

Fer-se càrrec de la modernitat

Dan Diner

L'any 2005 aparegué una novel·la de l'escriptor Daniel Kehlmann amb un títol poc explicatiu: *El mesurament del món*.¹ En poc temps el llibre s'havia enfilat a tot arreu a les llistes de best sellers. El seu èxit espectacular meravellà el gremi literari. No menys bocabadat en va restar l'autor mateix. No podia explicar-se a què es devia aquesta extraordinària ressonància. Al capdavant, segons va declarar, només havia volgut ironitzar, a partir de les biografies del naturalista Alexander von Humboldt i del matemàtic i astrònom Carl Friedrich Gauss, sobre un hàbit que considerava molt alemany. S'havia proposat de fer una mena de caricatura de la curiositat investigadora i de l'ansia insadollable de precisió. L'autor afegí després que el llibre tractava també, en realitat, dels mals de l'edat, una idea que li obsessionava.

L'autor no tenia gaire certesa quant al tema de la novel·la. I per què hauria de tenir-ne? Escrivia, com qualsevol escriptor que dóna via lliure als móns imaginaris dels seus lectors, allò que li agradava escriure, i prou. La interpretació de l'escrit no era el seu ofici. Era el públic qui havia d'interpretar i jutjar. Al text, un hi llegeix allò que li commou.

L'enorme èxit de públic d'*El mesurament del món*, una obra que no és precisament excelsa des d'un punt de vista literari, sembla que vindria del fet que toca un nervi molt sensible de l'esperit de l'època. I no només als països de llengua alemanya, sinó a tot arreu. Potser ací ha funcionat una mena de truc, que vindria a ser el truc de reviu a través d'alguns protagonistes de la modernitat, dibuixats amb traç gruixut, la consciència del que fou la Il·lustració pràctica, que evidentment els coetanis tenien molt present. Perquè, ben mirat, l'únic tema d'aquesta novel·la és una història ben explicada del que va aportar a la nostra comprensió del món allò que la historiografia coneix com la *Sattelzeit*,² l'època de transició a la modernitat. És bastant plausible la hipòtesi que en temps de pèrdua de tradició i d'oblit dels cànons, amb conseqüències dramàtiques per a la formació de la capacitat de judici, el tema d'una Il·lustració esdevinguda pràctica troba un

Dan Diner (Munic, 1946) és professor d'història contemporània europea a la Universitat Hebrea de Jerusalem i professor d'història jueva a la Universitat de Leipzig. És director de l'Institut Simon Dubnow d'història i cultura jueves. És autor, entre altres, de *Das Jahrhundert verstehen* (2000) i de *Versiegelte Zeit. Über Stillstand in der islamischen Welt* (2005). En català apareixerà pròximament el seu llibre *Memòries enfrontades* (PUV). Aquest article correspon a un capítol del seu darrer llibre *Zeitenschwelle: Gegenwartsfragen an die Geschichte*, Munic, Pantheon, 2010.

espai de ressonància gairebé universal, derivat de les mancances intel·lectuals. Els trets més sobresortints de la Il·lustració es reflecteixen de manera molt clara sobretot en la figura del naturalista Alexander von Humboldt. Aquest, a diferència del matemàtic Gauss, que era més introspectiu, s'abocava a indagar el món exterior físicament, gairebé cos a cos. A partir de les virtuts associades al compliment del deure i de l'acció incansable que desplega, es configura el motlle de la disciplina induïda per la ciència, que culmina en les giragonses del coneixement. Les normes de la raó pràctica que se'n deriven han contribuït al desencantament del món. La crítica anglosaxona ha situat amb encert la novel·la de Kehlmann sota el signe d'una *passion for precision*: de la passió per l'exactitud.

La precisió és una virtut del coneixement, i la ironia no pot treure-li aquest honor. Tampoc quan Kehlmann passa revista als esforços i patiments de Humboldt per aconseguir saber. Així per exemple quan estudiava a l'Escola de Mines de Freiburg i s'obligava, per tal de dominar la claustrofòbia, a moure's per pous i galeries molt estrets. O quan se sotmetia a experiments fisiològics per tal de determinar la conductivitat elèctrica dels músculs. O quan per tal de dur a terme els seus mesuraments no dubtava a suportar el fred extrem de les altes serralades o els eixams de mosquits de l'Orinoco enmig d'una calor abrusadora o es feia lligar a la proa d'un vaixell a tan sols cinc metres de l'aigua, amb el visor del sextant davant seu, per tal de mesurar l'alçària de les ones.

