I, per tant, mentre hi hagi dinamisme i conflicte, com deia en J. Figuerola, seguirà havent-hi història. Per això mateix, però, cal matisar que tampoc no seria tan clara l'afirmació d'un final de la història per part de Fukuyama, quan ell mateix reconeix com a repte futur les tensions que generarà l'«últim home» nietzscheà, i.e. l'avanç dels totalitarismes dretans de tipus nacional-religiós.

Ad (2). Aquest enunciat és clarament d'un altre tipus: és una proposició empírica susceptible de discussió i contrastació. Que històricament els tres fenòmens assenyalats per Fukuyama -liberalisme polític i econòmic, ciència moderna- van aparèixer a Europa de forma simultània és innegable. Convertir, però, l'economia de mercat i la ciència natural en

els mitjans exclusius de què depén la realització de l'estat de dret resulta altament qüestionable. No sols perquè fàcilment venen a la memòria contraexemples febaents –pensem en la combinació d'economia capitalista i tecnociència en el nacionalsocialisme alemany–, sinó perquè comporta una enorme simplificació històrica. Sense ànim d'inventari: la progressiva teorització de l'estat de dret no depengué tant de la ciència natural moderna quant de la paral·lela crítica juridicopolítica a la tradició escolàstica que, al seu torn, s'inseria en una nova filosofia de la subjectivitat; si certament el desenvolupament científic i tecnològic fou determinant en la gestació de la revolució industrial i del capitalisme, no poden oblidar-se altres factors concomitants igualment necessaris, des de l'augment demogràfic de les darreries del segle divuit –en gran part fuit atzarós de la bondat de les collites i l'absència d'epidèmies–, fins a la mentalitat calvinista conseqüència de la reforma luterana; i no hi ha cap dubte que alguns dels components actuals de l'economia de mercat i de la societat de la informació, com ha assenyalat el Dr. Figuerola, no poden interpretar-se pas com a causes que hagin de provocar mecànicament l'extensió quantitativa o qualitativa de la democràcia. En resum, les vicissituds històriques del desplegament de l'estat de dret impliquen una multifactorialitat d'efectes no sempre unívocs que, en tot cas, només una acurada anàlisi historiogràfica interdisciplinaria pot reconstruir.

Ad (1). La primera proposició juga un paper essencialment diferent de les altres dues: ni és una profecia, ni un enunciat empíric sobre l'evolució dels esdeveniments passats, sinó que expressa la pròpia concepció de la història per part de Fukuyama. Aquí, palesament, és on el text apareix més literalment dependent de la filosofia clàssica alemanya –i àdhuc de Plató–: si la dialèctica pel reconeixement, i no la mera subsistència vital, és el motor determinant de l'activitat humana, no hi ha altra tendència ni marc comprensiu generals

dels esdeveniments històrics que la realització recíproca d'aquell reconeixement en funció de la gènesi, aparició i desplegament de l'estat de dret. El supòsit directriu de l'historiador hauria de ser la intel·lecció d'aquest procés. Es tracta, doncs, d'una d'aquelles posicions sintètiques que esmentàvem en el § 1, des de la qual el «nosaltres present» fixa la seva mirada retrospectiva i possibilita el treball historiogràfic. Si a més resultés que «nosaltres» no podem admetre cap més determinació essencial de la humanitat que aquesta, aital posició no seria una més entre les altres sinó l'única a través de la qual la feina necessàriament especialitzada de l'historiador s'insereix en la xarxa de «sentit» del món al que pertany.

És justificable la pressuposició anterior? Com que no es tracta d'una proposició empírica –per més que Fukuyama sembli entendre-la com a dada merament antropològica– sinó d'allò que des de Kant s'anomenaria tècnicament una «síntesi *a priori*», la seva justificació és tema que depassa els límits d'aquesta ponència. Tanmateix sí que vull indicar de passada que, amb independència dels tipus de fonamentació i de les inevitables baralles d'escola, hi ha una coincidència prou general en l'àmbit filosòfic recent en assenyalar la universalització del dret com a eix de comprensió de l'acció humana en el món: sigui des de posicions neotranscendentals (Appel), social-comunicatives (Habermas) o analítiques (Rawls). D'altra banda, i amb tots els matisos que calgui –car tinc plena consciència que aquest és un argument d'estatut més problemàtic–, si alguna virtualitat encara té l'exigència socraticoplatònica d'elevant-nos a la universalitat de l'*eídos*, la igualtat del gènere humà postulada pel cristianisme o els ideals d'alliberament expressats per la revolució francesa i pensats per l'idealisme alemany, ¿podem admetre nosaltres, llurs hereus, altre tret essencial de la humanitat que l'exigència de realitzar els ideals juridicopolítics derivats de la dignitat humana?

Al meu parer aquesta és justament la perspectiva des de la qual l'historiador pot mirar el seu passat i emprendre una reconstrucció històrica amb sentit per al «nosaltres present». Això sí, completant la tesi expressada per Fukuyama almenys en un punt: que la lluita pel reconeixement en què les comunitats humanes sempre han estat compromeses, no ho és només pels «drets individuals» –els únics a que al·ludeix el seu text– sinó també pels de segona i tercera generació. Entès així, tindriem que:

- a. El veritable subjecte històric només pot ser-ho la humanitat, essent les dinàmiques particulars –pobles, estaments, classes, institucions, altres grups– les concrecions *hic et nunc* en què necessàriament es mediatitza aquell tot.
- b. La intel·ligibilitat del procés en ell mateix i per a nosaltres rau justament en allò que sempre s'hi està jugant a través de les mediacions temporals: el reconeixement i l'extensió dels drets que donen dignitat moral a la humanitat.
- c. Sense que això signifiqui, com dèiem més amunt, predicar un final de la història ni tan sols una línia teleològica d'avanç unidireccional. Més aviat a l'ofici d'historiador compet mostrar-nos –amb tota la rigorositat metodològica exigible com a ciència empírica– el sinuós camí de dreceres i obstacles, de decisions lliures i esdeveniments atzarosos, d'oportunitats reeixides i possibilitats frustrades –segons la multifactorialitat abans indicada– al capdavant del qual ens trobem nosaltres. Però que tot i llur diversitat i variabilitat, constitueixen la «nostra» història perquè seguim inserint-nos i identificant-nos amb aquella lluita pel reconeixement.

Diguem-ho obertament: potser ens caldria reprendre seriosament aquella «idea d'una història en intenció cosmopolita» en què culmina el projecte il·lustrat. Car convé no oblidar que, abans que la metafísica hegeliana afirmés apodícticament que «la raó domina el món i, per tant, també

la història del món s'ha esdevingut raonablement»⁶, obrint la porta a tota mena d'apriorismes i de fàcils progressismes simplificadors, la proposta kantiana⁷ es limitava més modestament a proposar una «idea regulativa» mitjançant la qual els nostres interessos juridicomorals, en la mesura que són consubstancials a tot subjecte, poden esdevenir alhora clau d'intel·ligibilitat de la història humana en general.

Més enllà, tanmateix, de les reflexions filosòfiques, ¿és que molts dels grans historiadors del nostre segle -m'atreviria a dir, aquells on la història continua essent «interessant»-, no han estat operant de fet des d'aital supòsit? ¿No és aquest l'horitzó últim de comprensibilitat, per exemple, del nostre Vicens Vives en judicis com el següent: «Durant aquest conflicte jurídic i social [Corts a Barcelona de 1412-1413], Ferran I tingué ocasió d'escoltar l'exposició d'una doctrina revolucionària... Es sostenia allí la nul·litat de qualsevol privilegi atorgat contra ús i observança de la Cort; de les disposicions reials referides a actes de Cort sense l'aprovació dels seus braços; dels privilegis i rescriptes «tollent constitució, usatge o capítol de Cort». En definitiva s'establia la teoria que «privilegi atorgat tollent lley paccionada de dret, no val» i que «privilegi atorgat contra ben públich és nul·le», frases que a Anglaterra no s'escoltarien fins al segle disset i a França fins el divuit... Es pot dir que aleshores es féu el pas entre un sistema medieval de furs i un sistema constitucional a la moderna»⁸? I malgrat la situació crítica que ens ha descrit

6. Hegel, *La raó en la història*, trad. catalana Edicions 62, Barcelona, 1998, p. 79.

7. Com a textos cabdals de Kant al respecte tenim la *Idea per a una història universal en intenció cosmopolita* (1784) i la *Pau Perpètua* (1795). Per als problemes implicats en aital comprensió vegeu el meu estudi *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997.

8. J. Vicens Vives, *Els Trastàmars (segle XV)*, Barcelona, Ed. Vicens Vives, 1980, p. 98-99.

el Dr. Figuerola, si la seva intervenció acabava expressant el seu permanent interès per «analitzar com ha evolucionat el gènere humà», ¿no és perquè també comparteix aquell supòsit?

4. Sobre la utilitat de la història

En la segona consideració intempestiva —precisament *Sobre el benefici i perjudici de la història per a la vida*— Nietzsche escriu: «és clar que cada home i cada poble, segons les seves metes, forces i necessitats, requereix un cert coneixement del passat, ja sigui com a història monumental, d'antiquari o crítica; però no pas com una brigada de purs pensadors que només contemplen la vida; no pas com a pensador singular encuriolit i satisfet només amb el saber, per al qual l'increment de coneixement és el propi fi; sinó sempre i solament en funció del fi de la vida i, per tant, també sota el domini i guia superior d'aquest fi». No cal dir que aquesta és una proposta arriscada, susceptible fàcilment de transformar la història en propaganda espúria al servei del qualsevol mena d'interès ideològicament dominant: molta historiografia nacionalista, marxista o liberal-economicista en seria bona mostra. Ni cal parlar de la historiografia estalinista o nacionalsocialista. No obstant el risc, penso tanmateix que alguna veritat hi ha en la tesi nietzscheana i no puc deixar de reconèixer que la comprensió de la història acabada d'esbossar en participa en algun grau.

Certament no es tracta que l'historiador hagi de construir nacions ni estats ni identitats comunitàries. Però potser sí que es tracta de mantenir i preservar la consciència de pertinença a una humanitat que aspira a la plena realització de la seva dignitat i que, tot i la disparitat d'èpoques i cultures, si manté alguna continuïtat i identitat en el temps és precisament perquè arreu els humans han maldat per ser reconeguts, i.e. per la progressiva universalització del dret.

En aquest sentit, sens dubte que la història «serveix a la vida»: sempre i quan, és clar, per «vida humana» entenguem quelcom més que el simple joc de particularismes. És més, no només serveix a la vida, sinó que una tal «història cosmopolita» fins i tot podria ser el millor antídoto contra dues tendències avui molt comunes i crec que igualment perniciosos:

- a. Contra la disgregació del discurs històric en anecdotaris de tota mena –història de la vida quotidiana, dels costums, de les dones, del nen, de la sexualitat, de la follia; però també de l'economia, de la societat, de la política, del dret, de les institucions, de la cultura, etc.–, ens recordaria que les particularitats només adquireixen llur sentit si són enteses a la llum de la col·lectivitat de la qual formen part i, en darrer terme, dels interessos humans en general.
- b. Contra l'anivellament de cultures i fets històrics en un *totum revolutum* d'equivalències i indistincions, introduiria un mínim criteri per reconèixer que no tot allò esdevingut té un mateix relleu, i.e. que hi ha moments històrics més pregnants justament perquè allò que s'hi jugava era més significatiu per a la humanitat en general. Per més que pugui ser «políticament incorrecte» segueixo pensant que ha estat més decisiu per a la humanitat la transformació de la democràcia atenesa entre Temístocles i Pèricles que allò que s'esdevenia simultàniament a les tribus escites, o els fets a França entre 1788 i 1800 que qualsevol altre esdeveniment d'aquells anys.

Que tot això quedi molt lluny de l'«historiador mediàtic» o de la «història comercial» esmentats per en J. Figuerola, perquè implica un coneixement detallat de la complexitat empírica i, alhora, una reflexió crítica sobre el sentit dels esdeveniments difícilment integrables en el «disseny

postmodern» i la «cultura consumista», no ho negaré. Que això pugui comportar també el perill de reclusió en l'acadèmia o en l'escola enfront d'un espai públic dominat per la trivialitat, potser sí. Però, per què tenim l'acadèmia o l'escola si no és com a lloc de reflexió a contracorrent dels tòpics dominants? Potser la crisi de la institució escolar consisteix justament en que vol fer el mateix que fa la publicitat, i això els *mass media* sempre ho faran molt millor que nosaltres.

5. Sobre l'ensenyament de la història

Parlant d'acadèmia i d'escola havíem de fer cap indefectiblement al tema de l'ensenyament! En aquest punt seré molt breu i referiré solament una anècdota personal que he recordat arran d'una de les primeres afirmacions del Dr. Figuerola: que la història «té en el temps el seu element essencial», és a dir, que convé no oblidar mai que l'historiador reconstrueix el passat en tant que temporalitat. Afirmació que subscriu íntegrament.

Doncs bé, fa algún temps, em caigué a les mans un dels primers textos d'història dels nous plans d'estudi d'Ensenyament Secundari. Quina no fou la meva sorpresa en donar una ullada a l'índex! El llibre s'articulava en capítols com ara les «cultures agràries», on es barrejaven indistintament Xina, l'Índia, Egipte, Mesopotàmia i els pobles protoamericans; després apareixien «les societats feudals», on es presentava alhora la Grècia micènica, la Roma monàrquica i l'Europa medieval; després hi venien les «revolucions burgeses», on es trobaven aplegats el sorgiment del *démos* grec, la revolució dels Gracs o la revolució francesa; en un altre capítol s'estudiaven com a «societats il·lustrades» l'Atenes de Pèricles, el segle d'August i el segle divuit; i així successivament. Com tots comprendran, la meua pregunta davant el text en qüestió fou: i on és la història? Car una

juxtaposició d'estructures socials, polítiques o econòmiques «similars», serà sociologia, teoria política o econòmica, però no pas història.

Potser si en lloc de tantes reformes educatives, pedagògiques, didàctiques, metodològiques, docents i curriculars, ens prenguéssim seriosament que la història s'ocupa de narrar el temps passat, com la matemàtica de l'aritmètica i de l'àlgebra, o com la filosofia ho fa de Plató o Kant, els alumnes s'avorriren menys, sabrien de què els parlem i l'escola seria lloc de transmissió i reflexió d'alguna cosa. Per a això caldria, però, una decisió autènticament «política», ço és, conseqüent amb que la *pólis*, si ha estat i pot seguir essent punt d'inflexió en la realització històrica de la humanitat, és perquè ha intentat formar ciutadans majors d'edat i no mers súbdits infantilitzats. Mentre aquesta decisió no es prengui, ens haurem d'accontentar amb «fundar segons la imatge celestial la nostra ciutat interior»¹⁰, i esperar pacientment un temps millor que el present. Al capdavall, l'esperança i la paciència són virtuts que tenen molt a veure amb el curs del temps i, per tant, amb la història.

10. Plató, *República*, IX, 592 b.

COMUNICACIÓ

Albert Espona: *Més enllà d'una definició d'Història*

Partim d'una consideració vaga però generalment acceptada segons la qual la història és tant una interpretació del passat com, sobretot, una millor comprensió de nosaltres mateixos. Quan diem que la història parla de "nosaltres" ens referim també al fet que quan ens disposem a fer història som nosaltres que interroguem al passat, que és per nosaltres que tot preguntar històric comença, i això vol dir que tota reflexió seriosa sobre la història ha de partir d'alguna manera d'una comprensió a priori d'aquest nosaltres que, en el seu preguntar, hi aboca els seus propis supòsits i prejudicis. Paradoxalment, el "nosaltres" a què fem referència constitueix l'únic "moment històric" per al qual podem partir de la certesa que això de la història té un sentit; aquest moment és la Modernitat, i haurèm de determinar com i a partir de què la Modernitat genera el seu propi concepte d'història. Una pista la trobem en el fet que tant "història" com la majoria de paraules fonamentals de què avui ens servim són traduccions o adaptacions directes de paraules gregues. Per al que aquí ens interessa, la més paradigmàtica d'aquestes paraules no és pas precisament "història" sinó "filosofia", perquè és precisament com a conseqüència d'una reelaboració de la qüestió filosòfica grega que irromp la Modernitat i que aquesta fa possible la gestació de la seva pròpia noció d'història. En un moment de maduresa de la filosofia moderna, la Modernitat pren consciència de si mateixa precisament caracteritzant-se enfront de Grècia com un referent que li és extern i, alhora, determinant; paral·lelament, sorgeixen els conceptes de civilització o cultura lligats a les nocions genuïnament modernes de ciència, Estat de Dret o democràcia, que porten implícita l'exigència d'universalització i la idea de progrés. En aquest sentit, la idea mateixa d'altres civilitzacions o altres cultures té per base la idea primària de civilització o cultura occidental, i tant el concepte mateix d'història com la pretensió d'una història universal arrelen en aquest context. És en la filosofia on s'oculta l'arrel d'això que anomenem història i fins i tot la possibilitat de considerar que la història té un sentit determinat, i per això la història és, primàriament, història de la filosofia.

COMUNICACIÓ

Antoni Bosch Veciana: *Els orígens grecs de la investigació històrica*

Si Heròdot fou comprès per Ciceró com a «pare de la història» (*De Legibus* I, 1), Tucídides comparteix amb ell el fet de ser l'altre gran *historiador* de l'Hèl·lade clàssica. Ambdós exposen la seva concepció de la *història* no sols en el desplegament del conjunt de la seva obra sinó també, i de manera ben patent, en els pròlegs de les seves respectives *investigacions*: Heròdot a la seva *Història* (I, Proemi); Tucídides a la *Història de la guerra del Peloponès* (I, 1, 1, i encara, tot i que no pertanyi al pròleg de l'obra, I, 20, 1.3 i I, 22, 1-4).

En aquests fragments s'articula amb un llenguatge i una gramàtica nous (trenats en un gènere també nou: la *narració*) una nova manera de comprendre els fets i els esdeveniments passats (Heròdot) i presents (Tucídides). La *narració* situa i comprèn en un *tot* i com un *tot* el conjunt de fets i esdeveniments *investigats*, sempre atenent com a causes explicatives (de manera incipient en Heròdot, palesament en Tucídides) aquelles que es llegeixen com a intrínseques als fets investigats. Des d'aquesta comprensió de la *totalitat* es va teixint una nova manera de concebre tot allò que transcorre en el *temps*. És així com es passa a determinar el *temps* com a *història* (la *totalitat* com a *significació*, el *khronos* com a *kairos*), fent possible, d'aquesta faisó, a l'home grec, de comprendre's enmig de les vicissituds del temps. En aquell moment cultural de l'Hèl·lade, el *logos* que feia possible dotar de significació els fets i els esdeveniments (passats o presents) i de comprendre's enmig d'aquest flux de temporalitat demanava aquest punt de *raonabilitat* immanent als fets i als esdeveniments que, d'aquesta manera, podien ser objecte de *narració* que transportava bé el *sentit del tot*. La *història*, interpretant el *temps* des del seu propi *logos* intern, obria un camí paral·lel al camí explicatiu i narratiu (si bé versificat) del *mythos*, que, per la seva banda, no deixava de dotar de *sentit* el temps present gràcies al lligam que les narracions mítiques establien vivencialment entre el temps present i el temps primigeni.

Heròdot i Tucídides exposen en els fragments esmentats ben diferentment el seu *logos* interpretatiu. Heròdot ressalta la seva

preocupació per conservar la *memòria* de les gestes grans i admirables obrades en el *passat* pels homes per tal de dotar de la *glòria* deguda (*aklea* [I, Proemi]: en Homer *immortalitat*) aquelles gestes memorables. Així relliga passat, present i futur en un *tot* que balanceja entre la memòria i l'oblit. Tucídides, al seu torn, posa en relleu, per contra, la necessitat de narrar els fets *contemporanis*, de dotar de credencials de testimoni *la mirada* present del narrador («els ulls són millors testimonis que les orelles» a I, 8, 2), d'adreçar-se i concentrar-se en *la recerca de la veritat* i de fer memòria d'allò esdevingut en el present per tal que esdevingui, així, *obra perdurable* (*ktemá te es aieiá*, I, 22, 4). La narració històrica esdevé volgudament obra guardadora per tal com fa més transitable el camí feixuc de la quotidianitat, i això gràcies a l'atorgament de *sentit al temps*, ara ja sí esdevingut *història*.

COMUNICACIÓ

Josep Casanovas: *Nous historiadors amb noves feines*

L'ofici d'historiador ha canviat al llarg del temps. Els historiadors més joves, els últims que s'han incorporat a la professió són en general diferents a les generacions d'historiadors que els han precedit, perquè la societat que els ha tocat viure ha evolucionat. A partir d'aquesta realitat, la nostra comunicació analitza tres aspectes. Primer, resumir l'evolució del col·lectiu dels historiadors en els darrers anys, per destacar que després de l'ampliació del nombre de professionals dedicats a la història, hem tocat sostre en l'ampliació d'historiadors amb bona situació laboral. Segon, tractar les característiques dels llocs dels nous professionals de la història, per exposar com la precarietat laboral pròpia dels joves de l'actualitat també afecta de manera molt important els nous historiadors. Tercer, veure l'orientació de la història que fan els joves historiadors, una història marcada pel marc local i l'ampliació de nous temes que interessen a la nostra societat.

