

Paolo Maria Aruffo

*Spinoza e Sartre, commedianti e martiri:
Causa sui e inconscio tra in-sé e per-sé*

TITLE: *Spinoza and Sartre, Actors and Martyrs: Causa Sui and Unconscious, between In-itself and For-itself*

ABSTRACT: The aim of this paper is to demonstrate that there is an unconscious dimension in Sartre's thought that can be found starting from the very relationship between in-itself and for-itself, which has its roots in the comparison between Descartes and Spinoza. This unconscious is thematized, for example, in the psychobiographies and it constitutes the principal theoretical limit in Sartre's thought because it pertains not only to the world and its objects, but also to the subjectivity of the living consciousness.

KEYWORDS: Spinoza; *Causa Sui*; Unconscious; In-itself; Body

«Il mondo è un tavolino da tè
formatosi per condensazione di una possibilità tra mille»¹

Ciò che si intende proporre in questo lavoro non consiste né in una lettura spinoziana di Sartre, né in una lettura sartriana di Spinoza, e tantomeno in una interpretazione psicanalitica di entrambi. Nella prima parte dell'analisi si rintracceranno all'interno dell'opera sartriana i riferimenti a Spinoza, che compaiono in punti cruciali per la ricostruzione dell'apparato concettuale del filosofo francese. Grazie a questi accostamenti si cercherà di notare come le descrizioni fenomenologico-esistenziali sartriane siano scritte come in un contrappunto a due voci: una esplicitamente cartesiana, l'altra sommessamente spinoziana; una che dà vita alla coppia riflesso-riflettente caratteristica della vita coscienziale, l'altra che si potrebbe definire inconscia. Quest'ultimo aspetto verrà poi esplicitato analizzando le

* Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" Chieti-Pescara, paolomaria.aruffo@phd.unich.it

¹ H. MURAKAMI, *La fine del mondo e il paese delle meraviglie*, Einaudi, Torino 2008, p. 6.

concezioni sartriane della corporeità e della materia, che permetteranno infine di instaurare un possibile dialogo tra i due autori.

Occorre premettere che l'influenza spinoziana sul pensiero di Sartre è di difficile ricostruzione. Il nome di Spinoza appare *en passant* fin troppo spesso nelle opere del filosofo parigino per essere messo da parte, e molti dei brevi passi che gli sono dedicati sembrano avere un tono decisamente hegeliano, molto simile a quanto si legge nelle *Lezioni di storia della filosofia*². Ad ogni modo, è certo che Sartre avesse presente Léon Brunschvicg – uno dei grandi interpreti di Spinoza del primo '900 francese – sia perché fu formalmente³ suo insegnante all'École Normale, sia perché il suo nome compare nelle prime righe del saggio giovanile sull'intenzionalità (come esempio di quella che verrà definita «filosofia alimentare»⁴), nella conclusione de *La trascendenza dell'Ego*⁵, e in alcuni passi dei *Quaderni per una morale*⁶. Nonostante questo, i luoghi dell'opera sartriana non permettono di tratteggiare un'immagine precisa e dettagliata di Spinoza, ma per gli obiettivi di questo scritto è sufficiente comprendere il ruolo che gioca come “personaggio concettuale”. La proposta teorica qui presentata intende argomentare a favore di una dimensione inconscia nel pensiero

² Si pensi ad esempio alla nota de *L'essere e il nulla* in cui Sartre descrive il pensiero di Spinoza come il compimento logico della dottrina di Descartes (cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, d'ora in avanti citato come *EN*). Questa è esattamente la stessa posizione argomentata da Hegel nelle lezioni del semestre invernale 1825-1826 a Berlino (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, p. 481).

³ Sulla diserzione dei corsi all'École Normale da parte del giovane Sartre rimando a M. RUSSO, *Sartre. Vita di un filosofo radicale*, Carocci, Roma 2024, pp. 25 ss.

⁴ J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in ID., *Situations I. Essais Critiques*, Gallimard, Paris 1947 (tr. it. di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in ID., *Materialismo e rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 1977, p. 139).

⁵ ID., *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965 (tr. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011, p. 9, d'ora in poi citato come *TE*).