L'efecte del llibre de Kehlmann és paradoxal. Si l'autor s'esplaia de manera ambigua, mitjançant l'ús de la ironia, sobre les obsessions de la raó pràctica, l'èxit que

ha assolit apunta en una direcció gens ambigua. Aquesta obra bé podria ser considerada un signe inconfusible d'un canvi molt perceptible de tendència, un canvi consistent a deixar de llançar el descàrrec sobre la Il·lustració, a deixar de malparlar de la modernitat.

* * *

La modernitat no ha tingut gaire bona reputació. Hom l'ha fet responsable dels grans crims «d'Occident» contra la civilització, dels segles d'expansió cap enfora, ultramarina, d'Europa i el seu rastre de sang. Hom l'ha fet responsable de les pràctiques draconianes d'imposició, cap endins, de la disciplina social en la modernitat primerenca, val a dir, l'ensinistrament i l'adaptació per part de l'Estat de les persones als requeriments del nou ordre, encara incipient, d'un món de màquines. Aquestes pàgines d'ombra, de tota manera, són acuradament eliminades quan es tracta de la modernitat com a Il·lustració pràctica. La modernitat, si de cas, és admesa en plural, com a expressió de la diversitat cultural. Ara bé, l'exploració crítica de la tesi d'una pluralització de la modernitat esdevé tanmateix sospitosa. La sospita naix del reflex consistent a confondre les diferències de l'esdevenir amb una diferència de naturalesa. Perquè el plantejament de qüestions exigents sobre la gènesi de la modernitat no insinua de cap manera una ordenació jeràrquica de les cultures en termes ontològics. Es tracta més aviat de constatar les condicions força diferents de la seua formació o bé d'analitzar el grau d'arrelament que ha assolit, i això sobretot allà on és menys autòctona, per dir-ho així, on hagué de ser introduïda des de fora en condicions dubtoses. Això té un interès particular en relació als entorns

socials en els quals les tecnologies o altres benediccions pràctiques d'origen occidental són rebudes amb agraïda acceptació, però no pas les filosofies que n'han estat la premissa. D'aquesta manera, s'amaga a l'observador que emet judicis emocionals la íntima connexió que existeix entre secularització, forma de pensament, tecnologia i producció de la riquesa social.

Tot seguit abordarem dues qüestions. En primer terme, l'anomenada «raó ajornada», per reprendre una fórmula de Hans Blumenberg. El retard respecte de la modernitat esdevé estancament social en les cultures impregnades de sacralitat, com és el cas de la cultura islàmica. Convé comparar aquestes cultures amb les variants de la Il·lustració que presenten un caire marcadament impacient, com l'escocesa. En segon terme considerarem la qüestió de la diversitat cultural al si de la tradició de la modernitat il·lustrada occidental, tot establint sobretot un contrast entre la variant anglosaxona i la continental. En aquest aspecte ens interessarà especialment la qüestió del treball, el seu desplegament i mesurament. Si la pregunta kantiana era «Què és Il·lustració?», ací es planteja més aviat: «Com és la Il·lustració?».

* * *

Considerem d'entrada les diferències molt cridaneres en el procés d'introducció de la impremta entre Orient i Occident. A Occident la introducció de la impremta de tipus mòbils que s'esdevingué cap a mitjan segle XV –al mateix temps que la caiguda de Constantinoble– comportaria la producció, al llarg de vora cinquanta anys, d'uns vuit milions de llibres. És a dir, molt i molt més d'allò que tots els copistes de tot Europa havien pogut retre, a costa d'un

penós treball manual, durant el mil·lenni llarg que s'havia escolat entre la fundació de la ciutat del Bòsfor l'any 330 de la nostra era i l'embranchada de la mecanització de l'art de fer llibres. En canvi, la introducció de la impremta a l'imperi otomà i al món islàmic en general encara trigaria més de tres cents anys.

Aquest endarreriment determinà que la tradició establerta d'una oralitat de caire quasi litúrgic però basada en l'escrit es mantingués molt de temps. L'entrebanc conseqüent a la generalització de la capacitat lectora en signes aràbics perjudicaria massivament la difusió del coneixement fins als nostres dies. Segons investigacions recents, l'any 1996 només s'hi van imprimir, en el conjunt dels països àrabs, una mica més de 1.900 títols. Això representa el 0,8% de la producció mundial, sent així que els països àrabs constitueixen al voltant del 9% de la població mundial. També són molt escasses les traduccions de literatura en altres idiomes a l'àrab. Fins al punt que no passarien d'una petita part del que es tradueix a la llengua del país en un estat de dimensions reduïdes com ara Grècia. A més, el tiratge d'obres literàries oscil·la entre mil i dos mil exemplars. Els intel·lectuals i altres persones de formació secular han de recórrer encara ara, com a única opció, als llibres en llengües estrangeres. El gust per la lectura en àrab, en qualsevol cas, troba entrebancs.