COMUNICACIÓ

Santi Ponce: *La solitud de l'historiador. Reflexions sobre el mètode de treball d'història agrària*

La comunicació presentada gira a l'entorn de la solitud que experimenta l'historiador "amb una intensitat que és inversament proporcional a la seva experiència" al llarg de les diverses fases de la producció, des de la selecció de l'objecte d'estudi, passant per la recerca i el buidatge bibliogràfic, l'orientació metodològica, la recerca i el buidatge de les fonts, la contrastació de la informació, la redacció i la difusió de la recerca. La participació de l'historiador en grups de recerca, departaments universitaris o centres d'estudi, però, li ha de permetre descarregar part de la seva solitud.

Així mateix es planteja la solitud dels historiadors, respecte d'altres disciplines de les ciències socials i l'abast de les seves relacions, respecte del reconeixement social de la seva tasca de reinterpretació del passat, i, finalment, respecte dels diferents nivells de l'administració i l'assignació de recursos.

Algunes de les estratègies per acabar amb les solituds de l'historiador passen pel treball en equip, la participació en els mitjans de comunicació o el compromís amb el present, però la solitud entesa com a acte individual de creació seguirà existint de la mateixa manera que la sent un pintor, un músic o un poeta.

COMUNICACIÓ

Francesc Morfulleda: *“Els Macedonis que foren tanmateix grecs...” La figura de Konstantinos Paparrigópulos*

No resulta en absolut casual que el 1853, a Grècia, per primera vegada es publiqués una obra, la *Història de la Nació Grega* (Ιστορία του Ελληνικού Έθνους), la qual es proposava de resseguir a consciència el llarg fil de la història de Grècia en el decurs de tants i tants segles per tal de demostrar un fet essencial: malgrat les in comptables desgràcies i a pesar de les múltiples i cruels dominacions estrangeres sofertes pel poble grec, l'Hel·lenisme, amb més o menys vigor, amb més o menys evidència, no s'havia mogut mai del terror grec. Mai no s'havia allunyat, ni un pam, del sòl natal hel·lènic.

De fet, l'escriptor d'aquesta obra, l'insigne Konstantinos Paparrigópulos, un grec de Constantinoble, prou bé coneixia tots els beneficis que comportaria per a la novella i petita nació grega, feliçment alliberada de la fèrula enemiga, si la historiografia se situava, juntament amb el folklore –i, sobretot, la llengua grega– al servei d'un ampli projecte nacionalista. Tenia, per tant, Paparrigópulos un viu interès perquè la historiografia col·laborés també –i no poc– en la formació d'una consciència nacional grega, absolutament indispensable per a la supervivència de tots els pobles, i, és clar, esdevingués aquesta una arma efectiva de reivindicació, legítima, de tota la tradició cultural de l'Hel·lenisme. Tot això, a més, en uns anys que tant la consciència nacional grega com la reivindicació, feta pels grecs, de tot el patrimoni gloriós de l'Antigor es ressentien, i molt, dels atacs i insults tan vergonyosament proferits per algunes de les principals personalitats de l'Europa il·lustrada.

Així s'entenen, per exemple, la divisió que proposa Paparrigópulos per a la seva *Història de la Nació Grega*: una successió alternativa de tres grans períodes –Antiguitat, Bizanci, Actualitat– igualment importants i decisius tots tres que hauria de resultar clàssica a partir d'aleshores; o altrament, la nova concepció dels macedonis, considerats ara mateix, no pas com aquells bàrbars que el 338 a.C, amb la batalla de Queronea, injustament havien subjugat els grecs, sinó com uns hel·lènics, de raça, que amb noblesa havien maldat per assolir la unitat indivisible de l'Hèllade, amb tot el sentit amplíssim de la paraula.

COMUNICACIÓ

Ramon Rial: *Un programa d'Història General impartit a Vic a mitjans del XIX*

Benet Vilamitjana i Vila va presentar a la Universitat de Barcelona, l'any 1846, un projecte de *Programa para la enseñanza de la Historia general y particularmente de España*, per tal de poder optar al títol de Regent de segona classe i poder impartir d'aquesta manera l'esmentada assignatura als estudiants del Col·legi Privat de segon Ensenyament i del Seminari que hi havia a la ciutat de Vic.

En el programa s'exposa quina és la idea bàsica de la història, el seu objecte d'estudi i se'n justifica el seu ensenyament i utilitat per als estudiants. Tot seguit, es dóna a conèixer una divisió per etapes històriques en base a tres grans títols: la història antiga, la història de l'edat mitjana o del baix imperi i la història moderna. El programa presentat es completava amb l'exposició del mètode pedagògic que calia usar per donar la matèria i dels llibres amb què el professor i els estudiants desenvoluparien les diferents lliçons del programa presentat. Podem relacionar aquest programa d'història amb el concepte de la Història que es tenia a mitjans del segle dinou a Catalunya, on la matèria històrica era concebuda com un element clau per aprendre del passat, amb un esperit impregnat de romanticisme, tot reivindicant el coneixement de la història com una eina per no caure en els mateixos errors del passat. El programa d'història presentat per Benet Vilamitjana té punts de contacte amb obres històriques produïdes a la mateixa època.

COMUNICACIÓ

Andreu Grau: *Andrés Bello (1781-1865): historiador i historiòleg*

Amb Bello, ens adonem del que suposa historiar des d'Amèrica: veure la història universal des del Nou Món. Aquest autor va assolir tot el que de progressista tenia l'il·luminisme. Tot i que seguidor de les consignes romàntiques en literatura, es desarticula de les formes d'historiar imprecises i apologètiques d'aquest moviment artístic: abandona l'ideal de creure que la història és el resultat d'una successió de biografies de grans i conflictives figures (militars, clergues, nobles i governants...)

La història s'ha de fer des d'una concepció filosòfica lliure: s'han de veure les coses com són i no com un conjunt de peces combinades perquè concordin amb un sistema determinat. La primera fixació de l'historiador està en els fets; desvincular-se d'aquests i recolzar-se en la raó o en la legalitat per explicar la realitat no era el millor mètode per escriure història. La crònica és, per a Bello, el primer que ha d'atendre l'historiador; més tard, amb cura i objectivitat, passarà a comentar els fets. El discurs de l'historiador ha de presentar-se com un estri útil per a la realització del futur de la nació.

COMUNICACIÓ

Alfons Olivares: *L'historiador com a guardià de la consciència col·lectiva: l'exemple de Paisi Hilendarski*

Un dels vessants de l'ofici d'historiador, freqüent, i gosaríem dir indispensable, als països d'història turmentada i caracteritzats per una cultura de resistència, és el de dipositari de la memòria col·lectiva, de la qual pot dependre la pròpia supervivència com a poble.

Presentem aquí l'exemple de Paisi Hilendarski, un monjo búlgar il·lustrat, que el 1762 va completar la seva «Història eslavo-búlgara», la qual oferí, segons pròpia expressió, «per al profit del poble búlgar».

Un concepte modern en Paisi és l'atenció que para al desenvolupament cultural en relació amb la història. Així, inclou un capítol sobre els mestres en el qual fa referència a l'obra dels apòstols eslaus Ciril i Metodi i la de llurs deixebles, que va tenir una influència en el segle d'or de les lletres búlgares (segle deu).

En el context de la Bulgària subjugada del segle divuit el próleg de Paisi és tota una declaració de principis i una exhortació apassionada al desvetllament de la consciència nacional, i aquesta preocupació patriòtica és la que l'empeny cap a l'ofici d'historiador.

D'aquesta forma posà les bases del que seria al segle dinou el Renaixement búlgar: lluita per l'educació, lligada indissolublement a la llengua, per l'església nacional i per l'alliberament polític. Per aquesta raó l'historiador Paisi esdevé el precursor i guia espiritual del gran moviment que conduiria el país cap a la reafirmació nacional.

COMUNICACIÓ

Josep Monserrat: *El final de la història, crònica d'una mort anunciada*

El final de la història té una història prou llarga de la qual encara no sabem amb certesa si s'ha dit la darrera paraula. Si Francis Fukuyama ha tornat a posar en circulació aquesta qüestió –generant una discussió que no s'ha caracteritzat pas per una gran alçada intel·lectual–, s'ha oblidat sovint que la manlleva d'Alexandre Kojève, l'exiliat rus afincat a París, el qual, en el seu mestratge sobre l'esquerra intel·lectual europea d'entreguerres i amb posterioritat a la Segona Guerra Mundial, no hauria fet sinó popularitzar el que Marx hauria après de la filosofia de la història de Hegel. Aquest darrer, encara, no feia sinó trasposar un aspecte de l'ensenyament de la teologia cristiana. Si avui hi ha qui considera “frívol” políticament el recurs al final de la història, no pot oblidar-se tampoc que prové d'un cor i d'una història d'elevada temperatura.

TERCER ÀMBIT
HISTÒRIA I HISTÒRIA DE
LES MENTALITATS

HISTÒRIA DE LES MENTALITATS

JOSEP M. SALRACH

Definició o descripció?

Pocs fenòmens hi deu haver de caire cultural com aquest de la història de les mentalitats que, tot hi haver mobilitzat ingents forces intel·lectuals, hagin restat en una inquietant indefinició. El problema és el concepte «mentalitat» que tots fem en el llenguatge quotidià en un sentit més o menys equivalent al de «manera de pensar», però al qual el llenguatge historiogràfic sembla haver conferit un sentit més ampli i imprecís; fins i tot potser una pluralitat de sentits. Amb malícia, ens podríem preguntar si l'enunciat «història de les mentalitats» no és una etiqueta frívola, i l'ús del concepte «mentalitat» un *passe-partout* que estalvia exigència i rigor en el llenguatge de l'historiador.

En el gremi d'historiadors tothom parla d'història de les mentalitats, i qui ho fa generalment creu saber de què parla, però quan intentem esbrinar-ho ens adonem que es tracta d'un saber més aviat empíric, que s'expressa en una descripció del fenomen, més que en una definició. Fins i tot historiadors capdavanters de les mentalitats com Jacques Le Goff, tenen problemes a l'hora d'explicar-se. Per ell la història de les mentalitats és una història ambígua, feta de «residus de l'anàlisi històrica, el no-se-què de la història», diu. És clar, és una indefinició que incomoda a historiadors marxistes com Gurevich i Thompson, perquè la consideren contrària al rigor històric i pensen que, sense fixar els

elements que permetin una definició, la noció de mentalitat que els historiadors utilitzen és poc operativa.

Això no obstant, es podria pensar que una part de l'atractiu d'aquest producte historiogràfic procedeix precisament del caràcter misteriós que li confereix la indefinició. Almenys així és el que pensa Jacques Le Goff. Tanmateix no hauríem de confondre el valor propagandístic o de marketing amb el científic. En el pla científic hem de reconèixer que si aquesta manera de fer història no fos original i hagués ofert productes de vàlua universal, mai hagués passat d'una experimentació cultural. De fet, lluny de ser un simple experiment, la història de les mentalitats ha estat un revulsiu i part principal d'un moviment de renovació que ha transformat la historiografia occidental en conjunt. En analitzar-ho l'historiador anglès Peter Burke parla fins i tot de revolució historiogràfica.

Tanmateix, la història de les mentalitats, a diferència del materialisme històric (de tanta influència en la historiografia occidental), no és o no pretén ser una ciència o un cos de doctrina, amb els seus conceptes i mètode d'anàlisi. Què és, doncs? Jacques Revel, membre d'un corrent crític dins la història de les mentalitats, precisa una mica més: ens diu que no es tracta tant d'una disciplina dins de la investigació històrica com d'un camp d'interès i de sensibilitat relativament ampli i heterogeni. Però, és clar, per a nosaltres això encara no és una explicació. Sabem ara que la història de les mentalitats no és una disciplina, però no acabem de saber ben bé el que és. Sabem que és un camp d'interès i de sensibilitat ampli i heterogeni, però encara restem en la inconcreció i l'ambigüetat: Què és un camp d'interès i de sensibilitat en historiografia? I quant d'amplis i heterogenis són els temes d'aquest interès i sensibilitat?

Per a superar les dificultats analítiques i arribar a la concreció proposem seguir a partir d'ara el mètode historicista, és a dir, examinar el context cultural i nacional on va nèixer la història de les mentalitats, i explicar-ne la

gènesi, els fruits i la posteritat. Serà després d'aquesta descripció i anàlisi que intentarem, per acabar, formular una definició de la història de les mentalitats.

El medi i el context

Per paternitat i realitzacions, la història de les mentalitats ha de ser considerada un producte cultural «made in» França, però un producte que ha desbordat els propis límits de la cultura francesa. Com que en historiografia França ha estat i encara és una potència mundial, a ningú li estranyarà que les obres produïdes pels seus millors historiadors hagin suscitat admiració i imitació més o menys ocasional i fins creat escola fora de l'hexàgon. Per això hom pot trobar avui obres que es poden ubicar en aquest camp d'interés i que han estat manufacturades en qualsevol país, sobretot occidental.

Per què la història de les mentalitats va néixer a França? Segurament hi ha vàries respostes. Però, de les possibles, n'hi ha tres que, si bé potser no expliquen del tot el misteri de la creació (la creació ens sembla un misteri irreductible), ajuden a entendre. Aquestes tres respostes són la influència de l'Antropologia, el mestratge d'Alemanya i la introspecció de França.

A casa nostra (tothom ho sap) l'Antropologia es va convertir en disciplina universitària, en sentit d'ensenyada a la universitat, molt tard, a finals dels anys seixanta i durant els setanta. A França, en canvi, va començar a entrar a la universitat ja en el període d'entreguerres, però sobretot hi va calar fort immediatament després de la II Guerra Mundial. L'Antropologia era llavors una ciència jove, que havia creat un camp d'estudi propi, poblat de totes aquelles societats no occidentals que l'Occident havia descobert en la seva expansió, una ciència que es diferenciava de la història en el fet que no treballava amb documents escrits, i que s'interessava per fenòmens de difícil datació que a vegades

semblaven escapar a la marxa del temps. Ens referim a les estructures de parentiu, els costums, les tradicions orals, les pràctiques màgiques, els rituals sobre la mort, el sistema de valors, la significació de les activitats econòmiques productives i d'intercanvi, etc. Com que aquelles societats no occidentals eren societats rurals, la seva anàlisi en viu oferia un camp d'experimentació transportable al món rural de l'Occident d'èpoques anteriors, sobretot medieval i moderna.

Fins llavors, i amb honrades excepcions, la història s'havia interessat gairebé només pels grans homes i els esdeveniments polítics més rellevants. Una d'aquestes honrades excepcions era l'economia, entesa sobretot com a desenvolupament comercial en l'obra de Max Weber i Henri Pirenne, a principis de segle, i de Michael Postan, ja a mitjan, i com a producció i distribució de la riquesa en els treballs dels historiadors marxistes dels anys cinquanta. Excepció notable també era a principis de segle la història interna que escrivia l'espanyol Rafael Altamira. Però, pel que fa a la temàtica, les excepcions es van acabar a partir dels anys seixanta, quan la disciplina històrica va "implotar" multiplicant els objectius de la recerca i els centres d'interés. Això deu tenir alguna cosa a veure amb el retorn dels antropòlegs.

Quan després de la II Guerra Mundial i de la Carta de San Francisco (1945) es va posar en marxa el procés de descolonització dels imperis colonials europeus, va començar el progressiu retorn a les metròpolis dels antropòlegs que fins llavors havien treballat a les colònies. A França el Centre Nationale de la Recherche, el College de France i la Universitat els van donar acollida, i d'això se'n van beneficiar historiadors i antropòlegs que van col·laborar i es van enriquir de les experiències mútues. Com tindrem ocasió d'examinar, molts temes de la història de les mentalitats semblen directament manllevats a l'antropologia, i això deu tenir a veure amb aquest retorn dels antropòlegs.

És clar, tota història té la seva prehistòria. Volem dir que

abans de la influència dels antropòlegs n'hi hagué d'altres, també importants. La historiografia francesa del nostre segle té un mestre de vàlua indiscutible, un geni que, amb visió providencial, va marcar els camins de futur per on haurien de transitar els investigadors del país veí fins avui. És Marc Bloch. Doncs bé, el que pocs saben i quasi mai s'explica, és que els mestres de Bloch van ser alemanys, homes formats en aquella Alemanya de la segona meitat del segle dinou, que va ser terra de grans innovacions científiques. Recent llicenciat a França, Marc Bloch se'n va anar a la universitat de Leipzig on va seguir el seminari que havia creat Friedrich Ratzel, el fundador de l'antropogeografia, i que aleshores era un grup de treball interdisciplinari dirigit pel medievalista Karl Lamprecht, el psicòleg Wilhelm Wundt i el deixeble de Ratzel, Kötzschke.

Quan va retornar a França, ja abans de 1914, Marc Bloch havia descobert a Alemanya les virtuts de la interdisciplinarietat o unitat de les ciències socials, la importància de la perspectiva regional per aplicar a la història les noves disciplines de la biogeografia i dels ecosistemes, el mètode regressiu, la història comparativa i les possibilitats d'estudiar amb dimensió històrica les psicologies col·lectives. Instal·lat a la universitat d'Estrasburg, ben a prop de la frontera alemanya, Bloch va establir aquí una profitosa col·laboració amb el modernista Lucien Febvre, cofundador amb ell de la revista *Annales* (1929). Ja en aquells primers anys els mestres d'*Annales* van escriure llibres que es poden incloure en aquest camp d'interès que anomenem història de les mentalitats: ens referim als *Reis taumaturgs* (1924), de Marc Bloch, sobre el culte a la figura reial, i a *Un destí: Martí Luter* (1928) i sobretot, *El problema de la incredulitat en el segle XVI: la religió de Rabelais* (1942), de Lucien Febvre, dedicats a la revolució del sentiment religiós a l'Europa moderna. El deute, almenys originari, amb la ciència alemanya sembla evident.

Tanmateix, la filiació genètica de la cultura no explica prou perquè la llavor frueix en una terra i mor en l'altra. Però el cas alemany és fàcil d'explicar. Després dels èxits culturals i científics de la segona meitat del segle dinou i principis del vint, quan Europa dominava el món, l'ascens del nazisme i les derrotes successives de la I i la II Guerra Mundial van condemnar Alemanya a renunciar als somnis de grandesa i a perdre el lideratge en una Europa occidental, que cedia la direcció dels afers mundials als EEUU. De cop i volta, dins d'Europa, França, hereva del llegat alemany, es convertia en capdavantera de la historiografia. Però per què França?

Bloch i els historiadors de la seva generació van rebre la influència de grans historiadors francesos com Gustave Bloch, Marcel i Louis Gernet, Henri Sée i Fustel de Coulanges, i del sociòleg Durkheim. Això no obstant, la saó en terra francesa no era suficient. D'aquí que l'impuls renovador vingués de fora, d'Alemanya i també d'Anglaterra. Només cal llegir els *Combats per la història* de Febvre per mesurar el poc aprecí intel·lectual que els pares d'*Annales* sentien per quasi tot el que s'escrivia d'història en la França del seu temps. Així, doncs, la pregunta encara té sentit: Per què França? O, més concretament, per què la història de les mentalitats, símbol de renovació historiogràfica, es va desenvolupar a França? Ens sembla que la resposta passa per considerar la pròpia introspecció de la societat francesa. En podríem dir el conjur dels dimonis casolans.

Vista desde de fora, França ens sembla un país íntimament commocionat per la revolució, un fet traumàtic de fa dos-cents anys que va dividir profundament la societat francesa, i que no s'ha pas oblidat: fa un decenni, en ple auge del bicentenari de la revolució, els francesos van votar per TV massivament i profundament dividits sobre si aprovaven o desaprovaven l'execució de Lluís XVI. De la revolució ençà, i malgrat la inspiració jacobina dels governs francesos, que exerceixen una forta tutela sobre l'ensenyament, les dues Frances

persisteixen, i amb elles els seus valors a vegades entrecreuats: individualisme, comunisme, laïcisme, catolicisme, esquerres, dretes. La historiografia tradicional constata el fenomen però no l'explicava perquè la seva perspectiva era la dels grans esdeveniments, sobretot polítics. Òbviament la història econòmica tampoc podia explicar fenòmens de masses que sovint apel·laven a l'inconscient, el sentiment i l'imaginari col·lectiu.

Certament l'antropologia hi podia ajudar més. Serveixi d'exemple l'anàlisi actual d'arrel antropològica i econòmica de l'historiador i políticòleg Emmanuel Todd. Aquest autor parla de dos models de capitalisme a escala mundial, el capitalisme individualista i lliurecanvista, de tipus americà o anglosaxó, i el capitalisme integrat o troncal de vocació proteccionista, del que el Japó i Alemanya en són els millors exponents. Doncs bé, Todd ens explica que aquests capitalismes deriven dels dos grans models familiars històricament dominants en les diferents regions del planeta, el model de família nuclear absoluta i el model de família àmplia. Traslladant l'anàlisi planetària a França, Todd troba que les dues Frances oposades, les de la política, la religió i el sistema de valors, coincideixen amb les zones on històricament ha dominat un o altre dels models familiars exposats, i aquestes també són avui les zones on pesa més un o altre model de capitalisme.

Ho hem vist: en la introspecció que la societat francesa fa de si mateixa per mitjà dels seus intel·lectuals, i que té per objectiu, ens sembla, explicar-se el per què de com és, l'antropologia ha obert molts fronts, entre els quals aquest d'un cert determinisme per les estructures familiars. Allà on històricament ha predominat un model familiar, diu Todd, allà s'ha imposat un sistema de valors que, malgrat la globalització, encara domina.