⁶ Cfr. ad esempio ID., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019, pp. 566 e 577, d'ora in poi citati come *QM*). In queste pagine il nome di Brunschvicg compare non in relazione a Spinoza ma in relazione a Hegel (p. 566) e al rapporto tra atomismo epicureo e marxismo (p. 577), rimarcando in entrambi i casi la necessità di una «causa negativa». Sull'appunto riguardante il progresso (p. 566), la dialettica dell'opposizione negativa tra «ordine dato» e «disordine vivo» è utilizzata da Sartre per affrontare la questione del progresso e della storizzazione del per-sé.

sartriano rinvenibile a partire dallo stesso rapporto tra in-sé (l'unità sostanziale dell'essere delle cose) e per-sé (la coscienza), che affonda le radici nel confronto esplicito con Descartes e latente con Spinoza. Occorre notare che Sartre strumentalizza il rapporto tra la sostanza e i suoi modi, descrivendolo come una «emanazione»⁷. Sottovalutando la radicale posizione che Spinoza esplicita nella p. 18 della *Prima parte* dell'*Etica*, dove si legge che «Dio è causa immanente (*causa immanens*), e non transitiva (*non vero transiens*), di tutte le cose»⁸, Sartre utilizza la prospettiva emanazionista per introdurre una trascendenza inevitabile tra finito e infinito, ovvero tra i modi e la sostanza. Il senso di questa operazione è strettamente legato a due temi portanti dei *Quaderni*: la creazione di sé e il tentativo di pensare una filosofia della Storia fondata sulle azioni degli individui – che prenderà forma più compiuta nella *Critica della ragione dialettica*. Il primo punto, la creazione di sé, riguarda direttamente il presente lavoro e si connette alla concezione sartriana della *causa sui*, che investe il rapporto tra coscienza e mondo. Quest'ultimo inteso come in-sé, unità sostanziale e affermativa, raccoglie tante delle difficoltà del pensiero sartriano (dallo statuto ambiguo della viscosità tematizzata ne *L'essere e il nulla* al pratico-inerte della *Critica della ragione dialettica*), tanto da rendere problematico il rapporto di condizionamento tra il per-sé e la sua situazione da un lato, e il per-sé e il suo

⁷ Cfr. ad esempio SARTRE, *QM*, cit., pp. 79, 181. Non è nuova la tendenza a riconoscere forme di neoplatonismo nel pensiero di Spinoza, e in Francia questa linea interpretativa ha avuto i suoi autorevoli rappresentanti, come Bergson (cfr. H. BERGSON, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di C. Riquier, PUF, Paris 2016 [tr. it. a cura di S. Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019, p. 285, dove si legge, ad esempio, che «si viene colpiti dalla somiglianza della dottrina di Plotino con quella di Spinoza e coi Moderni»]). Vent'anni dopo la scrittura dei *QM*, verrà dato alle stampe il testo di Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, nel quale viene chiarita la differenza tra l'emanazione plotiniana e l'espressione spinoziana (cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Parigi 1968 [tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 133 ss.]).

⁸ Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, tr. it. di Gaetano Durante, Bompiani, Milano 2017. D'ora in avanti il testo dell'*Etica* verrà siglato in nota come: *E*, numero romano indicante la parte, numero arabo indicante la proposizione preceduto dall'abbreviazione P, e le abbreviazioni Praef., Def., Ax., Dem., Ex., Sc., Cor., Deff. Aff., App. per indicare rispettivamente Prefazioni, Definizioni, Assiomi, Dimostrazioni, Spiegazioni, Scolii, Corollari, Definizioni generali degli affetti, Appendici. Il numero di pagina verrà segnalato nel caso di Prefazioni, Scolii e Appendici. Anche al di là di Spinoza, il latino "*causa transiens*" corrisponde al concetto di "*causa trascendente*". Rimando ad esempio alle definizioni date in A. HEEREBOORD, *Praxis Logica*, Ex officina Davidis à Lonesteyn, Lugduni Batavorum 1657, pp. 117-118.

stesso passato dall'altro⁹. In una parola, il punto di vista eminentemente coscienziale del pensiero sartriano fatica a fare i conti con ciò che coscienza non è. Le domande a cui si cercherà di rispondere sono quindi le seguenti: come ripensare il rapporto tra in-sé e per-sé, alla luce di una riconsiderazione della pienezza sostanziale e del concetto di *causa sui*? È possibile rendere conto di una dimensione inconscia all'interno del pensiero sartriano tramite gli strumenti analitici dello stesso Sartre?

