

## PRASSI, MATERIA, DESTINO. LA COSTITUZIONE E IL SUO ERRARE

Un percorso nella *Critica della ragione dialettica* di Jean-Paul Sartre,  
primo e secondo volume

Giovanni Battista Armenio

### 1. Introduzione

Come da titolo, il nostro intento in queste poche pagine sarà quello di esplicitare come, nella *Critica della ragione dialettica*, le parole “materia”, “prassi” e “destino” siano in un intimo e necessario rapporto. Intimo in quanto ciascuna di queste si specchia nell’altra; necessario, perché ognuna trova essenzialmente il proprio senso solo in tale gioco di specchi. Questo vuol dire che, quando proveremo a tematizzare una di queste parole separatamente, essa ci sarà dinanzi solo in quanto spinta e sostenuta dalle altre.

Non stiamo quindi semplicemente alludendo ad una qualche forma di rimando che rinvierebbe una parola all’altra nel gioco triadico, ma alla coappartenenza reciproca sulla quale si fonderebbe tale rimandare. Per dire questa cooriginarietà comodamente con una parola, abbiamo deciso di servirci del termine “costituzione”. Siamo consapevoli che, in relazione alla *Critica*, è una scelta forse un po’ azzardata, e questo sia perché è un termine che emerge raramente, sia perché l’orizzonte fenomenologico in cui esso trova il suo senso è pressoché assente – per chi lo cercasse esplicitamente. Decidiamo, tuttavia, di utilizzarlo comunque, e non per sciatteria o semplice comodità espressiva, bensì per testarne la pertinenza teoretica, dato che, pur non emergendo in quanto tale nel discorso sartriano, riteniamo sia il filo rosso che, in qualche maniera, tenga assieme le circa millecinquecento pagine della *Critica*.

Già qui, in realtà, occorre fare una piccola e a prima vista futile considerazione. Se abbiamo deciso di porre sotto il titolo di “costituzione” questioni quali “prassi”, “materia” e “destino”, è proprio perché riteniamo troppo riduttivo dire che esse siano tenute assieme da un qualche filo rosso. Tale espressione darebbe forse a intendere che ci siano separatamente questi tre elementi, e che, per una qualche tematizzazione – questa, ad esempio – ognuno di essi si trovi legato da un filo che li tenga assieme. Ecco, non è nostro fine dare a intendere questo. Vorremmo piuttosto mostrare come il legame che, appunto, lega questi tre elementi non sia esterno ad essi, come una colla, bensì sia una relazione di immanenza, in cui ogni elemento si costituisce a partire dall’altro; e che quando si consideri uno di essi, in realtà si sta già chiamando in causa gli altri due; o, ancora, che quando diciamo “prassi”, si sta già alludendo alla materia e al destino, e viceversa.

In realtà, modestamente, non vorremmo neppure limitarci a questo. Ispirandoci alle parole di Sartre, vorremmo inoltre suggerire che anche la costituzione, in quanto discorso e, soprattutto, in quanto prassi operante, trova spazio all’interno della costituzione stessa, la quale si rivelerà essere non una

descrizione disinteressata e neutrale degli strati, delle oggettualità, dei termini relazionali, ma il movimento disvelante e sintetizzante della complessità nella complessità stessa, all'interno della quale, a loro volta, trovano spazio sia la descrizione, che chi la fa. In questo senso, il movimento della costituzione si rivelerà essere l'errare.

## 2. La storia Totalizzante. Il tutto, la parte

Come sappiamo, l'intento che muove l'opera sartriana nei suoi due volumi è quello di testare l'intelligibilità della Storia, individuando quei fattori che rendono possibile tale possibilità. Questo, però, non per elaborare una metodologia che consenta allo storico di mestiere di operare con efficacia nella sua indagine esplicitandogli i nuclei strutturali del decorso storico, facilitandogli così il lavoro. Il fine, invece, è ben più problematico e la posta in gioco più alta. Alla base v'è un interrogativo, al quale Sartre tenta di rispondere, o, almeno, di gettare luce, fin nelle ultime pagine dell'incompiuto secondo volume: la Storia ha un senso?

Proviamo ad assumerci questa domanda; poniamo la questione a noi stessi, provando a cogliere l'orizzonte nella quale essa si pone. Ben presto non possiamo che accorgerci che la domanda non concerne semplicemente un limitato ambito del sapere o della cultura; il sapere storico è solo uno dei convocati dalla domanda. Chiedersi se la Storia abbia un senso vuol dire porre in questione tutto ciò che in essa si dà, chiedere se ciò che si dà abbia un senso e, se sì, quale questo sia. I processi storici, la cultura tutta, la conoscenza in generale sono chiamati a rendere conto di se stessi. Niente può sfuggire a tale messa in questione, nemmeno l'esistenza; nemmeno la domanda stessa che chiede del senso.

Ma è mai possibile trascendere la domanda stessa? Se il tutto dell'umano è posto in questione nel suo essere, da dove iniziare per poter rispondere alla domanda che chiede della Storia? Non si è già totalmente invischiati con la Storia nella Storia? Non si è già sempre testa e piedi nell'oggetto dell'indagine che, a sua volta, rende possibile l'indagine stessa? Questa è la melma in cui Sartre tenta l'elaborazione di un'opera omnicomprensiva che, sia per l'ambizione dell'intento, sia per un «problema teoretico»<sup>1</sup>, non sarà mai portata a termine<sup>2</sup>. Eppure, secondo Sartre, c'è la possibilità di assumersi questa domanda e di muoversi nella complessità che essa pone.

---

<sup>1</sup> G. Cotroneo, "Il problema della intelligibilità della storia", in *Gli scritti postumi di Sartre*, a cura di G. Invitto, A. Montano, Marietti, Genova, 1993, p. 196.

<sup>2</sup> La completezza dell'opera avrebbe richiesto una quantità sterminata di studi sui concreti storici, aldilà quindi delle possibilità di un singolo pensatore o addirittura di una *équipe*. Vedasi: M. Contat, M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Parigi, 1970, p. 481.

Prima di tutto, è bene osservare che non è un caso se la parola “Storia” sia stata riportata, come Sartre fa, con la lettera maiuscola. Non è una semplice attenzione linguistica ad essere espressa, ma già un orizzonte concettuale: per Sartre la Storia è totale: tutte le storie particolari non fanno parte che di un’unica storia all’interno della quale esse vengono ritotalizzate. Come leggiamo in *Questioni di metodo*, Sartre concepisce la storia come «il prodotto di tutta l’attività di tutti gli uomini»<sup>3</sup>. Questa è un’affermazione importante, e costituirà il fondo sul quale verrà edificata tutta la speculazione a seguire: la storia è una vicenda essenzialmente umana – avremo modo di esplicitare successivamente le motivazioni di questa presa di posizione; in ogni caso ciò cui si mira è una visione totale, che trascenda gli eventi particolari e le vicende singolari in un insieme vivente, operante, in atto, chiamato Storia, all’interno del quale non solo tutta la pluralità storica trova senso ma – cosa fondamentale – anche l’osservatore stesso. Nell’indagine che mira al senso della Storia, è esso stesso ad essere chiamato in causa e, di conseguenza, anche la comprensione che mette in opera, rientrando anch’essa nel tutto che si intende abbracciare<sup>4</sup>. Se la Storia è incarnazione della prassi umana, della prassi di tutti gli uomini, allora qualunque attività umana, di qualunque natura essa sia, va a definire ciò che la Storia è, nella forma di una totalità che è sempre in divenire.

Di primo acchito, tale modo di concepire la Storia può sembrarci sicuramente ragionevole ma, forse, assunto liberamente, o, perlomeno, senza una solida argomentazione a sostegno. In realtà, ad uno sguardo più attento, Sartre, all’interno della *Critica*, rende questo discorso intelligibile, e lo fa usando un argomento tipicamente filosofico: il tema del tutto e delle parti.

Come abbiamo notato, la domanda che chiede del senso della Storia chiama in causa tutto ciò che si dà in, con e per essa. Ma se questa deve essere rigorosa rispetto al suo intento, allora deve chiedere ragione anche di se stessa, dell’esigenza da cui essa muove, della direzione cui mira, degli elementi chiamati in causa che la guidano, lungo il domandare, nel rispondere. La domanda, in poche parole, sta chiedendo qui del tutto, e lo fa in quanto parte di questo tutto. In quest’ottica, a livello formale, si possono fare una serie di considerazioni riguardo alle relazioni che intercorrono tra il tutto e le sue parti.

L’assunto sartriano – è bene esplicitarlo – è che ogni determinazione sia una negazione – principio già operativo ne *L’essere e il nulla* e che qui viene

---

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, libro I, Il Saggiatore, Milano, 1963, p. 76.

<sup>4</sup> J. Simont, T. Trezise, *The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularity*, «Yale French Studies» 68, 1985, p.111: «The historian comprehends History, that is, gives it a meaning, because he does his work – research, reading of archives, of historical accounts, etc. – through the very movement of temporalization, which is also that of History: the present is illuminated and becomes past on the basis of its self-production toward the future. The historian’s relation to History becomes the internal relation of two praxes separated by a temporal lag, and the individual praxis of the historian is directly related to the common praxis of History to the extent that it is itself enveloped by the common praxis of History in progress». Inoltre: J. Simont, *Sartre et la question de l’historicité. Réflexions au-delà d’un procès*, «Les Temps Modernes» 613, 2001, pp. 109-130.

ripreso e messo in opera all'interno della *Critica*. La parte e il tutto sono essenzialmente cooriginari, ma tale rapporto costitutivo è, allo stesso tempo, negativo. Scrive infatti Sartre:

Nel campo d'esistenza e di tensione determinato dal tutto, ogni particolarità si produce nell'unità di una contraddizione fondamentale: essa è determinazione del tutto e, come tale è il tutto a darle l'essere; in un certo senso, anzi, in quanto l'essere del tutto esige che sia presente in tutte le sue parti, *coincide con il tutto*; ma, nello stesso tempo, come arresto, ritorno su di sé, delimitazione, non è il tutto, contro cui essa si particolarizza; ma tale particolarizzazione nell'ambito di una contraddizione si attua proprio come negazione di interiorità: come particolarizzazione *del tutto*, essa è il tutto che s'opponesse a se stesso attraverso una particolarità governata e dipendente da lui<sup>5</sup>.

