

fica. D'aquesta manera s'ha començat a dibuixar el que crec que pot ser anomenat «racionalitat hermenèutica».

I amb això arribem a la conclusió, que té per títol *La racionalitat fonamental*, aquella racionalitat que està a la base de tot criticisme sensat i que n'assenyala els límits. Crec que a la llum del que ha estat exposat —exposat sobretot a la tesi— es pot veure fàcilment que la racionalitat fonamental té dues dimensions: una de caràcter lògic-formal i una de caràcter reflexivo-discursiu. La nostra racionalitat lògic-formal ens fa capaçs de donar raó de manera deductiva de les nostres assercions, i d'adonar-nos i de treure les conseqüències de les contradiccions proposicionals (tot això —òbviamment— de manera limitada, atesa la nostra finitud). La racionalitat reflexivo-discursiva ens fa limitadament capaçs de donar raó de les pretensions de validesa —concretament de la pretensió de veritat i de la de rectitud o correcció— que necessàriament elevem en els nostres actes de parla (dels quals he tractat detalladament a l'*Apèndix II*), i també d'adonar-nos i de treure les conseqüències de les contradiccions performatives. Vinculada amb aquest segon mode de racionalitat, ja que és igualment reflexiva, crec que hi ha la racionalitat hermenèutica, que ens permet de considerar-nos cosubjectes en relació a tots els interlocutors possibles i de considerar aquests interlocutors cosubjectes en relació a nosaltres.

La racionalitat del racionalisme crític —tant en el cas de Popper com en el d'Albert, almenys a nivell dels principis de llur teoria del coneixement— és només la racionalitat lògic-formal, i encara amputada de la seva dimensió de «donar raó», cosa que fa d'aquest racionalisme un criticisme exacerbat. Les conseqüències hermenèutiques d'això —en el sentit de conseqüències interpretatives— són funestes. Anant només a la percaça d'errors, enduts per la malícia, difícilment podrem connectar amb les concepcions dels altres, entendre-les i fer-los justícia. El criticisme exclusivista, en efecte, fa molt difícil aquella actitud de confiança bàsica que ens cal d'entrada per connectar amb els altres i comprendre'ls en les seves mani-

festacions. És així, a parer meu, com s'expliquen certs excessos polèmics de Hans Albert envers el pensament hermenèutic, les concepcions utòpiques i la teologia cristiana. És també així com podem comprendre que, a *La societat oberta i els seus enemics*, un gran filòsof com Karl Popper sigui tan injust, no solament envers autors menors, sinó sobretot envers Plató, Hegel i Marx. Però això seria tema d'una altre treball.

Andreu Marquès

Ignasi ROVIRO ÀLEMANY. *El concepte histoire a la Critique de la Raison Dialectique (vol I i II) i les seves bases ontològiques en Être et le Néant*. Tesi doctoral de filosofia defensada a la Universitat de Barcelona. Gener de 1994.

Per abordar el concepte *histoire* en la *Critique de la Raison Dialectique* (vol I i II) i les seves bases ontològiques en *Être et le Néant* he dividit l'estudi que aquí ressenyo en tres grans parts. En la primera —*El mètode de fer història*— s'estudia el marc ideològic-conceptual des d'on Sartre pensa la història. El segon moment és dedicat a *El subjecte de la història*, una problemàtica important per les generacions sota els moviments marxista, existencialista i estructuralista de la postguerra mundial. Finalment, dediquem la part més extensa de la tesi a l'estudi de *El terreny de la història*. Aquí es mostra amb tota la seva complexitat —i en alguns casos amb l'ambigüitat implícita que imposa una obra inacabada— la força d'aquesta concepció nuclear del pensament sartrèu. Com és obvi, el concepte *histoire* es correlaciona amb una destacada xarxa conceptual digne de ser estudiada a fons. En aquesta ressenya destacarem els més bàsics i significatius. Per bé que sigui inescapable de fer-hi referència al llarg de les línies que segueixen i donada la brevetat de la present notícia, deixarem de banda l'exposició de la dialèctica sartrèua (un equilibri entre la globalització idealista i la materialització realista). Tampoc podrem destinar espai a comentar amb detall els diversos crítics (des de les posi-

cions estructuralistes, no podem atendre a les crítiques d'Althusser, de Foucault i Lévi-Strauss pels qui Sartre posa massa pes ontològic en «l'abstracció» home i s'oblida que aquest no és res més que una emergència d'estructures més profundes; alhora que la concepció de la història i del mètode per estudiar-la serà plantejat des d'una perspectiva no humanista. Així mateix, deixarem les crítiques que des de posicions més liberals formulen M. Merleau-Ponty, R. Aron i G. Gurvitch). I com a última remarca prèvia només fer constar que la meua lectura de Sartre es fa a partir d'una afirmació inicial: la *Critique* es recolza sobre les bases ontològiques formulades en *L'Être et le Néant*. O vist des de l'altra riba: per desplegar *L'Être et le Néant* en el terreny social i fer-ne una teoria sòcio-política és necessària l'aparició de la *Critique*. Una i altra obra es necessiten i es suposen.

La intuïció bàsica i fonamental de Sartre en la *Critique* és expressada de múltiples maneres i amb una riquesa de formulacions i concepcions afins. Es podria sintetitzar amb un lema que el propi Sartre repetí diverses vegades: l'home fa la història en l'exacte mesura en què la història fa l'home. Això ens fa descobrir com l'home i la col·lectivitat són els dos pols fonamentals a l'hora d'aclarir què és la història. Dos pols que només es poden pensar en relació, i per tant tot intent d'individualitzar-los no pertany al pensament dialèctic. Ans al contrari, només són possibles, des de la fredor de la raó analítica. Així neix la idea de l'*Universal Singular*, una altra cara de la mateixa intuïció. Sartre es planteja com una unitat allò que massa sovint s'ha vist com una dualitat. L'universal (la col·lectivitat, el genèric, l'abstracte) només pot ser pensat a partir del singular (el concret, l'aquí) i el singular es forma a partir de l'universal que encarnen els altres singulars. L'universal és una realitat «subsidiària» dels singulars: per si mateixa és no res. Sartre mirà amb simpatia els mestres filòsofs de l'existència individual i refusà vivament tota classe d'idealismes.