1. L'Être avant le Néant: *sul concetto di Causa sui*

Nell'*Introduzione* de *L'essere e il nulla* l'in-sé e il per-sé vengono presentati come «due tipi di essere», meritevoli di analisi poiché il senso dell'essere li comprende entrambi¹⁰. Per ammissione dello stesso Sartre, nonostante l'in-sé non possa essere derivato da un per-sé¹¹, il problema sembra solo ricordare le due sostanze di Descartes. Dovendo tornare al concreto in quanto totalità sintetica, il tipo di rapporto che lega questi due tipi di essere è reso tramite un riferimento a Spinoza: «non si giungerà a ristabilire il concreto con la somma o l'organizzazione degli elementi, che si sono astratti, come non si può nel sistema di Spinoza, ottenere la sostanza con la somma infinita dei suoi modi»¹². Sartre ha in mente chiaramente le deduzioni dell'unicità e dell'unità della sostanza¹³ e, al di là della sua comprensione del pensiero di Spinoza, la strategia argomentativa sembra suggerire una forte posizione teorica: la totalità del senso dell'essere non è riconducibile alla sola prospettiva del per-sé in quanto negazione, ma comprende anche la densità sostanziale dell'in-sé, ovvero ciò che è pienamente affermativo, atemporale¹⁴, ipostatizzato.

⁹ Su questo punto si tornerà poco più avanti, nel primo paragrafo.

¹⁰ SARTRE, *EN*, cit., p. 33.

¹¹ Ivi, p. 34.

¹² Ivi, p. 38.

¹³ Cfr. SPINOZA, *E*, I, PP. 12-15.

¹⁴ Su questo punto Sartre, in *EN*, è incerto almeno per quanto riguarda i viventi: «non vogliamo decidere sui due piedi la questione del passato dei *viventi*. Facciamo solamente osservare che l'eventuale possibilità di accordare un passato alla vita non potrà presentarsi, se non dopo aver provato che l'essere della vita è tale da comportare un passato. In una parola, bisogna prima provare che la materia vivente è *altra cosa* che un sistema fisico-chimico» (SARTRE, *EN*, cit., p. 154). Nei *QM* invece, per quanto riguarda l'essere in-sé, troviamo un'affermazione più netta: «l'Essere in-sé non può creare dell'essere perché non è ek-statico» (SARTRE, *QM*, cit., p. 683).

Nel primo capitolo de *L'essere e il nulla*, Sartre riconosce l'origine del nulla nel per-sé stesso in quanto capace di nullificare il suo essere¹⁵. Si nota il decentramento della questione: dato che dall'essere non può derivare che l'essere, bisogna che il nulla venga sorretto da una capacità nullificante che inserisce la negazione nell'essere. Sartre, così facendo, radicalizza delle posizioni già presenti nel saggio sull'intenzionalità e ne *La trascendenza dell'ego*: dato che l'intenzionalità (in quanto coscienza di qualcosa) è la struttura relazionale tra la coscienza e il mondo, la totalità concreta di cui si sta parlando *coincide* con questo rapporto, motivo per cui «è sufficiente che il *Me* sia contemporaneo al Mondo» affinché la coscienza assoluta appaia come «una sorgente assoluta di esistenza»¹⁶. È in questo senso che la distruzione di una città accade solo attraverso l'*apparizione* della qualità della fragilità nell'oggetto distrutto, che appare *così* a una coscienza¹⁷.

La totalità sintetica coincide dunque con la correlazione intenzionale coscienza-mondo, ma la questione si complica se si tiene fede ai due sensi della *causa sui* che Sartre prospetta (e non elabora) all'inizio dell'*Essai*: «l'essere non può essere *causa sui* al modo della coscienza. L'essere è sé. Ciò significa che non è né passività né attività. L'una e l'altra di queste nozioni sono *umane* e designano comportamenti umani o strumenti di condotte umane»¹⁸. La caratteristica dell'in-sé sarebbe proprio il non implicare un rimando a sé¹⁹, coincidendo con il principio di identità: un'immanenza che si è inceppata²⁰.

Spinoza risulta utile a Sartre in questa argomentazione per dimostrare proprio la capacità del per-sé di riferirsi a se stesso, che lo rende anche in grado di tematizzare i propri possibili e dunque di essere libero. Nel paragrafo dedicato al per-sé e all'essere dei possibili infatti si può notare come Sartre riscontri il medesimo limite sia in Spinoza che in Leibniz. Pur partendo da due concezioni del possibile diverse – il primo come ignoranza e quindi realtà di un modo psichico, il secondo come possibilità reale contemplata dalla monade divina in un sistema di compostibili – il nostro autore conclude che in entrambi i pensatori «la realtà del possibile è unicamente quella del pensiero divino. [...] L'idea di soggettività viene quindi portata al limite, perché si tratta della coscienza divina, non della mia; e,

¹⁵ Cfr. SARTRE, *EN*, cit., pp. 57-58.