Con queste parole Sartre ci invita a pensare il rapporto che intercorre tra le parti e il tutto non come un rapporto di exteriorità unificante, quale ad esempio la semplice sommatoria di singoli individui in un insieme, ma come rapporto di interiorità che struttura il tutto attraverso le parti e reciprocamente le parti attraverso il tutto. Tale rapporto è negativo in quanto l'assunzione della totalità, pur fondandosi sulle parti che la costituiscono, si erge su di queste, così come la considerazione di una singola parte taglierebbe fuori, negandolo, quel tutto che essa contribuisce a costituire e all'interno del quale essa trova il suo senso: affermare la parte vuol dire negare il tutto e viceversa. Non dobbiamo fermarci però alla reciprocità di questo rapporto. La negazione infatti non è un legame a doppio senso tra totale e particolare, ma è ciò che intercorre anche tra le parti stesse, agendo quindi all'interno della totalità in piena immanenza. Avere di mira la totalità, quindi, vuol dire avere presente la negazione che intercorre tra la parte e il tutto, tra le parti stesse fra loro, tra il tutto e le sue parti. Come accennavamo, è ne *L'essere e il nulla* che Sartre lavora in grande stile concependo la determinazione come negazione, e questo per la maniera con cui egli interpreta l'intenzionalità husserliana e l'essere della coscienza in generale. Ma, nella *Critica*, tale concezione viene radicalizzata e fatta operare ad un livello più materiale e concreto, andando a esplicitare il carattere conflittuale che il termine "negazione" porta con sé.

Tornando a noi, possiamo quindi dire che Sartre non pretende arbitrariamente che la Storia sia totale, ma fonda tale affermazione sul discorso intelligibile che concerne il tutto e le sue parti, discorso le cui proposizioni noi tutti «possiamo *capirle* nell'evidenza»<sup>6</sup>. A nostro parere, è questo il tema fondamentale che percorre entrambi i tomi della *Critica*, e che in qualche modo

---

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 211.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 212.

giustifica alcune assunzioni concettuali che Sartre prova a rendere intelligibili mettendole direttamente alla prova. Ci si fa più chiara, adesso, l'affermazione secondo cui la Storia è totale, per cui, come possiamo leggere perfino in una delle appendici al secondo volume dell'opera, «ci sono delle storie, ma ognuna di queste storie è la Storia»<sup>7</sup>.

### 3. L'esperienza critica: un destino

Con il discorso del tutto e delle parti, capiamo come la *Critica* della ragione tenti di «chiarire, a quali condizioni è possibile, concretamente, la costituzione di un punto di vista totale»<sup>8</sup>, che abbracci non solo la totalità statica, ma la pluralità dinamica sempre operante entro cui ogni prassi umana nega le altre e ridetermina la totalità stessa, in un gioco mai concluso di totalizzazioni e ritotalizzazioni. Se la Storia è questo gioco inesauribile di negazioni pratiche, allora la totalità che verrà presa di mira dal punto di vista totale è necessariamente una totalizzazione in atto, ed è in tale marasma di forze che l'osservatore deve cercare terra ferma. Ci si fa dinanzi il problema di un metodo di indagine in grado di operare sulla Storia e nella storia: serve una ragione che sia all'altezza del compito, una ragione che, secondo Sartre, deve essere dialettica.

A questo livello del discorso, Sartre tenta una riappropriazione dell'insegnamento di Hegel e Marx, non semplicemente per formazione filosofica o politica, bensì per una finalità teoretica. La posta in gioco è l'intelligibilità della Storia, l'indagine sul suo senso, e servono strumenti che operino in essa, senza avere l'illusione che un'indagine filosofico-storica possa «dall'alto» decifrare la totalizzazione storica in corso in cui è coinvolta l'indagine stessa<sup>9</sup>. La ragione dialettica, quindi, pur venuta alla luce tramite uno specifico pensiero filosofico, è, secondo Sartre, quella ragione che non ha la pretesa di operare distaccatamente sull'oggetto della sua indagine, ma che vuole esplicitare le operazioni che essa compie nell'indagine stessa, i livelli che le si manifestano e che essa disvela, «la dinamica delle connessioni e delle contraddizioni che si manifestano all'interno della prassi *mentre essa è in corso*»<sup>10</sup>, ponendo così a problema il suo agire all'interno della totalizzazione pratica in sviluppo. In questo senso la ragione è critica, di sé e del suo oggetto, in un movimento dialettico. Se la Storia è essenzialmente prassi umana, e il «movimento dialettico originario»<sup>11</sup> è nell'individuo (nella sua prassi) – frase il

---

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, Marinotti, Milano, 2006, p. 568.

<sup>8</sup> G. Vattimo, «Dialettica, differenza, pensiero debole», in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo, P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 14.

<sup>9</sup> Sul tema della dialettica tra Hegel, Marx e Sartre, vedasi: F. Fergnani, «Sartre e il problema della dialettica», Appendice II a *Marxismo e filosofia contemporanea*, Gianni Mangiarotti Editore, Cremona, 1964.

<sup>10</sup> F. Cambria, *La materia della storia*, Edizioni ETS, Pisa, 2009, p. 15.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, *Questioni di metodo*, cit., p. 118.

cui senso ci si chiarirà quando esplicheremo il tema della prassi – allora la ragione critica, come la Storia (gioco di negazioni e totalizzazioni dialettiche tra il tutto e le parti) che intende criticare, deve essere essa stessa dialettica.

Non è un caso o un limite concettuale se Sartre, riferendosi alla ragione dialettica, afferma che «non si tratta di constatare la sua esistenza, ma, senza scoperta empirica, di provare questa esistenza attraverso la sua intelligibilità»<sup>12</sup>, e che, in quanto «la dialettica è la razionalità della praxis», «dobbiamo realizzare da noi l'esperienza situata della sua apoditticità»<sup>13</sup>. Egli non assume la ragione dialettica come si fa con un qualche pregiudizio, né abbraccia tale principio per vedere fin dove esso arrivi nella decifrazione del reale per poi abbandonarlo alla prima difficoltà o irriducibilità concettuale<sup>14</sup>. La ragione dialettica, indagando il suo fare all'interno del farsi della totalità storica in cui essa stessa trova il proprio spazio, si muove in piena immanenza, tesa tra il suo operare e gli oggetti che essa pone, tra la situazione da cui emerge e gli oggetti cui mira; essa deve sì indagare il particolare, ma senza nascondere a se stessa il suo stesso operare e le condizioni che hanno reso questo possibile; viceversa, essa deve sì indagare il totale, ma non in astratto, bensì considerando il particolare che trova luogo in esso e che lo rende intelligibile quale incarnazione<sup>15</sup>. Comprendiamo quindi come la ragione critica sia caratterizzata da un essenziale «andirivieni» e da una metodologia di indagine che mira ad esercitare uno sguardo totale. Il «metodo progressivo-regressivo» è nient'altro che questo, ossia il metodo con cui la ragione può esplicitare la distanza entro cui già sempre si muove, risalendo dall'oggetto concreto all'orizzonte culturale in cui esso è inserito e, viceversa, procedendo dal brulicare dei significati epocali al loro condensarsi nell'oggetto specifico. Questo non semplicemente in un movimento lineare di rimbalzo o circolare, ma a spirale, in quanto ogni percorrenza della comprensione, dal particolare al totale e viceversa, carica di ulteriore spessore questa stessa, aggiungendo sempre più complessità all'oggetto dell'indagine e, moltiplicandone le sfaccettature, stimolando una più profonda comprensione, aumentando così i piani oggettuali su cui questa getta nuova luce. Il metodo progressivo-regressivo quindi non è semplicemente il

---

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 170.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>14</sup> Per un differente giudizio su tale questione, vedasi: G. Sanguineti, *Jean-Paul Sartre: Critica della ragione dialettica e Questioni di metodo*, L. U. Japadre editore, L'Aquila, 1976, pp. 44-58.

<sup>15</sup> R. Aronson, *Sartre and the Dialectic: The Purpose of Critique*, II, «Yale French Studies» 68, 1985, p. 92: «The dialectic: method, structure of reality, vision of universal History being unfolded through our acts. With a breathtaking Hegelian ambition and sweep so uncharacteristic of the latter half of the twentieth century, Sartre then sought, in laying the a priori basis for Marxism, simultaneously to claim the dialectic as the method of any study of human reality and "to discover the basic signification of History and dialectical rationality". But besides accepting Marxism as providing the decisive keys into the meaning of history and the overarching logic by which that meaning is grasped – as well as illuminating and advancing the struggle by which the historical process advances – Sartre's project was to be shaped and driven forward by yet another commitment, also falling under the rubric of the dialectic. He criticized Hegel and Engels for dogmatically and onesidedly making the dialectic external to, and imposing it on, the individuals who create it».

trattino d'unione che rinvia l'oggetto concreto alle sue condizioni generali, ma è quel metodo che consente alla comprensione di vedere se stessa all'opera in maniera esplicita e consapevole, in una trasparenza cui essa non è cieca<sup>16</sup>.

Nel secondo volume dell'opera, Sartre motiverà ulteriormente l'utilizzo del metodo progressivo-regressivo, in quanto questo si muove in sintonia col movimento stesso della «totalizzazione di avviluppo», termine utilizzato da Sartre per indicare principalmente il «processo storico»<sup>17</sup> nella sua totalizzazione sincronica e diacronica, di cui ogni oggettualità materiale non è altro che una sua incarnazione, anche l'osservatore stesso e la sua comprensione<sup>18</sup>. Il «metodo situato», scrive Sartre, «mette in luce i significati, le leggi e gli oggetti man mano che li scopre, modificandoli e modificandosi tramite essi»<sup>19</sup>.