És així com la posició kierkegaardiana influí fortament en Sartre, en la mesura que s'oposava a l'imparable esdeve-

nir del Saber que tot ho incloïa i ho diluïa dins la seva pròpia marxa. Kierkegaard s'oposava a la idea que l'home es realitzés tot transcendint la seva individualitat i que esdevingués només un moment del pas de l'universal. És, doncs, allò que és individual el més important i significatiu, que —per contra— Hegel deixa en un pla secundari. Per Sartre, abandonar-se a l'universal, fondre's en el col·lectiu, significa refusar tota la responsabilitat personal davant l'autèntica existència.

Però Sartre té l'interès d'esporgar la dialèctica hegeliana des de la crítica que li fa Kierkegaard. Voldria desenrotllar una dialèctica en la qual hi cabés una existència individual en un món històric on ser és significar-se, en el qual tot el que apareix isolat és unificat i en el qual, moviment i finalitat només fossin un.

Per això s'enfronta a Hegel tot donant la raó a Marx, per qui l'objectivació no és fa ella mateixa a partir de l'alienació. L'objectivació és simplement el procés a través del qual nosaltres alterem el món en benefici nostre, en el qual nosaltres ens descobrim a nosaltres mateixos en els nostres productes. L'alienació, per altra banda, és un esdeveniment històric i contingent que no pot ser deduït de la nostra habilitat per alterar el món a través de l'acció.

Doncs bé, a ulls de Sartre, no hem de deixar de ser hegelians per ser kierkegaardians o bé a la inversa. És a dir que per Sartre és possible salvar la totalitat de la individualitat i de la subjectivitat dins de la universalitat, però a diferència de Hegel, la universalització no suposa que en el terreny ontològic s'hagi de transferir el pes fonamentador de l'individu al moviment dialèctic universal que s'està esdevenint. I si per una banda Sartre creu que és Marx l'autor que és capaç de fer aquest admirable síntesi entre el concret i la seva realitat objectiva, entre l'universal i el singular, per l'altra, no veu que els marxistes del seu temps l'hagin sabuda interpretar.

Als ulls de Sartre, els marxistes dels anys cinquanta van contra Marx. En el marxisme s'ha operat una greu escissió: el terreny de la pràctica ha abandonat el de la teoria. Per aquesta raó el marxisme s'ha deturat. El fet és, però, momen-



tani, ja que Sartre està plenament convençut que l'existencialisme li pot donar la base necessària per reunificar aquestes dues regions indispensables perquè el marxisme esdevingui la veritable teoria-pràctica o la pràctica-teoria per comprendre i modificar el món real. Però no és l'existencialisme de Kierkegaard ni el de Jaspers. Ambdós són, diu Sartre, pensaments dèbils i dissimulats, que no aporten res de nou. L'existencialisme al qual es refereix és el seu propi, un corrent de pensament que no ha desplegat contra el marxisme, sinó al seu marge. L'intent és agosarat: existencialitzar el marxisme.

Des d'aquesta perspectiva la crítica es fa més aguda. El mètode de fer història dels vells marxistes és clarament ambigu: juguen amb dues concepcions de la història i utilitzen aquella que els convé més pels seus interessos. Per un cantó donen explicacions finalístiques dels fets i de les totalitats que han cregut endevinar al llarg de la història fins a fer-ne un abús. Però per altre cantó, quan els interessa fan desaparèixer tota finalitat per tal de fer surar un magma de forces i contraforces que escapa a tota voluntat individual, d'aquesta manera s'afirma un pur mecanicisme. El fet por semblar contradictori. Per Sartre no hi ha contradicció, hi ha mala fe.

Un pont d'existencialització del marxisme es troba a través de l'*Être et le Néant*. Si bé tota aquesta primera obra és fonamental per comprendre el pas decisiu que comentem, és de remarcar l'interessant adaptació que en fa, al final del volum, de la psicoanàlisi. En un profund diàleg amb Freud, Sartre adapta les troballes del vienès al pensament existencialista. Formulada la psicoanàlisi existencialista, aquesta pot esdevenir una veritable eina de comprensió de la història quan passem al terreny de la *Crítique*. La incorporació, doncs, de la psicoanàlisi al materialisme dialèctic ens farà comprensible els homes reals, ens descobrirà els homes en la seva particularitat més original, però allhora que ens deixarà l'espai imprescindible per descobrir l'estructura de l'universal que descriu el materialisme dialèctic. Com a retret, Sartre acusa als marxistes d'estudiar els adults. En les seves anàlisis només ens descriuen una part de l'individu

humà: aquella que fa referència al comportament adult, com si en la nostra personalitat no hi haguessin instàncies d'etapes anteriors que condicionessin les decisions i opinions adultes. Tenint un peu en la ironia i l'altra en la burla, Sartre es mofa dels marxistes tot dient que descobreixen els individus quan tenen l'edat de cobrar el seu primer salari. Mentre que l'existencialisme creu que la incorporació de la psicoanàlisi és perfectament integrable perquè descobreix el punt d'inserció de l'home en la seva classe. O també, aquesta família particular com a mediació entre l'individu i la classe.