Una reflexió com aquesta, rigorosament actual i que aplega elements de l'economia, l'antropologia, la sociologia,

la cultura i les creences, no seria avui concebible sense el coixí intel·lectual de la interdisciplinarietat o unitat de les ciències socials, que els historiadors de l'escola d'*Annales* han fomentat. Tanmateix, i arran de l'exemple exposat, ens hauríem de preguntar també si les visions deterministes de la història, de signe econòmic, contra les quals els historiadors de les mentalitats van reaccionar anys enrera, avui no estan essent substituïdes per un determinisme de signe diferent, procedent de l'anàlisi antropològica, que fa de les estructures familiars el factor causal de l'evolució. Reculem, però, per examinar el refús del determinisme econòmic. Això implica seguir la trajectòria de la revista *Annales*.

Els determinismes

El temps de Bloch (mort el 1944) i de Febvre (mort el 1956) va ser el dels grans combats per trencar amb la tradició historiogràfica acadèmica i esterilitzant, de l'erudició pura i simple, de la història lineal sense problema i dels llocs comuns, i per a guanyar per a la història nous camps de treball. Per això resulta molt difícil fer el balanç de la seva obra, rupturista i constantment oberta a nous fronts i noves experimentacions, però per damunt de tot construïda com a problema, és a dir, amb interrogants i recerca de respostes.

A la mort de Febvre (1956), el seu fill intel·lectual, Fernand Braudel (1902-1985), es va fer càrrec de la direcció d'*Annales* i de les institucions i historiadors vinculats a aquesta publicació. Llavors els temps heroics dels *Combats per la història* ja havien passat. *Annales* havia deixat de ser una revista herètica per a convertir-se en la més representativa de la historiografia francesa, exponent de la nova ortodòxia.

Braudel va intentar donar un tomb a l'escola i a la història mateixa. Va estar d'acord amb els seus mestres en la interdisciplinarietat o unitat de les ciències socials, però va

reivindicar per a la història el paper central, aglutinador, i, a diferència de Bloch i Febvre, va abandonar l'experimentació o recerca frívola de nous fronts historiogràfics per a instal·lar-se en les relacions de l'home amb la naturalesa (la geohistòria) i en les estructures econòmiques, sobretot d'intercanvi, que, al seu entendre, configuren la civilització material, i són determinants de l'evolució.

La proposta braudeliana d'història total tenia molts punts de contacte amb el marxisme, perquè, encara que Braudel sempre es va mantenir a certa distància intel·lectual dels marxistes, va admirar el geni de Marx, a qui considerava el primer constructor de models socials sobre la base de la llarga duració. Tanmateix els marxistes no van apreciar mai les propostes de Braudel, a qui retreien un cert menyspreu per l'estudi de les relacions de producció i l'estructura de classes. Però aquest Braudel, que els marxistes criticaven, tenia de comú amb els més ortodoxos d'aquests la negativa a admetre l'autonomia de la cultura i de les idees i el menyspreu per l'estudi dels sistemes de valors. És significativa l'al·lèrgia que sentia per l'obra de Max Weber.

El temps de Braudel al front d'*Annales* correspon també al que se n'ha dit història quantitativa, representada, entre altres, pels treballs de Pierre Chaunu, Jean Meuvret, Pierre Goubert i Emmanuel Le Roy Ladurie, on s'analitzen les estructures i les conjuntures, i per això es mesura el pes de la població i la producció, els fluxos mercantils i l'evolució de preus i salaris. De les grans obres d'aquests autors potser la més important i representativa és *Els pagesos del Llenguadoc* (1966), de Le Roy Ladurie, una obra confeccionada en la perspectiva de la llarga duració (de la crisi del segle catorze a l'expansió del segle divuit), en la que s'analitza l'evolució en cicles agraris de flux i reflux, explicables per la interrelació entre la producció i la població, magnituds determinants, en relació amb les quals es tracten els fenòmens culturals i religiosos, i les reaccions socials. L'aportació de

dades quantitatives és impressionant i el resultat, un estudi en si mateix admirable dels ritmes evolutius de la població i la producció, en el que s'aplica de forma pura i dura el model malthusià, un estudi, doncs, admirable, però també criticable, no pel que hi ha sinó pel que hi falta.

Contra els determinismes

Durant la dècada dels seixanta es va trencar la posició hegemònica de França, i en concret del grup d'*Annales*, al front de la historiografia mundial. Des de llavors els impulsos renovadors s'han multiplicat en diferents llocs del planeta, encara que *Annales* ha continuat essent un dels centres pilots de la disciplina històrica. També va ser llavors, a finals dels seixanta, potser en relació amb la crisi de maig de 1968, que Braudel va deixar la direcció de la revista a mans de gent més jove, membres de l'anomenada tercera generació d'*Annales*: E. Le Roy Ladurie, J. Le Goff, M. Ferro i A. Burguère. Enfront de la direcció forta, que havien representat Febvre i Braudel, la nova direcció es caracteritzà pel diàleg, l'obertura a les influències exteriors i la dilatació de fronteres, del que en derivà una certa fragmentació intel·lectual.

El fruit més reeixit d'aquesta tercera etapa és la història de les mentalitats, nascuda com a moviment els anys seixanta i setanta, quan molts historiadors francesos van passar «del soterrani a les golfes», en un moviment pendular de reacció contra Braudel i els seus determinismes, i de retorn a Febvre i Bloch. El pioner va ser Philippe Ariès que, en els seus llibres *La infància i la vida familiar a l'Antic Règim* (1960) i *L'home davant la mort* (1977), examina com la cultura francesa concebeix i experimenta fenòmens naturals com la infància i la mort. Aquests treballs d'Ariès, juntament amb els de Jean-Louis Flandrin, estudiós de l'autoritat paterna, els ensenyaments de l'Església sobre la sexualitat i la vida emocional dels pagesos, representen una reacció en contra

dels demògrafs històrics, que ignoraven el paper dels valors i els sentiments en les conductes demogràfiques.

En un terreny més de psicologia de masses, Alphonse Dupront ha estudiat la sensibilitat col·lectiva davant el sagrat en treballs sobre pelegrinatges i santuaris; Robert Mandrou ha escrit un assaig de psicologia històrica sobre el naixement de la mentalitat francesa moderna, i Jean Delumeau ha gosat confeccionar una ambiciosa història de la por i la culpabilitat. Per fer-ho es va inspirar en la lectura de psicoanalistes com W. Reich i E. Fromm, els quals, juntament amb Freud, també van servir a Le Roy Ladurie per a escriure sobre les festes de carnaval com un psicodrama.

Vertent de gran transcendència dins la història de les mentalitats és el dels estudis sobre l'imaginari i les ideologies. El concepte imaginari, emprat els anys setanta i vuitanta, és més o menys sinònim de l'expressió representacions col·lectives o mentals i fins i tot de l'expressió il·lusions col·lectives. Possiblement amb aquest concepte els historiadors francesos volen indicar quelcom proper al concepte althuserià d'ideologia, concebuda com la relació imaginada que els homes estableixen amb les condicions reals d'existència. Això no obstant, també sembla que el concepte imaginari es pugui emprar en un sentit més ampli, desbordant el d'ideologia, pel fet d'incloure el món del subconscient.

Les obres més representatives d'aquest corrent són *El naixement del purgatori* (1981), de Jacques Le Goff, una història de les canviants representacions del més enllà durant l'època medieval, i *Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme* (1978), de Georges Duby. Aquesta obra, més directament orientada cap al fenomen de les ideologies, és un estudi de les interrelacions entre els factors materials i els mentals en el curs del canvi social, en concret del canvi feudal. Duby examina com es va adoptar una representació tripartita de la societat feudal, que tenia per funció legitimar l'exploació social, i servir a la monarquia per a domesticar

la noblesa i controlar el canvi. Potser influït pel marxisme, Duby mostra que la ideologia no és una reflexió passiva sobre la societat sinó un pla per actuar sobre ella.

Els historiadors de les mentalitats, que en el seu enfocament temàtic s'allunyaven de la història econòmica, van estar disposats, en canvi, a emprar en les seves recerques els mateixos recursos tècnics. Era el que se'n va dir «el quantitativu en el tercer nivell». Aquí el pioner va ser un historiador marxista, Michel Vovelle, que, en una massiva recerca sobre 30.000 testaments provençals del segle XVIII, titulada *Pietat barroca i descristianització* (1971), va mostrar com es va produir el procés de descristianització de la societat francesa en vigílies de la revolució, una descristianització o secularització no imposada des de dalt pels revolucionaris sinó espontània i integrada en un procés més ampli de transformació de la manera de pensar i sentir. Després van venir els treballs de Marie Therese Lorcin i de Jacques Chiffolleau sobre testaments de les regions de Lió i Avinyó. Avui el tema de les actituds dels homes davant la mort i el més enllà s'ha convertit en un lloc comú de la historiografia francesa i mundial.

El filó de la història de les mentalitats no s'acaba aquí; inclou també la història de l'alfabetització, la història de la producció de llibres, la història dels hàbits de lectura dels diferents grups socials, la història de la vida quotidiana de les classes populars, etc. És aquí, en aquests camps temàtics, on la influència de l'antropologia, sobretot de l'antropologia simbòlica (amb Erving Goffman, Pierre Bourdieu i Michel De Certeau) és més notòria. De Bourdieu els historiadors de les mentalitats han adoptat idees sobre l'educació com a medi de «reproducció social», sobre el «capital simbòlic», que han aplicat a la història de l'alimentació, i sobre la «teoria de la pràctica». De Certeau, un antropòleg i psicoanalista, que es va interessar pel llenguatge revolucionari, procedeix en part el que se'n diu estudi de l'alteralitat o «imatge de l'altre» i l'afecció a l'anàlisi del discurs.

Potser el millor exemple d'influència de l'antropologia en la història és el sorprenent estudi de Le Roy Ladurie sobre Montaillou, un poblet de l'Arieja, a començaments del segle XIV. Basant-se en els registres dels interrogatoris a què els inquisidors van sotmetre els habitants de Montaillou, suspectes de catarisme, Le Roy Ladurie aconsegueix reconstruir fins al mínim detall la cultura material d'aquesta comunitat i la mentalitat de la seva gent. Analitza, doncs, les idees i sentiments que aquells pagesos tenien sobre el temps, l'espai, la infància, la mort, la sexualitat, Déu, la natura, etc. Montaillou és també l'exemple més famós de microhistòria, un gènere que Le Roy Ladurie defineix com «el món en un gra de sorra» o «l'oceà en una gota d'aigua».

En el pla de la història de la cultura l'element més valuós dins l'escola francesa és Roger Chartier, un historiador que ha llegit a Michel Foucault, sobretot allà on diu que els historadors tenen una «pobre idea de la realitat», per quant la redueixen a l'esfera del social, deixant de banda el pensament. Seguint aquestes idees, Chartier s'ha allunyat dels factors «objectius» i s'ha interessat per «l'imaginari», donant un tomb a la història de la cultura. Considerant que les estructures objectives eren en realitat construccions culturals, ha proposat abandonar la història social de la cultura per fer història cultural de la societat. Així, des del seu punt de vista, l'estructura de classes d'una societat és abans que res una representació col·lectiva o una construcció cultural. Per això, quan estudia un sector o classe social no l'estudia en si mateix sinó que estudia les maneres com els altres sectors o classes el veuen. L'obra de Chartier, com la del polonès Bronislaw Geremek, amb la *Pietat i la força*, és, per tant, un exemple del que n'hem dit alteralitat o estudi de la imatge de l'altre.

La influència de l'antropòleg Bourdieu és present també en l'obra de Chartier i altres que consideren que no és possible «establir relacions exclusives entre formes culturals

específiques i grups socials particulars», i per tant, més que estudiar productes culturals, el que fan aquests historiadors és examinar com aquests productes són apropiats i usats pels grups socials. A gran escala, aquest punt de vista és el que inspira als historiadors francesos de les mentalitats que, sota la direcció de Pierre Nora, han escrit *Els llocs de la memòria*, una obra que ressegueix els racons de la identitat col·lectiva dels francesos. Es tracta d'un exercici d'antropologia reflexiva que enllaça el passat amb el present, i configura el que Halbwachs en diu «marc social de la memòria». Els referents són naturalment la bandera tricolor, la Marsellesa, el Panteó, la imatge del passat, la Revolució, la nació, etc.

Amb aquesta obra col·lectiva, publicada a mitjans dels vuitanta, podem aturar-nos perquè, encara que molts investigadors de les mentalitats segueixen en actiu, sembla que l'impuls innovador d'anys enrera s'ha esgotat.

Després de les mentalitats

La història de les mentalitats, en el moment d'auge dels setanta i part dels vuitanta, va fer encara de punta de llança del moviment historiogràfic, però a mesura que el filó s'ha anat esgotant ha aparegut un panorama, l'actual, fet de diversitat i fins d'esmicolament. No és la nostra missió exposar-lo aquí, però potser sí dibuixar-lo breument. Ultra la continuïtat de vells temes i enfocaments, tres línies ens semblen destacables: 1/ Hi ha, d'una banda, el retorn de la història política, sobretot en la forma anomenada història narrativa, que implica un qüestionament de la visió tradicional de l'estructura com a determinant dels esdeveniments, i una valoració de l'esdeveniment com a creador i modificador de les estructures. 2/ Hi ha també una història molt lligada a les preocupacions quotidianes, que és la història de l'alimentació i del nivell de vida i la història de l'ús que els

homes han fet dels recursos naturals, l'ecohistòria. 3/ I hi ha una recerca històrica que ha passat de l'anàlisi de la realitat a l'anàlisi del discurs sobre la realitat, l'anomenat «gir lingüístic». Alarmat, l'historiador anglés Lawrence Stone va escriure el 1991 un article en el qual considera aquest corrent una desnaturalització de la història. Des del seu punt de vista la investigació i reflexió històrica practicada pels historiadors del discurs no tracta tant d'elements de la realitat social com d'elements mediadors (paraules, signes, mètodes, tècniques analítiques, en resum discursos) entre la realitat i el subjecte. En tota aquesta evolució de la història del discurs hi ha la influència de lingüistes i pensadors com Foucault, i potser de Derrida, però, després del que abans exposàvem, sembla que la història del discurs és també una natural conseqüència de la història de les mentalitats, en particular, d'aquell corrent d'historiadors que volien saber de l'imaginari col·lectiu i de les representacions mentals de la realitat, uns historiadors que no es negaven a considerar la realitat però que deien que l'important era la imatge que els homes se'n feien. És clar que aquests historiadors encara eren aventurers capaços de navegar cap al fons del subconscient, mentre que aquests del «gir lingüístic» semblen haver-hi renunciat per a quedar-se en la superfície del discurs i procedir a una descomposició analítica de les estructures de la realitat social.

Conclusions

És ara, havent examinat la gènesi i evolució de la història de les mentalitats (l'abans, el durant i el després), que podem fer-ne una valoració i assajar-ne la definició.

La història de les mentalitats va nèixer com un camp de treball i experimentació que pretenia superar els mètodes i enfocaments dominants en la historiografia dels anys seixanta i setanta, guanyant nous horitzons. Era l'aplicació del programa de Bloch i Febvre de què l'historiador havia de ser

receptiu a tota dimensió humana. Es tractava d'una reacció contra les històries dels esdeveniments i contra les clàssiques històries intel·lectuals de les idees i de la cultura, que havien derivat cap a una segmentació del coneixement amb la confecció d'històries especialitzades (de la ciència, la tècnica, l'art, la literatura i la música per separat), que deixaven fora de la recerca múltiples i decisives facetes de la vida humana, personal i social. També es tractava d'una reacció contra el determinisme econòmic d'aquells que creien que les idees i la creativitat eren simples emanacions de la base econòmica. La reacció, dèiem abans, era contra les directrius economicistes de Braudel, però més encara contra els marxistes vulgars. És veritat que hi havia intel·lectuals, pensadors, polítics i historiadors marxistes, com Gramsci, Lukács, Thompson i altres, que reivindicaven la independència de la consciència enfront del determinisme econòmic, però molts historiadors de les mentalitats volien anar més enllà, i situar les representacions mentals en el lloc de l'economia i de la lluita de classes com a motor de la història. És clar, doncs, que per aquests historiadors tot el que configura les mentalitats, és a dir, el món de les idees i de la creació intel·lectual, però també de les emocions i els sentiments, el conscient i l'inconscient, havien de passar al primer pla dels interessos historiogràfics. Per ells era l'únic món que mereixia ser estudiat.

No tots els historiadors de les mentalitats mantenen aquesta actitud. N'hi ha que han assajat una aproximació des del marxisme. És el cas de Michel Vovelle, que per això ha estat criticat per les dues ortodòxies. També n'hi ha que, des de dins del corrent d'història de les mentalitats, han estat receptius a les aportacions dels historiadors marxistes. Aquest em sembla el cas de Georges Duby que, quan a principis dels seixanta lluitava per la nova història, es va explicar amb molta claredat: «per comprendre l'organització de les societats humanes —diu— i per a discernir les forces

que les fan evolucionar, és necessari posar una similar atenció als fenòmens mentals, la intervenció dels quals té, sens dubte, un caràcter tan determinant com la dels fenòmens econòmics i demogràfics. I és que els homes no regulen la seva conducta en funció de la seva situació real, sinó de la imatge que d'aquesta es fan, imatge que mai és un fidel reflex de la realitat. D'aquí ve l'esforç dels homes per acomodar la seva conducta a uns models de comportament fruit d'una cultura determinada i que, al llarg de l'esdevenir històric, no sempre s'ajusten a les realitats materials».

Amb aquesta definició ens quedem. La història de les mentalitats és una etiqueta francesa que s'ha posat a les múltiples formes de reacció contra la història acadèmica tradicional (història dels esdeveniments i de la cultura), i contra les històries que han pretès explicar el desenvolupament de les societats per la instància econòmica i/o per l'estructura de classes. D'aquestes formes de reacció la que millor respon a l'etiqueta d'història de les mentalitats és l'activitat historiogràfica que investiga les predisposicions o condicionants que expliquen les representacions o imatges que els homes i les societats es fan de la seva realitat, i les actuacions que en deriven. I els resultats no són menyspreables, ben al contrari. Algunes obres produïdes dins d'aquest corrent són obres mestres de la historiografia mundial del nostre segle, un segle durant el qual s'ha produït una profunda renovació del panorama historiogràfic, en bona part mercès al geni i l'impuls dels historiadors de les mentalitats.



*Tercer àmbit, "Història i Història de les mentalitats":
Dr. Josep Monserrat, Dr. Josep M. Salrach, Sr. Antoni Bosch,
Dr. Francesc Fortuny.*

APROXIMACIÓ FILOSÒFICA A LA HISTÒRIA DE LES MENTALITATS

FRANCESC FORTUNY

“Toute recherche historique suppose, dès de ses premiers pas, que l'enquête ait déjà une direction. Au commencement est l'esprit. Jamais, dans aucune science, l'observation passive n'a rien donné de fécond.”

M. Bloch: *Apologie pour l'histoire*. 1949, p. 26.

“... implica que la divisió general és aquí tan sols provisoria i sols pot ser donada en tant que l'autor ja coneix la ciència i, per tant, està en condició d'exposar anticipadament, des del punt de vista històric, cap a quines diferències principals es determinarà el concepte en el seu desenvolupament.”

G.W.F. Hegel: *La ciència de la lògica*.
Introducció: divisió general de la lògica.

Mètode historicista i mètode històric de la Filosofia

És tot un mètode d'aproximació el que proposa el Dr. Salrach per a copsar el fenomen notabilíssim de la història de les mentalitats; i, certament, l'aplica amb molta pulcritud i brillants resultats. Mai no li agraiem prou la bona quantitat de dades que ens ha ofert i l'anàlisi que n'ha fet. Tots tenim experiència del que costa, no ja fer una síntesi així, sinó fins trobar-la quan la necessites sobre algun punt. Ens diu:

“Per a superar les dificultats analítiques i arribar a la concreció proposem seguir a partir d'ara el *mètode historicista*,

és a dir, examinar el context cultural i nacional on va néixer la història de les mentalitats, i explicar-ne la gènesi, els fruits i la posteritat. Serà després d'aquesta descripció i anàlisi que intentarem, per acabar, formular una definició de la història de les mentalitats.”

El Dr. Salrach no ho nega pas, sinó tot al contrari, en fer al·lusió a la interdisciplinarietat, que el mètode historicista no és l'únic mètode i, fins i tot, potser és massa inicial per deixar-lo sol, a hores d'ara, quan ell ja ens n'ha presentat els resultats.

Els historiadors de la filosofia en podríem oferir preferentment un altre, de mètode, sempre movent-nos en aquesta primera instància pel terreny de la psicologia de la recerca, i ben just apuntant una hipòtesi directiva del treball d'investigació. Un mètode que potser ni tan sols és alternatiu en sentit estricte al del Dr. Salrach. Més aviat es tracta d'una perllongació i una accentuació de determinades referències en raó d'una especialitat diferent, la filosofia, que no és pas alternativa de la història i, menys encara, de la història global o total.