È in tale prospettiva che Sartre polemizza con quello che egli definisce «marxismo dogmatico» e che pone sotto la generale etichetta di «ragione analitica». Con quest'ultima egli intende qualsiasi ragione operativa che indaghi un determinato ambito del sapere e che osservi l'oggetto tematizzato dalla sua comprensione all'interno di un oblio fondamentale. La ragione analitica taglia fuori gli elementi che la costituiscono e che rendono la sua efficacia possibile, ossia il fatto di essere prassi di un soggetto incarnato, che tale prassi sorge da un contesto, che il contesto non è statico ma è lo scenario della Storia quale molteplicità di centri totalizzanti e ritotalizzanti. In poche parole, la ragione analitica dimentica che essa non guarda il suo oggetto dall'esterno, da un punto che non sia invischiato nella totalizzazione diveniente, e che è il suo operare stesso a disporre gli elementi oggettuali nel suo cammino comprendente, a svelare significati, a sintetizzarli nel risultato della ricerca. La ragione analitica dimentica che il suo fondamento è la ragione dialettica<sup>20</sup>, in quanto, per essere, «presuppone la totalizzazione»<sup>21</sup>.

Come accennato, l'altro capo di questa stessa critica tocca specificamente quello che Sartre definisce come marxismo dogmatico<sup>22</sup>, in

---

<sup>16</sup> Vedasi: T. R. Flynn, *Sartre: A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 314-333.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 80.

<sup>18</sup> Anche se, come osserva Cacciatore in: G. Cacciatore, «Conflitto prassi totalizzazione. Il tema della storia», in *Gli scritti postumi di Sartre*, cit., p. 220: «Il significato di *totalisation d'enveloppement* non è agevolmente coglibile e resta, alla fine, a livello di incompiutezza». Per una esplicitazione di tale tema e, seguentemente, per una sua radicalizzazione teorica, vedasi: F. Cambria, *La materia della storia*, cit. Sempre sul tema: H. Rizk, *Comprendre Sartre*, Armand Colin, Paris, 2011, pp. 189-212.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 410.

<sup>20</sup> Sulla differenza tra ragione analitica e dialettica, ad esempio: R. Aronson, *Sartre's Second Critique*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987, p.222.

<sup>21</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 218.

<sup>22</sup> Sulla critica marxiana di Sartre allo stesso marxismo vedasi: L. Basso, *Inventare il nuovo*, ombre corte, Verona, 2016, pp. 85-131; V. Charbonnier, *Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?*, in *Sartre et le marxisme*, a cura di E. Barot, La Dispute/SNÉDIT, Paris, 2011, pp. 159-178; A. C. Yazbek, *Sartre et Althusser: le marxisme est-il un humanisme?*, in *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 179-

quanto questo si limita ad essere un pensiero astratto, che opera a priori con grandi concetti e che pregiudica in tale maniera la ricerca. Anzi, secondo Sartre, la ricerca che esso pone è già chiusa in partenza, in quanto, stando al modo con cui si procede, si tratta semplicemente di sussumere il caso concreto al concetto generale che dovrebbe decifrarlo, portando ciò ad una riduzione della complessità concreta ad una finta ed astratta comprensione, che del materialismo storico non ha più nulla. Così il marxismo, trasformando «i suoi principi e il suo sapere come regolatori» a priori, ha perso quel carattere «euristico»<sup>23</sup> che dovrebbe esercitare. Ad esso manca quindi quella sensibilità al particolare, alla peculiarità dei casi specifici, alla complessità dei condizionamenti concreti che solo rendono sensato, legittimo e non mistificante il suo operare, perdendo così la sua ambizione di filosofia totale: necessita quindi di una integrazione. Scrive Sartre:

Il marxismo, dal canto suo, dispone sì di fondamenti teorici tali da abbracciare l'intera attività umana, ma non sa più nulla: i suoi concetti sono dei *Diktat*; il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi *a priori* come Sapere assoluto. Di fronte a questa doppia ignoranza, l'esistenzialismo ha saputo rinascere e mantenersi perché affermava la realtà degli uomini, come Kierkegaard affermava contro Hegel la sua propria realtà<sup>24</sup>.

Oltre a notare che in *Questioni di metodo* erano già in fermentazione alcune idee poi esplicitate ne *L'universale singolare*, notiamo come Sartre, avendo sempre di mira quella visione della totalità che chiede al contempo di se stessa, proponga una integrazione del marxismo con l'esistenzialismo. Ad essere più precisi, non si tratta semplicemente di un accostamento, quanto di consentire al marxismo una riappropriazione della totalità storico-umana, la quale è preclusa in virtù della sua deriva dogmatica. Di fatti, scrive Sartre, «esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto»<sup>25</sup>, in quanto, dire la totalità dell'esistenza e dire la totalità della Storia vuol dire puntare alla medesima totalità da due prospettive diverse; solo che, mentre l'esistenzialismo tematizza, appunto, le strutture fondamentali dell'esistenza, pur conservando come irriducibile la “mia” fatticità – il fatto che io son qui, «ingiustificabile e senza scuse»<sup>26</sup>, che sono gettato nel mondo e ciò è interiorizzato nei miei vissuti, che sono, appunto, vissuti solo da me nella mia interiorità e tonalità emotiva – il

---

200; F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme*, «Les Temps Modernes», 658-659, pp. 143-158; T. R. Flynn, *L'imagination Au Pouvoir: The Evolution of Sartre's Political and Social Thought*, «Political Theory», Vol. 7, No. 2, 1979, 157-180.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, *Questioni di metodo*, cit., p. 30.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>26</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 75.

marxismo mira a tutti i macro e micro rapporti concreti e materiali che determinano l'essere umano, e che a sua volta son da questo determinati. Semplificando, il marxismo dice la grande e complessa umanità, l'esistenzialismo la sua irriducibile particolarità. Avendo però inteso la totalità come totalizzazione, ossia l'unità della Storia quale totalità della prassi in corso nel suo movimento plurale e dialettico, è dovere del marxismo assimilare l'esistenzialismo, in modo tale da essere non più dogmatico, analitico, ma completo. L'esistenzialismo, quale dimensione intima, particolare e allo stesso tempo fondamentale della Storia, trova la sua definitiva postura in un sapere che mira alla totalità della totalizzazione. Così «la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista», in quanto «l'esistenza umana e la comprensione dell'umano non sono separabili»<sup>27</sup>.

Abbiamo visto così delinearsi un metodo di indagine storica che sia all'altezza della totalizzazione in divenire, che passi dalla parte al tutto costituente, che percorra le negazioni che le parti esercitano sul tutto rideterminandolo. La comprensione cui Sartre ambisce è consapevole sia del suo essere radicata nella totalizzazione in corso, sia del fatto che, in quanto parte, concorre anch'essa nella determinazione della totalità diveniente. Vediamo quindi come, nella ricerca di un metodo di indagine totale, sia il discorso del tutto e delle parti a determinarne la fisionomia, ed è sempre a partire da questo tema che possiamo comprendere come Sartre si ponga esplicitamente in continuità con il materialismo storico dialettico.

Considerando la Storia come una totalizzazione in divenire, costituita dalla molteplicità delle pratiche individuali e collettive, si sta ponendo sì una sincronicità della determinazione reciproca del tutto tramite le parti, delle parti tramite il tutto e delle parti rispettivamente tra loro; ma è anche vero che ciò si realizza nel tempo diacronico, in quanto continuo succedersi di totalizzazioni ritotalizzate e ritotalizzanti. Più che di un progresso, si tratta qui di una evoluzione in atto della totalità storica, in quanto ogni evento, ogni pratica, ogni cosa ridefinisce nuovamente la Storia – senza porci il problema se ciò avvenga in meglio o in peggio, verso un regresso o un progresso<sup>28</sup>. La Storia evolve, e, in quanto totalità (totalizzazione), sempre a partire da qualsiasi negazione esercitata dalle sue parti. È in questo processo, pertanto, che trova spazio la ragione dialettica stessa. Come abbiamo detto, essa non cade dal cielo, ma emerge sempre dalla e nella totalizzazione storica in corso, stimolandoci quindi a una determinata comprensione del reale, con certe sue pretese, con

---

<sup>27</sup> J.-P. Sartre, *Questioni di metodo*, cit., p. 134.

<sup>28</sup> È possibile indicare tre prospettive su questo tema: R. Aronson, "Sartre on progress", in *The Cambridge Companion to Sartre*, a cura di C. Howells, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 261-292; F. Cambria, *La materia della storia*, cit., p. 70, p. 78, p. 83, pp. 159-162; L. Basso, *Inventare il nuovo*, cit., p. 118, p. 140, pp. 168-88.

certi suoi lumi che si sono dati solo adesso e non prima. In questo senso l'esperienza critica promossa dalla ragione dialettica, che coglie se stessa in quanto tale, emerge da una *determinata configurazione della totalizzazione*, che sola la rende possibile. L'esperienza critica, scrive Sartre,

Si fa *all'interno* della totalizzazione e non può essere un'apprensione contemplativa del movimento totalizzatore; non può essere nemmeno una totalizzazione particolare e autonoma della totalizzazione nota, bensì un momento reale della totalizzazione in corso, in quanto questa s'incarna in tutte le sue parti e si realizza come conoscenza sintetica di se stessa attraverso la mediazione di alcune di esse. Praticamente, questo significa che l'esperienza critica può e deve essere l'esperienza riflessiva di chiunque<sup>29</sup>.

E ancora:

Se la totalizzazione si dà un momento di coscienza critica, come incarnazione necessaria della *praxis* totalizzante, è naturale che questo momento non possa apparire in qualsiasi istante né ovunque. Esso è condizionato, nella sua realtà profonda come nei suoi modi d'apparizione, dalla regola sintetica che caratterizza *questa* totalizzazione, non meno che dalle circostanze anteriori che deve superare e trattenere in sé, secondo la stessa regola<sup>30</sup>.

Vediamo quindi come il materialismo storico dialettico sia quel pensiero che, sorgendo dalla totalizzazione in un determinato momento del suo sviluppo, renda la totalizzazione stessa questionabile nel suo essere e nella sua intelligibilità. Affinché ciò potesse avvenire, erano necessarie determinate condizioni e non altre: non in un qualunque momento questa poteva divenire cosciente di se stessa, come «presenza cosciente della totalizzazione a se stessa»<sup>31</sup>.