Sartre creu trobar un punt d'engranatge entre els dos sabers (materialisme i psicoanàlisi) en el nivell de les relacions de producció entre individus reals i les estructures político-socials. En aquest creuament, els homes es troben condicionats per les seves relacions humanes. Des del materialisme dialèctic aquest conflicte és la traducció del conflicte que es dona entre les forces productives i les relacions de producció. Ara bé, Sartre es troba estret si es queda en aquest àmbit. Li manca encarnar aquesta estructura sobre la pell de qualsevol individu. Per això es pregunta per la vivència de l'universal. Just aquí, l'existencialisme sartreà fa entrar la psicoanàlisi per tal d'aconseguir l'aprofundiment en la vida concreta.

La síntesi de la crítica sartreana al marxisme ens ha conduït a l'esquemàtizació del mètode més propici per a la comprensió de la història. Tal mètode no és pas una creació del propi Sartre sinó que ell mateix ja ens anuncia que l'extreu de Henri Lefevre. Un treball que Sartre considera intatxable a fi i efecte d'integrar la sociologia i la història en el dialèctic materialista. Segons Lefevre la realitat presenta una complexitat horitzontal (l'ara i aquí: la relació sincrònica entre fenòmens socials) i una complexitat vertical (aspectes històrics de la realitat present) i entre les dues complexitats es donen eixos de relacions: són interdependents. Per poder estudiar les complexitats i els seus vincles d'unió proposa un mètode, assumit íntegrament per Sartre, en tres passos: «a) *Descriptif*. - Observation mais avec

un regard informé par l'expérience et par une théorie générale. b) *Analytico-régressif*. - Analyse de la réalité. Effort pour la dater exactement. c) *Historico-génétique*... - Effort pour retrouver le présent mais élucidé, compris, expliqué.»

Tot l'esforç per fonamentar aquest mètode és una de les grans tasques de la *Critique de la Raison Dialectique*, vol I i II mentre que en *L'idiot de la famille* (el bell i extens treball sobre Flaubert) assajarà un exemple pràctic. Però per comprendre bé el joc que dona el mètode esbossat li calen unes consideracions i matisacions epistemològiques prèvies que Sartre analitza detingudament al llarg de moltes pàgines. Sense entrar en detalls volem remarcar alguns principis dialèctics bàsics per l'aplicació d'aquest mètode; principis que, sigui dit de passada, no són altra cosa que una adaptació sartreana del mètode exposat. Així doncs, no és possible l'aplicació del mètode si no estem ben convençuts: (1) Que una negació d'una negació pot ser una afirmació. (2) Que el motor de la Història són els conflictes, ja siguin en l'interior d'un grup o en l'interior d'un individu. (3) Que cada moment d'una sèrie ha de comprendre's a partir del moment inicial, però no s'hi pot reduir. (4) que la Història porta a terme totalitzacions de totalitzacions a cada instant.

Ja es veu que tot arrossegant les conquestes assolides a *Être et le Néant* i el diàleg amb el pensament marxista, la posició sartreana es pretén molt més que metodològica: vol ser, fonamentalment, ontològica. Per això mateix el seu interès es troba en abandonar l'epistemologia tot intentant de demostrar el que és, diu Sartre, una exigència de la raó dialèctica: es tracta de fer transparent la regió del ser on la totalització esdevé la forma de l'existència i de descobrir-nos-hi situats en el bell mig. Assolit aquest punt, no podrem afirmar que el moviment dialèctic de la raó sigui una astúcia epistemològica d'aquesta. Ans al contrari, la intel·ligibilitat de la dialèctica es confon amb el moviment totalitzador. Ubicats enmig de la totalització, la nostra experiència és un moment més del moviment general. L'experiència viscuda, la simple praxi *vécue*, serà supera-

da (integrada dialècticament) per una reflexió de l'experiència viscuda, alhora aquesta reflexió sobre la praxi viscuda és, de nou, superada, integrada, en una reflexió crítica. Aquests tres moments no es donen simultàniament. L'un és després de l'altre, en una disposició diacrònica, que, tanmateix, conté sincrònicament tots els elements en una sola regió ontològica. Quan la reflexió assoleix el moment crític, la dialèctica es descobreix com el veritable moviment de la història i de la realitat present.

Amb tot el que portem dit es fa evident que la història és i només podrà ser pensada dialècticament, alhora que la dialèctica només podrà ser històrica. Sartre fa autèntics esforços per no caure en cap mena d'hiperorganicisme. Evita abandonar la carnalitat de l'home per passar a una entitat superior creadora i reguladora de l'esdevenir humà ¿Com passar, doncs, del jo ara i aquí al nosaltres, del *ich* a la *Geschichte*?; i un cop superat aquest pas tant angost ¿el salt a la *Weltgeschichte* només n'és una projecció? Amb altres paraules, per arribar al regne de la història Sartre no n'ha de tenir prou en mostrar que cada individu fa i pateix la història, sinó que ens ha d'explicar què és la història en ella mateixa. Aquest requisit és necessari i no es fa incompatible amb la relació dialèctica entre individu i grup, grup i esdevenir, esdevenir i individu.

La filosofia de Sartre és una, sense ruptures epistemològiques que ens obliguin a parlar d'un Sartre existencialista i un de marxista, per exemple. Així doncs, en el treball que aquí ressenyem era del tot necessari obrir un apartat sobre la història a la llum de l'*Être et le Néant*. En aquesta obra, la història es dissol en temporalitat. Més ben dit: el plantejament de la història es fa a partir de la totalitat que és la temporalitat existencialista. Aquesta totalitat, a un nivell és individual i en un altre és col·lectiva. Quan és individual, visc la totalitat temporal amb un lligam d'interioritat intens: jo sóc, en present, el meu passat i el meu futur. Ara, quan la totalitat temporal és col·lectiva, el que Sartre ha anomenat el temps universal, aleshores només el puc viure en un lligam d'exterioritat: estic ontològicament impedit d'ac-