¹⁶ SARTRE, *TE*, cit., p. 98.

¹⁷ Cfr. SARTRE, *EN*, cit., p. 43.

¹⁸ Ivi, p. 31.

¹⁹ Come invece accade per la coscienza, in quanto coscienza (di) coscienza al livello pre-riflessivo. Cfr. ivi, p. 28.

²⁰ Ivi, p. 32.

se si è confusa in partenza soggettività e finitezza, la soggettività svanisce quando l'intelletto diventa divino»²¹. A questo punto dell'elaborazione del suo pensiero – e dopo aver rifiutato senza precise giustificazioni²² il concetto di campo trascendentale impersonale utilizzato ne *La trascendenza dell'Ego* – Sartre non si rende conto delle possibilità teoriche nascoste in questa concezione “estrema” della soggettività²³ e non trae fino in fondo le implicazioni che seguono dal concepire l'essere come totalità sintetica di in-sé e per-sé²⁴. L'apparire dei fenomeni alla coscienza sartrianamente intesa, sembrerebbe in grado di spiegare “solo come essa stessa vive”, ma non come vive il mondo che le appare e in cui è immersa. Di fronte a queste evidenze, tuttavia, un passo dei *Quaderni* sembra prospettare una possibile soluzione:

Torniamo ora alla *Causa sui*: io sono una mancanza d'essere che rifiuta la propria mancanza in mezzo a un mondo a *n* dimensioni

²¹ SARTRE, *EN*, cit., p. 138. Si può rintracciare l'argomentazione spinoziana sul possibile inteso come ignoranza in SPINOZA, *E*, I, P. 33, Sc. 1, p. 77 e in *E*, IV Def. 4. Sartre tuttavia manca di riconoscere la distinzione tra possibile e contingente operata da Spinoza, secondo cui questo secondo concetto sta ad indicare «le cose singole, in quanto, considerando la loro sola essenza, non vi troviamo nulla che ponga la loro esistenza, o che le escluda necessariamente» (*E*, IV Def. 3). Eventualmente, forzando il testo spinoziano (ma inevitabilmente anche quello sartriano) e decontestualizzando la Def., la nozione di contingenza può richiamare alla lontana ciò che Sartre chiama la fatticità del per-sé.

²² In *EN* Sartre presenta il campo trascendentale della *TE* come un espediente per disinnescare il problema del solipsismo, che risulterebbe inutile a causa della stessa struttura intenzionale della coscienza (cfr. SARTRE, *EN*, cit., p. 286). Il campo trascendentale, tuttavia, nella *TE* svolgeva ben altra funzione: radicalizzare l'*epoché* fenomenologica husserliana non concedendo alla coscienza alcun aspetto egologico significava ripensare le basi della fenomenologia stessa, evitando l'associazione del lavoro fenomenologico ad una operazione dotta e concependo la spontaneità della coscienza assoluta non come costituente l'in-sé ma come *costituente se stessa* attraverso di esso (cfr. ID., *TE*, cit., pp. 30-34). Per una esposizione più precisa di questo tema si veda D. MANCA, *Spontaneità e realtà umana in Sartre*, in «Studi sartriani», 2019, pp. 61-85.

²³ Su questo punto è ormai nota la critica di Gilles Deleuze, che fa propri anche degli assunti spinoziani. Cfr. G. DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Parigi 1969 (tr. it. di M. de Stefanis, tr. it. della *Nota dell'autore all'edizione italiana*, di A. Verdigione, *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 93 e nota 72); e ID., *L'immanence: une vie...*, in ID., *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris 1995 (tr. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, Mimesis, Milano 2010, pp. 7-9).

²⁴ Questo problema emerge anche a causa del pregiudizio sartriano nei riguardi della nozione psicanalitica di inconscio. Il paragrafo successivo tratterà più diffusamente di questo problema, ma per ora rimando al saggio di S. SPORTELLI, *Sartre e la psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1981.

che io non sono e che mi investe da ogni lato. [...] L'essere è dato intorno a me. Inoltre, posso crearlo solo in questo essere concreto, poiché per me esso è *futuro* [...] così è nel mondo che io sono futuro al mondo. E siccome il mondo è per me prima di ogni altra cosa la pura dimensione dell'Essere, è in questo mondo e con l'essere che è manifesto che io devo crearmi: io devo dare la mia libertà per fondamento a questo essere che si manifesta a me. Si tratta certamente di creare dell'essere di là dall'Essere, ma per mezzo di questo Essere. La mia libertà sarà senz'altro fondamento dell'essere che io non sono. Ma precisamente noi abbiamo visto che essa non poteva essere fondamento dell'essere che io sono. [...] In una parola, essa deve *inscrivermi* nell'Essere²⁵.