En efecte, el nostre mètode seria el de la totalitat històrica del pensament: una branca de la història total dels historiadors. En el nostre mètode, hi cal ubicar un determinat punt dintre del tot pensat que ja és posseït. El nus del mètode seria contrastar el que ja sabem i tenim ben organitzat en un model globalitzador, amb les noves dades. Tant pot ser que el nostre tot hipotètic previ hagi de ser refusat o reajustat a la llum de les novetats, com que aquestes siguin il·luminades potentment des del model ja pacíficament posseït. Sempre hi ha una doble direcció d'influència, un impacte en els dos terminis de la relació.

En el mètode que voldríem seguir ara, no s'hi tracta d'esbrinar on, quan, qui i –si hom pot veure-ho– per què i amb quina finalitat es fa una determinada cosa. Donada una mínima informació fidedigna –la que proporciona el mètode historicista– sobre aquestes circumstàncies fàctiques, deli-

mitadores extrínseques de la materialitat del fet a estudiar, l'historiador de la filosofia comença preguntant-se què en sap ell sobre aquest *topos* temporal on s'inscriu el fet a estudiar d'acord amb les crues dades materials de la cronologia i la topografia. El filòsof es pregunta com ha avançat el procés del pensament occidental fins a arribar a oferir-li per a aquestes dates concretes una colla de possibilitats d'accions amb sentit. Trobarà, aleshores, el filòsof unes accions que mai no es realitzaran, però que eren i són pensables; altres pensables i passades a la realitat fàctica en aquell moment; altres accions que no eren ni tan sols pensades, però de fet cal justificar-ne la possibilitat, ja que, en efecte, estan indiscutiblement davant dels nostres ulls i són reals mentre no alterem la pregunta inicial de la nostra recerca.

Sentit i significació són valors històrics

El mètode de la totalitat històrica del pensament no ens proporciona pas els “fets” en sentit naturalista, espontani i immediat, els fets de l'home del carrer. Tampoc els “fets històrics”, ja inscrits en una concreta topologia històrica i en una totalitat procesual, progressiva o no, quàntica o contínua; els fets històrics ja són els fets del carrer inscrits en un tot a la llum d'un model previ, fruit d'una epistemologia i d'un mètode històric en algun grau conscients i rectors de l'activitat historiogràfica en tant que acció intel·lectual i ja no simplement vital.

El mètode de la totalitat històrica del pensament no és ni tan ampli com el de la història global, car es concreta en un model del procés del pensament a Occident, almenys aparentment i operativa. Ni és tan vaporós i espontani com el fet de l'home del carrer ni tampoc és tan “naturalista” o “convencionalista” com els “fets” de les “històries de...” —història de la ciència, de la psicologia, de l'evolució, de la botànica, de la religió, de la política, de l'enginyeria industrial...

El mètode de la totalitat en la història del pensament consisteix a “usar” la Història de la Filosofia –és a dir, la Filosofia actual *tout court*– com a pauta per “valorar”, “donar valor” en la subjectivitat noètica, més que no pas per “avaluar” objectivament. La Història de la Filosofia valora un fet qualsevol, inscrivint-lo en una totalitat amb sentit i significat conscients pel nostre present i comunicant-li, amb aquesta inscripció, la part proporcional de sentit i significació viva que li pertoca en justícia.

Valors purament intel·lectuals, no n’hi ha només un de sentit i de significació

Naturalment el valor o valors que proporciona aquesta inscripció en el conjunt estructurat unitàriament del pensament d’Occident és purament intel·lectual i filosòfic. És a dir, el valor que atorga la Història de la Filosofia avui, refereix el fet a la autoconsciència viva i global de l’home avui i aquí, dintre del paràmetre darrer del “jo-món” final i a la llum de l’epistemologia d’avui¹.

1. Molt més ampli i raonat en el cas de la filosofia, molt més conscienciat com a coneixement i paradigma noètic d’acció, la totalització filosòfica s’ubica i s’acosta molt a *L’imaginaire* a què al·ludeix el Dr. Salrach com a conceptualització pròpia d’alguns historiadors de les mentalitats, com ara Jacques Le Goff. A rel d’aquest *imaginaire* els historiadors hem estat atrets i adquirint coneixement de primera mà amb el corrent historiogràfic que ens ocupa. En efecte, el filòsof d’avui pot reconèixer tranquil·lament que, incapaç de conèixer la dualitat radical del seu propi llenguatge, totes les seves categoritzacions s’incriuen en l’àmbit de l’*imaginaire* de la seva circumstància històrica, com qualsevol categorització de l’home del carrer o savi en qualsevol període històric. El “jo-món” és psicològic i circumstancial inevitablement i per això una acurada definició de la subjectivitat noètica ha de reduir el jo a “jo residual” husserlià i els discursos sobre el jo i sobre el món a “discursos” que cal llegir amb ulleres d’epistemologia semiòtica superant un jo psicologista i un món cosista, propis de certes modernitats.

La Història pròpiament dita atorga el valor de “fet” dintre del paràmetre, no menys final que el filosòfic, del “món del jo i del nosaltres”, inclòs el pensament filosòfic, científic, literari, tècnic, jurídic, l'*imaginaire*, la o les mentalitats, la o les ideologies. Pel seu costat, la teoria literària també en fa una constitució i consagració axiològica del “fet” brut o material, però des de la captació intuïtiva –anomenada “artística” i, amb certesa, en l'àmbit de l'*imaginaire* construït voluntàriament– del present i en la especificitat d'un o l'altre dels dos paràmetres esmentats: el de la història i el de la filosofia.

Teoria literària, història i filosofia són les tres ciències² totalitzadores, hereves directes de la saviesa clàssica única. Tríade inseparable en realitat, malgrat l'oposició modal d'objecte material i de demarcació formal conflueixin en un únic saber viscut, ara com ara punt final fàctic de la història d'Occident. Aquestes tres són les ciències de la pragmàtica, el sentit i la significació, enfront de les ciències de la pràctica i dels seus paràmetres autosuficients i tendencialment infinits de “problema-solució”.

El sentit i la significació metalingüístics darrers els dóna la història

El sentit darrer i la veritable significació metalingüístics i conscients dels “fets” per a l'home, els dóna el gran model teòric de la història del pensament d'Occident. La història del pensament ubica cada fet concret –espiritual, material, artístic, econòmic, científic, especulatiu, moral, etc.– en la

2. Ho són realment de “ciència” i ben exactes, però no en el sentit de les ciències positives matematitzades. Aquesta necessitat de cercar l'especificitat científica i l'exactitud de les ciències totalitzadores és el que ha obligat a superar el “lingüisme” filosòfic –massa abocat cap un cert científisme o a un cert retoricisme literari– en àrees de la semiòtica filosòfica o epistemologia filosòfica d'avui.

teleologia reconeguda del conjunt ordenat dels fets històrics que ens han arribat. Sentit i significació són, doncs, clarament, valors purs intel·lectuals en aquest moment que vivim. En efecte, sols la intel·ligència pot establir relacions necessàriament extrínseques entre fets, entre l'abans i el després, entre els discursos disperss. I sols la intel·ligència pot reconèixer una finalitat en el conjunt d'aquestes relacions que ella mateixa ha establert.

Aquests valors de sentit i significació d'un fet, d'un mot, d'un signe, tenen el paradigma de la relació del singular amb la totalitat unitària, unes vegades simplement superior, altres veritablement última. Sentit i significació són valors atribuïts si i sols si un fet és reconegut i comprès com un punt determinat en un organigrama o estructura de fets conceptualitzats com un tot.

Objeccions

Val la pena sortir al pas ja d'immediat d'un parell d'objeccions rellevants que hom ens podria fer: 1) això que descrivim no és ni pressuposa una vaporosa i poc fiable "filosofia de la història", sinó tan sols una pura i dura història de la filosofia, però ben feta; 2) aquesta definició com a valor del sentit i el significat no pressuposa: a) ni una suprema i única ment rectora de tots els fets, que n'objectivi l'axiologia, b) ni una prèvia consciència, clara i teoritzadora de cada fet o de la seva finalitat, per part de la persona singular que el porta a terme, c) ni tan sols un psicologisme que es prengui seriosament els objectius i finalitats proclamats i conscients dels individus en intentar justificar les seves accions.

Si ens hi fixem una mica, les exclusions que acabem d'enunciar no són altra cosa que refusar que la filosofia d'avui encara es mogui en els paràmetres que la història de la mateixa filosofia –veritable dietari de laboratori del filòsof–

ja ha marcat com a propis de temps passats, recorreguts i superats en el camí vers el present.

Els possibles objectors farien molt bé d'alarmar-se si en féssim ús d'aquestes opcions passades, les quals van ser fecundes en un determinat moment històric, però que han quedat darrere inexorablement. Posant al dia la metàfora itinerària de Parmènides, de Plató i d'Aristòtil, la filosofia és un viatge amb llum pròpia per les tenebres del Metro; cada estació és una opció il·luminada d'accés a un món possible, que cal passar i deixar darrere si no és el termini que hom cerca com a historiador del passat o com domicili actual, etc. Ens remetem, doncs, a la història per a respondre a les possibles objeccions.

Fer o pensar la història és una acció sempre en present

Una sola cosa voldríem subratllar. Ja fa molts segles que la teleologia veritablement última del pensament humà i sols humà és el present. Des dels voltants de l'any 1000, la teleologia ja no és còsmica ni tan sols teològica per a l'home natural, per molt que sigui personalment creient. És important de destacar-ho perquè l'actitud psicològica, l'epistemologia i els resultats són molt diferents si hom mira darrere o si l'historiador té ben clar que la seva és una ciència inequívocament del present.

La finalitat d'avui en ciències humanes s'inscriu en el camp de la "comprensió". A les ciències humanes no se cerca la prognosi i l'adivinació de l'avenir, amb l'excusa de la naturalesa i les seves lleis ucròniques, o la fe en la naturalesa divina i el seu voler etern. La finalitat girada vers el futur i la previsió passa avui per la ciència positiva, tan ben acotada, i el paràmetre del "problema i solució"; i això val també per a les ciències humanes en to menor pel que fa a humanes i en do major en tant que ciències: filologia, psicologia, sociologia, psiquiatria, economia o dret. La teleologia humana llegible

en el passat conclou en la raonabilitat del present i el sentit i significat actual dels seus elements i moments. Per això no fem una “filosofia de la història”, que ens cal reconèixer com a impossible per a un pensar successiu i semiòtic.

Sentit i significat de la història de les mentalitats com a “fet cultural”

En canvi, sí voldríem accedir ja al nucli del qual ens ha obligat a fer aquestes preparacions i acotacions. L'origen del fenomen cultural de la història de les mentalitats cal retraure'l pròximament a l'acció dels “mestres de la sospita”, més remotament a Hegel i al seu concepte filosòfic d'historicitat del pensament humà, i, psicològicament i molt pròximament, a la reacció enfront dels existencialismes post husserlians i als dogmatismes braudeliens, amb el lamentable efecte de retorn al psicologisme historicista de Dilthey.

En aquests entorns, el fenomen de la història de les mentalitats es veu a una nova llum i es fa tan raonable el seu naixement, com el seu bon *màrqueting*, la seva indefinició i els seus límits. Sobre tot es fa raonable l'escreix que es dona en l'obra dels millors dels historiadors de les mentalitats, molt per sobre d'una psicologia o una sociologia històrica com manta vegades diuen ells mateixos que fan. A partir de la història de la filosofia, i no sols dintre del paradigma objectiu de la història, hom pot donar sentit i significat als tres punts assenyalats amb encert i diafanitat pel Dr. Salrach en la seva bella ponència.

Hom troba una raó suficient noèticament subjectiva i leibniziana, un model explicatiu constructe, més potent i ampli que l'historicisme o el psicologisme, per valorar les grans obres mestres historiogràfiques adscrites a la història de les mentalitats i les indefinicions del moviment o tendència historiogràfica, més que escola com el nostre ponent ens ha explicat.

El camí vers l'epistemologia semiòtica: els inicis i la recuperació

Des de l'any mil fins a l'idealisme alemany, Occident va estar immers en la tasca heroica i exitosa de superar els paràmetres fisiològics del pensament clàssic per crear una epistemologia que donés a llum la família nombrosa de les ciències plurals, aquelles que ja van ser imprescindibles i van poder néixer a partir del segle disset. Epistemologia i racionalitat científica dominen hegemònicament les intel·ligències i les seves produccions, mnemotènicament, fins al 1831, data de la mort de Hegel.

Quan el filòsof alemany mor, s'emporta la Modernitat a la tomba i deixa de bell nou a la llum la subjectivitat noètica, que havia quedat soterrada per les tasques més urgents de la científització del món.

La ciència pressuposa la subjectivitat, però no l'usa ni tan sols la menciona. No n'hi ha de lloc per a la persona de l'observador científic en l'elegància de les fórmules siguin purament matemàtiques o interpretades en una ciència. Ni tan sols hi cap a l'epistemologia i metodologia d'una estricta ciència l'expressió de la subjectivitat del científic. Reclòs en si mateix, el discurs científic objectiva allò que li cal objectivar segons les marques i formalitats del discurs i mai per mai no en serà d'objectivada una subjectivitat que no hi figura. I les persones immerses en un medi científic tendeixen a oblidar l'existència i la importància de la subjectivitat noètica.

Ja als inicis d'una plena formulació epistemològica dels paràmetres de la futura ciència, un Ockham es fonamenta en l'augustiniana "sóc, conec, estimo" per a la seva epistemologia, però l'oblida tot seguit en nom del discurs. Descartes proclama l'augustiniana *cogito, sum* i sols n'aprofita l'evidència abans d'oblidar-se'n; Spinoza i Leibniz són molt més complets en aquest punt: són més filòsofs que Descartes.

Amb tot, la subjectivitat hegeliana ja no té ni una engruna de neoplatonisme divinitzador del subjecte darrer i real, i és

una subjectivitat postmoderna i modesta que se sap històrica. Des d'aleshores, els filòsofs van treient punta a aquesta condició de la subjectivitat humana, no per superar les limitacions que aquesta condició comporta, sinó per evitar els paranys mortals que amenacen un bé tan exquisidament delicat.

La mort de la intel·ligència creativa sobretot és la “pedanteria dels professors” —com ens deia Kurt Flash— d'eternitzar el seu parer circumstancial com a veritat atemporal. O, el que es deia aquí mateix ara fa dos anys: convertir en “lleis eternes de la Naturalesa” el que sols és regla operativa d'un model científic, generalment dintre d'una lògica difusa (D. Ramírez).

Una poderosa ruptura en el canvi de paradigmes epistemològics

A partir de Hegel el camí ja va costa avall cap un canvi radical del darrer paradigma possible. Es donarà el salt des del paradigma modern de “subjectivitat-món” a la negació d'un i d'altre extrem en honor d'un nou paradigma, el de “coneixement semiòtic-epistemologia semiòtica”.

En el nou paradigma, el vell dualisme modern de “jo-món” o d’“objecte-subjecte” ja no és irreductible, sinó que queda ubicat tot ell sota l'expressió única de “coneixement (semiòtic) del jo-món”, mentre que és el “coneixement” qui s'erigeix en oposició a l’“epistemologia semiòtica”, en un nou i més potent dualisme.

Sense massa claredat, aquesta nova oposició entre coneixement i epistemologia és allò que els mestres de la sospita van notar, però no van denotar i menys usar amb encert. Van notar que la terça aparença del “jo-món” era ben dubtosa i amagava insospitats paranys i tensions. No van ser capaços encara de trobar la manera de veure i assenyalar els nusos de la superfície estètica analitzat el teixit del tapís per darrera. Van aprofundir, però no van invertir, i,

en la direcció de la profunditat mai no hi ha llum, sinó tenebra. El que calia era oposar discurs ple i finalista a discurs buit sobre el discurs ple i això encara no era al seu abast.

Aquest nou dualisme semiòtic ens ha fet percebre el món real que ens envolta i el jo que som psicològicament, tan sols com a “món virtual”, deixant el món virtual dels jocs de la informàtica reduït a punta palpable de l'*iceberg* de la virtualitat semiòtica: vivim en un món de signes regits pel signe dinerari financer, que no existeix. I no tenim altre món que aquest “món virtual” de bressol financer amb nul *pedigree* humà.

Una arrel antiga del nou paradigma: les sospites i encerts dels grans clàssics

Sempre, però, el nou paradigma es mou en el ben entès aristotèlic que “és el mateix unificar que dividir, encara que en el seu ser siguin oposats” (*Phys.*). I que, concretat més, “allò que se’ns apareix clar i evident en un primer moment, resulta ser ben fosc en pensar-ho després” (*Phys.* 184a 1-25) i que tot, fins “el mateix u, com el ser, es diu de moltes maneres” (*Phys.* 185b 6-25); que “la cosa no es pot portar a la discussió” (*Soph. El.* 165a 6-13) i que “la ciència no és altra cosa que l’opinió ben provada” (*Soph. El.* 165a 6-13; *Ètica nicomaquea* 5, 1146b 27-31) a la qual “cadascun hi aporta una engruna de veritat” (*Ètica eudèmia* I, 6, 1216b 26-33). Un Aristòtil ben sorprenent, aquest de les obres sobre la realitat –com la *Física* i les *Ètiques*–, quan tantes vegades l’hem vist presentat cap per avall.

La política, el lloc físic on el *De re publica* de M.T. Ciceró imposa les reflexions epistemològiques del cònsol en les seves *Academica*, converteix el romà en el segon gran precedent clàssic del nostre paradigma darrer. A Aristòtil, Ciceró li afegeix l’accent que dóna l’Escola Neoacadèmica a les notes epistemològiques del Filòsof, i també el ben acollit impacte de la historiografia de Polibi: la modelització del

procés de llarga durada del creixement de la República Romana i la gestació de les seves institucions. Amb la perspectiva històrica i l'accentuada renúncia a tancar en una coherència formal explícita l'evident pluralitat de discursos fenomènics, Ciceró és més "modern" i semiòtic que l'Estagirita.

Si les idees eternes de Plató esdevenen opinions provades en Aristòtil, idees i opinions provades assoleixen dimensió històrica en Cacaer. Dos mil·lennis més tard, la dimensió històrica dels discursos evidents, quan és fortament conscienciada en Hegel, fa necessària l'eclosió explícita del caràcter semiòtic del coneixement humà. L'acció fonamental de l'home, la de realitzar-se com a vivent pensant, i pensar, es realitzen mitjançant els signes. El signes heretats i les formalitats toponímico-òntiques que els constitueixen i vinculen en un joc semiòtic capaç de discurs, i els discursos reals generen la realitat del jo i del món, en una geometria generativa del discurs moguda pel jo residual innombrable.

El procés de la consciència semiòtica des de Hegel fins avui

En efecte, els paràmetres aristotèlics i clàssics tornaven d'ésser ben vius i conscients en Hegel, retrobats després d'empal·lidir en la zona cultural agustiniana d'Occident i, sobretot, en la cultura científica de la Modernitat. Els mateixos paràmetres van ser virtualment presents amb més força, si hi cap, en els "mestres de la sospita"³ i van especificar la seva sospita: la brillantor dels discursos no era pas sòlida, a sota bullia un caos vital i no la lògica ni les idees eternes o les fórmules inexorables.

3. K. Marx (1818-83), F. Nietzsche (1844-1900), S. Freud (1856-1939).

Des d'aquestes sospites, el salt al pensar semiòtic ha estat inevitable. En primer lloc, per la inviabilitat de l'historicisme psicologista suggerit per Dilthey, que abocava a una incontrolada *sympatheia*. Després, per les exigències fenomenològiques d'un "jo residual" husserlià⁴. En l'últim moment, per la mort del logicisme de les matemàtiques en pro del constructivisme. I, un xic més tard, per la tecnificació positiva dels paràmetres clàssics en els "filòsofs de la post-modernitat"⁵, per l'impacte de les lingüístiques⁶ textuals i les pragmàtiques filosòfico-lingüístiques i pel neixement d'una certa semiòtica i teoria de la comunicació, i les retòriques de la imatge, etc. Aquestes van ser les passes des de l'entrada del concepte d'història al bell mig de la filosofia fins a l'eclosió d'una consciència del present filosòfic que ens obliga de treballar des d'una epistemologia semiòtica al darrer any del segon mil·lenni.

Fins i tot, remarcant la seva objectiva importància i el nivell de conscienciació assolit en aquest tema i en aquest moment, va donar-se una branca abortiva de la creixent centralitat de l'epistemologia semiòtica: l'intent de crear una ciència semiòtica a imatge i semblança, però més a fons,

4. Ed. Husserl (1859-1938).

5. Les seves grans dates són: M. Foucault: *Les mots et les choses* (1966); *Archeologie du Savoir* (1969); J. Derrida: *L'origine de la géométrie de Husserl. Introduction* (1962); *L'écriture et la différence* (1967); *La dissemination* (1972); G. Deleuze: *Différence et répétition* (1968).