cedir-hi de la mateixa manera que no puc arribar al *Mitsein*. En canvi sí que puc acceptar que el meu temps és el lligam d'interioritat del temps del món, que en mi és més exterior que interior i és inabastable. Inabastable perquè és un no res. Perquè és el conjunt dels altres temps dels altres sers humans. Tenim doncs, una sola totalitat temporal, una sola història: la Història amb majúscules, la del passat col·lectiu. I dins d'aquesta totalitat, sobresurt la meua totalitat personal, la meua història individual. Una única realitat temporal. Si és única vol dir que entre els dos plans, l'individual i el col·lectiu, hi ha d'haver alguna relació efectiva. Evidentment: entre el meu passat i el passat dels altres hi ha una frontera insalvable, una frontera ontològicament insalvable: el meu passat (la meua història, el meu temps) és una relació d'interioritat amb mi mateix que m'arriba al bell mig del moll de l'os, que em constitueix des de la meua profunditat més originària. El llaç que estableixo amb el passat (amb la història) de les altres consciències l'hem de qualificar d'enllaç d'exterioritat per més dèrmic que sigui i per més que jo en sigui testimoni co-present. El passat de l'altre, la història de l'altre, serà en mi, tant que és el meu passat o el meu present però des de la perspectiva de co-present, d'espectador: no em constitueix originàriament, no em fonamenta. Una història que mai puc fonamentar ontològicament perquè és de l'altre. Un passat, una història que em nega, que se m'oposa com a exterior-interior. Mentre que el meu passat —la meua història— em nega com a interior-exterior: em constitueix i em posseeix. Em posseeix de la mateixa manera que el present i el futur m'arrenquen d'aquesta possessió. La Història —amb majúscula— tindrà objectivitat, però no serà cap principi d'acció ni podrà disposar d'una significació pròpia. El que és propi d'una societat no és el fet de tenir una Història, sinó el fet d'assumir-la com a monument. Per això mateix els esdeveniments no tenen un significat determinat, fixat per sempre més. Sinó que el seu significat depèn de la forma i de la intenció amb què s'assumeixin en un determinat present. Així també és evident

que no ens podríem imaginar un historiador que treballés desituat, fora de la història, en l'eternitat. Tot historiador és ell mateix producte de la història. Per sobre d'aquesta relativitat de la història, d'aquest sentit perpètuament ajornat, hi veiem surar l'afirmació de la llibertat. Perquè és ella, en cada moment de la història, qui escull el significat: i no n'hi ha cap de definitiu. Tampoc veiem que la Història tingui una direccionalitat determinada ni predeterminada amb l'objectiu d'assolir un fi. En cap lloc trobem traces d'una Història teleològica o finalística. A la fi de l'*Être et le Néant* veiem com la Història —en el sentit més hegel·lià del terme— es dissol en la historialització del *pour-soi*. I el sentit més general de la Història s'esborra en el sentit del meu projecte, el sentit de la meua temporalitat. No hi veiem cap sentit objectiu de la història, sóc jo qui li configuro un sentit a partir de la meua situació. Aquestes seran les bases ontològiques a partir de les quals la *Critique* es desenvoluparà en un terreny sociològic i epistemològicament banyat per les aigües d'un marxisme que es vol renovar.

Ja sabem que en la *Critique* s'exposa la intel·ligibilitat de la raó dialèctica: una raó que (1) amb la seva activitat ha de dissoldre tota interpretació positivista i analítica. La dissol per la seva activitat totalitzadora. (2) Pel fet de depassar tot positivisme, la raó dialèctica ha de mostrar estructures, relacions i significats que per principi s'escapen a qualsevol altre mètode epistemològic. I (3), amb el seu actuar, la raó dialèctica ens ha de fer transparents els esdeveniments històrics. Per portar a terme el seu pla ambiciós Sartre divideix el primer tom de la *Critique* en dos grans moments: (1) La dialèctica constituent, que partirà de l'activitat individual de l'home. Aquesta forma de dialèctica trobarà el seu límit en la seva pròpia praxi. Per ella mateixa, i en la capa més superficial, es transformarà en antidialèctica. És el que Sartre anomenarà el moment de la dialèctica de la passivitat. L'antidialèctica mostrarà els primers tipus de relacions i coexistència humanes: les sèries. A més n'estudiarà l'alienació humana en els altres i en els objectes del treball. Aquí mateix

Sartre es proposa fer comprensible el pràctic-inert: una equivalència de la praxi alienada i de la inèrcia treballada. Contra el pràctic-inert, s'oposarà el grup: serà el segon tipus de relació dialèctica. (2) Si la dialèctica constituent ha partit de la praxi individual per descobrir el grup, la dialèctica constituïda es basarà en la praxi del grup entesa com la reunió de les praxi individuals que la integren. Serà a partir d'aquí que Sartre intentarà la comprensió de la raó dialèctica constituïda a partir de la raó dialèctica constituent. Sartre pretén fer la recomposició progressiva del procés històric de les relacions humanes, inscrites en les institucions, els grups i en els esdeveniments. Fer aquesta experiència dialèctica és fer l'experiència de la història.

Per recórrer tot aquest camí mostrarà les contradiccions i les lluites socials, la praxi individual i col·lectiva, el treball en la mesura que és productor d'eines, l'eina com a productora d'homes i productora de les relacions que els homes estableixen entre ells. Tot això plegat serà observat com formant part d'un moviment totalitzador intel·ligible: la història.

L'experiència que Sartre desenvolupa és crítica: vol recomposar la intel·ligibilitat del moviment històric tot partint de les estructures sincròniques i de les contradiccions dels diferents sectors de la realitat. Per això buscarà (1) la intel·ligibilitat diacrònica de les transformacions històriques, (2) l'ordre dels seus condicionants i (3) la raó de la reversibilitat de la història. Tot plegat, vist com una progressió sintètica. L'essència de les relacions humanes, doncs, serà el xoc d'interessos que es produeix entre els homes, només comprensibles sota la dialèctica. Aquestes relacions sempre són condicionades per la Història.