En contrast amb això, l'alfabetització i la capacitat lectora a les dures Terres Altes d'Escòcia era, ja a començament del segle XVIII, absolutament espectacular (Arthur Herman). La població, coneguda per la seua orientació calvinista, sabia llegir –i no només la Bíblia– quasi en la seua totalitat. L'ànsia de llegir es projectava també a obres

impreses de caràcter profà, incloent-hi les de contingut científic. Persones de modesta condició podien posseir col·leccions considerables de llibres. A tot arreu hi havia biblioteques de préstec a l'abast de la població local. De les llistes de lectors d'aquestes biblioteques podem deduir que els qui se'n servien no eren de cap manera persones amb una motivació professional, sinó en gran part individus que exercien oficis manuals, artesans de tota mena: forners, ferrers, picapedrers, fusters i ebenistes, però també pagesos, servents i domèstics en general. Segons un cens que es va fer cap a final del segle XVIII, a Escòcia, en una població d'un milió i mig d'ànimes hi havia unes 20.000 persones que podien viure d'escriure i publicar i 10.500 exercien professions relacionades amb l'ensenyament i la cultura. L'expansió de les universitats escoceses fins a esdevenir centres de formació popular hi va contribuir. A diferència d'Oxford i de Cambridge, que en aquell temps només volien admetre de preferència alumnes de confessió anglicana, Glasgow i Edimburg estaven obertes a estudiants de totes les confessions. A més, l'ensenyament en aquests establiments d'alt nivell era bastant accessible, la qual cosa feia possible que estudiants amb mitjans econòmics escassos poguessen assolir també educació superior i títols professionals. D'aquesta manera Escòcia esdevingué la nació més avantatjada quant a la ciència i el saber de tot Occident i per tant del món.

Aturar la impremta, la impressió de llibres, vol dir també aturar el coneixement i per tant la Il·lustració. I significa així mateix aturar quelcom d'essencial i inherent a la modernitat: l'acceleració social. Certament, l'acceleració i la preservació de la tradició són poc compatibles. La primera víctima de

l'acceleració es la presència intramundana de la transcendència. D'aquesta manera el temps mecànicament impulsat en forma de premsa d'impressió arrabassà finalment a les obres escrites l'aura de sacralitat que arrossegaven fins aleshores. La repetició mecànica i pràcticament sense fi, la reiteració permanent del sempre igual en un moviment ascendent fou percebut com un atac frontal a la disposició divina sobre el temps i el consegüent estancament ritual. Una reacció semblant de refús causà entre els fidels més pietosos de l'islam l'adveniment del vaixell de vapor i del ferrocarril. Aquests monstres de l'acceleració foren percebuts com a sacrílegs i en conseqüència bandejats.

El fet que la Il·lustració i la modernitat tenen en la impremta la seua premissa material fou ignorat, d'una manera una mica lleugera, en un debat recent sobre una presumpta Il·lustració islàmica que hauria tingut lloc al segle XVIII. La disputa acadèmica es va concentrar en qüestions relacionades amb processos d'ordre intel·lectual i espiritual. I hom va subratllat fenòmens que recorden les cultures il·lustrades europees, com ara la difusió de moviments heterodoxos com el sufisme, interpretats en analogia amb el pietisme centreeuropeu. El fet que aquestes tendències no encetaren a la fi la dinàmica necessària per a configurar una mena d'Il·lustració islàmica és atribuïda per una certa tendència acadèmica sobretot a la intrusió i els abusos de la modernitat occidental, que ja eren perceptibles aleshores.

Aquesta idea segons la qual la ingerència de poders exteriors perjudicà o fins i tot impedí la formació i el desplegament d'una Il·lustració islàmica autòctona troba ressò també al món musulmà, un ressò, val a dir-ho, extravagant de debò. Es tracta de la noció –que es remunta al segle XIX