È interessante notare come qui non si intenda dire che prima di Hegel e Marx la storia non era dialettica, quanto piuttosto che questa intelligibilità si sia resa disponibile solo a partire da determinate condizioni storico-materiali. Sembra che qui Sartre stia facendo lavorare nel materialismo storico dialettico un'ispirazione fenomenologica, in quanto introduce in esso una sorta di principio di manifestatività. Possiamo ad esempio chiamare alla memoria il celebre paragrafo 44 di *Essere e tempo*, in cui si afferma che «le leggi di Newton, prima della loro scoperta, non erano vere», ma, continua Heidegger, «ciò non

---

<sup>29</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 174.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 173.

significa che fossero false»<sup>32</sup>. Il che non vuol dire che prima di tale elaborazione scientifica le cose non cadevano verso il suolo e poi sì, ma “semplicemente” che quella realtà, prima della scoperta di Newton, non aveva verità, ossia non aveva manifestatività; per cui non si poneva proprio la questione di una rappresentazione – cui solo si riferisce un giudizio di verità o falsità – che rendesse conto di tale realtà, pur avendo questa una peculiare «efficacia ontologica»<sup>33</sup>.

Ecco, ci sembra che tale principio di manifestatività venga fatto operare da Sartre in una prospettiva storico-dialettica, per cui ciò che si manifesta può farlo solo a partire da determinate condizioni materiali, le quali sono a loro volta determinate da un processo sincronico e diacronico di determinazioni e ritotalizzazioni. Parlare di una ragione dialettica all'interno della Storia è possibile solo a partire da un determinato contesto, per cui, prima di tale momento storico, non è vero o falso che la storia venga resa intelligibile in questo senso: semplicemente non si dà ciò. Che la totalizzazione diventi cosciente di se stessa, che ponga la problematicità di una comprensione totale di compreso e comprendente, accade solo dopo che tutto un determinato cammino ha reso possibile ciò, e senza il quale non avrebbe avuto senso chiedersi se la Storia sia o no dialettica.

Vediamo quindi come, in un certo senso, la critica della ragione dialettica, con le dovute precisazioni e cautele, dica in fondo un destino. Che questa sia una parola filosoficamente carica e, perciò, pericolosa, ne siamo ben consapevoli. Ciononostante ci sembra che questa farebbe al nostro caso se volessimo esplicitare il senso dell'esperienza critica e, tramite questa, il materialismo storico e viceversa. Rivendicando «all'interno della storia umana la primarietà delle condizioni materiali che la *praxis* degli uomini scopre e subisce»<sup>34</sup>, Sartre ci sta dicendo che le possibilità e le oggettualità che possono entrare in scena nella Storia non sono arbitrarie o casuali, ma sono fortemente condizionate; anzi, diciamo determinate. Le possibilità, le eventualità, gli accidenti, è sempre a partire da una situazione concreta che trovano “realtà”: se non si danno determinate condizioni esse non sono né vere né false, semplicemente non si danno. Così come è insensato dire che Napoleone ha perso a Waterloo perché gli mancava la tecnologia dell'aviazione<sup>35</sup>, allo stesso modo, che una possibilità si realizzi o che un evento accada non è arbitrario, ma è qualcosa di essenzialmente radicato nelle condizioni che rendono questo possibile: l'evento ha le sue determinate e vincolanti condizioni, così come i *suoi* margini di casualità.

In quest'ottica l'esperienza critica è un destino, e non perché era necessario che questa si desse (ossia che la totalità storica si rendesse problema

---

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2014, p. 273.

<sup>33</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, p. 186.

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 159.

<sup>35</sup> Esempio che fa Sartre ne *L'intelligibilità della Storia* e ne *L'universale singolare*.

dinanzi ai suoi stessi occhi), ma perché è solo attraverso un preciso cammino della Storia, procedendo di volta in volta da una determinata configurazione della totalizzazione ad un'altra determinata, che essa si è resa possibile: ciò non poteva accadere in qualunque momento, in qualunque luogo, ma solo “qui”, perché qui vi sono le sue condizioni di possibilità. Il Destino sartriano – se ci si concede questa dicitura – è tutt'uno col materialismo storico dialettico. Esso non è né un fato “necessario”, nel senso di inevitabile, né “contingente”, nel senso di casuale e arbitrario. È invece la *percorrenza realizzante* di possibilizzazioni radicate in specifiche situazioni storico-materiali concrete e vissute, che sole rendono disponibili determinate possibilità realizzabili per, e percorribili da, la libertà umana. Così, l'esperienza critica, essendo stata resa possibile da determinate condizioni materiali e non da altre, è ad un tempo destinata (in quanto pervenutaci nella realizzazione di possibilizzazioni) e destinale (in quanto è essenzialmente inscritta in tale percorrenza). E solo così, in un determinato contesto storico, entro una precisa configurazione della totalizzazione in corso, essa può realizzarsi, ossia comprendere retrospettivamente e anticipatamente la totalizzazione storica nel suo fluire e manifestarsi dialettico.

#### 4. Il monismo. Dalla fenomenologia all'ontologia

Proviamo adesso a tematizzare uno degli assunti già sempre in opera nell'argomentazione sartriana, provando a esplicitare le ragioni che lo sostengono: la cornice monistica. Questa viene in qualche maniera abbracciata sin nelle prime pagine de *L'essere e il nulla*, quando Sartre prova a tematizzare l'essere del fenomeno e l'essere della coscienza. Senza ripercorrere tutta la complessa speculazione, proviamo a porre in luce alcuni momenti fondamentali per comprendere il suo senso, e, per fare questo, non possiamo che partire da quella che egli definisce la «prova ontologica»<sup>36</sup>.

Questa consiste in una interpretazione radicale dell'intenzionalità husserliana, ricordando che con questa si intende «la proprietà dei vissuti di essere coscienza di qualche cosa»<sup>37</sup>. Questo “qualche cosa” diviene il perno attorno il quale ruota tutta l'argomentazione sartriana all'interno del testo, in quanto ciò sta a indicare che la coscienza, per poter essere, necessita di un essere che non è essa stessa.

Dire che la coscienza è coscienza di qualche cosa, significa che non c'è possibilità di essere per la coscienza al di fuori di questa esigenza

---

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 28.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Einaudi, Torino, 2002, p. 209.

precisa, di essere intuizione rivelatrice di qualche cosa, cioè di un essere trascendente<sup>38</sup>.

L'essere trascendente in questione è pertanto «*in sé*»<sup>39</sup>, perché per essere non necessita di alcun essere che di se stesso. Esso è pienezza senza «*dentro*» o «*fuori*»<sup>40</sup>, senza spazio tra sé e sé; esso «non è rapporto a sé, è sé»<sup>41</sup>. Questo essere in sé, inoltre, sfuggirebbe ad ogni determinazione, in quanto questa sarebbe effettuata dalla coscienza che, per essere, presuppone questo essere stesso, rendendo così la determinazione umana, troppo umana. Eppure, a ben vedere, qualcosa si può dire; si tratta “solo” di vedere i limiti entro cui la descrizione può muoversi.

Prima di tutto dobbiamo osservare che Sartre, di fatto, usa una serie di aggettivi per indicare tale essere in sé. Per citarne alcuni, egli dice che questo è «massivo», caratterizzato da un'«opacità», che «è di troppo», «increato, senza ragion d'essere, senza rapporto alcuno con un altro essere», che «sfugge alla temporalità»<sup>42</sup>. Ci chiediamo allora: com'è possibile rendere conto di queste precise definizioni se esso, per essenza, trascende l'essere della coscienza pur costituendola nel suo essere? Se egli è questa trascendenza, perché dire che è massivo piuttosto che vuoto? Perché dire che esso è opaco piuttosto che trasparente? Perché dire che sfugge alla temporalità piuttosto che è diveniente o eterno? Detto con franchezza, si tratta di capire se Sartre intende qui porre una sorta di teologia negativa o no.

La risposta non può che essere negativa, e questo non perché siamo consapevoli dell'ateismo dell'autore, ma perché qui Sartre sta provando a tematizzare una particolare trascendenza, ossia «l'essere transfenomenico del fenomeno»<sup>43</sup>. Questo trascende il fenomeno d'essere in quando trascende la condizione fenomenica: esso non si manifesta pur rendendo possibile la totalità di manifestazioni del fenomeno. Con l'intento di evitare una caduta in una qualche forma di idealismo radicale o di realismo ingenuo, si tratta di capire che rapporto intercorra tra la coscienza e l'oggetto, tra questa e le manifestazioni del medesimo. Muovendosi all'interno della fenomenologia husserliana, di cui adotta gli strumenti, Sartre sta cercando quindi l'essere del fenomeno non alle spalle di esso, come starebbe il noumeno, ma all'interno della manifestazione stessa e non altrove, pur con l'intento di non ridurre tale essere all'essere della coscienza.

---

<sup>38</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 28.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 26.

Sappiamo che Husserl distingue tra le «componenti vere e proprie dei vissuti intenzionali e i loro correlati intenzionali»<sup>44</sup>. Questi ultimi sarebbero le «componenti non effettive»<sup>45</sup> di un vissuto, ossia il senso oggettuale incluso in questo, anche detto «*noema*»<sup>46</sup>. Delle componenti effettive, invece, farebbero parte i «momenti iletici e noetici»<sup>47</sup>, indicando con la *hyle* i dati sensoriali del vissuto e, con la noesi intenzionale, l'atto dell'io che vivifica la materia impressionale in un senso noematico. Nonostante Husserl in realtà ridimensioni nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* il modo di intendere il rapporto tra la noesi intenzionali e la *hyle* – in quanto, come è stato fatto osservare, nella materia sensibile, «secondo processi passivi che hanno luogo prima e indipendentemente da ogni attività egologica, si predelineano una forma e un senso d'essere, di cui l'atto noetico è chiamato a prendere atto»<sup>48</sup> – a vigere è pur sempre un principio di manifestatività, per cui il senso oggettuale si dà sempre e solo per una coscienza, quale «condizione di manifestazione e principio ordinatore»<sup>49 50</sup>.

Nella ricerca dell'essere transfenomenico del fenomeno, Sartre si muove all'interno di tale descrizione husserliana; senonché egli compie un'audace torsione ermeneutica, traslando l'ambito percettivo su quello ontologico. Tale essere non può essere cercato nel *noema*, in quanto questo è il correlato oggettuale di una coscienza – il suo essere è riconducibile all'essere di questa; di conseguenza l'essere transfenomenico va cercato nella componente effettiva del vissuto, ossia tra la *hyle* e le noesi. Ma se è vero che queste ultime sono gli atti vivificanti dell'io, allora anch'esse sono dalla parte della coscienza; quindi, ragionando con Sartre, la transfenomenicità d'essere va cercata nella *hyle* sensibile.