Tal com és estructurada i es desenvolupa la *Critique* podem veure que els fonaments de la història són quatre: la materialitat, la dialèctica, la *rareté* i la praxi. I sobre aquests pilars instituïdors i possibilitadors es desplega la complexitat de la història real i efectiva; una història col·lectiva *encarnada* en cada individu, una història *totalitzada* i localitzada al si de la col·lectivitat: si hi ha Història

aquesta només pot ser *encarnada* i alhora ha d'inscriure's en una *Totalisation d'enveloppement*. Anem a veure-ho més a poc a poc.

La matèria és el fonament sobre i a partir del qual l'home es crea a si mateix. A partir de la matèria l'home s'unifica, per la seva pròpia praxi, tot projectant una unitat falsa exterior: la natura. Aquesta unitat falsa li reflecteix la seva pròpia unitat. Per la matèria l'home projecta superar el seu encontorn, transcendir la seva pròpia facticitat. La praxi humana, empenya per la necessitat i condicionada per la funció, actuarà sobre la matèria exterior a ell i sobre la matèria que ell mateix és. A l'hora que el joc dialèctic que s'imposa entre materialitat i praxi obre la porta a la temporalitat i al treball, obre la porta a la història. És així com la matèria és el *substratum* necessari pel desplegar de la història, és la *res extensa* que necessita la consciència per sortir de si mateixa i obrir-se a la temporalitat i, sobretot, a l'acció en el món. Oblidar-nos de la matèria com a factor fonamental és avortar tot intent de totalització dialèctica, és fer impossible el córrer dialèctic de la vida. Si bé aquest element és essencial pel sorgir de la història, Sartre no dedica cap línia de definir-la. La matèria és preexistent. Ja és donada quan comença la *Critique*. I no li cal definir-la perquè —malgrat no dir-ho d'una manera explícita— l'importa del vocabulari marxista en el seu intent d'unió de les posicions assolides en l'etapa fenomenològica i les premisses marxistes ja escrites abans de la *Critique*. Una prova evident és que en l'*EN* apareix molt poc el concepte matèria i sempre sota l'única formulació de *matière*. En canvi, en la *Critique* la trobem arreu amb una alta varietat de formulacions (s'acosten a les 20).

Tota la nostra història —comenta Sartre—, des de l'ahir fins al demà és tota l'acció, és la relació immanent i unívoca de l'organisme al mitjà inorgànic: aquí és on veiem la importància de la praxi pel nostre recorregut en els fonaments del concepte Història. Sartre ho ha dit ben clar: és per la praxi que hi ha transcendència, temporalització, unificació i totalització. Al cap i a la fi, la praxi esdevé el moviment d'un organisme o el



d'un grup organitzat que vol fer del seu encontorn material un conjunt habitable. Entendrem, doncs que el camp pràctic —que és la unificació fonamental— és la totalització dels mitjans possibles on hi ha plena identificació entre la mediació, l'encontorn, l'intermediari i el mitjà. Aquests quatre mots només designen una sola realitat: l'exterioritat inerta en tant que ella condiciona la immanència d'allò que és orgànic com a ser-fora-de-si-en-el-món i tenint ben present que el projecte fa condicionar aquesta immanència per la passió de l'organisme. I en tant que és l'home qui fa la història, descobrim el caràcter més fonamental i primer de la praxi, aquell que determinarà la nostra historicitat: salvar la vida, marcada ineludiblement per la *rareté*.

Reaccionant contra la visió que sosté l'idealista pràctic de l'acció, separant-la de l'organisme actor i pensant-la en si mateixa, Sartre no pot deixar de puntualitzar: (1) que l'acció per si mateixa esdevé una síntesi passiva: es defineix pels fins que ella es proposa. (2) Aquesta síntesi passiva esdevé l'objectivació del subjecte de l'acció, alhora que aquí s'engendra la raó positiva i el subjecte rep la imatge inorgànica del seu organisme. (3) El món de les finalitats per un doble fonament: per la transcendència constant que és l'organisme de l'acció i per la dialèctica entesa com el depassament creador i com a dissolució de les síntesis inertes. El regne dels fins en si mateixos «*n'ha pas de suffisance d'être*». (4) En el nivell del pràctic-inert es descobreix com l'acció s'aliena en els seus productes. Aquests productes manifesten l'antihumanitat de l'home per les contrafinalitats que s'hi apliquen al seu damunt degut a ser mediacions entre els agents que els engendren. En les societats industrials, l'agent existeix pel seu treball, per la seva força de treball, i per la màquina. La seva força de treball entra com un producte en el mercat a tall de quantitat d'energia. (5) L'única manera de captar la veritable estructura de l'acció és a través de la raó dialèctica. La raó positiva la retalla, la mostra seccionada i parcial: l'explica. La raó dialèctica mostra el que hi ha d'irreductible en l'acció. Sartre retorna a posicions ontològiques

tot volent fonamentar el materialisme que desplega al llarg de la *Critique*. Si en l'*Être et le Néant* hi havia dos pols ontològics primers —l'*en-soi* i el *pour-soi*— de relació dels quals tot s'esdevenia, en tot el volum segon la *Critique* serà l'organisme (*pour-soi*) i la dispersió exterior (*en-soi*) els dos pols actius. A més amb el treball ontològic que ha portat a terme en aquest treball veiem aparèixer una nova direcció de la *Critique*: fins ara Sartre era atrapat en una lògica de la circularitat entre diversos praxi-processos de l'alienació i de la desviació. Ara limita la circularitat per tal d'indicar el propòsit humà de crear el món material a través de la praxi. Sartre dota a la praxi d'un poder creador a nivell ontològic que no havíem descobert en els centenars de pàgines del primer volum.