però que reprenen tothora els cercles tradicionals—segons la qual els musulmans haurien estat dipositaris d'un saber superior que els hauria estat pràcticament arrabassat pels europeus. Aquesta idea del robatori del saber musulmà es relaciona sobretot amb el fet històric de l'expedició de Napoleó a Egipte. L'emperador Bonaparte hauria inclòs al seu seguici un conjunt d'investigadors—principalment arqueòlegs i orientalistes—que s'haurien emparat dels tresors de saviesa del país amb la finalitat d'endur-se'ls cap a Europa. Així se'ls va arrabassar violentament als musulmans la premissa de la seua incorporació a un nou temps. Precisament les condicions a les quals devien la seua superioritat Europa i Occident. I tanmateix, la primera empremta que es va obrir a Egipte fou establerta per la potència ocupant, França. Els fullets que produïa aquesta impremta havien de familiaritzar la població amb les idees de la Il·lustració i dels drets humans. Però tot plegat s'acabà després que una multitud excitada destruís les instal·lacions i les planxes d'impressió. Hagué de passar temps fins que després de la marxa dels francesos i sent governador Mehmet Ali s'obrí de nou, ja en 1822, una impremta sota supervisió estatal a Bulaq, un suburbi d'El Caire. Les obres que s'hi imprimien—fins l'any 1843 unes dues-centes cinquanta—tenien com a finalitat d'ajudar a la modernització del país, inspirada pels saint-simonians. Però aquesta mena de modernització menada despòticament i sense Il·lustració tenia inevitablement limitacions.

Que una Il·lustració islàmica autòctona fou ofegada des de fora quan tot just naixia—abans que els seus tendres brots pogueren reeixir—és una tesi altament problemàtica. Deixa de banda sobretot les premisses que,

en el terreny de la vivència social, feren possible a Occident el pensament il·lustrat i la seua difusió de cara a la modernitat, és a dir, la formació d'una esfera pública, la difusió de la comunicació erudita, la correspondència entre savis i la irradiació de les societats de lectura, sense oblidar el predomini clarament creixent del pensament històric. És al pensament històric a qui hom transfereix el paper rector en la interpretació d'una realitat accelerada per la mà humana. I com a conseqüència, trontolla el govern sobirà de Déu.

* * *

Il·lustració i modernitat es varen desenvolupar en osmosi permanent. No té gaire interès d'adduir un grapat de dates significatives, però si s'ha de triar un moment històric especialment rellevant o marcat, hauríem de parlar del 1776, un any realment clau. Un gran nombre d'esdeveniments conflueixen en aquell *annus mirabilis*. En febrer es va publicar *La decadència i caiguda de l'Imperi Romà* de l'historiador Edward Gibbon. En març aparegué l'obra fundacional de la moderna economia política, *La riquesa de les nacions*, del filòsof moral escocès Adam Smith. En juliol començà la Revolució Americana. En agost va fallir el gran filòsof de la Il·lustració i precursor de Kant, David Hume. I cal no oblidar, encara, que aquell mateix any es va patentar el primer fusell de càrrega posterior produït en sèrie, un invent del capità d'infanteria britànic Patrick Ferguson, el pare del qual, un clergue escocès, mantenia estret contacte amb Hume. Aquest fusell de càrrega posterior determinà una revolució en l'art de la guerra no només perquè permetia una concentració i successió fins llavors inimaginable de trets, sinó perquè feia possible

la recàrrega quan el soldat estava ajupit o fins i tot ajagut. La tècnica que incorporava simbolitza l'altra cara de la Il·lustració: la mecanització creixent de la mort. El mateix Ferguson caigué en el decurs de la guerra d'independència americana.

* * *

La Il·lustració escocesa presenta una consistència especial. Es basa en un *common sense* que pressuposa la capacitat de judici moral. Aquest sentit comú contribueix a un compromís entre l'egoisme individual i l'altruisme d'arrel religiosa i afavoridor del sentiment comunitari. En el fons, es tracta d'un utilitarisme moderat pels valors lligats a la religió.

Esperonat per la trinitat anglesa de la primera Il·lustració —Francis Bacon, John Locke, Isaac Newton— al segle XVIII pren embranzida aquest corrent de la Il·lustració escocesa, a l'epicentre de la qual hi trobem filòsofs morals com Francis Hutcheson, Adam Smith, Adam Ferguson, Thomas Reid i Dugald Stewart. Tots ells tenien en comú la cerca d'una ciència social de l'home, de base antropològica, un *human knowledge*, una mena de filosofia de les virtuts humanes que explorava temes com *pity*, *compassion*, *benevolence* i *sympathy*: exactament els atributs morals d'un *common* o *moral sense* inspirador de l'acció humana. Al seu llibre —a hores d'ara escassament tingut en compte— *Sobre la revolució*, Hannah Arendt es mostra identificada amb aquesta tradició il·lustrada anglosaxona, però d'encuny escocès, quan assenyala la *passion for compassion* com a premissa de la solidaritat comunitària i de l'acció política compartida.