La *hyle*, infatti, non potrebbe essere coscienza, altrimenti svanirebbe in trasparenza e non potrebbe offrire la base deformabile e resistente per il trapasso verso l'oggetto. Ma se non appartiene alla coscienza, donde trae l'essere e la sua opacità? Come può unire insieme la resistenza opaca delle cose e la soggettività del pensiero? Il suo *esse* non può venirle da un *percipi*, giacché essa non viene percepita in quanto la coscienza la trascende in direzione degli oggetti<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 224.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>48</sup> C. Di Martino, *Esperienza e intenzionalità*, Guerini Scientifica, Milano, 2013, p. 44.

<sup>49</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, cit., p. 172.

<sup>50</sup> Come osserva Piana in: G. Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, Raleigh, 2013, p. 37: «Le *sintesi passive* – cioè le tendenze sintetiche che si manifestano nel materiale e in forza del materiale e che la soggettività riceve “passivamente”».

<sup>51</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 25.

Quell'essere che non dipende dalla coscienza, che non è alcuna trascendenza mistica o teologica, è l'essere del fenomeno, che trascende questo dal suo interno stesso in quanto *hyle* sensibile. Essa trascende la manifestazione, in quanto suo essere, perché è già sempre vivificata dalla coscienza in un senso oggettuale: essa è introvabile così com'è perché anche nel "così com'è" è in realtà, di fatto, già un determinato significato per una coscienza, nella percorrenza del senso. Ciò però non pone Sartre in contraddizione quando egli prova a descrivere la *hyle* come «pienezza d'essere»<sup>52</sup> indifferenziata e come «indifferenziazione dell'in-sé»<sup>53</sup>, in quanto – se non vogliamo cadere in un idealismo radicale e ridurre l'effettività del mondo all'essere della coscienza – aldilà dei sensi e delle determinazioni oggettuali che si manifestano per una coscienza, una qualche «pienezza d'essere»<sup>54</sup> che dica la sua indipendenza da me, la sua irriducibilità al manifestarsi per me, deve essere concepibile. In questo senso l'in-sé è "pieno", "massivo", "opaco", ossia aldilà delle salienze, delle differenziazioni e dei sensi che si manifestano per una coscienza, in quanto l'*hyle* non vivificata non può darsi in quanto tale, mi sfugge, nonostante essa, comunque, in qualche maniera, sia e, inoltre, mi costituisca. Esplicitando il discorso, a sfuggirmi è l'essere come indifferenziato, l'in sé: la Materia in quanto tale.

Il per-sé, allora, sorgerebbe da tale pienezza d'essere, dalla Materia, e, in quanto coscienza intenzionale, ossia negatrice – dato che la coscienza, come coscienza di qualcosa, si fa essere un essere che essa non è, quindi al modo di non essere l'essere di cui è coscienza – e mancante di un essere trascendente per poter essere – e perciò caratterizzata da una motilità assimilante e trascendente la trascendenza, in quanto tale motilità è innescata dalla mancanza<sup>55</sup> – sarebbe il viaggio della Materia in sé stessa, «da sola avventura possibile dell'in-sé»<sup>56</sup>. La motilità della coscienza è quindi l'errare della Materia nel suo stesso grembo.

Si tratta ora, come avviene poi nella *Critica*, di far vedere come questo errare, quale senso statico della costituzione del per-sé e dell'in-sé, comprenda in sé anche un livello di descrizione dinamico, all'interno del quale è la descrizione stessa a costituirsi: l'errare come prassi<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>55</sup> Si osservi come ne *L'essere e il nulla* i fenomeni esistenziali siano tutti riconducibili sotto il titolo di "mancanza", in quanto l'intenzionalità, l'essere della coscienza come negazione nullificatrice, è mancanza di essere: l'oggettualità trascendente, possibilità, valori, e tutto ciò che è è ciò di cui manca il per-sé per cogliersi come in-sé-per-sé, ossia totalità ritotalizzata. Vedasi ad esempio: *L'esistenzialismo*, a cura di P. Chiodi, Loescher Editore, Torino, 1969, pp. 141-176.

<sup>56</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 266.

<sup>57</sup> Come osserva Aronson in: R. Aronson, *Sartre's Return to Ontology: Critique, II, Rethinks the Basis of L'Être Et Le Néant*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 48, No. 1, 1987, p. 110: «Sartre is rethinking L'Être et le Néant in ways that reflect his absorption of historical materialism: praxis, not

## 5. La prassi svelante

È bene osservare come Sartre, nella *Critica*, abbandoni la dicitura di per-sé e non utilizzi quasi mai la parola “coscienza”. Questo non perché rigetti l'impostazione fenomenologica, ma semplicemente perché ha cambiato punto di osservazione. Il punto dal quale partire non è più la costituzione della coscienza, ossia l'intenzionalità, ma la costituzione della soggettività pratica, «il che significa che la struttura del per-sé non viene puramente e semplicemente messa fuori gioco, e che se viene negata, viene “negata”, cioè soppressa e realizzata, nell'unità intenzionale del movimento della prassi»<sup>58</sup>. Il soggetto intenzionale viene posto a questione nel suo esser pratico, nei rapporti concreti e materiali entro cui si costituisce come collettività umana. La realtà concreta è ora «un-uomo-che-informa-la-materia-col-suo-lavoro»<sup>59</sup>.

Il soggetto della Storia è quindi il soggetto della *praxis*, e se la Storia è dialettica, lo è perché è la prassi stessa ad essere tale. Questa infatti mira al raggiungimento di un fine, ed in funzione di ciò ordina gli elementi materiali che le consentiranno tale raggiungimento. La prassi allora non dice altro che la motilità di un progetto verso la sua realizzazione, passando per un «campo pratico». Con questo Sartre intende una economia della presenza sintetizzata dalla *praxis*, in quanto tutte le oggettualità del campo sono presenti in quanto tali nella prospettiva della prassi. Ovviamente il campo pratico non si limita semplicemente al ventaglio di cose fisicamente presenti qui ed ora, ma evoca tutte le oggettualità, i possibili, i percorsi che consentiranno alla prassi di concretizzarsi infine nel raggiungimento dell'obbiettivo. Tutti gli elementi che essa pone e disvela saranno totalizzati da questa, ossia assimilati e superati, in una temporalizzazione che procede verso il raggiungimento finale. Scrive infatti Sartre

---

*consciousness, points to a being outside of itself; the interaction, not the opposition of in-itself and for-itself matters most; and Sartre is less concerned with the for-itself negating the in-itself and more concerned to see the in-itself as boundary of the for-itself's activity. His point is that to saying all praxis, as activity for-itself, takes place within the in-itself is not to dismiss praxis as an epiphenomenon but rather to restore its absolute reality. L'Être et le Néant gave these two regions a kind of theoretical equality, treating them as absolutely essential components of our world. Until now the Critique has wholly emphasized praxis which, even in its deviation as process, was a historical, not an ontological product of the for-itself. In returning to the in-itself as the border of the human project, Sartre reemphasizes for historical materialist reason, that the in-itself and the for-itself are two absolutes which reciprocally envelop each other. The in-itself is the boundary of all praxis, all history, but human activity – the for-itself, praxis – configures it as in-itself. Moreover, the in-itself is limited by the for-itself». Sempre sull'ontologia sartriana da *L'essere e il nulla* alla *Critica*, vedasi: J. Catalano, *Sartre's Ontology from Being and Nothingness to The Family Idiot*, «Sartre Studies International» 11, 2005, pp. 17-30; T. R. Flynn, *Praxis and vision: elements of sartrean epistemology*, «The Philosophical Forum», Vol. 8, No. 1, 1976, pp. 21-43; F. Caeymaex, *Vie et praxis: le statut de l'organisme dans la Critique de la Raison dialectique*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», Vol. 6, No. 2, 2010, pp. 146-163.*

<sup>58</sup> F. Fergnani, *La cosa umana*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 59. Per una diversa valutazione sulla validità della differenza tra in-sé e per-sé alla luce della *Critica*, si veda: F. Cambria, *La materia della storia*, cit., p. 107.

<sup>59</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 297.

Totalizzazione non è altro che la prassi che si dà da sé la propria unità, a partire da circostanze determinate e in funzione di un fine da raggiungere. Attraverso la prassi dell'organismo pratico, le contraddizioni si definiscono come i momenti di tale prassi<sup>60</sup>.

Ricordando quanto detto precedentemente, troviamo qui un parallelismo costitutivo tra la totalizzazione storica e la prassi individuale. Così come le parti del tutto sono questo stesso ma al modo di non esserlo, in quanto il legame interno che si pone tra le parti e il tutto è di negazione ma come determinazione, così gli elementi che costituiscono il cammino della prassi, in quanto costituiti dal procedere stesso di questa verso il suo obiettivo, sono delle contraddizioni rispetto alla totalizzazione: anche qui la negazione è rapporto costitutivo di affermazione. Nella temporalizzazione della prassi, le "parti" che la costituiscono, quali momenti del suo procedere, sono interiorizzate come contraddizione da superare in vista dell'obbiettivo, ma non cancellandole, bensì assimilandole e trascendendole. Il tutto, la Storia, la prassi individuale sono tutte e tre dialettiche, e questo perché sono tutte e tre il medesimo processo, ma visto da prospettive diverse<sup>61</sup>. Anche quando Sartre parla della «totalizzazione in corso ma senza totalizzatore»<sup>62</sup>, o della «totalizzazione di avviluppo»<sup>63</sup>, non dobbiamo scordare che con ciò non si indica una chissà quale entità metafisica trascendente, e Sartre lo specifica più e più volte, ma «una realtà materiale, umana e pratica»<sup>64</sup>, in quanto la Storia è quella totalizzazione in corso fatta da uomini, «nell'indissolubile coppia "materia-impresa umana"»<sup>65</sup>, la cui irriducibilità alla concettualizzazione sfugge in quanto noi siamo già sempre in essa; la guardiamo dall'interno contribuendo a farla.