6. Precedides per les intuïcions del pare de la Lingüística moderna, F. de Saussure (*Cours de Linguistique Générale*. Publicat pòstum en 1915; presentat en tres cursos des de 1906 a 1911) i les formalitzacions de L. Hjelmslev (m. 1965) de l'obra programàtica sobre glosemàtica del qual va sorgir l'*Escola de Copenhague*, és del 1943; o de l'estructuralisme fonètic de l'*Escola de Praga* representat especialment per Roman Jakobson (1896-1982; *Fundamentos del lenguaje*, 1956) i N. S. Trubetzkoy (*Grundzüge der Phonologie*. 1939).

lògicament anterior, de la lògica formal. Mancada de les seculars escames que blinden aparentment a la lògica, ben tost va ésser patent que no hi havia lloc per a una nova pseudo-ciència formal; per tant, com sempre, el formal va inevitablement unit al seu revers, el material, àdhuc en les matemàtiques, ciència de la construcció dels llenguatges “artificials”. Segueix essent ben veritat que el nas i la seva corba són inseparables (*Phys.*) com ho són l’entitat i els seus límits, la matèria i la seva fórmula. Els lògics mai no agrairan prou a Tomàs d’haver iniciat aquells equívocs que, en positivament les negatives formes aristotèliques d’una manera ben antiaristotèlica, van ennoblir el seu error formalista.

El final dels formalismes estèrils i del contingut experimental

Mirem tot això, d’altra banda resumit en el quadre adjunt, amb un xic més de detall.

El que va assenyalar el començament del fi i el desenmascarament dels pseudoformalismes va ser l’abandó de la tesi fonament lògic de les matemàtiques, tan ben sintetitzat en els *Principia Mathematica* (1910-1913) de B. Russell i tan modestament enterrat per ell mateix en carta a Ottoline Morrel⁷. Russell va enterrar la lògica tota, sense saber-ho, en acceptar les tesis de L. Wittgenstein. Va obrir pas al

7. El darrer gran autor que veu en la lògica el fonament de les Matemàtiques és B. Russell (1872-1970) *Principia Mathematica* són de 1910-13 i la seva *Introduction to Mathematical Philosophy* de 1919. El 1922 L. Wittgenstein (1889-1951) ja publica el seu *Tractatus Logico-philosophicus* (acabada el 1918 i prepublicada el 1921), prologat per Sir Russell; el 1945-49 veuen la llum les *Philosophical Investigations*, el text alemany-anglès es publica el 1961. Davant Wittgenstein, Russell ha donat per superades les seves tesis: vegeu les seves cartes de 1916 a Ottoline Morrel a *Autobiografia* 1914-1944. México, 1975, pp. 77-78 i 106-107.

constructivisme matemàtic, va tancar definitivament la tesi d'uns formalismes innats a la ment que havien estat un dels dos puntals de la modernitat i les ciències.

Aquests formalismes innats veien la llum pública a partir de la primacia absoluta del judici en l'acte de coneixement dintre de l'escola franciscana medieval; van ser molt especialment emprats amb gran coherència en la *Logica Maior* d'Ockham. Els principis lògics innats van donar peu al Racionalisme continental i va ser E. Kant qui els formulà definitivament. Ells caracteritzen tota la modernitat i, de fet, vertebrèn la ciència positiva més dura, en quedar com a últim fonament de les matemàtiques. Són la columna formal del coneixement subjectiu, quin parió és l'experiència, proveïdora de continguts per a la ciència i per a tot coneixement.

Però aquest segon puntal del saber modern o científic, l'engrunca de la "realitat" que se'ns imposa en l'experiència d'acord amb els postulats de la modernitat, també troba el seu enterrador. Tampoc no és cap novetat el que ara ens en diran: ja ho havia preannunciat Aristòtil en el mateix camp del coneixement antic, malgrat el to inequívocament "realista" de l'epistemologia d'aquest període històric. Ja estava, fins i tot, en el propi Wittgenstein segon.

Però la figura clau en el nostre cas és Rudolf Carnap⁸ amb el seu concepte de proposició protocol·lària primera.

8. Quine encara serà més radical que Carnap i, ultra negar l'existència de la proposició protocol·lària primera, substituïda pel conjunt fàctic de les proposicions totes de cada ciència, assenyalarà que el concepte de proposició protocol·lària primera més bé pertany al camp de la psicologia de la investigació i, per això, desapareix de la lògica de l'exposició. Però molt més anterior i més sorprenent en l'àmbit del "fiscalisme" austronordamericà, cal assenyalar Carnap i no Quine com a responsable de la devaluació del concepte epistemològic de "realitat": no existeix aquesta deu de coneixement, és el coneixement dirigit per una "pregunta protocol·lària primera" qui "objectiva" *ad extra* unes realitats intradiscursives. Per això K. Popper el 1959 podrà enterrar el concepte de "verificació" tan car al *Cercle de Viena* original.

Com a proposició vivencial indemostrable o com a pregunta que obre camp i regula els continguts d'una ciència, la mera suposició que pugui haver-hi amb rellevància funcional una tal proposició protocol·lària primera treu protagonisme a "la realitat".

És ben veritat que, destextualitzat el concepte de Carnap, no exclou pas un realisme més o menys *naïf*, fins hi ha qui interpreta així el "fiscalisme" del vienès nordamericà. Però si hom adverteix que la Història, la ciència dels "fets" singulars per excel·lència en determinat sentit, també està regida per una pregunta protocol·lària primera, ja s'està molt més a prop del sentit subjectiu constructivista que té el tema.

El naixement de les noves formalitats

Pel mateix temps, mentre Russell publicava i renunciava als seus *Principia*, i per influx de Ferdinand de Saussure i el seu *Cours de Linguistique Generale* (1906-11), neix l'*Escola Formalista* russa. Destaca en ella V. Propp: *Morfologija skazki* (*Morfologia del conte popular*), 1928. Un dels fundadors de l'Escola Russa, Nikolai S. Trubetzkoi, mort a Viena el 1938, inspirà a l'*Escola de Praga* i a l'*Escola de Copenhague*, especialment actives en la dècada dels 30 i els 40.

Entre uns i altres neixen dues coses molt importants en l'àmbit de la lingüística. D'una banda el tractament dels textos literaris, que portarà a l'estructuralisme i al post-estructuralisme, amb tentacles a tot allò que tingui el text oral o escrit com a matèria d'estudi: lingüística, antropologia, filosofia, història, teoria literaria. De l'altra, el formalisme constructivista de les llengües que les constitueix com un tot estructurat, molt més profund aquest que qualsevol formalisme lògic, el més frívol, superficial i extrínsec dels molts formalismes del discurs.

A un nivell encara més pregon, la conjunció de les nocions revalorades i resemantitzades d'estructura i de formalisme

constructiu de les mateixes, fa esclatar altres tres nocions poc advertides i explotades fins aleshores en aquests camps. Són les de signe, de totalitat textual i d'història. És a dir, els elements i una com a toponímia semiòtica concreta i imprescindible per a una acció tan aparentment simple com és el llegir, o tan espontània, com ara viure intel·ligentment la quotidianitat humana.

Els formalismes de la fonètica

El gran mèrit de L. Hjelmslev (Copenhage) o de R. Jakobson (Praga) va ser fer patent com una llengua té sempre una tan ben estructurada fonètica que la mera taxonomia acumulativa de sons seria inacceptable com a estudi descriptiu. Fins i tot ja en la seva fonètica, una llengua es presenta com un tot tancat i ben estructurat de sons mitjançant uns formalismes d'oposició, compatibilitat, equivalència, etc. Que determinen relacions constitutives, d'ús i definitòries de cada so en el conjunt de tots els altres.

En la fonètica, encara no s'està parlant de signes, de significacions, de sintaxi o de proposicions. Però ja la mera matèria fònica es presenta formalment estructurada en un únic joc plural de sons. Uns formalismes delimitadors i estructuradors invisibles, inconscients si hom vol, però trobables si hom els cerca, són infosos en la matèria sònica contínua per a distingir i situar materialment i funcionalment cada fonema individual en vistes a la seva inclusió en unitats superiors regides per altres formalismes relacionadors.

Va ser aquesta eclosió de formalismes molt anteriors als mateixos mots, a tota proposició i a tot discurs el que va obrir a l'estudi un camp absolutament nou: el del revés del discurs, els dels nusos que fan possible la solidesa i brillantor de l'escena figurada en la cara bona del tapís. Sols l'artesà teixidor coneixia aquests nusos formals car sols ells, els artesans, dominaven els secrets admirables de constructe

en un coneixement més complet. També el tapís de la intel·lecció podia tenir una comprensió més fonda, més exacta, més útil i satisfactòria en vistes a una comparació i comprensió de discursos.

Des de la descoberta dels formalismes constitutius dels signes, el retorn i la fidelitat a la “realitat”, a la “materialitat del text” adquireix un nou sentit. La realitat de l’epistemòleg, pas a pas, ja no serà la solidesa del en si extra mental –irremissible pèrdua, iniciada mnemotècnicament l’any mil– ni la de la tersura superficial de les idees, els conceptes o el discurs –successivament dubtosos al llarg de la història del pensament occidental fins culminar amb els “mestres de la sospita” a mig segle dinou–.

Nominalisme vertader

El retorn a la realitat és atendre a la virtualitat d’ús d’un discurs conegut en l’acció intel·lectual poderosa de construir-lo creativament peça a peça com un tot, amb tots els seus vincles, i en vistes a una finalitat necessàriament extrínseca a la seva modesta materialitat de signes.

En efecte, el signe sols significa des de l’alteritat i la convenció constructiva. Epistemològicament, que els signes –des de la seva fonètica fins a la seva pragmàtica, passant per la seva vinculació sintàctica, la seva significació en el diccionari, i la seva semàntica en un determinat i singular discurs– siguin “constructes”, porta a un vertader “nominalisme” que mai encara no havia existit. Un veritable nominalisme que va formular A. Tarski en els anys 30.

“La neu és blanca’ és vertadera *si i només si* la neu és blanca” de Tarski, sembla una *boutade* de pur evident i tautològic. No ho és gens si hom atén al predicat “és vertadera” de la primera part del bicondicional. Ens diu que “vertader / fals” són predicats metalingüístics respecte al llenguatge on es formula la primera “La neu és blanca”, i

que en aquest metallenguatge consta clarament que la neu és blanca.

No cal aprofundir aquí amb quins criteris s'accepta en el metallenguatge que la neu és blanca. Sols ens cal accentuar que són a) o bé per coherència, evidència o força de la totalitat de les proposicions efectivament formulades en el llenguatge global de la primera part del bicondicional, visió de totalitat superior, metalingüística al conjunt de les proposicions; b) o bé, per la consciència i raonabilitat de les regles constitutives del llenguatge de l'afirmació vistes des de la superior potència d'un llenguatge històric diferent i superior, el qual arriba a justificar la "veritat" en virtut d'una demostració a partir dels axiomes constitutius de l'inferior. Es tracta de dues evidències intel·lectuals, però mai no són evidències ni formals ni empíriques ni de la conjunció de les dues en una única evidència.

La fenomenologia de la "realitat"

Va ser en la dècada anterior al treball de Tarski que la intuïció certera de Hegel per a alliberar-se de la tirania de la formalitat i la dada empírica havia trobat una reexida formulació per l'esforç d'un matemàtic passat a filòsof. No perdem de vista que Husserl era matemàtic, home coneixedor de la naturalesa i de l'ús dels llenguatges artificials, per a no llançar el seu pensament per tarteres de realisme *naïf* com proposen certes lectures de la fenomenologia.

Husserl no volia rebutjar formalitats i dades, però sí la seva estretor i abstracció, generadores d'inoperància i d'immobilitat, àdhuc en el terreny de les mateixes ciències positives. Vol situar el coneixement exacte i fidel en l'àmbit de la vida i el dinamisme, en el subjecte actiu. Inevitablement valora un subjecte creador de la ciència i del coneixement i no un subjecte lògic o amotllat a l'estretor d'uns camps científics determinats. Precisament per això no sols supera

les estretors de cada ciència descoberta per la modernitat, sinó les mateixes degeneracions de la reacció historitzadora de Hegel, els psicologismes de Dilthey i els logicismes generalitzadors o abstractament degeneratius dels nominalismes.

Husserl recupera la dimensió creadora de l'epistemologia aristotèlica en la seva geometria genètica sense el panfisiologisme i el realisme del seu *arkhé-telos* (*noésis noéseos, zooé*) de la *Physis*, sinó sols en l'*arkhé-telos* de la subjectivitat humana. Queda molt lluny aquesta subjectivitat conscient de Husserl del "jo transcendental" kantià. Però també del subjecte psicològicament històric en què ha degenerat la subjectivitat, o de l'historiador com a subjecte psicològic que fa història, de Dilthey.

El subjecte purament pricipi de pensament husserlià queda absolutament més enllà de totes les categories, en la pura "no narració" que fa sorgir la narració objectivable en realitat constructa. Una realitat quin tot és el "jo-món", l'inseparable jo psicològic sempre mutable que s'ubica en un món. Un món del jo psicològic —un "cogito, sum" de la modernitat— sempre ampliable i canviant, al ritme del jo psicològic i la seva innegable realitat, de la que participa intencionalment. Noteu que, en efecte, la "intencionalitat" husserliana és una qualitat primària i fonamental del concepte que genera el fenomen de la realitat, i no la relació de dependència de la imatge del mirall respecte al seu original exterior —físic o diví—, com en algunes escolàstiques medievals i alguns empirismes moderns.

Les conseqüències de la Fenomenologia de Husserl

La dècada dels anys 30 avui se'ns presenta prodigiosa, amb la publicació de les obres de V. Propp, Ed. Husserl i L. Wittgenstein, a més de la clara consciència de la crisi historicista de la història, l'expansió del freudisme i el puntal institucional al pensament de Marx pel socialisme real rus.

Però potser no sigui gaire exigent dir que l'aportació més potent i renovadora de va ser el capgirament epistemològic de la Fenomenologia. Una aportació encara poc explotada i no poc malmesa pels oportunistes i les incapacitats dels propis "fenomenòlegs".

El subjecte com a "jo residual" husserlià, en efecte, serveix de punt de partença per a assimilar i unificar munió d'aportacions de variades procedències. I no sols això sinó també de punt de suport d'una potent palanca per a la seva visualitat.

Per exemple, la noció quasi tan sols jurídica del *speech act* de R. J. Searle i J. L. Austin es converteix en el nucli del llenguatge i anul·la la temuda oposició entre llenguatge, realitat i pensament dels clàssics. L'acte de parla no n'és gens d'extrínsec al subjecte i de mera funció comunicativa bastant deficient entre els subjectes i encara més escindida entre contingut del discurs i les seves formes lògiques o literàries. L'acte de parla és simplement i essencialment l'acte de constituir-se a si mateix del subjecte residual en el seu món. Un *speech act* sempre és constituent del propi subjecte loqüent i no una extrínseca vareta màgica en mans de bruixots socials anomenats jutges o similars.

L'home és i sols és el propi acte de parla, el propi discurs; per això amb tanta facilitat es cosifica en psicologismes o cosifica formalitats i subjectes proposicionals de les ciències. Per això li sona a extrínsec i sense vida el discurs merament comunicatiu. I no el llegeix i comprèn aquest discurs merament comunicatiu, sinó que el sotmet a càlcul com ha après a fer amb el discurs algorítmic de les ciències positives matematitzades que rebutgen la presència del subjecte científic.

Però, si el subjecte tan bon punt es manifesta a si mateix i abandona el *topos* inefable del jo residual és discurs, les aportacions dels "post-moderns" francesos—tan afeccionats a les tres HHH, on pròpiament sobra la darrera, com no

sigui per contrast estètic i revulsiu— són el vertent epistemològic de la vitalitat del discurs fenomenològic, del seu ús. Derrida, Foucault, Deleuze expliciten un vertent que no va treballar Husserl ni la primera i segona generació dels fenomenòlegs. Així apareixen com a cabdals les nocions de “teatre”, “arqueologia del saber”, “escrit previ”, “diferència”, “disseminació”.

I hom comprèn a la llum de la fenomenologia del “jo residual” perquè quedem enfrontats a una “història sense subjecte”. Però el com han desaparegut la realitat històrica o els fets singulars, i també no sols els protagonistes de la Història, sinó també els mateixos historiadors identificats amb el seu jo psicològic, caldrà remarcar-ho un xic més avall, en parlar directament de la Història i de la seva evolució.

I compremem, sinó les crítiques de L. Stone, en el seu article del 1991 citat pel Dr. Salrach, almenys la més que justificada impressió que la Historiografia, la seva teoria epistemològica de fons i la seva metodologia han derivat cap al camp del llenguatge i les seves ciències. La Història ha sofert certament “un gir lingüístic” però ni retòric ni merament per la psicologia de la comunicació o la filologia científica positiva, sinó pel vertent de la teoria literària més seriosa.

I fins matisarem més i aventurarem que el “gir lingüístic” també el va fer la Filosofia arrel de Wittgenstein i ja ha estat superat en un “gir semiòtic” que estava implícit en el mateix segon Wittgenstein. El “gir semiòtic” és més potent i més profund i per això ha deixat enrera la problemàtica superficial de les filosofies del llenguatge. Sols el “joc semiòtic” permet uns nivells d’anàlisi on es superen i integren l’oposició de subjecte i objecte de la modernitat i els seus derivats, formal i material, pensament i llenguatge, sensible i intel·ligible, llenguatge ordinari i llenguatge artificial, etc.

Els semiòlegs de la lingüística i la *Textlinguistik*

Pròpiament van iniciar-se al mateix temps un cert tipus de teoria literària i la semiòtica lingüística. S'hi va afegir l'esclat de la *Textlinguistik* i els primers intents de pragmàtica lingüística. Eren els anys d'una segona dècada impressionant del segle vint: els anys seixanta.

Un fet, que en aquells dies va semblar la culminació de la dècada, el *Maig del 68*, avui i vist reposadament potser serà millor oblidar-lo com una flamarada de *teenagers* dels respectables dirigents actuals, tan ben mancats d'imaginació com els seus il·lustres pares, que van fer la guerra del 36 espanyola i la segona mundial, i els seus avis, heròics soldats de la primera, efemèrides que no els honoren pas gaire. La dècada dels seixanta ja és molt brillant per si sola en l'apartat del pensament seriós; no cal pas enterbolir-la.

La lingüística dels anys seixanta fa un canvi molt seriós en abandonar com a camp d'estudi la cèl·lula mínima que l'Edat Mitjana i fins i tot la modernitat li havien deixat: la proposició o oració. Ara la semàntica comença de treballar en les totalitats textuais i no en la cèl·lula mínima de significació. El formalisme rus els va precedir, d'alguna manera la lingüística de N. Chomsky en els cinquanta també, A. Geimas és un bon representant de la tendència en els seixanta ajuntant textualitat amb semiòtica aplicada a la lingüística.

Però pròpiament és la *Textlingüístic* l'escola que aplica l'òptica textual total a la lingüística en general i queden superats els estrets límits tradicionals. La dècada següent ja veu publicar les primeres obres de síntesi firmades pels filòlegs T. Van Dijk, S.J. Schmidt o J. S. Petöfi, i a casa nostra la gramàtica del discurs de G. Rigau. O bé obres tan sorolloses aleshores com ara J. Kristeva: *El text de la novel·la*, més aviat arrengherlable en una teoria literària de caire estructural semiòtic.

I, inevitablement, l'aspecte pragmàtic dels textos pren volada axiològica, mentre per l'altre costat la gent més formalista intenta tirar endavant una ciència semiòtica específica. Els exemples més clars són les obres del mateix Van Dijk, de P. Cole, F. Récanati, G. Leech o St. Levinson per la pragmàtica lingüística i, en castellà sobre el tema, l'atractiva obreta de G. Reyes. Per a la semiòtica el personatge obligat a casa nostra és U. Eco i el seu *Tractat de semiòtica general* i la bona mostra de les obres d'Eco que han estat traduïdes.

Les noves totalitats (Popper, Kuhn) i la ciència semiòtica

Però la lingüística no és l'únic camp fortament somogut en els anys seixanta. Recordeu el terratrèmol que va provocar la noció de paradigma de Th. S. Kuhn i la seva sociohistòria de la ciència i els seus canvis de paradigma. Un nou tipus d'epistemologia és ben cert que enterrava vells racionalismes aparentment molt propis dels camps científics. I no era menys cert que una nova racionalitat, derivada remotament dels constructivisme matemàtic, reinterpretava la tasca de veure científicament el món.

En la dècada dels cinquanta, el K. Popper de la *Lògica de la investigació científica* tanca tot un període amb la substitució de la "verificació" tradicional vienesa de caire logicista i proposicional per una "falsació" que més bé cal qualificar de criteri de demarcació de la totalitat del *corpus* de cada una de les ciències. La seva incapacitat el va inhabilitar per a comprendre quin podia ser en les ciències dures l'equivalent a la *Textlinguistik*. Amb la seva "falsació" sols va tancar brillantment una època.

Th. S. Kuhn i I. Lakatos en els seixanta, P. Feyerabend, i altres després, han obert un nou camí epistemològic a les ciències positives. Què pot representar aquesta nova etapa

ens ho pot fer present a prop nostre, el ponent de l'any passat D. Ramírez amb la seva *Llei i Regla*. A la llum de la lògica difusa el Dr. Ramírez ens presentà la reducció de les velles "lleis (newtonianes) de la natura" a unes "regles d'ús" d'uns determinats textos, a la seva manera ben complets, totalitats, de les fórmules algorítmiques de la ciència, formulades en vistes a un objectiu en un concret àmbit ben determinat contextualment.