Tot i el materialisme i l'utilitarisme que se li atribueix, la Il·lustració escocesa

no va perdre mai una resta de lligam amb allò religiós. Al capdavant, tant la raó com la religió contribuïen igualment a distingir el correcte de l'erroni. Fe i raó no eren enemics, en aquesta tradició, sinó més aviat afins. I apareixien fins i tot com a aliades (Gertrude Himmelfarb). La cosa era molt diferent en la Il·lustració francesa dels *philosophes*. La tradició radicalitzada amb Rousseau i Voltaire establia una oposició pràcticament inconciliable entre la raó i la religió. *Écrasez l'infâme!*, era la consigna. Aquesta confrontació proveïa la filosofia il·lustrada francesa d'una energia que recordava la fe en la transcendència. Entre revelació i raó s'obria un abisme.

La fonamentació escocesa de la capacitat de judici, que pouava en l'observació dels processos naturals i socials (*don't think —observe!*, deien), permetia establir una connexió peculiar entre els fenòmens lligats a un món de vida material que es desenvolupava a tota velocitat i les normes de comportament moral dels individus. D'aquesta manera, la Il·lustració escocesa i la seua orientació pràctica i utilitarista ateny una importància excepcional en la conformació i la projecció, més enllà del seu origen, d'una modernitat que s'havia de generalitzar.

L'obra d'Adam Smith és simptomàtica en aquest sentit. Amb la *Teoria dels sentiments morals*, apareguda en 1759, havia obtingut un gran reconeixement. Dos grans caps pensants del continent, Voltaire i Kant, l'homenatjaven. Amb la seua posterior i gran obra *La riquesa de les nacions* esdevé un dels fundadors reconeguts de l'economia política. Tot i que aparentment la filosofia moral i l'economia exploren àmbits diferents de l'existència humana, Smith considera que serveixen una coherència de fons. Si la primera vol fonamentar una teoria de

l'equilibri dels sentiments morals, la segona es proposa transformar-la en una teoria de la utilitat material. I en aquest punt esdevé central la categoria treball com a font de la riquesa social. La divisió creixent del treball és condició d'una productivitat que augmenta sense treva, potenciada pels mitjans auxiliars que aporta la tècnica, i alhora, en conseqüència, de l'augment constant de la riquesa social. D'aquesta manera, saber i benestar serveixen una relació molt estreta.

No és improbable que l'adhesió prèvia, de caràcter tradicional, a les normes de la devoció religiosa exercís la seua part d'influència en el lloc teòric privilegiat que Adam Smith atorga al treball com a font de la riquesa social. La percepció del fenomen de la divisió del treball era efecte de l'observació directa, en particular del desenvolupament industrial accelerat que tenia lloc a Glasgow en l'època de Smith i de la diferenciació en *statu nascendi* de les capacitats productives i la realització de productes acabats, especialment pel que feia al seu trasllat al món de la innovació tecnològica i la incorporació al sistema fabril en procés de formació. Aquest principi de la divisió i la subdivisió pràcticament sense fi dels processos de treball en accions cada vegada més senzilles accelerades amb l'ajut d'enginys mecànics fou, d'altra banda, revolucionat arran de la invenció de la màquina de vapor, que permetia la posada en servei de la força natural sotmesa a control. El fet que l'aplicació tècnica d'aquesta innovació consistent en la producció manipulada d'energia tingués lloc precisament a Escòcia, el país de la Il·lustració pràctica, era gairebé obligat. Al cap i a la fi, la teoria i la pràctica es conreenen en una relació molt més estreta a les universitats i altres institucions de recerca i experimentació

escoceses que en cap altre lloc d'Occident. A tot Europa gaudia d'un enorme respecte el triangle de la intel·ligència pràctica escocesa, format per les ciències naturals, les matemàtiques i la medicina. En un entorn científic i tècnic on s'establia una densa xarxa de relacions com el d'Escòcia no pot sorprendre que James Watt, l'inventor de la màquina de vapor—o si més no aquell en qui recau el mèrit d'haver fet útil al sistema fabril, mitjançant el moviment de rotació transmès a través de bieles, l'invent que potser algú altre havia fet abans—, tingués amistat amb Adam Smith. En una realitat amerada de categories com ara treball, divisió del treball, producció de la riquesa social, comerç i canvi tecnològic, i de la reflexió sobre tot plegat, les figures de l'emprenedor i de l'enginyer mantenen una coherència gairebé obligada.