La prassi è una apertura sul reale, in quanto disvela, pone e orienta il campo pratico nella prospettiva del suo fine. In questo senso essa non svela solo i significati delle cose, ma determina, all'interno del campo, delle salienze oggettuali che emergono solo tramite essa. Detto altrimenti, la prassi diviene *condizione di manifestazione di ogni tipo di oggettualità*<sup>66</sup>. La materia, quindi, è già

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>61</sup> Vedasi: P. A. Rovatti, "Verso una dislocazione della dialettica", in *L'universale singolare*, a cura di P. A. Rovatti, F. Fergnani, il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 9-19.

<sup>62</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 164.

<sup>63</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 60.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>65</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 305.

<sup>66</sup> In questo senso, appropriandoci delle parole di Catalano in: J. Catalano, *Sartre's Ontology from Being and Nothingness to The Family Idiot*, cit., p. 19: «The general direction of this ontology is to reveal the intimate tie between any type of structure and human existence. Trees, stars, galaxies, black holes, the entire universe, the internal structures that we call our self, our human nature and the rules of human thought, all of language, anything remotely connected to sense or meaning, all of the rules of ethics and the general norms of morality – all of this complex exists, each facet displaying its own unique characteristics, but only because we exist. [...] Sartre's ontology is an anthropocentrism that is not a relativism».

sempre da cima a fondo lavorata da una prassi, in quanto queste due non sono altro che gli estremi di una relazione di immanenza significativa, per cui la Materia è impensabile come in sé, perché anche come in sé è come tale nella prospettiva di una azione pratico-comprendente, è all'interno della costituzione<sup>67</sup>.

Dobbiamo però stare attenti a non confondere la peculiarità disvelante della prassi con una qualche forma di onnipotenza, per cui essa, in base al progetto che intende portare a termine, evocherebbe arbitrariamente, non essendo condizionata da nulla che da se stessa, le oggettualità del campo pratico. Così concepita, non si comprenderebbe la natura concreta del rapporto che lega la prassi al reale, ossia il suo sorgere dalla situazione quale necessità interna della prassi. Le condizioni materiali all'interno della quale la prassi trova il proprio spazio non possono ovviamente essere decise da questa, in quanto queste, appunto, rappresentano le condizioni di possibilità della prassi stessa. La prassi non sorge dal nulla né cade dal cielo: essa ha sempre le *sue* condizioni di possibilità, i *suo*i soggetti, i *suo*i limiti. Il materialismo storico dialettico è pensiero del rigore concreto: da determinate condizioni, determinate possibilità; da determinati soggetti, determinate prassi; da determinate prassi, determinati oggetti. L'arbitrarietà non è ammessa. Si tratta invece di capire ed esplicitare quei condizionamenti e quei limiti che costituiscono un concreto quadro storico-materiale, un evento, una prassi, una conseguenza. In questo senso la situazione rappresenta la necessità della prassi, il nocciolo duro che essa si porta dentro pur trascendendolo verso i propri fini.

Di primo acchito, ci sembra che Sartre, all'interno della *Critica*, accentui maggiormente la necessità della situazione, riducendo notevolmente lo spazio della libertà umana. Se si prende in considerazione *L'essere e il nulla*, vediamo che la libertà viene identificata come «la possibilità della realtà umana di secernere un nulla che la isoli»<sup>68</sup>, che la separi dalle cose, dalla necessità della situazione, dall'imminenza degli eventi, e ciò non fa che aprire tra me e le cose uno spazio entro il quale io, anche come condannato a morte<sup>69</sup>, posso esercitare, seppur in maniera risibile, una certa libertà d'azione, anche come libertà di immaginarmi e pensarmi diversamente. La libertà, in questo senso – e solo in questo – è assoluta; non in quanto arbitraria e onnipotente, ma perché io posso *sempre* aprire uno spazio di possibilità tra me e il mondo, secernere un nulla.

---

<sup>67</sup> Come scrive Cambria in: F. Cambria, *La materia della storia*, cit., p.115: «Il livello del concreto storico è l'unificazione mediante il lavoro, la molteplicità pratica avviluppante entro la quale si delineano soggetti e oggetti come polarizzazioni dinamiche e transeunti: polarizzazioni astratte se estrapolate dalla relazione che le costituisce, reali se colte nella loro reciprocità di immanenza». Sul tema dell'immanenza ci sembra fondamentale il testo di Cambria, e questo sia per l'esplicitazione critica di alcuni passaggi, sia per il tentativo di spingere Sartre, muovendo da questo tema, oltre se stesso.

<sup>68</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 6.

<sup>69</sup> Alludiamo al racconto di Sartre *Il muro*.

Nella *Critica*, invece, ad un primo sguardo, vediamo come la situazione si faccia più stringente rispetto alla libertà, in quanto essa determina ineludibilmente le possibilità che io posso realizzare; si pensi alla descrizione che Sartre fa dell'operaio che, quale elemento seriale della classe, vive le proprie possibilità come un destino assegnatogli<sup>70</sup>. La necessità della situazione verrà infatti scardinata dall'individuo solo tramite il rapporto di interiorità che lo costituisce entro un gruppo rivoluzionario o in azione, pur considerando l'inevitabilità del pericolo cui questo è sottoposto, ossia di ricadere nel pratico-inerte, perdendo così la libertà di realizzare le possibilità come proprie. La situazione, quale necessità interna alla prassi, viene descritta quasi come una morsa mortale e inevitabile per la prassi stessa.

Bene – non dobbiamo lasciarci ingannare. Se è vero che la necessità indichi le condizioni materiali entro cui la prassi si trova ad operare, e che quindi per essenza non possono essere determinate da questa, non dobbiamo però confondere il loro essere concreto con l'efficacia che le si attribuisce. Proviamo a dire meglio. Il contesto a partire dal quale sorge la prassi, è vero che condiziona questa, in quanto sua condizione di possibilità, ma, propriamente, non la determina. Le condizioni materiali, quali necessità della prassi, sono a loro volta tali per la prassi stessa, per cui è questa a conferire loro, nonostante la loro realtà, il tipo di efficacia che esse esercitano sulla prassi stessa. Le condizioni e i limiti a partire dai quali ed entro i quali la prassi opera, non sono in quanto tali, ma in quanto svelate da una prassi: esse sono già sempre significate, e lo sono in vista dei fini che questa si pone. Così come ne *L'essere e il nulla* è la libertà a porre le condizioni di se stessa, così nella *Critica* è la prassi a decidere quali siano i suoi limiti, perché questi acquisiscono efficacia solo in relazione al fine che si intende conseguire. In questo senso la prassi è disvelante rispetto alla propria necessità materiale, in quanto la situazione da cui emerge è già sempre da essa significata. Per fare un esempio: se mi trovassi nel deserto, magari col progetto di viverci o di trascorrere in esso un certo periodo di tempo, la mancanza di acqua mi si manifesterebbe come *mancanza*, in quanto vissuta, interiorizzata; ma se mi trovassi nel deserto mentre sto raggiungendo in jeep uno dei moderni campi da golf effettivamente esistenti, la carenza di acqua non mi si manifesterebbe come mancanza, come necessità assimilata e da superare, come limite, perché il mio progetto pone e svela altre necessità: che il motore può surriscaldarsi, che senza occhiali da sole la guida diventa difficoltosa, che senza documenti non riuscirei a entrare nel campo e per questo non devo scordarli, ecc. Così come la mia bassa statura è svelata come necessità se sogno di fare il modello o il corazziere, e non se ambisco a fare il minatore. L'umiltà della mia famiglia è svelata come necessità se voglio iscrivermi all'università, non se progetto di affiancare mio padre nella sua modesta attività. La necessità è sì costitutiva della prassi, ma la sua efficacia

---

<sup>70</sup> Relativamente al primo volume della *Critica della ragione dialettica*.

Giovanni Battista Armenio, *Prassi, Materia, Destino. La costituzione e il suo errare*

è tale solo in relazione alla prassi stessa; in questo senso «la prassi crea da sé la propria necessità»<sup>71 72</sup>.

E sempre a partire dalla necessità così concepita, dobbiamo guardare gli spazi di contingenza che si aprono in essa. Il caso, infatti, secondo Sartre, non è arbitrario, ma fortemente determinato. Esso trova spazio solo all'interno di una situazione svelata da una prassi, per cui è questa che crea le condizioni necessarie entro cui questo può, contingentemente, realizzarsi. L'accadere del caso non è quindi evenemenziale, se si intende con ciò il fatto che questi si dia a prescindere da ogni prevedibilità, dalla coerenza sincronica della situazione e diacronica della *praxis*. Esso può realizzarsi sempre entro determinate condizioni materiali, e per una prassi che, disvelando la situazione, ha reso quell'accadimento possibile, ponendo la sua indeterminatezza entro «limiti strettissimi»<sup>73</sup>. Che un granello di sabbia determini accidentalmente la fine del regime di Cromwell (soffriva di “calcoli”) è una possibilità, evocata nella situazione dalla prassi, la cui efficacia è determinata da quest'ultima stessa. Scrive infatti Sartre:

“Il granello di sabbia” è importante solo perché il regime di Cromwell non può sopravvivere a Cromwell, e ciò deriva appunto dal fatto che quel regime non è sostenuto dalla società che l'ha generato<sup>74</sup>.

Non sta scritto da nessuna parte che quel granello rappresenti una fatalità per il regime; se non nella situazione pratica. Il caso è anch'esso

---

<sup>71</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 192.