Potser molt menys clar i conscient, sempre certament des del cantó dels llenguatges artificials massa anys adorats idolàtricament com a la perfecció de la veritat entre els homes, però el món científic va convergint vers l'extraordinària obertura i el poder que té una epistemologia semiòtica amb un subjecte actiu al darrera, semiòticament depurat de psicologismes com els de començament de segle. A hores d'ara ja no hi ha el refugi de la realitat ni el criteri de la "comunitat científica". Quan la ciència multiplica o unifica els seus paradigmes de les formes més sorprenents, cal un motor subjectiu dels canvis, uns responsables personals de les decisions; no n'hi ha prou amb l'objectivitat, ni amb l'elegància de la fórmula. Això sí, àdhuc quant els criteris d'un canvi son psicològics, sociològics, econòmics, el subjecte responsable de la ciència ha d'estar lluny d'aquestes concrecions en paradigma de ciències específiques. No hi ha món sense un "jo-món" psicològic, literari, textual, social, ... Però el subjecte de l'epistemologia semiòtica sempre és i sols ell és un "jo residual" que es diu categorialment en textos.

Una tendència reactiva, ambígua, dispersa, però amb nous valors epistemològics

Potser ara hem arribat al moment en que ens cal retornar a la història de les mentalitats. Ella té els pares remots en aquella gran dècada del trenta, en les figures senyeres de Marc Bloch i de L. Febvre, fundadors de l'*Escola dels Annals*.

Ella també va neixer en la brillant dècada dels seixanta. Ella també, com ens assegura el Dr. J.M. Salrach, pot oferir unes quantes de les millors mostres de la historiografia del nostre segle.

La valoració circumstancial que el Dr. Salrach fa de la història de les mentalitats ens sembla molt ajustada i clara:

«Es tractava d'una *reacció contra les històries dels esdeveniments i contra les clàssiques històries intel·lectuals de les idees i de la cultura*, que havien derivat cap a una segmentació del coneixement amb la confecció d'històries especialitzades (de la ciència, la tècnica, l'art, la literatura i la música per separat), que deixaven fora de la recerca múltiples i decisives facetes de la vida humana, personal i social.

També es tractava d'una *reacció contra el determinisme econòmic* d'aquells que creien que les idees i la creativitat eren simples emanacions de la base econòmica. La reacció, dèiem abans, era contra les directrius economicistes de *Braudel*, però més encara contra els *marxistes vulgars*.»

Com sempre en mans dels "secundons" els nous camps historiogràfics oberts per Marc Bloch i Febvre, primer, després per F. Braudel esdevenen paranys fatals, fragmentació, pura erudició acumulativa de dades aïllades, irrelevants, innecessaries, impertinents, en muntanyes lamentables de paper brut i despreciat. Sorgeixen els determinismes ingenus que confonen model amb realitat; cristallitzen estranyes pedres miliàries o angulars que xuclen el camí i absorbeixen la casa sencera; s'empobreixen i agosten els camps d'estudi a la mida de les capacitats dels incapaços.

En les ciències positives més matematitzades i exactes no hi ha "secundons", sols secundaris, que calculen i apunten, i en fer-ho contribueixen positivament a la recerca col·lectiva d'un bon equip investigador ben dirigit. En les ciències humanes, això no és possible: qui no comprèn bé la

munió de coses que cal tenir ben assimilades, simplement fa molta nosa, embolica les coses i embruta tema i paper. Ja ho deia Ortega i Gasset: la ciència ha trobat la manera de fer rendibles fins i tot els tontos; les lletres no han estat de tanta sort.

Però deixem aquests subproductes irreciclables i retornem als únics interessants: els grans historiadors de l'escola o, millor, moviment historiogràfic de les mentalitats, com molt bé accentua el Dr. Salrach. Parlem primer del determinatiu "de les mentalitats" com ell vol. Després intentem situar historiogràficament aquest interès nou dins la historiografia. Aleshores serà el moment de parlar de l'epistemologia i el mètode i d'on ha sortit. I no deixarem el tema sense veure com n'és d'important continuar la mateixa mena de recerca i d'establir noves possibles aportacions que, sense ser-ho, continuen la "història de les mentalitats"

Mentalitats i imaginaires

Si escorcollem una mica els diccionaris com ara el de l'Institut d'Estudis Catalans o el de la *Real Academia de la Lengua*⁹ per trobar-hi una acceptable definició de

9. Els membres de la institució que "limpia, fija y da esplendor" al castellà s'han polit així la "Mentalidad: 1. f. Capacidad, actividad mental. 2. Cultura y modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo, a una generación, etc." on allò més brillantment suggerent deu ser l'etc. La institució pariona del català millora les coses amb un ben clar aprofitament de la saviesa castellana, malgrat tot el que es vol fer entendre maliciosament sobre l'irreductible individualisme autònic: "mentalitat f. 1) Complex de les qualitats mentals. 2) Grau d'elevació o de cultura de la ment, manera de pensar, que caracteritzen una persona, un poble, una generació". L'esperit de la llengua deu justificar en tot cas l'estalvi de punts ortogràfics entre els nombres i els textos; de les altres variacions en relació al text castellà anterior és destacable l'invent d'una escala per a mesurar la cultura tan essencial com per figurar en la definició de la segona accepció; segona accepció que puntualitza que la mentalitat és elevació i cultura "de la ment", no fos cas... No és

“mentalitat” quedarem molt decebutos. Seria molt interessant esbrinar com de ment sorgeix mentalitat i aquest mot adquireix el sentit molt especial que té en castellà, català o francès d'element de l'acció de pensar poc racional o transparent, i, malgrat tot, molt cognoscible i extraordinàriament influent i poderós, com una xarxa coactiva de possibilitats o un defecte instrumental restrictiu del pensament.

Efectivament, els historiadors de les mentalitats no són massa capaços de definir el terme emblemàtic de la tendència. Ni tenen massa ganes de fer-ho, primer perquè són historiadors i saben que no hi ha definicions ucròniques per a fets de la història com ara la “mentalitat d'una persona, d'un poble, d'una generació”; en la Història el que hom pot definir unívocament i precisament són els conceptes que empra la historiografia com a metallenguatge tècnic, no perquè siguin ucrònics sinó perquè són del present i han de generar la unitat de la història avui, malgrat els molts segles del passat que puguin estudiar-s'hi.

Davant d'aquestes dificultats del terme tan ben assenyalades pel Dr. Salrach potser seria preferible adoptar el terme suggerit per G. Duby: *imaginaire*. De fet aquest és el terme que adoptem quan des dels estudis d'història de la filosofia volem recollir alguna cosa similar al que sembla cercar la història de les mentalitats. Potser per l'ús abusiu dels formalismes innats en la ment que en fa la Modernitat, a un filòsof això de la mentalitat li sona a certes regles formalistes, a certes estructures psicològiques, però d'imprompta lògica, restrictives i reclosives del pensament viu.

En canvi, *imaginaire* suggereix quelcom fins i tot pintoresc, imaginatiu, acolorit, viu certament, que no sols refrena, sinó que manté vegades fecunda i activa, justifica i

estrany que els pobres historiadors que no s'expressen en una llengua tan culta com el català o el castellà no arribin a treure l'aigua clara en això de les mentalitats.

unifica l'experiència quotidiana tant com la valoració del ben pensat i, àdhuc, d'allò científic. *L'imaginaire* sona a cosa, certament, subjectiva, que porta l'empremta de la caducitat i espontaneïtat, i té la capacitat d'evolucionar insensiblement i d'estar a l'abast de tothom en una determinada societat, independentment d'estudis, edat, sexe, temperaments i caràcters. *L'imaginaire* ens parla de contes d'infantesa, de mites de les cultures sense història; ens retrau a l'adquisició dels primers valors, a la seguretat de les coses simples i casolanes.

Si aconseguim superar les tècniques severes, la immensitat de l'erudició que cal per a posar davant dels ulls les coses simples del passat, ens adonem que Duby, Le Goff, Le Roy Ladurie, Delumeau recullen un saber molt simple, mantes vegades molt popular i de tradició oral viva, ben allunyada dels escrits dels acadèmics, de la frigidesa de les fórmules científiques. Advertirem que ens sentim escoltant un conte quant llegim les millors obres de la història de les mentalitats.

Però, a la vegada, la lectura dels grans mestres del gènere ens impressiona. No són faules el que ens presenten. La gent teixeix la seva pròpia vida sobre la pauta de *l'imaginaire*. Quan la base de la historiografia són processos inquisitorials, els habitants d'un poblet apareixen amb la *grandeur* que dona posar la pròpia vida en perill per fidelitat a ells mateixos, al que han estat i fet durant tota la vida a la llum d'unes ben enteses imaginacions. El ridícul, l'estrafalari, el mort en vida és l'inquisidor, mal que faci brillant carrera en braços ... d'un altra *imaginaire*, que no ben bé de la fe o del saber vertader.

Conte, imaginari, transmissió oral, vivència popular, ¿psicologia?

Hem anat repetint els mots conte, imaginari, transmissió oral, vivència popular. No hem emprat el mot psicologia o els seus derivats en l'últim apartat. I, de fet, són poques les obres de la historiografia de les mentalitats que fan apel·lació

a Freud directament i la seva tradició antropològica de *Totem i Tabú*. Sols es refugien explícitament en els mètodes psicoanalítics els estudis biogràfics estrictes, v. gr, sobre M. Luter.

Tot fa pensar que “psicologia” entre els historiadors de les mentalitats és un altre *passe-partout* com ens diu el Dr. Salrach. Però aquesta vegada el *passe-partout* “psicologia” està en el metallenguatge dels historiadors parlant de la seva feina. I resulta ser un metallenguatge que fa pensar malament, en maldestres aplicacions de quatre pinzellades de psicologia mal apresada per part de qui no n’és pas de psicòleg.

Però com observa finament el Dr. Salrach, els grans mestres del gènere no fan *pastiches*, sinó que ens han llegat maravelloses obres mestres del segle vint, tot i assegurar que estudien la psicologia d’una persona, un estament, un poble, una societat sencera. Quin miracle és aquest?

En tan sorprenent contrast cal considerar dues coses: 1) que, efectivament, el “jo-món” sempre es psicològic; 2) que allò que és psicològic és sempre categorial i lingüístic.

El “jo-món” sempre és un *imaginaire*

Els grans de la historiografia que ens ocupa, estudien la manifestació literària del “jo-món” d’una persona o d’un col·lectiu que comparteix els grans trets, el model abstracte, d’un “jo-món” ben personal i ben concret. I en diuen “psicologia” d’això i amb tot el dret, car és la forma conscient i expressa amb que els jo residuals es relacionen imaginativament —que no pas cosmovisionalment— amb ells mateixos, els altres i el seu entorn inanimat.

En efecte, sols la imaginació és assequible des de dintre d’un llenguatge. Aquesta és una important implicació del fet que l’home pensa semiòticament, és a dir, amb signes arbitraris culturals, heretats. Un signe és allò que serveix per a mentir; qui pensa en signes “fa teatre” en el bon i actiu sentit. Hom “fa teatre” perquè inevitablement es mou en el

“gran teatro del mundo” dels clàssics castellans, amb la suficient lucidesa com per a saber que el llenguatge són les bambalines de l’escenari i que no hi ha un altre món entorn que aquest escenari on pugui viure la seva autenticitat humana.

L’autenticitat humana és sols una autenticitat limitada i circumstancial, psicològica i històrica. Però aquets trets no li impossibiliten, més aviat constitueixen cada persona, una sinceritat i una plenitud ben personal i real.

És ònticament que l’home coneix i pensa en un llenguatge que és escenari. També el científic coneix i manipula els fenòmens de la seva ciència en un llenguatge arbitrari, i ben bé que constata que “coneix perfectament la realitat” –una realitat que no es veia una mica abans, i que desapareixerà amb un cert temps, i, malgrat tot, mentre dura és “la realitat científica”, o jurídica, o de qualsevol altre tipus– quan en fa exactes previsions i aplicacions productives. L’home sempre *joue son personnage* segons inevitablement pensa que és l’obra i quin és el teatre. I aquest pensar quina és l’obra i quin és l’escenari on és present, és *l’imaginaire*.

Un *imaginaire* serà fals, és ja fals, però és real: per això és *l’imaginaire*

Un *imaginaire* serà inexorablement fals, és ja fals però real. En efecte serà i és la limitació del “jo-món” com a producte lingüístic concret. I un llenguatge, en el nostre segle, ja se sap que és un joc limitat de signes l’abast circumstancial del qual en forma de productes successius encara és més limitat. Per això la genialitat de Popper en els anys cinquanta va ser el concepte de “falsació” en lloc del de verificació o de falsedat, excessivament frívols i superficials en restar sobre el discurs elaborat, com si fos l’únic eternament possible. Sols és un rol sobre un escenari determinat.

Però, si bé sabem clarament que el llenguatge és un escenari on cal *jouer chacun son personnage*, no tenim

de l'escenari una visió cabal i exhaustiva. Si fem bé o pèssimament el nostre paper haurem nosaltres mateixos canviat les circumstàncies a l'entorn, haurem entrat en una escena posterior. Tècnicament, en fer el paper bé o malament, hem "falsat" popperianament, posat límit "objectiu" a l'escena representada. Des de l'escena posterior tindrem la visió global de l'anterior ja completada, i en podrem veure –més bé, els actors posteriors i no nosaltres– els seus elements tal com eren construïts i estructurats en un tot.

Un *imaginaire* epocal no és una cosmovisió, un model del llenguatge

Nosaltres hem d'"imaginar" l'escena teatral representada; els espectadors posteriors dintre del seu món imaginari podran dibuixar el model cabal del nostre llenguatge amb els seus discursos "realment" pronunciats i la seva pragmàtica "real" en la totalitat escenografiada. Ells ens coneixeran millor que nosaltres mateixos, car coneixeran el tapís per darrera.

Però ells no podran mai *jouer nôtre personnage*; del nostre llenguatge sols en tindran el model abstracte i la "realitat passada" com a passada, com a història del seu propi present que confereix sentit a l'escena que a ells els ha tocat *jouer*. En descobrir l'estructura i la construcció del nostre llenguatge ells descobriren engrunes del seu propi llenguatge, contrastant amb el nostre i directament inassequibles. Així es faran conscients que no són ja personatges de la nostra escena sinó de la següent i descobriren en realitat quin és el seu paper –qui són– i quin sentit té la seva acció possible en la totalitat ja escenografiada de l'obra de les generacions.

En el món del llenguatge i l'epistemologia semiòtica, la història és pregonament mestra de la vida, ciència del present. I, malgrat la història, l'epistemologia semiòtica que ens obre immensos camps nous al mateix temps que falsa els passats,

ens deixa sempre en *l'imaginaire*, a la boca de l'escenari de la vida. Es pot parlar de cert principi semiòtic d'indeterminació: si s'ha aconseguit modelitzar perfectament un llenguatge, aquest ja és mort; si és viu profundament un llenguatge sols se'n pot aconseguir *l'imaginaire*.

De la proximitat a la vida ve la positivitat de *l'imaginaire* en front a l'oloreta de formalisme mort de la "*mentalité*". Un i altre concepte queden ben remots de la semàntica popular en l'ús que els donen els nostres historiadors; malgrat la perceptible ambigüïtat que anota el Dr. Salrach, l'ús que en fan els estudiosos de les mentalitats ja els ha convertit en conceptes tècnics historiogràfics i filosòfics, fins i tot amb *semes* oposats als que generen la semàntica dels mots al carrer i a les Acadèmies. "Imaginari" té un to pejoratiu en lloc d'absolutament positiu a la historiografia; "mentalitat" equival simplement a psicologia pròpia d'una persona, però no a regles d'ús imaginàries i imaginatives dels elements del joc semiòtic i res més.

Una tradició genial darrera dels genis de la Història de les mentalitats

Ens cal afrontar ara la segona qüestió que ens proposàvem: "allò que és psicològic és sempre categorial i lingüístic". És el vertent positiu de la paradoxa que ens proposava el Dr. Salrach: com era possible que amb tant migrades definicions, justament atacables com inoperatives per altres historiadors, hagués pogut sorgir un nombre tan notable d'obres mestres.

La resposta es diria que és fàcil, un cop s'ha fet un plantejament historiogràfic una mica més ample que el simple entorn dels historiadors i se l'ha organitzat amb l'òptica que imposa la pregunta filosòfica. I la resposta és: els historiadors de les mentalitats tenen una digníssima i complexíssima tradició que els guia òptimament. Aquesta tradició

va des dels formalistes rusos a ells per la via de G. Dumézil, gran lingüista comparatiu i imprescindible historiador comparativista de les religions.

Explícitament G. Dumézil inspira i acompanya els anys de recerca de G. Duby. Dumézil assisteix als seminaris que precedeixen a la redacció del llibre. L'esquema trifuncional de la mitologia dels pobles indoeuropeus tan característica de Dumézil i la seva epistemologia i mètode transparenten en *Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme* de G. Duby.

Per la seva banda Dumézil no fa cap secret de fins a quin punt els seus anàlisis dels textos mitològics es retrauen a l'epistemologia i a la mirada acurada dels formalistes russos sobre els seus contes. En canvi sí que hi ha mantes proves de la prevenció amb que ell, el savi historiador comparativista de les llengües i de les religions, es mira els estructuralistes sorgits durant la dècada dels cinquanta a l'entorn de Lévi-Straus. Dumézil desconfia de la reflexió epistemològica de l'estructuralisme; ell és historiador de "fets lingüístics", el seu discurs parla de la "realitat" concreta i no pas de les estructures que pot analitzar el metallenguatge epistemològic. Molt menys, vol ell, un historiador curosament positiu, veure's embolicat en les qüestions de com són les estructures concretes del discurs concret les que generen constructivament la "realitat". Una cosa és donar testimoni de la "realitat" i ben altra explicar la gènesi geomètrica de la "realitat".

En efecte, si l'historiador no és filòsof i no escriu història de la filosofia, la seva tasca s'assembla a la del matemàtic. L'historiador i el matemàtic diuen la "realitat", com ho fa igualment el poeta o el literat a la llum de la seva sensibilitat artística. D'acord amb la gran revolució historiogràfica que aportà la primera generació de l'*École des Annales*, les narracions de l'historiador no són sols enumeració positiva i ordenada cronològicament de fets històrics singulars, sinó veritables "models" que en la descripció d'uns determinats vincles entre fets històrics singulars que en fan sorgir el tret

de procés de llarga durada, donen raó suficient leibniziana del present.

Però aquest model no és eteri i hipotètic, sinó dogmàtic i directament referent a les singularitats “reals” palpables a la llum, i sols a la llum, de la pregunta protocolària primera de la historiografia del moment. No altra cosa fa el matemàtic: construeix vestimentes a la mida per a fets singulars de tipus procesual. Sols mentre fa punta al llapis de la seva ciència el matemàtic no pensa ònticament, abocat vers allò que denota concretament i que regeix la seva escriptura algorítmica anomenada fórmula.

La Història de la Filosofia és Filosofia però, com a tal, no és pas ni Història ni ciència

“Si l'historiador no és filòsof i historiador de la filosofia”, hem reservat abans. I el motiu és clar. L'historiador filòsof de finals de segle vint és simplement filòsof, i la història de la filosofia és la única via filosòfica si pensar sols pot fer-se amb l'ús de signes arbitraris constituïts en llenguatge tècnic. Però ¿quins són els fets que historia l'historiador de la filosofia? Sols fets epistemològics si la pregunta protocolària primera de la seva recerca és la filosòfica. En canvi, sí que té uns fets històrics materials en perfecta homogeneïtat amb els dels historiadors i perfectament incluïbles i assimilables en els seus treballs globalitzadors o totalitzadors historiogràfics. Però aquests fets materials neixen de constatar la materialitat dels llenguatges dels filòsofs i les seves circumstàncies rellevants, sense forçar que aquests discursos filosòfics, des d'avui i el nostre present, són en realitat uns darrers metallenguatges en i constitutius de la seva especialitat.

Vint-i-cinc segles, en efecte, d'exercici de la filosofia han fet néixer totes les ciències que avui assegurem tenir i unes quantes que ja hem abandonat, com ara astrologia, màntica,

mitologia dels déus com a tals, teologia des d'un punt de vista de ciència merament racional... Amb aquesta fecunditat la filosofia s'ha anat buidant, segle rere segle, de tot contingut material.

S'ha buidat sense, però, no caure mai en la pura retòrica vàcua; la filosofia no és discurs de circumstàncies per entretenir o obrir conversa brillant, ni retoricismes sense sentit per molt pesats que resultin. Tampoc no ha estat formalitat o abstracció cosificadora, mentre ha restat en mans de persones serioses i capaces. Això són les deixalles de tota producció humana, fins i tot la intel·lectual.

Quin és, doncs, el contingut, els fets que estudia avui una filosofia tan depurada de "continguts materials"? Evidentment, els que Hegel presentava, als inicis de la post-modernitat i advertit dels límits—falsacions diria Popper—de les ciències, aquells "fets" als quals ell anomenaria acció del *Geist*, fets "espirituals", sense cos propi, perquè el seu cos són les ciències i la quotidianitat. Allò que els grecs anomenarien *noesis noéseos*, *zooé*, vida en la intel·lecció de la intel·lecció. Allò que avui propendim a anomenar "fets epistemològics", les condicions fàctiques del valor i la falsabilitat o falsació que afecta a qualsevol altre coneixement amb contingut propi material i també a elles mateixes, les condicions de valor, en tant que temporals i fàctiques.