La traducció literal del terme *rareté* seria raresa, però en l'obra de Sartre a més d'aquest significat cal assenyalar que també interpreta com a escassetat i com a manca, tot recollint l'aportació de l'economia clàssica. El fet de dependre del medi que l'envolta i la limitació que imposa l'escassetat de la matèria demostra que la *rareté* és allò que determina en un nivell molt elemental la història inhumana. Aquí home és manca i la matèria és allò que li manca, allò del qual ha d'anar a la seva recerca. Aleshores l'home modifica la matèria a través de la praxi per tal de satisfer la seva necessitat més immediata si és que li és possible.

La *rareté* serà, des d'aquesta perspectiva, el primer llaç d'unió, la primera força passiva que portarà a síntesis passives per eludir —en la mesura del possible— tota necessitat i manca. És la primera estructura que rep la matèria socialitzada i que li confereix una primera unitat. La *rareté* arriba a la matèria pels homes i arriba als homes per la matèria. I malgrat sigui una relació universal —és a dir, que ataca a tots els homes i a tota la matèria— no ho és de la mateixa manera al llarg de la història humana. És així com la *rareté* és la condició material de la historicitat humana. És el que ell anomena el motor passiu de la història. D'aquesta manera podríem llegir la història de l'home com la lluita d'aquest amb la *rareté*. Entenem-nos bé: no és la

causa de la història, sinó una possibilitat, un mitjà sobre el qual hom hi trobarà l'esdeveniment històric. És el motor passiu. Amb tot Sartre manté dues reserves: (1) Per un historiador situat en l'actualitat la *rareté* no fonamenta tota possible història ja que no sap si hi ha la possibilitat d'una altra història construïda sobre unes altres bases i amb uns altres motors pels nostres descendents o per sers d'altres planetes. (2) La *rareté* no fonamenta la realitat de la història humana, sinó la seva possibilitat. Però no és ella l'única que intervé en el procés de la història. La *rareté* entra en el cor de l'home, en el cor de les societats i pot mantenir-s'hi com a *exis* tot conservant-se de generació en generació. A més de ser una estructura del mateix individu, tan bon punt és en relació amb l'entorn material i social és, també, un camp de possibilitats pel que fa a la relació entre homes: unes condicions *a priori* a partir de les quals els homes haurien construït les seves institucions, el seu treball. En definitiva, la *rareté* condiciona l'existència i la coexistència dels éssers: de tots entre tots i de cada un amb tots els altres. Per això mateix, quan hi ha massa homes, quan la població és excessiva s'imposa una tria entre els homes que poden seguir vivint i els que no poden subsistir.

Sartre a partir d'aquí veu la possibilitat de la descripció d'una ètica. La *rareté* es viu pràcticament i per la praxi aquest nivell de la destrucció de l'home per l'home és el primer moviment de l'ètica: és la constitució del mal radical i del maniqueisme. El contra-home cerca la seva destrucció, jo persegueixo la seva. És així com d'una manera objectiva l'home es constitueix com a inhumà, com el ser que la seva radical inhumanitat es mostra en la praxi i com el ser que descobreix que el mal és una estructura de l'altre. Aquí l'ètica es fa imperatiu: s'ha de destruir el mal. I qualsevol mitjà n'és bo, fins i tot la violència, que es descobreix com a estructura de la praxi humana en tant que és una resposta violenta a la violència de l'altre.

La *rareté* funda, doncs, no sols l'activitat humana individual sinó que també es troba en la base de tota conflictivitat social o intersubjectiva. I d'aquí en surt

la Història. És a dir que la *rareté* és comprensible a través del seu moviment dialèctic. Una dialèctica formal que s'ha de resseguir en els quatre passos següents: (1) la *rareté* del producte, (2) la *rareté* de les eines, (3) la *rareté* del treballador i (4) la *rareté* del consumidor. Serà l'historiador aquell que haurà de mostrar el pas de la *rareté* com el caràcter pel qual som designats com a sobers per la totalitat de la resta dels individus, a la *rareté* entesa com a designació per la societat de grups de productors i grups consumidors, passant per la *rareté* absoluta vista com la impossibilitat d'existir tots plegats en les condicions marcades per l'entorn material. L'historiador també haurà de tenir ben present la *rareté* relativa, la qual demarca les circumstàncies que limiten un mode de producció per una col·lectivitat determinada. Si es sobrepassen aquests límits el mode de producció està en perill.

Si la història és una totalització que es totalitza, si és un procés que encara no és acabat, aquesta s'ha de mostrar arreu. Si això és cert, ens interessarà el sentit dialèctic de les totalitzacions pràctiques que s'esdevenen. Unes totalitzacions que seran evidents en cada fet singular, el qual, amb la seva riquesa, mostrarà la totalitat del conjunt pràctic on es troba col·locat. És a dir que la comprensió de cada lluita singular fa comprensible la totalització del grup social on ella s'hi troba incorporada. Aquest serà el concepte d'encarnació: el tot es troba encarnat en cada una de les parts. El concret —l'ara i aquí— és la totalització del tot, és l'encarnació del tot en el singular. El combat és l'encarnació de la violència. I aquesta encarnació no és gens misteriosa: és la violència que podem palpar en cada racó de la sala, en els organitzadors, en els púgils, en els espectadors. És a dir, que l'encarnació d'aquest fet històric —aquest nostre fet històric— és l'encarnació de la Història, la nostra Història. En el singular hi ha tota la profunditat de la Història. El concret és la totalització i l'encarnació de tota la història, de la mateixa manera que tot home és tot l'home. Tanmateix aquí ens trobem amb una posició sincrònica on la verticalitat entre concret i universal es llegeix de baix a dalt: el concret és el fonament on-