Cau pel seu propi pes que els nous fenòmens afavoriren també una determinada curiositat epistemològica. Era intrigant, per exemple, la presència cada vegada més gran de les abstraccions en l'entrellat de la vida social. La metàfora de la «mà invisible» encunyada per Adam Smith és eloqüent en aquest sentit. I el gran economista no era l'únic que inventava paraules o expressions per a designar fenòmens força esmunyedisos des d'un punt de vista empíric. Així, un temps després Hegel parlaria de «l'astúcia de la raó» mentre que per a Marx, i no només per a ell, els condicionants i les relacions solien actuar «a esquenes» dels protagonistes de l'acció. Aquestes i altres fórmules semblants tenien com a objecte, al capdavant, copsar i determinar epistemològicament fenòmens produïts pels homes però que tanmateix escapaven al seu coneixement. Una vegada que s'havien convençut acceleradament, gràcies al pensament

històric llavors predominant, que no era un ésser transcendent qui determinava el seu destí, sinó ells mateixos, maldaven per una explicació de l'abstracció social generada per la seua pròpia acció. El «dit de Déu» que fins aleshores havia marcat el destí dels humans, s'havia transformat en la «mà invisible».

* * *

Aquesta expressió, la «mà invisible», ha tingut un èxit que no deixa de ser paradoxal. D'entrada perquè en l'obra d'Adam Smith ocupa un lloc absolutament marginal. Només apareix tres vegades en el cos sencer de l'obra smithiana, formada per tres llibres, i en cadascun d'aquests només hi apareix un cop. I tanmateix sembla com si tota l'obra del filòsof moral escocès hagués d'estar dominada per aquesta metàfora. Com és possible això? Tot fa pensar que en aquesta imatge de la «mà invisible», farcida de ressonàncies teològiques, es concreta, per dir-ho així, un element nuclear de la modernitat.

La metàfora de la «mà invisible» ha estat interpretada també d'una altra manera: com a expressió del sentit de la ironia de Smith (Emma Rothschild). Res no hauria estat més lluny de l'il·lustrat escocès, filòsof moral i fundador de l'economia política que voler lligar a la metafísica el coneixement del món. La «mà invisible», en qualsevol cas, prové de l'arsenal d'imatges i metàfores literàries, com el «Macbeth» de Shakespeare o l'«Oedipe» de Voltaire. Realment no es pot descartar la dimensió irònica de l'ús d'aquesta metàfora per Adam Smith, sobretot quan comprovem que se'n riu i la relaciona amb les pràctiques de pobles primitius presoners de creences màgiques. Tanmateix, sembla que la «mà invisible» seria també una expressió xifrada que de-

signaria Déu, un símbol de la predestinació, reblert de tot allò que cau fora de les possibilitats humanes. Al capdavant, la reacció dels individus davant les crisis que els resulten incomprensibles en la vida econòmica, evoca tot un món d'imatges estretament relacionades amb la fe i les creences. És irònic i amarg alhora que l'home pugui contribuir amb el seu esforç productiu, disciplina i frugalitat a la sobreproducció i que la crisi pugui destruir allò que havia creat prèviament gràcies a les seues virtuts industrials. És paradoxal que se'l priveixi dels fruits del seu treball com a conseqüència, precisament, d'una conducta que hauria de complaure Déu, com ara quan es guarda del malbaratament o d'una despesa pecaminosa. La pregunta immediata, per què els passen coses dolentes als bons, apunta directament a la teodicea.

En la modernitat, en el món orfe de Déu, funciona una dimensió abstracta que no s'entén fàcilment. Llavors s'obre un camp molt vast per a les metàfores relacionades amb la conspiració. Fenòmens d'aquesta mena tingueren gran importància a Occident, i concretament a l'Europa del segle XIX. Avui sovintegen allà on hi ha entorns vitals impregnats de sacralitat que entren en estat de xoc i resten paralitzats com a conseqüència del foc devorador de la hipermodernitat que se'ls ve damunt. Sense la formació d'un potencial il·lustrat propi assumit com a tal, sense profanar la pròpia tradició per mitjà de la reflexió que aporta la ciència social —és a dir, sense aplicar el que va aportar la Il·lustració escocesa com a *human knowledge* en paral·lel a la modernització material de la vida social que ja estava en procés; és a dir, un diagnòstic antropològicament informat del complex teixit social de les interaccions humanes, bo i acceptant també, precisament,

el progrés tecnològic— el que succeeix és que es desencadenen processos que menen al fonamentalisme. Així, en l'àmbit de l'islam les sobreinterpretacions literals de textos sacralitzats engeguen una radicalitat política que va molt més enllà de la tradició. Aquest fonamentalisme és el producte paradoxal d'una modernitat que només ha aconseguit d'imposar-se parcialment, per tal com les aptituds o competències i els productes fruit de la tecnologia s'hi combinen amb regressions hermenèutiques amerades de literalisme.