La filosofia és un discurs, diu quelcom i certament amb llenguatge ordinari on s'autoconstrueix el "jo residual" per manifestar-se a si mateix; però ni és eterna ni serveix per a solucionar problemes concrets de la quotidianitat. La filosofia és el mínim necessari i suficient per a que el jo residual sempre resti lliure davant dels seus més sòlids i comprensius pensaments concrets, i, mitjançant aquesta estranya capacitat negativa, resti capaç de comprendre i unificar la totalitat del que coneix. Hom comença de fer filosofia tan bon punt s'adona que "és el mateix unificar o dividir, malgrat que en si mateixos són oposats" (Arist. *Phys.*).

Els grans historiadors de les mentalitats són bons historiadors. Ni aïllen el seu treball amb deformadores especialitats fictícies, ni es perden en les disquisicions filosòfiques que no els pertoqueu, ni en historiar fets innegablement psicològics i categorials obliden les tècniques adequades.

No veure en el món altra cosa que psicologia i donar una autonomia i exclusivitat abusiva a la història de les mentalitats és sacrificar el concepte en ares del determinatiu, la història en mans del psicologisme. És convertir una i altra cosa, la història i la psicologia o la categorització i psicologitat necessària de tot discurs, en ridícula fantasmagoria. Ni la història pot ser mai una parcialitat exclusiva; per tant, per definició la vertadera història és totalització. Ni la psicologia categorial està a l'abast d'una entre moltes ciències, sinó sols de la també totalitzadora i específica, la filosofia; pensar altra cosa es caure en psicologisme de significat pejoratiu quina essència és reduir la totalitat i les totalitats específiques que constitueixen el món a l'única totalitat de la psicologia contra tota raonabilitat.

Els grans de la història de les mentalitats no tenien perquè preocupar-se gaire de com volien entendre ells el relativament usual mot "mentalitat", quin sentit ordinari era prou suggerent de l'àmbit que es proposaven d'estudiar. Cercar quins eren els *semes* més adequats per a caracteritzar en base a l'ús el terme de mentalitat en els treballs dels historiadors podia correspondre a altres especialistes. Al filòleg per a la semàntica lingüística; al filòsof per a aquells *semes* característics per determinar el lloc del seus estudis en la totalitat del saber del temps present.

En realitat, si hom demana gaire estrictament una definició "científica" de "mentalitat" està caient en un hipercriticisme i posant el carro davant dels bous. Un hipercriticisme perquè a ningú assenyat se li acut presentar aquestes exigències davant d'altres conceptes, com ara "fet econòmic", "batalla", "estatus", "nació", "poble". I, a més a més, fer-ho en un

temps en el que hi ha consciència que en veritat sols tenim definicions recursives en tots els ordres, car els universals reals se'ens van quedar per allà darrera, en el segle dotze.

D'altra part, hom sap també que l'epistemologia i el mètode de qualsevol tipus d'estudi concret sols es veu *a posteriori*, encara que "d'alguna manera" el final estigui present ja a l'inici. Pròpiament epistemologia i mètode sols es fan evidents en el punt en el qual ja és forçat d'abandonar el paradigma que havia regit uns estudis. Les ciències no avancen deductivament –en realitat ni les més formals, car no en són tant– sinó per assaig i fracàs, assaig i èxit encara que això no sigui patent en la lògica de l'exposició sinó en la psicologia de la investigació.

En aquest sentit no deixen de sorprendre les crítiques excessives d'uns historiadors com ara els marxistes que ens presenta el Dr. Salrach en front a una distinció que ell mateix fa molt agudament als inicis de la seva ponència. El terme de "mentalitat" apareix més aplicat a la "descripció del fenomen" que no pas definit. Amb la matisació de la "llarga durada" que gravita sobre tot allò que és història, no es pot negar que aquesta ciència ha de descriure dinàmicament molt més que no pas definir estàticament: del que parla és d'un procés totalitzador i no d'essències immutables ni de models mecànics, hereus de les immutabilitats essencials. És l'aspecte vertader que hi havia sota la insistència romàntica sobre que els fets històrics eren singulars i irrepetibles; un aspecte que no es perd, sinó que s'accentua de veritat en adquirir una clara consciència del que és treballar científicament amb models.

Tècniques textuais en l'estudi de les mentalitats

En canvi, els mestres de les mentalitats sí que van encertar plenament en el mètode i l'epistemologia seriosa que requeria el seu objecte de treball científic. Posats a estudiar discursos de

la manera més completa possible, van aplicar tècniques textuais.

Per destacar o adonar-se de quin encert havia guiat els fundadors de la nova dimensió historiogràfica ha calgut iniciar la ubicació historiogràfica proposada pel Dr. Salrach amb els formalistes russos i portar-la fins a la *textlinguistik*, tot mirant de passada els èxits i límits del que en aquest segle deriva de la noció de llenguatge—artificial o natural— i els seus elements i vincles—signes, formalismes i estructures, usos i mencions, metallenguatges o discursos descriptius de fets—.

Els nostres autors no volien una cosa anomenada “mentalitat”, ni empatollar-se amb distincions entre cerebral o espiritual, ni escanejar cervells a la captura d’estrany *synapsis* neurològics. Volien fer el que ens diu G. Duby en el text que ens ofereix J. M. Salrach:

«per comprendre l’organització de les societats humanes —diu— i per a discernir les forces que les fan evolucionar, és necessari posar una similar atenció als fenòmens mentals, la intervenció dels quals té, sens dubte, un caràcter tan determinant com la dels fenòmens econòmics i demogràfics. I és que *els homes no regulen la seva conducta en funció de la seva situació real, sinó de la imatge que d’aquesta es fan, imatge que mai és un fidel reflex de la realitat*. D’aquí ve l’esforç dels homes per acomodar la seva conducta a un models de comportament fruit d’una cultura determinada i que, al llarg de l’esdevenir històric, no sempre s’ajusten a les realitats materials».

Com es pot veure amb una simple lectura del pròleg de Duby al seu *Els tres ordres o l’imaginari del feudalisme*, ell recull amb fidelitat el que ja havia proclamat G. Dumezil.

En el mateix pròleg hom hi veu l’agraïment de l’autor vers el propi Dumezil, vers Le Goff i uns participants dels seminaris que organitzà des del 1970 a París, que van esdevenir la segona generació dels mestres de les mentalitats.

Però per a copsar aquests “fenòmens mentals”, aquesta “imatge que mai no és un fidel reflex de la realitat” els nostres

autors analitzen narracions imaginatives, contes, faules i comparacions si es vol. I ho fan amb els criteris de totalització textual, de contextualització, de funcionalitat dels elements i pragmàticitat del text, de les regles d'ús i no de la simple menció. Potser a partir d'una més arrelada i explícita reflexió sobre l'epistemologia semiòtica es podria assenyalar punts poc ajustats. Però Duby, Le Goff i els notables de la segona generació apliquen totes les finors del pensament que el segle vint els ofereix en la dècada dels seixanta i primera meitat dels setanta.

Trenta anys més tard, un historiador de la filosofia no pot deixar de retre homenatge al treball molt ben fet dels mestres de les mentalitats i reconèixer els seu triomf. I, encara més, al filòsof li cal agrair-los que possessin a les seves mans unes "imaginacions" medievals o renaixentistes sense les quals és de tot punt impossible saber què diuen els intel·lectuals del moment. Car, en efecte, les categories tècniques d'un determinat saber i el propi saber i els seus monuments escrits, són tan incomprendibles sense *l'imaginaire* sincrònic com sense els pensament dels segles anteriors.

L'imaginari d'un moment històric és una bona porció del joc semiòtic total d'aquest moment, sigui quina sigui la seva especificitat dintre del tot semiòtic. El llegat dels segles passats és el material amb què es podrà construir allò que és nou. I reflexioni's sols una mica en quina va ser l'aferrissada resistència i el rocambolesc esforç dels cartesians, àdhuc bons científics i gent de saló, per tallar i, més tard, almenys frenar l'expansió dels errors de Newton. La major part dels "fets científics" que al·legaven per justificar el seu entossudiment eren imaginaris. Uns perquè sols es veien a la llum de *l'imaginaire* heretat en el joc semiòtic del passat a punt de desaparèixer. Altres perquè eren apocalíptiques conseqüències imaginàries provinents d'una migrada comprensió de les noves estructures, i les renovades semàntiques i pragmàtiques del discurs newtonià.

1900-1980 ¹⁰	1900-1920	1920-1930	1930-1940	1940-1950	1950-1960	1960-1970	1970-1980	1981-1990	1991-2000
LINGÜÍSTICA ¹¹	F. De Saussure (18-1911): <i>Cours de Linguistique Generale</i> . (1906-11/ ed. 1915) F. Boas.	V. Propp ¹² (1928): "escuela formalista rusa" ¹³ final. Ed. Sapir: <i>Language</i> . 1921	L. Bloomfield (1887-1949): <i>Language</i> . 1933		Ling. <i>Estructuralista</i> . K. Pike: 1954 "emic i -etic" ¹⁴ N. Chomsky ¹⁴	A. Greimas ¹⁵ Ling. <i>Generativa amer.</i> <i>Pragmàtica</i> ¹⁶ <i>Textlinguistik</i> ¹⁷	<i>Semiòtica</i> : U. Eco ¹⁸ <i>Textlinguistics</i> : T. Van Dijk, S.J. Schmidt, J.S. Peľofí ¹⁹	J. Lyons: <i>Language, Meaning and context</i> . 1981	
HISTÒRIA ²⁰	<i>Historiografia Romàntica</i> ²¹ Lord Acton: <i>Cambridge Modern History</i> . 1902 ss.	"Crisi de l'Historicisme" en la <i>Historiografia</i> ²² . Max Weber ²³	École des Annales I Marc Bloch L. Febvre ²⁴ H. Pirenne ²⁵	<i>Annales II</i> F. Braudel <i>Història econòmica, social, ...llarga durada, ...</i> ²⁶	<i>Annales II</i> ———— M.M. Postan	<i>Annales III</i> : J. Le Goff ²⁷ <i>Història de les Mentalitats</i> ²⁸	E. Le Roy Ladurie; Ph. Ariès; J.-L. Flandrin; J. Delumeau ²⁹	P. Nora ³⁰	<i>Gir lingüístic de la Història</i> L. Stone ³¹ F.J. Fortuny ³²
FILOSOFIA ³³	W. Dilthey (1833-1911): <i>Historicisme</i>	Ed. Husserl (1859-1938). <i>Marxisme</i> (1917)	<i>Fenomenologia</i> ³⁴ — <i>Fiscalisme</i> ³⁵ K. Carnap.	<i>Existencialismes</i> i <i>Existencialismes</i> ³⁶ <i>Grup d'Oxford</i> ³⁷	<i>Estructuralisme</i> ³⁸ <i>Fil. del llenguatge ordinari</i> ³⁹ (Oxford)	R.J. Searle i J.L. Austin ⁴⁰ i altres ⁴¹ M. Foucault; J. Derrida; G. Deleuze ⁴²	<i>Epistemòlegs de les CC.</i> ⁴³ C. Perelman ⁴⁴ <i>Post-post-modernitat</i> . B.-H. Lévi,...	H. Putman ⁴⁵	B. Forteza: <i>Hermenèutica i semiòtica</i> . 1999 ⁴⁶
ANTROPOLOGIA ⁴⁷	L. Levy-Brull ⁴⁸ S. Freud ⁴⁹	"Funcionalisme estructural anglès" ⁵⁰	A. Kardiner ⁵¹		Cl. Lévi-Strauss. ⁵² K.L. Pike ⁵³				
ALTRES	B. Russell (1872-1970) <i>Principia Mathematica</i> (1910-13)	L. Wittgenstein (1889-1951): <i>Tractatus Logico-philosophicus</i> ([1918] - 1921)	A. Tarski ⁵⁴ K. Gödel ⁵⁵ K. Popper ⁵⁶	G. Dumézil (1898- 19—) ⁵⁷	K. Popper: <i>The Logic of Scientific Discovery</i> . 1959 A. Heiting: <i>Innatismism</i> . 1956	Th. S. Kuhn: <i>The Structure of Scientific Revolution</i> . 1962 I. Lakatos, ed. ⁵⁸	P.K. Feyrabendi: <i>Against Methode</i> . 1970.		D. Ramirez: <i>Llei i regla</i> . 1998 ⁵⁹

NOTES DEL QUADRE

10. Per fer aquest quadre ens hem servit especialment de: Maurice Freedman (1978): *Antropología social y cultural*. En "Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 2.- Antropología, Arqueología, Historia." (Dir. de J. Havet): Madrid, Unesco/Tecnos, 1981; pàgs. 53-232. Geoffrey Barraclough (1978) : *Historia*. En "Corrientes ... "; pàgs. 293-567. Paul Ricoeur (1978) : *Filosofía*. En "Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 4.- Filosofía". Madrid, Unesco/Tecnos, 1982; pàgs. 9-49. Marvin Harris (1968) : *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 1978. Bertil Malmberg : *Les nouvelles tendances de la Linguistique*. Paris, P.U.F., 1966.

11. La semiòtica té els seus precedents moderns (els estoics i Ockham en antics i medievals) en C.S. Peirce (*Collected Papers*. 1931-35) i en Ch. Morris: *Foundations in the Theory of Signs*. 1938 [a la *International Encyclopedia of Unified Science*, amb treballs de J. Neurath i R. Carnap, reedic. 1959 i tot sol el 1971]. *Sings, Language and Behavior*. 1946.

12. V. Propp: *Morfologija skazki*. (Morfología del cuento popular). 1928. Una tradició lingüístico-antropològica que no fructifica en la Història de les Mentalitats malgrat la repercusió en ella d'una i altra ciència i una evident comunitat de fonts textuais.

13. Nikolai S. Trubetzkoi ((m. 1938, a Viena) n'ha estat el fundador a partir de Saussure. I ell ha inspirat el *Cercle de Praga* (activíssim des de 1929, amb R. Jakobson com a membre més destacat) i del *Cercle de Copenhagen* amb L. Hjelmslef (m. 1965). Nikolai S. Trubetzkoi: *Grundzüge der Phonologie*. 1939 (póstuma, trad. Franc. 1949). R. Jakobson: L. Hjelmslev : *Essais linguistiques*. A "Travaux du Cercle linguistique de Copenhagen", vol. XII, 1959. Les tres obres citades ho són com doctrinalment madures, però evidentment preparades des de molt abans.

14. Avran Noam Chomsky: *Transformational analysis*. 1955 (Tesi); *Syntactic Structures*. 1957. *Topics in the theory of Generative Grammar*. 1964. Predibilitat de l'ús dels elements lingüístics.

15. A.J. Greimas : *Sémantique structurale*. 1966; *Maupassant. La sémiotique du texte*. 1976.

16. Amb precedents com ara Ch. Morris, la dècada dels 70 es la explosió del tema de la pragmàtica com a part de la Teoria Literària i la Lingüística i el dels 80 és la de les primeres obres de Br. Schlieben-Lange: *Linguistische Pragmatik*. Stuttgart, 1975. (Trad. Madrid, 1987)

T. Van Dijk: *Pragmatics of language and literature*. Amsterdam- Nord Holland - New York, 1976. P. Cole (Editor): *Syntax and Semantics*, 9. *Pragmatics*. New York, 1978. G. Gazdar: *Pragmatics. Implicature, presupposition and logical form*. New York. 1979. F. Récanati: *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*. Paris, 1979. Als 80: G. Leech : *Principles of Pragmatics*. London - New York, 1983, i St. Levinson: *Pragmatics*. Cambridge, 1983. Vegeu G. Reyes: *Pragmática Lingüística. El estudio del uso del lenguaje*. Barcelona, 1990 (2ª ed. 1994).

17. El terme alemany característic del moviment, més que escola, *Textlinguistik*, va ser usat per primer cop en 1969 per Weinrich: *Textlinguistik: zur Syntax des artikels in der deutschen Sprache*. Noms equivalents de la *Textlinguistik* son *lingüística del discurs*, *translingüística*, *gramàtica textual*. En el *Jahrbuch für Internationale Germanistik*. I (1969) 61-74. Una bibliografia exhaustiva fins aleshores la presenten Dressler i Schmit: *Textlinguistik, Kommentierte Bibliographie*. München, 1973, amb els primers ítems naixent en àmbit estructuralista (dècada dels 50), i en l'àmbit generativista (els 60), per florir plenament en els 70 l'intent de superar la lingüística limitada a frases en ares d'una impostació en el discurs total i en la pragmàtica de la comunicació.

18. U. Eco : *A theory of semiotics*. 1976 (19-74). Trad. Barcelona, 1977, 1981.

19. Reun A. Van Dijk: *Moderne Literaturtheorie*. 1971; *Some aspects of Text-grammars*. 1972. János S. Petöfi: *Transformations-grammatiken und eine kotextuelle Texttheorie*. 1971; *Towards an empirically motivated grammatical theory of verbal texts*. 1973; S. J. Schmidt: *Texttheorie*. 1977; J. S. Petöfi i A. García Berrio: *Lingüística del texto y crítica literaria*. 1978.

20. Precedents: Jules Michelet (1798-1874): *Histoire de la France*. 1833-1874; Leopold von Ranke (1795-1886): *Weltgeschichte*. (9 vols.) 1881-88, Fustel de Coulanges , N.D (1830-1889): *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. (6 vols) 1882-92.

21. Un precedent arcàic de la Història de les mentalitats, inspirat en William James, és J. Huizinga : *L'Automne du Moyen Age*. Original holandès de 1919, trad. francesa 1932)

22. E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme* 1922. K. Heussi: *Die krisis der Historismus*. 1932.

23. Max Weber (1864-1920): *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, 1920.

24. Marc Bloch (m. 1944): *Les rois thaumaturges*, 1924; *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. 1931; *La société féodale: I.- La formation des liens de dépendance. 2.- Les classes et le gouvernement des hommes*. 1931; *Apologie pour l'histoire* (1949, póstum); L. Febvre (m. 1956): *La Psychologie et l'histoire*. 1938; *La sensibilité dans l'histoire*. 1941; *El problema de la incredulitat en el segle XVI: la religió de Rabelais*. (1942); *Combats pour l'Histoire*.

25. Henri Pirenne (1862-1935): *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, 1933; *Mahomet et Carlemagne*, (1936/70) (postum).

26. F. Braudel (1902-1985): *Ecrits sur l'histoire*. 1969 (amb *La longue durée*, 1958); *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949

27. Especialment representatiu teòricament i pràcticament, el recull de 18 articles de J. Le Goff : *Pour une autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, París, 1977 (Trad. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, 1983). Molt representatiu de Le Goff són *Le merveilleux dans l'Occident médiéval* i *La naissance du Purgatoire*, 1981.

28. G. Duby : *Histoire des mentalités*. En "Encyclopedie de la Plèyade", art. *L'Histoire et ses méthodes. Historia social e ideologies de las sociedades*. (Ed. Española) 1976. Obra mestra: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 1978 (amb intervenció de G. Dumezil). R. Mandrou : *L'histoire des mentalités*. Idem, art. *Histoire*. 1968.

29. E. Le Roy Ladurie : *Les Paysans de Languedoc*, (1966); *Le territoire de l'historien*, (1973); *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, (1975). Philippe Ariès : *La infància i la vida familiar a l'Antic Règim*, (1960); *L'home davant la mort*, (1977). "Quantificació en tercer nivell": Michel Vovelle: *Pietat barroca i descristianització*. (1971).

30. Pierre Nora : *Els llocs de la memòria*.

31. "Gir lingüístic" v. Lawrence Stone (1991).

32. F.J. Fortuny : *Tiempo e Historia. II.- Los tiempos y las historias*. Acta Medievalia. 20 (1999)

33. Precedents en Filosofia: Hegel (+1831) - F.E.D. Schleiermacher (1768-1834) - "Escoles de la sospita" (K. Marx (1818-83), F. Nietzsche (1844-1900), S. Freud (1856-1939). - "Positivisme": A. Comte (1798 -1857) — Idealisme (més bé neo-kantisme de l'Escola de Baden: W. Windelband (1848-1915); H. Rickert (1863-1936).

34. M. Heidegger : *Sein und Zeit*. 1927.

35. "Proposicions protocolàries primeres" o "enunciats protocolaris" (*Protokolsätze*) : Otto Neurath i R. Carnap a *Erkenntnis*, 3 (1932-33) 204-228.

36. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. 1919; *Philosophie*. 1932; *Existenzphilosophie*. 1937 i *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. 1949. J.-P. Sartre: *L'Être et le néant*. 1943; *Critique de la raison dialectique. Précédé de Questions de méthode*. 1960. G. Marcel: *Être et Avoir*. 1935.

37. G.E Moore, H.H. Price, H.A. Prichard.

38. Un estat d'inquietud i de moviments filosòfics que estudià i assumí després François Wahl: *Qu'est ce que le structuralisme*. 1973.

39. G. Ryle, J.L. Austin, P.F. Strawson, R.M. Hare. J.O. Urmson. Obra col·lectiva i representativa: *The Revolution in Philosophy*. 1956

40. J. L. Austin (1955): *How to Do with Words* (Compilació de J.O. Urmson). 1962. J. R. Searle: *What is a Speech Act?* En "Philosophy in America" (London, 1965), pp. 221-239.