tològic de l'universal. Per altra part, és necessari adonar-se que cada totalització singular té una doble característica: (1) com a totalització que és, és englobadora i (2) per la singularització, és englobada. Aplicat al món de la boxa: el combat d'aquesta nit engloba tots els altres combats que es fan en aquesta mateixa nit. I a l'inversa, cada un d'aquells combats engloba a aquest. Són dos processos complementaris. O millor, és un sol moviment dialèctic amb direccions complementàries. (1) Un procés d'expansió descompressiu. Tot partint de l'objecte analitzant i seguint l'ordre de les significacions s'arriba al tot. Aquí ens trobem en un moviment centrífug: l'objecte es perd en les significacions de tots els altres conjunts. (2) Un procés de compressió totalitzant de força centrípeta que capta totes les significacions que es condensen sobre un esdeveniment o objecte. Aquests dos moments tenen sentit només en tant que l'encarnació és una totalització sincrònica singular on es fa intel·ligible la totalitat en curs que és el temps històric de la societat on es dona l'encarnació. Sartre no ens oculta el seu veritable interès: escatir totes les relacions entre el singular i l'universal; cercar la comprensió de la totalització en curs que faci intel·ligible el concret com a encarnació de l'universal.

La concepció de *totalisation d'enveloppement* és de les més difícils de determinar dins la *Critique*. La redacció del segon volum s'interromp quan Sartre estava analitzant-la. Amb tot hi dedicà un bon pilot de pàgines de difícil lectura i sense cap tipus de revisió posterior. De forma general podem dir que el seu objectiu és la intel·ligibilitat i el sentit de la història. Tanmateix, les seves diverses accepcions varien segons la realitat analitzada. Per un cantó, la *totalisation d'enveloppement* no és altra cosa que la integració de tots els individus concrets per la praxi. O bé, és la praxi autònoma i afirmant-se com a tal, en tant que ella produeix, sofreix, amaga i dissimula la seva pròpia heteronomia com la unitat passiva i reactualitzada dels seus propis subproductes. Sartre també l'entén com l'exterioritat interior d'una empresa comuna, lligada al concepte de corporèitat: La profunditat del

món desborda la praxi comuna, qui produeix la seva exterioritat com el seu propi cos, cosa que ens permet veure dos dels seus caràcters fonamentals: la unitat pràctica i la materialitat. A més, per captar-la, cal veure'n el seu moviment en espiral. En les notes de l'annex —els apunts dels capítols inacabats— Sartre identifica *totalisation d'enveloppement* amb sistema. Sigui com sigui, és evident que no es tracta de cap totalitat, sinó d'una totalització. És a dir, d'un procés que es va fent i va encarnant-se en els singulars. És una praxi. És una praxi en procés. És una praxi constituent: és la relació que l'organisme pràctic estableix amb la matèria treballada a través del camp pràctic-inert dels instruments. I hem de veure clar que l'estructura de la totalització constituent és ben diferent de l'estructura de la totalització constituïda: és el treballador que es totalitza a través del treball i no a la inversa. Aquesta totalització temporalitzant dona una unitat provisional. Aquí veiem una unitat diacrònicament establerta a partir de la praxi individual. I això és el que remarca Sartre: ens trobem en un nivell individual. Per cada un de nosaltres, tot és el mateix: existir, depassar-se vers els fins proposats, totalitzar-se per aquest depassament i produir el reflex de la totalització. Però el fonament de la Història —remarca Sartre— són les síntesis de matèria treballada. Ara bé, si ens posem en el pla dels grups o de les sèries la praxi sembla tenir una certa independència davant els individus. D'aquí ve que Sartre mostri un doble moviment: (1) L'individu encarna la totalització pràctica. (2) La totalització pràctica depassa l'individu. L'agent es remet al conjunt de les estructures objectives que constitueixen la totalització pràctica. Aquest, però, no és un conjunt purament abstracte sinó que és la unitat vivent de l'activitat humana. La diferència existent entre la *totalisation d'enveloppement* i la resta d'encarnacions és que totes elles són subordinades a aquella que les supera en grau d'abstracció i generalització, però sense deixar de tenir lligams amb la concreció més immediata. Gràcies a la *totalisation d'enveloppement* i en el seu propi interior es sostenen (1) totes les jerarquitzacions de les

estructures que tenen significat i (2) el moviment inert dels processos. Així veiem aparèixer una *totalisation d'enveloppement* molt estructurada —que tal i com en parla Sartre, gosariem dir-ne un sistema d'estructures formals— que ella mateixa indica el lloc que ocupa, en la totalització que ella és, tota possible encarnació i mostra el conjunt de les correspondències que sostenen i poden sostenir les encarnacions entre si. Això fa que cada encarnació sigui l'encarnació de totes les altres. En les totalitzacions secundàries no existirà aquest sistema d'estructures formals, perquè cada una d'aquestes totalitzacions secundàries pren les seves relacions d'exterioritat i les transforma en condicions inherents i sintètiques de la praxi. Ara bé, aquestes totalitzacions secundàries seria impossible que existissin per si mateixes. És la *totalisation d'enveloppement* qui els permet d'existir en la mesura en què ella re-totalitza constantment el sistema ordenat. És la *totalisation d'enveloppement* qui crea la xarxa de relacions que ella és. Ara bé, són unes relacions que ella no governa des del seu interior ni és ella qui les modifica: tal sistema és governat des de l'exterior. Si fos possible eliminar tot aquest gran sistema d'engranatge, no hi hauria cap possibilitat ni d'encarnació ni d'ubicació de l'encarnació. Així, aquesta totalització esdevé el lligam dialèctic entre tots els resultats, a banda de condicionar tots els elements del camp pràctic, inclosos els subjectes agents que són els homes. L'orientació que pren aquesta estratificació que ella és, la seva unitat sintètica i les seves contra-finalitats totes són extrems de la mateixa praxi. Preocupat sempre per no fer de la *totalisation d'enveloppement* un super-organisme, remarca molt explícitament que no apareix cap síntesi més enllà dels homes. Però això no vol pas dir que la *totalisation d'enveloppement* no sigui ni sintètica ni unitària. Sinó més aviat que la unitat li ha de venir de la praxi, de l'acció real dels homes.