<sup>72</sup> Sul rapporto tra necessità e libertà, tra situazione e prassi, eloquente è *L'universale singolare*, contributo esposto da Sartre alla conferenza su Kierkegaard organizzata dall'Unesco nel 1964 a Parigi. Come esplicita a tal proposito Cambria: «Vi è certamente una serie di determinazioni “prenatali” che definiscono e destinano le vite singolari a partire da condizioni date, ma tali determinazioni acquisiscono valore di “verità” solo quando sono effettivamente vissute dal soggetto che le realizza. Allora e solo allora esse diventano vere, perché vengono riconosciute come caratteristiche necessarie ed estrinsecamente “predestinate” da un soggetto che le scopre, a posteriori e in interiorità, come sue proprie. La loro verità a priori, in altri termini, diventa tale solo a posteriori»; «scoprire il prenatale [...] significa viverlo scegliendolo nell'esercizio della propria libera singolarità». Tra la necessità della situazione e la prassi svelante vige un rapporto di costitutiva cooriginarietà, in quanto, prosegue Cambria, «solo perché sono riconosciute, le condizioni divengono propriamente “esteriori” e “date”: in quanto esteriori e in quanto date *per* qualcuno, cioè interiorizzate da qualcuno. Ciò significa che l'interiorizzazione non segue né precede l'esteriorizzazione: è perfettamente simultanea ad essa. Interiorizzare i fatti esterni significa dunque anche farli venire al mondo come tali, fare di essi ciò che sono: dei fatti, appunto. *I fatti sono qualcosa sempre e solo per un fare determinato, che li costituisce mentre ne è costituito*». Riferimento bibliografico: F. Cambria, *Leggere L'universale singolare di Sartre*, Ibis, Como-Pavia, 2017, rispettivamente, p.55, p. 58, p. 91. Una prospettiva opposta rispetto a quella da noi presentata, in: G. Sanguineti, *Jean-Paul Sartre: Critica della ragione dialettica e Questioni di metodo*, cit., pp. 91-95. Sempre sul rapporto tra libertà e necessità: J. Simont, *Le choix originel: destin et liberté*, «Les Temps Modernes» 674-675, 2013, pp. 68-93; J. Simont, *The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularity*, cit., pp. 108-123.

<sup>73</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, p. 134.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 132.

necessario, in quanto il suo spazio di possibilità e il suo livello di efficacia sono sempre tali in quanto aperti da una prassi<sup>75</sup>. Il materialismo storico dialettico, allora, in quanto pensiero della prassi disvelante, rende intelligibile «il margine di indeterminazione necessario all'interno del quale il caso (come serie estranea agli insiemi considerati) può giocare un ruolo»<sup>76</sup>. Vediamo quindi come, e in che limiti, il caso si inserisca nella Storia come Destino, in quanto questa ha, di volta in volta, per ogni configurazione materiale della totalizzazione, le *sue* condizioni, la *sua* prassi, la *sua* necessità, la *sua* contingenza.

Come stavamo alludendo, la prassi, inoltre, non determina semplicemente gli elementi della sua necessità (la situazione e, con essa, il caso), ma, in quanto progetto, svela anche le possibilità che permetteranno ad essa di conseguire il fine cui mira. Il campo pratico per questo si costituisce secondo due livelli cooriginari: il livello sincronico e quello diacronico. Il livello sincronico dice il «legame di immanenza»<sup>77</sup> che intercorre tra le oggettualità del campo pratico, in quanto queste sono disvelate e poste nella prospettiva di una prassi progettuale, determinando così una economia della presenza. Se ricorriamo sommariamente all'etimologia della parola “economia”, ritroviamo le parole *oikos* (casa) e *nomos* (legge); l'economia dice allora la legge che vige nella casa, in quanto ogni elemento al suo interno è disposto conformemente alla legge stessa, che, nel nostro caso, è di natura pratica. Sennonché il campo sincronico della presenza si costituisce solo in quanto in vista di un fine da raggiungere, per cui questo è già sempre posto in un'ottica di assimilazione e superamento, ed è qui, a questo livello della descrizione, che si pone la sfera del possibile; la prassi, infatti, procederà di realizzazione in realizzazione, fino al raggiungimento del suo fine. Il disvelamento di un campo sincronico di presenza, quindi, avviene già entro un processo diacronico, in quanto con esso son già date le possibilità del suo superamento in vista del fine da raggiungere. L'effettività e la possibilità della realtà sono quindi due livelli cooriginari della presenza, e si costituiscono grazie ad una prassi svelante.

Sembrerebbe così che la prassi proceda linearmente, che vada di possibilizzazioni in possibilizzazioni, attraversando diversi scenari sincronici del campo pratico e trascendendoli verso il fine, finché essa, raggiungendo questo, si concretizza nel suo prodotto, realizzandolo quale «incarnazione della prassi stessa»<sup>78</sup>. Ebbene no – la questione è più complicata di quel che sembra.

---

<sup>75</sup> R. Aronson, *Sartre's Second Critique*, cit., p101: «*Chance, we might now say, is given its role precisely by the praxis of the English Revolution. Without the revolution, the specific grain of sand that felled Cromwell would be meaningless. Instead, it becomes chance-within-praxis, the tragedy of the Revolution. The need for a specific individual, Cromwell, was a product of a specific praxis, and the praxis subjected England to the rule of chance inasmuch as his death would scuttle the projects.*»

<sup>76</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 133.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 440.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 87.

Il cammino della prassi, in verità, è molto meno lineare di quello che, ad una prima descrizione, può sembrare. Anzi, non lo è affatto, e questo a causa del «pratico-inerte». Definito da Sartre come «ciò che devia la prassi»<sup>79</sup>, questi non dice altro che i residui che la prassi produce nel suo svolgimento, finché non si condensa nel prodotto finale. Realizzando le possibilità che sono disvelate nel campo in vista del fine, queste vengono concretizzate, andandosi così a sommare agli elementi del campo pratico e ridefinendone la struttura sincronica. La prassi però, nel fare ciò, introduce necessariamente nel campo delle oggettualità che non erano da questa previste, e questo come un effetto collaterale della prassi stessa<sup>80</sup>. Si pensi all'esempio fatto da Sartre di due gruppi che si affrontano in conflitto e che, nel fare ciò, modificano il campo di battaglia incoscientemente, senza premeditazione o intenzione, subendo così entrambi quelle modificazioni che essi stessi hanno prodotto quale residuo del loro operare<sup>81</sup>.

Se il campo pratico si mantenesse uguale nel procedere della prassi, allora il cammino di questa sarebbe lineare e fluido, in quanto esso segnerebbe un costante avvicinamento all'obiettivo finale. Sapendo però che la prassi procede realizzando possibilità e produce residui nel suo operare, allora la prassi stessa si trova di volta in volta, di realizzazione in realizzazione, all'interno di un campo pratico in cui gli elementi son cambiati, e questo perché essa li introduce nella presenza proprio col suo procedere. Ad ogni realizzazione della prassi, corrisponde un ingresso nella presenza di oggettualità nuove e inattese, che vanno a ridefinire il campo all'interno del quale opera la prassi. Queste oggettualità inattese sono di fatto prodotte dalla prassi stessa, ma come effetti collaterali, figli illegittimi, senza che essa abbia coscienza di tale poiesi. La prassi, quindi, si trova ad essere rimessa ai prodotti che essa stessa ha generato nel suo procedere e che, senza consapevolezza, spingeranno questa, magari agendo come «contro-finalità»<sup>82</sup>, a ridefinire il percorso pratico che si prefigurava in vista dell'obiettivo finale; e questo perché, il proprio campo pratico, disvelato in vista dell'obiettivo, è cambiato, non è più effettivamente «proprio», e la prassi è costretta a risponderne. Il pratico-inerte, infatti, col suo ingresso nella presenza, ridefinisce la struttura sincronica del campo, andando così a modificare i rapporti pratici che, in immanenza, intercorrevano tra gli elementi del campo; ma se inizialmente tali rapporti erano dischiusi dalla prassi progettante, e a questa rispondevano, ora subiscono l'influenza del pratico inerte, che non solo modifica tali rapporti, ma ne costituisce di nuovi. La prassi si trova quindi rimessa ad esigenze pratiche che non sono direttamente svelate

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>80</sup> F. Caeymaex, «*Praxis et inertie. La Critique de la Raison dialectique au miroir de l'ontologie phénoménologique*», in Sartre. *Violence et éthique*, a cura di G. Wormser, Sens publique, Lyon, 2005, pp. 45-63.

<sup>81</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della storia*, p. 34.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 92.

dal suo operare, ma che sono invece dischiuse da quella potenza espropriante che è il pratico inerte; esigenze di cui la prassi, se intende procedere verso l'obiettivo finale, è costretta a prendersi cura. Così, senza che magari ce se ne renda conto,

L'azione di tutti e di ciascuno è pertanto ricondizionata dai suoi stesi prodotti: si sviluppano esigenze inerti, bisogna adeguare, correggere, sorvegliare, ecc. E, questa volta, tali azioni sono imposte direttamente dall'inerte<sup>83</sup>.

Vediamo allora come la prassi proceda in maniera tutt'altro che lineare, quanto piuttosto a «*feed-back*»<sup>84</sup>, «a spirale»<sup>85</sup>, e questo perché, nel suo procedere, subisce l'azione esercitata dai suoi prodotti, che costringono questa ad elaborare alternative, a compiere deviazioni in vista del fine, e, nei casi più estremi, a cambiare totalmente quest'ultimo.

La deviazione, quindi, quale tratto costitutivo della prassi, si rivela essere sua necessità. La motilità della prassi è, per costituzione, errante.

### **Conclusione. Elogio della complessità**

Ricapitolando, la Storia è nient'altro che l'avventura della inscindibile unità di prassi e materia, la quale si manifesta ad ogni livello del reale, in una molteplicità di totalizzazioni in corso che, a loro volta, vengono ritotalizzate dalla totalizzazione con la "t" maiuscola, la Storia stessa. Nella descrizione di questa unità, Sartre ci sta dicendo che, di fatto, la Materia nuda e cruda non può trovarsi da alcuna parte, e questo perché essa è sia condizione di possibilità della prassi, sia perché si costituisce come tale solo per una prassi svelante.

La materia ci sfugge nella misura in cui si dà a *noi* e *in noi*<sup>86</sup>.

La Materia è già sempre significata per una prassi, e questa, a sua volta, esiste solo in quanto opera su una materia. Vediamo quindi come il rapporto che intercorre tra la prassi e la Materia sia di costituzione, e ciò perché l'uno si pone solo a partire dall'altro, ricomprendendo a sua volta questo stesso. Per questo, una qualsiasi comprensione che intenda prendere sul serio e con profondità ciò che essa fa, deve considerare il suo operare all'interno della costituzione stessa. Per Sartre, infatti, «la comprensione è la prassi stessa»<sup>87</sup>, in

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 498.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>86</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 303.