41. Jaakko Hintikka : *Knowledge and belief*. 1962; posteriorment ha escrit *Logic, Language-Games and Information*. 1973, i ha aportat la seva contribució a J. Hintikka, A. McIntyre, P. Wing i altres: *Articles from 'Essays on Explanation and Understanding'*. 1976 (congrés sobre aquest tema de Helsinki, 25-26 de gener de 1974). Un altre autor interessant pel cas, en aquestes dates i d'àmbit purament oxfordià, és P.F. Strawson: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*. 1968

42. M. Foucault: *Les mots et les choses*. (1966); *Archeologie du Savoir* (1969); J. Derrida: *L'origine de la géométrie de Husserl. Introduction*. (1962); *L'écriture et la différence*. (1967); *La dissemination*. (1972); G. Deleuze: *Différence et répétition*. (1968).

43. De la dècada dels setanta cal fer esment de Richard Montague: *Formal Philosophy. Selected Papers of R. M.* (Sel. and Intr. of Richmond Thomason). 1974, amb el seu concepte de "gramàtica conceptual". També sobresurten pel tema i en aquests deu anys Imre Lakatos: *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery*. 1976 *The Methodologie of Scientific Research Programmes*. 1978; W. Stegmüller: *The Structuralist View of Theories*. Berlin-Heidelberg, 1979.

44. Perelman, Ch.: *Philosophie et méthode. Actes du Colloque de Bruxelles (5-6 mars 1972)*. Bruxelles, Ed. Univ. Bruxelles, 1973. Idem (1975): *Les catégories en histoire*. "Rev. Intern. de la Philosophie." 29 (1975) 381-392.

45. Putnam, H. (1981, Cambridge): *Raison, vérité et histoire*. Paris, 1984.

46. B. Forteza: *Hermenèutica i semiòtica*. Barcelona, KAL Editor, 1999.

47. A l'arqueologia de l'antropologia cultural cal col·locar-hi a Anne Robert Jacques Turgot (1750): *Projecte de dos discursos sobre la Història Universal*. (Edició de 1844, pàg. 627) basats en la noció de llenguatge, signes i símbols. Important el precedent de L.M. Morgan *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851), que va permetre a K. Marx d'entendre les societats grega i romana antigues en llegir aquest llibre. Important també l'influx de C. Darwin: *The origin of Species*. 1858 (i A.R. Wallace: *On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection*. "Journal of the Linnaean Society" 3 (1859) 45-63)

48. L. Lèvy-Brull: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 1910

49. Sigmund Freud: *Totem i Tabú*. 1913.

50. Substituint i heretant l'evolucionisme de H. Spencer (1820-1903) i Morgan i el difusionisme del nordamericà Franz Boas (1858-1942), representat a Inglaterra per W.H.R. Rivers, E.J. Perry i E.G. Smith, està representat per la influència del francès E. Durkheim (1858-1917; *The elementary forms of the religions*. 1912), i desenvolupat poc amicalment per B. Malinowski (1884-1942; *The family among the Australian aborigenes: a sociological study*, 1913) i A.R. Radcliffe-Brown (*The Andaman islanders*. 1933; *A Natural science of of society*. N.Y., 1948; *Structure and function in primitive society*. London, 1952).

51. Precedit per l'hongarès Géza Róheim: *Australian totemism: a psychoanalytic study in anthropology*. 1925; *Psychoanalysis et anthropology*. 1950; Abraham Kardiner: *The individual and his society*. 1939 i els seus seminaris del 1936 a New York Psychoanalytic Institute amb Sapir, Benedict i Bunze, i del 1939 a la Columbia altres etnòlegs menys coneguts però cèlebres, és el representant màxim de psiconàlisi antropològica que continua el *Totem i Tabú* de S. Freud.

52. Cl. Lèvi-Strauss: *Anthropologie Structurale*. 1958; *Mithologies*. 1964 ss.

53. La distinció "-emic" i "-etic". Va crear la distinció el missioner nordamericà Kennet Pike: *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. 1954. Elementalment una descripció -emi comporta a) estructuració dels elements i b) en el mateix significat

i sentit de cada element que li poden donar els usuaris nadius, no els observadors. No es quedà sol enfront al problema: Ray Birdwhistell. 1952 i Ward Goodenough: 1956 i altres molts. Cfr. Marvin Harris (1968): *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, 1978; pàgs.492-523

54. A. Tarski (1933, polac): *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*. Studia Philosophica. I (1936) 261-405. Més elaborat : *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*. Philosophy and Phenomenological Research, IV (1943-44) 371-76. Trad. cast. : *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. En *Antología semántica*. (Ed. de M. Bunge), 1960, pp. 111-157.

55. K. Gödel (1906-....) : “*Prova de Gödel*” sobre incompletitud o inconsistència de les Matemàtiques: Arts. a “*Monatshefte für Mathematik und Physik*” 37 (1930) 349-60 i 38 (1931) 173-98.

56. K. Popper : *Logic der Forschung*. 1935.

57. G. Dumézil : *Les dieux des indoeuropéens*. 1952. Treballs 1938-60: destaquen *La religion romaine archaïque*. 1966, i *Mithe et épopée*. (3 vols.) 1968). La Collection “Les religions de l’Humanité” coedició franco alemanya, W. Kohlhammer Verlag de Stuttgart i Payot de París, segueix les seves directrius metodològiques i la seva epistemologia pre-estructural però com a antecedent directe de “l’estructuralisme francès”.

58. I. Lakatos, Editor: *The Problem of Inductive Logic. Proceedings of the Intr. Colloquium in the Philosophy of Science. London, 1965*. Vol. 2°. 1968. Idem: *Problems in the Philosophy of Mathematics. Proceeding of the Intr. Colloquium in the Philosophy of Science. London, 1965*. Vol. 1°. 1972.

59. D. Ramírez: *Llei i regla*. A *Col.loquis de Vic: II.- La Llei*. Barcelona, 1998.

COMUNICACIÓ

Jordi Vilamala: *La religiositat en la societat d'antic règim: La parròquia de Sant Julià de Vilatorça (segles XVII-XVIII)*

En la societat d'antic règim el factor religiós incidia de manera plena en la societat. L'estament eclesiàstic, a banda dels seus privilegis i de vetllar per la moral pública, celebrava la litúrgia, administrava els béns de la parròquia, redactava els documents notariais, formava la població i, en certes èpoques, participava en la vida més lúdica de la societat. Tot aquest conjunt d'atribucions i d'altres que no esmentem evidencien la importància del component religiós en la societat d'antic règim.

Per il·lustrar aquesta afirmació ens hem centrat en l'estudi de l'estructura parroquial de Sant Julià de Vilatorça. Les investigacions, que s'han fet a partir de part de la documentació que conté l'arxiu parroquial¹ de Sant Julià, ens han portat a concloure que la relació església-societat era fluïda i necessària per al funcionament de l'estructura social de l'època. Tanmateix, al segle divuit la religiositat es comença a viure de manera diferent de com s'havia fet fins llavors. Així, tot i que la parròquia continua essent el centre de trobada de tots els habitants de Sant Julià, els parroquians comencen a incorporar el component lúdic als actes religiosos i el rector, tot i ser encara un dels eixos de la vida de la comunitat, disminueix la seva participació social allunyant-se dels actes lúdics de la comunitat i centrant-se, cada cop més, en el ministeri religiós.

1. ABEV, Arxius parroquials, Sant Julià de Vilatorça; part del fons d'aquest arxiu (bàsicament els llibres sacramentals) es troba a l'arxiu de la rectoria de Sant Julià de Vilatorça.

COMUNICACIÓ

Xavier Roviró: *Els ex-vots i la pèrdua d'intimitat*

Des de ja fa algunes dècades vivim una davallada de la pràctica religiosa sacramental, però alhora també assistim a les més grans concentracions de població en determinades manifestacions religioses anomenades populars. Processons, exvots, novenes, goigs, tradicions i mites d'imatges, devocions a santuaris, promeses, etc., tot això forma un conjunt de temes de gran importància en l'entramat social d'una àmplia capa de població. A més a més dels «santuaris reals» actualment només cal moure'ns per internet per poder viatjar per centenars de webs dedicades a la devoció d'algun sant, pots viatjar a molts «santuaris irreal». En aquestes pàgines es pot venerar la imatge, llegir oracions, rebre consells, conèixer la història, comprar records i estampes, donar almoïna, escriure la teva experiència, expressar la teva devoció i, fins i tot, oferir exvots. Mirant el comptador de visitants de pàgina et sents formant part d'una comunitat àmplia de fidels.

Durant les visites, aplecs i romiatges «reals i irreal», està força generalitzat oferir al sant exvots com a intercanvi simbòlic entre el sant i el fidel. Aquest ofereix a la imatge un do però a canvi demana i exigeix la seva protecció, indulgència, ajuda o socors.

Aquest ritual d'ofrenes és una relació contractual entre dues parts a tots els efectes; «jo ofereixo perquè tu em donis» i «jo et dono gràcies perquè em segueixis protegint». Les promences i els exvots no deixen de ser el document que corrobora el pacte establert.

Cal destacar, però, la manera diferent de concebre el contracte que s'estableix entre l'ésser terrenal i el sobrenatural. Ara el contracte es realitza i es pacta des de mitjans molt profans, des de llocs molt poc sagrats (diaris, revistes, xarxa internet, ràdio, TV). Ha estat força corrent, durant aquestes últimes dècades, inserir, a tall d'exvot, anuncis als diaris i premsa escrita (moltes vegades a la mateixa plana que les immobiliàries i serveis de relax), per agrair a l'esperit sant, o a un altre ésser sagrat, el favor rebut. En aquests anuncis s'hi sol incloure un petit escrit, o una oració, i el nom o inicials del fidel.

El contracte, doncs, fet fora del lloc sagrat, deixa de ser un contracte reservat i ple de màgia, i també deixa de tenir aquella actitud complexa de reverència que li pertocaria, i es transforma en un pur i senzill tràmit, fred, administratiu i a la llum de tothom.

COMUNICACIÓ

Ronald Puppo: *Franklin: la insuportable particularitat de l'universalisme*

En el primer dels dos textos escrits per Benjamin Franklin — un fragment d'*Observacions sobre els salvatges de l'Amèrica del Nord* (1784)— l'autor desemmascara, amb una ironia que fa del lector còmplice dels seus propòsits crítics, el *pseudo* universalisme, és a dir, l'afany d'una particularitat —la classe burgesa independentista nord-americana— que pretén universalitzar-se com a tal, a expenses d'altres particularitats veïnes, en aquest cas, les Sis Nacions (confederació dels pobles cayuga, mohawk, oneida, onondaga, seneca i tuscarora). Dit d'altra manera, es tracta d'un toc d'alerta contra un etnocentrisme tan visceral com ho és de contundent la resposta dels «salvatges»: «*Tot i així, us estem molt agraïts per la vostra generosa oferta encara que la refusem, i com a mostra de la nostra gratitud, si els gentilhomes de Virgínia ens volen enviar una dotzena dels seus fills tindrem gran cura de la seva formació: els instruirem en tot el que sabem, i en farem homes.*» Així, Franklin proveeix els indígenes d'una resposta digna, perquè els seus compatriotes ja no saben distingir la dignitat.

Si en el primer text la particularitat burgesa nord-americana és incapaç de reconèixer l'altre, en el segon —un fragment del discurs, enviat a la Convenció Constitucional de Pennsilvània per un Franklin ja malalt i prop de la mort— aquesta mateixa particularitat perilla de no reconèixer plenament a si mateixa. Com a conseqüència, el poder es corromp bo i gaudint del vist-i-plau dels governats: «*...[si bé] és probable que aquesta [forma de govern] sigui ben administrada durant uns quants anys, no pot sinó acabar en el despotisme, com abans ha succeït amb d'altres formes, quan el poble s'hagi corromput tant que, incapaç de tenir-ne cap altre, necessitarà un govern despòtic.*» L'espai públic es crea i es conserva en funció del compromís, també públic, dels governats. Inevitablement, la magnitud de l'interès propi en el si del govern correspondrà al grau amb què el mateix interès propi imperi en el si del poble.

COMUNICACIÓ

Israel Forteza: *La Casta a "Cien años de soledad"*

L'estructura mítica de *Cien años de soledad* fa del seu discurs narratiu una contínua autoreferència que progressa en la història però rarament en la informació axial, inspirant-se d'aquesta forma en el traçat dels cercles concèntrics. Conseqüentment amb aquesta formulació artística, Gabriel García Márquez crea un tipus determinat de casta, la dels Buendía, que descriurem com a un patriarcat arcaic, gairebé primitiu, amb una estructura piramidal i un sentiment gregari entre els seus membres. No obstant, encara dins d'aquesta concepció tribal, n'hem de destacar tres estigmes que funcionen de manera reiterativa en la novel·la: són l'incest, la superstició i l'hermetisme caracteriològic. Un precís acostament a la interacció entre aquests fenòmens descobrirà el destí d'una casta que, tot i constituir-se en el testimoni realista del decurs històric, resta incapacitada per a l'evolució interna, creant-hi un mite d'aquest anquilosament. Arran d'això, no obstant, creiem que una remissió molt més fecunda, en quant a l'"Àmbit" que hem triat, és la de mirar d'extreure, desde les directrius marcades, la mentalitat, ara sí, *històrica* d'un escriptor que, en la dècada dels seixanta i a Hispanoamèrica, pren la decisió de posar-hi en joc aquest tipus determinat de casta. No es tracta —en cap de les maneres— d'una indagació psicològica en l'autor, ni tampoc d'una immersió gratuïta en la crítica literària, sinó que, mitjançant la representació d'un discurs i d'una fórmula expressiva particulars, veurem com s'hi transllueix una mentalitat crítica fortament arrelada a l'espai-temps on s'inscriu la novel·la

COMUNICACIÓ

Ignasi Roviró: *Estètica i Retòrica: l'acte d'acceptació de la mort*

Tot partint d'una oració del capítol *Acte de l'acceptació de la mort* del llibre del Pare Claret *El camí dret i segur per arribar al cel*, es repassen els aspectes estètics i retòrics del llibre per arribar a la conclusió que el text depassa al comunicant en tots els aspectes des d'on es faci l'anàlisi. A partir d'aquí s'obren quatre àmbits de superació. 1) Un llibre que es dissol en la història: exposa la vida editorial del llibre (117 anys amb 73 edicions en català, 185 en castellà, 6 en basc, 13 en portuguès i 2 en pamgasinan), la seva desaparició sobre textos precedents no claretians (fins els moment present s'han detectat 11 llibres que reproduïen gairebé literalment les oracions pietoses) i la seva construcció a mesura que s'edita (18 anys després de la primera edició, el text ha ampliat gairebé 10 vegades el seu volum). 2) Un lector que és rosegat pel text: tot text implica el subjecte lector que el llegeix. Amb aquesta màxima es pren distància sobre el que és escrit fa aproximadament 150 anys i es valora els aspectes de retòrica i estètica. S'analitzen els elements de força narrativa i es vinculen amb la simbologia religiosa. 3) Un lector que necessita la història de les mentalitats: per acostar-nos al cercle d'idees des del qual es pensa el text analitzat, necessitem una història de la teologia i una de la filosofia; però en tractar-se d'un text i d'un tema amb molta incidència popular, també reclamem una història de la mort, de la relació entre l'home i Déu, de la por, de la venjança, de l'amor a les coses i als sers, una història de la justícia –sigui humana o divina–, dels enemics, de la supèrbia i de l'orgull, dels càstigs i de la reparació; una història de Déu i del pecat, una història de l'infern, del cel i del purgatori. També ens seria útil una història del cos. I 4), la iconografia, unes imatges espectaculars. En aquest darrer àmbit s'analitza com la iconografia que acompanya l'obra té els seus precedents en obres de finals del segle disset i és adaptada a fulls volants amb intencions pies diverses. En definitiva, la complexitat del text i de la seva iconografia supera a tot lector que s'adreci incautament a la literalitat.

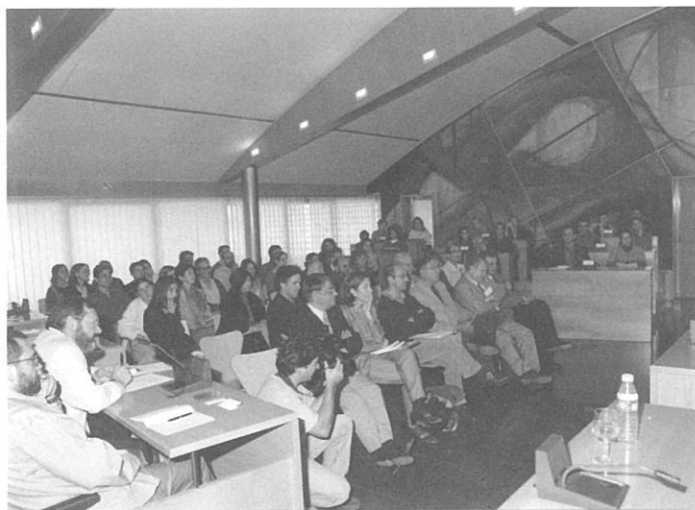
Oració objecte d'anàlisi: "Oh pols! Oh cucs! jo vos rebo, vos estimo y vos miro com los instruments de que se serveix la justícia de mon Dèu pera castigar la superbia y lo orgull que me han fet rebelde als seus manaments: venjeuvos de sos interessos, repareu las injurias que li he fet, destruïu aquest cos de pecat, aquest enemich de Dèu, aquest membre de iniquitat, y feu que triumpfe lo poder del Criador sobre la flaqueza de la sua indigna criatura."

Exemple d'iconografia:





*Lliçó de l'alcalde de Girona, Dr. Joaquim Nadal:
Sr. Just Palma, Dr. Joaquim Nadal, Sr. Antoni Bosch,
Dr. Josep Monserrat, Dr. Ramon Pinyol.*



Í N D E X

Presentació	5
HISTÒRIA DE LA CULTURA I CULTURA DE LA HISTÒRIA, <i>Miquel Batllori</i>	11
Col·loqui	16
Primer àmbit: EL SENTIT DE LA HISTÒRIA... ..	17
Sobre el sentit de la Història, <i>Jordi Galí</i>	19
A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la Història? <i>Jordi Sales</i>	29
Col·loqui	48
Comunicacions:	
– Els sentits de la Història, <i>Maties Ramissa</i>	49
Col·loqui	50
– El concepte d'Història dels segles XII-XV, <i>Agustí Boadas</i>	51
– Història apocalíptica i Teocràcia, <i>Carles Llinàs</i>	53
Col·loqui	54
– Arnau de Vilanova i la teologia de la història, <i>Jaume Mensa</i>	55

– El sentit de la Història en Hegel, <i>Ignasi Boada</i>	56
Col·loqui	56
– El sentit de la Història en Alfonso Comín, <i>Albert Marzà</i>	58
– L'home solidari a «L'Homme révolté» d'Albert Camús, <i>Ramon Muns</i>	59
– A propòsit d'una relectura d'alguns fragments de «Temps et récit» de Paul Ricoeur, <i>Carmen Merchán</i>	60
 Segon àmbit: L'OFICI D'HISTORIADOR	61
L'ofici d'historiador. Realitat, crisi i compromís, <i>Jordi Figuerola</i>	63
Des d'on escrivim la Història? <i>Salvi Turró</i>	85
 Comunicacions:	
– Més enllà d'una definició d'Història, <i>Albert Espona</i>	101
– Els orígens grecs de la investigació històrica, <i>Antoni Bosch</i>	102
– Nous historiadors amb noves feines, <i>Josep Casanovas</i>	104
– La solitud de l'historiador. Reflexions sobre el mètode de treball d'història agrària <i>Santi Ponce</i>	105
– «Els macedonis foren tanmateix grecs...» La figura de Konstantinos Paparrigópulos <i>Francesc Morfullada</i>	106

– Un programa d'Història General impartit a Vic a mitjans del XIX, <i>Ramon Rial</i>	107
– Andrés Bello (1781-1865): historiador i historiòleg, <i>Andreu Grau</i>	108
– L'historiador com a guardià de la consciència col·lectiva: l'exemple de Paisi Hilendarski, <i>Alfons Olivares</i>	109
– El final de la història, crònica d'una mort anunciada, <i>Jo^osep Monserrat</i>	110

Tercer àmbit: HISTÒRIA I HISTÒRIA DE
LES MENTALITATS

111	
Història de les mentalitats, <i>Josep M. Salrach</i>	113

Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats, <i>Francesc Fortuny</i>	131
--	-----

Comunicacions:

– La religiositat en la societat d'antic règim: La parròquia de Sant Julià de Vilatorrada (Segles XVII-XVIII), <i>Jordi Vilamala</i>	178
– Els ex-vots i la pèrdua d'intimitat, <i>Xavier Roviró</i>	179
– Franklin: la insuportable particularitat de l'universalisme, <i>Ronald Puppo</i>	180
– La Casta a «Cien años de soledad», <i>Israel Forteza</i>	181
– Estètica i Retòrica: l'acte d'acceptació de la mort», <i>Ignasi Roviró</i>	182

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA:

La ciutat, realitat de sinergies

SALVI TURRÓ:

El marc constitutiu de la ciutat en Kant

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL

JAUME AIATS:

Introducció a una història dels folklores

ENRIC PUJOL

JORDI GALÍ:

Cap a una teoria històrica de les institucions

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

PROGRAMACIÓ:

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

ANTONI TRUYOL SERRA

JOAN CARRERA PLANA

JOSEP MONSERRAT MOLAS

BARTOMEU FORTEZA

YVES-CHARLES ZARKA

HERIBERT BARRERA

Vic, 5 i 6 d'octubre de 2000