Ens queda clar, doncs, que la *totalisation d'enveloppement* es troba en cada una de les *totalisations enveloppées* i s'hi troba com la seva veritable significació. Alhora, cada *totalisation enveloppée* és una encarnació de la *totalisation d'enve-*

*loppement*. Sartre matisa que quan diem que és la seva significació això vol dir que és la seva integració al tot. Per altra cantó, tot el que es produeix en la *totalisation d'enveloppement* ho és pel treball humà, per una praxi que és integradora. És integradora —comenta Sartre— perquè és soferta (és a dir, interioritzada) i, alhora, re-apresa (exterioritzada). I ho és no només per un individu singular, sinó per milions d'individus en una unitat pràctica on la praxi tant és el ser com l'acte, on la praxi tant defineix la llei d'immanència com la llei d'encarnació. Tota la praxi-procés és humana i a través de la raó dialèctica cognoscible només pels homes. Tanmateix la *totalisation d'enveloppement* implica un retorn de la inèrcia sobre el subjecte i d'aquesta manera el recondiciona. La raó analítica no pot captar aquest procés de recondicionament, però, contràriament, no s'escapa a la raó dialèctica. Tot i que el recondicionament no sigui altra cosa que l'exterioritat d'allò que és interior, això no vol pas dir que ell es realitzi en l'exterior, ja que —puntualitza Sartre— les determinacions que els mateixos homes han establert per allò que és pràctic-inert es fan (1) a través de les unions a distància i (2) per l'encarnació englobada que constitueix cada una de les seves conductes. Per la part d'inhumanitat que ella segrega la *totalisation d'enveloppement* desvia la praxi humana. Ara bé, aquesta desviació no es dona només en les accions comunes sinó que la circularitat i l'exterioritat de l'interioritat ja és dona des del nivell de la praxi constituent, és a dir, de la praxi individual. Sartre remarca que si bé el fonament més general de les desviacions individuals són l'alienació anterior o immediatament futura en allò que és pràctic-inert també és veritat que certs aspectes de la praxi individual es veu caracteritzada per la circularitat, la qual cosa també modifica tant a la praxi humana com el mateix individu.

Ja per acabar entrarem en el sentit de la història. Un tema tant complex només pot ser plantejat un cop hem assolit el nivell de la *totalisation d'enveloppement* i ens posem en el terreny de la reconstrucció històrica. Des d'aquí Sartre indica que la praxi-procés es mostra com



la temporalització passada sota la forma de la realització d'un sentit. Però aquí enfoca el sentit sincrònic d'una temporalització concreta, no encara el sentit diacrònic de la Història. Per bé que la Història —en el cas més general o d'integració màxima— es pot presentar com a pèrdua de control, com l'acció que fugint de si mateixa desborda i comprimeix al seu subjecte, com la praxi que es desconeix o que es coneix malament, la Història és, malgrat tot això, humana. I el seu sentit —entenent per això l'orientació de l'espiral temporal— no és altra cosa que una significació pràctica que només és comprensible per i en la temporalització. Així el sentit de la praxi-procés és localitzable en qualsevol racó de la temporalització; és —indica Sartre— una realitat individual que amaga la seva pròpia temporalització en els límits de la seva reactualització i a través de la reproducció de determinades totalitats englobades. Tot plegat ens porta a dir que només podem arribar a la història i al seu significat des de la temporalització, és a dir, situats. L'historiador només pot estudiar la història si s'hi troba situat. Efectivament, l'historiador realitza una re-temporalització de tota la praxi-procés quan ell mateix es temporalitza en l'actualitat. Per exemple hi ha re-temporalització quan fa l'acció limitada de llegir els documents, d'atendre els testimonis, d'analitzar diverses fonts d'un esdeveniment. Sartre es pregunta si per cada totalització sincrònica ni ha un sol sentit o diversos. Segons els diversos nivells i sectors trobem una pluralitat de sentits. Ara bé, tenint ben present que ja anteriorment ha establert que la part conté el tot, cada un d'aquests significats conté la unitat del sentit total com el seu fonament i el seu producte. Per altra banda, arribarem a captar el sentit total com a mediació

de cada un d'aquests sentits parcials.

Des de la perspectiva que és un producte de la temporalització dels homes històrics, una *totalisation d'enveloppement* és una realitat concreta. Ara bé, aquesta mateixa realitat —puntualitza Sartre— també és sentit en la mesura que ella es reactualitza pel treball de l'historiador situat. Però per aquest fet no hem de concloure que és l'historiador qui inventa un sentit (que no existeix) per l'esdeveniment estudiat. És de tota evidència que el treball concret d'aquest o de l'altre historiador és marcat per les seves circumstàncies personals i pels esdeveniments socials que ha viscut: l'historiador també és fill del seu temps. Per ser més fidel a la literalitat de Sartre: cada historiador circumscriu el sentit de la totalització que ell estudia. El que té de relatiu en seu treball és precisament aquesta limitació del sentit, inevitable i sempre provisional. Seran les generacions futures, els futurs historiadors els qui modificaran el sentit del treball puntual d'aquell historiador. Per això comenta que en aquesta recerca situada, és l'objecte qui situa a l'investigador amb relació al futur.

Una pregunta queda oberta: què aportà Sartre a la seva generació pel que fa a la concepció de la història? Malgrat els diversos enfrontaments amb els estructuralistes, amb els neoliberals i amb els marxistes, Sartre planteja un sistema obert, on tot es retotalitza a cada pas, on el sentit dels esdeveniments i de la diacronia és provisional; on no es perd el concret i on es compta veritablement amb el transcurs del temps com a premissa dialèctica de tota posició epistemològica. Una concepció de la història que amb els anys a venir s'ha mostrat més actual del que es valorà en el seu temps.

Ignasi Roviró