* * *

Al costat de les grans diferències entre les cultures il·lustrades d'inspiració occidental i les que han encetat tot just, i amb gran retard, el procés dolorós de la secularització i la profanació, hom pot constatar també a Occident diferències molt importants quant a la formació dels entorns moderns de vida social, especialment en el terreny de les cultures de la producció. Aquestes diferències, condicionades per la tradició i que condicionaran al seu torn el futur, tenen a veure també, sens dubte, amb la desaparició de les antigues formacions polítiques a l'Est d'Europa. S'hi tracta, en aquest aspecte, bàsicament de qüestions relatives al treball, a allò que envolta la disponibilitat de treball, l'exercici mateix del treball i la seua medicació.

L'anàlisi de les peculiaritats culturals en l'àmbit de la producció, lligades a les diferents variants de la modernitat, té rellevància de cara al futur en la mesura que aquestes peculiaritats, en combinació amb innovacions tecnològiques de caràcter revolucionari, determinen del tot la idea del temps de treball i del valor del treball. Així, la idea d'un treball abstracte que s'hauria

de quantificar (una idea que pren forma en el trànsit del sistema de manufactura al sistema fabril) podria experimentar transformacions substancials, sobretot perquè en els sectors més productius el valor del treball ja no depèn del temps de treball que s'hi hauria emprat, sinó que s'acredita a partir del comportament del producte acabat al mercat. Per a un canvi d'aquesta magnitud, de la quantificació a la qualificació del treball, les diferents cultures productives es troben desigualment equipades. La configuració històrica respectiva hi influeix fortament, com una mena d'avantatge comparatiu lligat a la localització. Però els seus efectes no són sempre els mateixos. La configuració tecnològica dels mitjans de producció emprats i les formes de treball que s'hi adequen hi tenen molta importància. Per exemple, hi ha una clara correspondència entre el vell sistema fabril d'estructura jeràrquica i les cultures del treball de caire més aviat col·lectiu. En canvi, les tecnologies que corresponen a les configuracions postmodernes necessiten entorns de treball generador de valor de caire més individual, basats en l'autonomia i la flexibilitat. Aquestes diferències, que marquen el present, tenen arrels en la història del treball que remet culturalment al passat.

¿Quines peculiaritats caracteritzaven, per exemple, la cultura de la producció britànica en el trànsit a la modernitat, i en què es distingia de l'alemanya i d'altres variants continentals? La recerca històrica (Richard Biernacky) apunta, per tal de respondre-hi, sobretot a una diferència substancial. Convé saber, en aquest sentit, què s'entenia en cada cas per treball o, més exactament, quins n'eren els mecanismes d'apropiació o de realització del seu valor. Així, es reconeix que en el context britànic la coherència de

les relacions socials premodernes basades en la disposició directa sobre la persona es va poder dissoldre relativament d'hora a través de la mercantilització. Això vol dir que l'intercanvi, el comerç i unes relacions de mercat que esdevenien ubiqües varen afectar de ple, ja cap a final del segle XVII, les relacions de treball, a diferència del que passava al continent, i particularment a l'Europa central. La situació canvià arran de la Revolució francesa, de les conquestes napoleòniques i també de les reformes internes que hom va dur a terme com a conseqüència de tot plegat. Decretades des de dalt, s'ajustaven per aquesta mateixa raó, i duradorament, a les exigències jeràrquiques de la cultura industrial naixent. D'aquesta manera el sistema fabril de tradició alemanya o, millor dit, prussiana, marcat per les recialles premodernes, era molt més coherent amb els preceptes verticals de l'industrialisme que no la cultura de la producció britànica, estretament lligada a tradicions comercials i d'intercanvi de tipus àmpliament horitzontal. Avui podria ser a l'inrevés. La disposició comercial i en molts aspectes individualista bé podria ajustar-se més al tipus de producció actual, basada en una aplicació qualitativa de treball, que no la forma industrialista basada en l'organització col·lectiva i la mesura quantitativa del treball.