<sup>87</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 475.

quanto essa disvela e sintetizza significati conformemente al fine che essa si pone. In questo senso ogni comprensione è già sempre interessata e invischiata, in quanto questa non si rapporta all'ente in maniera neutrale, ma lo tematizza selezionando, di volta in volta, gli strati oggettuali che lo costituiscono, facendo emergere quelli che sono conformi al suo fine, in questo senso, svelandoli – viceversa, l'oggettualità si costituisce secondo i suoi strati e significati solo per una comprensione che opera su di essa, quale prassi svelante, in vista di determinati fini. La comprensione, quindi, per essere autentica, non deve obliare di essere un'azione esercitata da un soggetto pratico, interessato, che costituisce la materia sulla quale opera essendo da questa a sua volta costituito.

In quest'ottica, come Sartre più volte afferma, nemmeno la prassi scientifica può avere la cieca pretesa di porsi esternamente rispetto a questo legame costitutivo, in quanto trova essenzialmente luogo in esso – e ciò non può essere diversamente. Semplicemente questa, per i suoi fini, è costretta ad operare ponendosi dei «paraocchi abituali»<sup>88</sup> che circoscrivano il suo lavoro garantendone la massima efficacia operativa. Anche la descrizione naturalistica, infatti, è frutto di una prassi che pone e svela significati, e, a seconda dei suoi fini, una volta svela l'ente come matematizzabile, un'altra come composizione atomica, un'altra ancora come prodotto biologico, ecc. Qualora però questa avesse la pretesa di porsi quale sapere ultimo sul reale, di contemplare “da fuori”, senza occhi umani, la “pura Natura”, allora essa perderebbe la sua scientificità scadendo nella superstizione, in quanto scorderebbe la sua fondamentale e inaggrabile costituzione pratica. La comprensione è sempre esercitata, da un soggetto pratico, quale prassi svelante, ossia come lavoro che l'uomo, entro la costituzione, esercita sulla Materia. In questo senso «la comprensione è la prassi stessa, accompagnata però dall'osservatore situato»<sup>89</sup>, ossia situato nella Materia, nella prassi, nella Storia.

Cambiando prospettiva, considerando la Storia come totalizzazione in corso, e ponendoci all'interno di una cornice monistica, abbiamo visto che questa procede sì dialetticamente (se riportiamo alla memoria il discorso del tutto e delle parti), ma secondo una particolare motilità che abbiamo provato a fare emergere, l'errare. Questo perché, nella *Critica*, la cornice monistica si incarna come materialismo storico, il cui rigore concreto esige un pensiero in grado di abbracciare e decifrare la complessità storica, che si muova quindi progressivamente e regressivamente, dal particolare alla sue condizioni materiali e viceversa, caricando la comprensione di profondità e spessore in tale andirivieni. La Storia, la comprensione, il materialismo storico dialettico e la cornice monistica fanno tutt'uno.

---

<sup>88</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Einaudi, Torino, 2002, p. 188.

<sup>89</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 475.

Se proviamo, ora, con un esercizio mentale, a prendere sul serio la prospettiva monistica – come Sartre del resto ci sembra che faccia – dobbiamo allora considerare, con lucidità, che *tutto, ogni cosa, propriamente, è*. Che ogni elemento che entra nella presenza si inserisce entro il piano di immanenza – quest’ultimo non è altro che un modo per rendere concettualmente intelligibile la cornice monistica.

Sappiamo bene che quella qui sopra può sembrare un’affermazione banale; ma se proviamo a guardare meglio, dire che, entro una cornice monistica, una cosa è, vuol dire che questa è tale solo in un legame di immanenza con tutto ciò che a sua volta è, e che tale legame di immanenza fonda l’essere della cosa. Ma quando diciamo la parola “cosa”, dobbiamo procedere con cautela. Non stiamo qui alludendo al semplice piano fisico, per cui ad essere sono gli oggetti, quelle cose che ci stanno davanti e attorno, dure, che ci si oppongono, con cui facciamo cose. Se infatti indichiamo come cosa ciò che, in generale, è, vediamo che abbiamo già subito trasceso il piano fisico – semplicemente non ce ne rendiamo conto. A ben guardare, allora, ad “essere” non è semplicemente il computer sul quale sto scrivendo, o questi caratteri che si stagliano sul bianco davanti ai miei occhi, o la bottiglia che mi sta di fianco. Ad essere – se ammettiamo seriamente che, in una cornice monistica, tutto, propriamente, è – è anche la nostra frenesia a voler concludere il discorso, la nostra stanchezza; ma anche il pensiero della ragazza che ci sta di fronte è. E così come, in un campo di immanenza, ogni elemento, entrando nella presenza, ridetermina il piano stesso riconfigurandolo nei suoi rapporti interni, così anche una lacrima o, addirittura, una parola, un’intuizione, per quanto celata o intima possano essere, quando viene vissuta, pronunciata, o finanche pensata, va ad aggiungersi al piano stesso di immanenza, sorgendo da questo e presenziando in esso. Se consideriamo, inoltre, come Sartre ci dice, che ogni elemento del campo esercita un’«azione a distanza» sugli altri, in quanto v’è un «legame di interiorità di tutto con tutto»<sup>90 91</sup>, comprendiamo

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 440.

<sup>91</sup> Su questo passaggio è doverosa una breve digressione contenutistica. Sartre, in maniera definita, intende la caratteristica immanenza del campo pratico essenzialmente in relazione ad una prassi. Nel secondo volume della *Critica*, infatti, l’immanenza viene descritta principalmente entro il campo della prassi totalizzante del regime stalinista, circoscrivendola quindi a tale ambito di appartenenza. Consapevoli di ciò, tuttavia, intendiamo compiere uno slancio in avanti sulla scorta di quello che era il progetto iniziale della *Critica*. Quella “totalizzazione senza totalizzatore” cui si mira, infatti, è vero che alla fine viene descritta miratamente entro il regime direttoriale – non esclusivamente, giacché l’opera è incompiuta e sappiamo che Sartre avrebbe voluto poi analizzare le società borghesi – ma, stando agli strumenti teorici utilizzati, alle strutture concettuali espresse e, in generale, all’intento dell’opera, ci sentiamo legittimati – forse a torto – a traslare quell’immanenza nell’orizzonte della grande totalizzazione, la Storia, riportando quindi i contenuti del secondo volume sul primo (sapendo inoltre che sono stati scritti pressoché in contemporanea). Ci sarebbe da ripercorrere una serie di passaggi, ma, sostanzialmente, il nostro discorso è il seguente: se un campo pratico è un disvelamento della presenza ad opera di una prassi, per cui v’è tra le oggettività un «legame di interiorità di tutto con tutto», e se la Storia è «il prodotto di *tutta*

meglio quale profondità si cela quando si dice che una cosa è: questa affermazione esplose.

Il materialismo storico dialettico sartriano, allora, si pone quale pensiero della complessità, che sappia individuare, riconoscere e seguire tutti i condizionamenti reciproci che si danno all'interno del piano, il quale, all'interno della costituzione che abbiamo provato a descrivere, non è altro che la Storia. Questa si caratterizza come un Destino, in quanto a determinate condizioni materiali (che son già sempre svelate per una prassi) seguono determinate possibilizzazioni e realizzazioni, in uno spazio in cui anche il caso è posto entro limiti necessari e non arbitrari. La destinalità della Storia non è segno dell'inevitabilità degli accadimenti o la loro assoluta contingenza, quanto il fatto che ogni elemento materiale, entrando nella presenza, produce necessariamente determinati condizionamenti e *non* altri. Per cui ogni singolo elemento va studiato in relazione ai peculiari legami che intercorrono con il conteso storico-materiale, essendo da questo reso possibile e, a sua volta, in quanto quello, entrando nella presenza, va a ridefinire il medesimo, che, dopo questo ingresso, non è più tale. Il Destino dice quindi il rigore con cui si danno le possibilità, i condizionamenti e la necessità stessa, sempre in relazione ad una prassi storica, nel piano di immanenza materiale.

Senonché, a causa della natura del piano di immanenza stesso, una completa e finale intelligibilità della Storia e degli elementi che la costituiscono necessariamente sfugge, e questo perché la prassi comprendente opera, appunto, come prassi, ossia svelando l'oggettualità, sintetizzando il campo, creando residui (il pratico-inerte); per cui questa, col suo operare, introduce nuovi elementi nella presenza che andranno così a ridefinire il piano di immanenza. In tal modo, magari senza consapevolezza, la prassi, anche come comprensione, si troverà deviata nel suo operare, nel suo campo, nei suoi intenti e fini<sup>92</sup>.

---

Pattività di *tutti* gli uomini», «nell'indissolubile coppia "materia-impresa umana", allora la relazione costituente di immanenza necessariamente trascende il semplice ambito direttoriale; essa non dice altro che l'orizzonte storico tutto, entro il fondante rapporto costitutivo di Prassi, Materia e Destino. Il regime direttoriale diventa allora niente più che il luogo in cui tale legame si rende preziosamente manifesto.

Le citazioni all'interno della nota sono state precedentemente utilizzate. Sull'affermazione circa la contemporanea scrittura dei due volumi della *Critica* vedasi invece: G. Farina, "Sartre e la Storia", Prefazione a *L'intelligibilità della Storia*, cit., p. 13.

<sup>92</sup> Per questo, come osserva Cambria in: F. Cambria, *Prospettive di ricerca sulla parte terza de L'intelligibilità della storia di J.-P. Sartre*, «Noema» 2, 2011, p. 6: «Il materialismo dialettico situato si propone come metodo di comprensione teso a tematizzare, all'interno della sua stessa prassi comprendente, la relazione costituente tra la prassi e la materia, che accade come modalità del lavoro in corso. Significati e prospettive non sono altro che i prodotti di tale lavoro; la conoscenza stessa non è altro che lavoro: opera in vista di fini determinati e produce oggetti dai quali è continuamente lavorata. Nessun oggetto, nessun significato potrà quindi cogliere in modo ultimativo il senso del lavoro o della prassi in corso, poiché il senso è sempre deviato dalle oggettivazioni e si mostra solo a partire da un lavoro ulteriore».

Giovanni Battista Armenio, *Prassi, Materia, Destino. La costituzione e il suo errare*

Comprendiamo quindi perché il legame di immanenza che costituisce la Prassi, la Materia e la Storia come Destino, pur dicendo un essenziale rigore delle determinazioni e dei condizionamenti reciproci, non dice la staticità della costituzione, bensì il suo fondare, nell'erranza, la costituzione stessa. La costituzione è perché si fa, e si fa rigorosamente sempre di nuovo. È nel da farsi.