La idea segons la qual el valor del treball es reconeix immediatament en la font mateixa de la seua aplicació i no, com a Anglaterra, a partir del producte acabat en l'esfera de l'intercanvi, és a dir, en el mercat, prové de la pràctica agrària llavors comuna i arrelada a Alemanya, però també a França, de la *jova* o *corvée*. Ben mirat, tradicionalment al continent el treball no era en veritat lliure, és a dir, no havia es-

devingut una mercaderia que es pogués canviar lliurement, la qual cosa incloïa avantatges com la protecció social de què gaudia el productor. A més s'hi afegia la circumstància que a Alemanya persistien residus de l'ordre corporatiu sobretot en l'àmbit de l'artesanat que continuaven impregnant el sistema industrial. Fins avui mateix la formació professional compta a Alemanya amb avantatges molt considerables derivats precisament d'aquest motiu, uns avantatges dels quals no gaudeixen altres cultures industrials. Això es fa palès sobretot en el lligam molt estret que existeix entre projecció i producció, un avantatge de localització tradicional i difícil d'imitar de la cultura productiva alemanya.

Els gremis i les obligacions tradicionals no encaixen amb el tipus de comportament basat en l'intercanvi lliure entre propietaris independents de mercaderies. En la tradició britànica, en canvi, hi predominava el mercat o en tot cas la idea d'una omnipresència de les relacions comercials. Adam Smith arribà tan lluny en la seua concepció basada de la llibertat de comerç que hi veia en tot aquell que concorria al mercat i doncs també qui només hi podia oferir el seu treball, un comerciant. Això donà peu a teories força singulars. Per exemple, segons John Stuart Mill, que parteix del supòsit segons el qual la relació entre empresari i productor recolza en la voluntat absolutament lliure dels qui acudeixen en peu d'igualtat al mercat a fer-hi intercanvis, el salari pagat a començament del mes és com un préstec. Aquest préstec situa el productor en disposició de fabricar el seu producte. Només més endavant, després de culminada l'elaboració, realitza el producte el seu valor al mercat i es revela també el valor del treball que s'hi ha posat. En la

tradició alemanya, en canvi, el treball es fa present com a força de treball quantificada en termes de temps en l'esfera de la producció, és a dir, s'engloba en l'àmbit de la fàbrica. El fet que encara a mitjan segle XIX les relacions tradicionals basades en les antigues obligacions gremials planaren sobre la definició de les relacions laborals s'ha de tenir ben present si volem entendre l'abast de la cultura del treball a Alemanya. Ara bé, això no vol dir que aquesta configuració cultural fos negativa per a la productivitat del sistema fabril en formació. Més aviat al contrari, fou un element que contribuï al desenvolupament d'una cultura industrial altament productiva.

La trajectòria històrica diferenciada o divergent de les idees al voltant del treball pren una nova significació en el món postindustrial. En general les tradicions anglosaxones, que es basen en la idea d'una remuneració per la tasca feta, pel producte acabat, per una peça o per un servei, encaixen força més amb les innovacions tecnològiques basades en l'aplicació individual de la intel·ligència i la creativitat que no les tradicions continentals, que es basen en la idea d'un temps de treball quantificat i altament regulat.

Tot i que els corrents intel·lectuals identificats amb la Il·lustració són diversos, bé es pot dir que la modernitat té un caràcter unitari. Perquè a diferència de la Il·lustració i les seues múltiples concrecions confessionals, lingüístiques, culturals i regionals, la modernitat respon a una primacia material molt definida. El seu nucli és el canvi que

desencadena el desenvolupament tecnològic. I l'acceleració és el tret que defineix aquest canvi. Per tal d'entendre el canvi en el món de vida derivat dels impulsos de l'acceleració i regular aquests impulsos en un sentit d'equilibri social i benestar, el pensament antropocèntric il·lustrat ha assumit la íntima connexió, la coherència interna, entre secularització, un ordre polític moderat, una tecnologia complexa i la producció pràcticament il·limitada de riquesa social.

La modernitat és una experiència que no té punt de retorn. Tots els intents de deslligar-la de la consciència il·lustrada i de desqualificar-la, tot i l'ambivalència inherent a la modernitat, són al capdavant deutors de la Contra-Il·lustració. Fins i tot la crítica tan persistent a la Il·lustració lligada al concepte i a la imatge d'una «dialèctica de la Il·lustració» només es pot dur a terme a través de la Il·lustració. □

Traducció de Gustau Muñoz

1. Trad. catalana: Angle editorial, 2007.

2. Terme encunyar per Reinhart Koselleck (en analogia amb *Bergsattel*, que vol dir port o pas de muntanya) per a designar el període de transició o canvi d'època entre 1750 i 1850 en el qual, en connexió amb les grans transformacions socials i polítiques, s'esdevingué una mutació pregonada en els conceptes clau del pensament polític. (N. del t.)