Nonostante qui la *causa sui* sia comunque intesa nel senso relativo al per-sé, Sartre indica una anteriorità dell'in-sé rispetto alla coscienza²⁶. Ciò che interessa sottolineare è come questa anteriorità venga accostata alla libertà, il cui compito è quello di "inscrivere" la coscienza nel mondo. L'iscrizione che deve *avvenire* è una iscrizione pratica, tramite le condotte che il per-sé può adottare per conferire senso al suo esistere e al mondo che gli si manifesta. Molto più avanti nei *Quaderni*, ecco tornare a questo proposito Spinoza:

Essere libero significa essere in preda al tutto. Quanto al tutto, esso non è libero. La sua libertà è *la necessità spinoziana trasferita nella successione temporale*. Ma nella realtà tutti i momenti dell'essere e dell'esistenza sono *selbständig*. Qualunque situazione sociale, per esempio, tende a perseverare nel suo essere [...] ma, di fatto, bisogna spiegare come "la tendenza dell'essere a perseverare nel suo essere" è divenuta "la tendenza di ogni momento a porsi come essenziale". E questa tendenza è comprensibile solo se appunto ogni momento *si vive* come un tutto completo e assoluto²⁷.

Sartre, che in questo passo discute anche Hegel, intende approcciare criticamente la tendenza delle società a stabilire strutture ordinate, istitu-

²⁵ SARTRE, *QM*, cit., p. 236. Corsivo mio.

²⁶ È da notare che coscienza e mondo continuano a darsi contemporaneamente. Il mondo propriamente detto è ciò che appare al per-sé, ed è quindi qualcosa di ben diverso dall'in-sé in quanto tale: si è cercato di mantenere una coerenza lessicale che rispecchi questa distinzione nel corso di questo lavoro. Il fatto che Sartre utilizzi spesso queste parole come equivalenti sta a rimarcare il suo interesse teorico, che risponda sul punto di vista coscienziale e ne prospetta gli interessi etici e morali.

²⁷ SARTRE, *QM*, cit., p. 608. Corsivo mio.

zionalizzate²⁸, che durino nel tempo²⁹. Il ruolo di Spinoza è in questo senso indicativo: la mancanza di libertà “del tutto” coincide con la necessità dello stato di cose, della situazione materiale, che è trasferita nella successione temporale a causa del fatto che tale situazione è “vissuta” dagli uomini³⁰. Questo percorso permette di contestualizzare un ultimo passaggio dei *Quaderni*, che si occupa esplicitamente della *causa sui* riferita all’in-sé.

Nell’interrogarsi sulla natura della creazione, Sartre decide di dimostrare come essa implichi necessariamente uno scarto ontologico tra ciò che crea e ciò che è creato: in una parola, la *causa sui* riferita all’in-sé implicherebbe comunque una cesura, un nulla, e dunque il per-sé. Il nostro autore successivamente si sposta sul piano formale e prospetta le diverse tipologie della *causa sui*: dato che «l’In-sé causa di sé è quell’essere la cui essenza implica necessariamente l’esistenza», se questa causa di sé seguisse l’ordine analitico «la necessità [resterebbe] puramente formale e non generatrice. Così la necessità dell’In-sé causa di sé è per definizione sintetica», dunque implica che «si faccia negazione di sé»³¹.

Le particolarità di questo passo sono due: la prima consiste nel calco pressoché fedele della Def. I della *Prima parte* dell’*Etica*; la seconda consiste nella strategia argomentativa adottata nella seconda parte della citazione, che chiama in gioco i due volti del metodo geometrico (l’ordine sintetico e l’ordine analitico). Se la prima particolarità è facilmente comprensibile data la natura sostanziale dell’in-sé, la seconda è in grado di chiarire alcuni termini del problema in esame.

²⁸ Questo punto sarà oggetto d’analisi sia in *Critica della ragione dialettica*, sia negli appunti della conferenza all’Istituto Gramsci del 1964. Cfr. Id., *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques. Livre 1*, Gallimard, Paris 1960 (tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici. Libro primo*, preceduto da *Questioni di metodo*, il Saggiatore, Milano 1963, d’ora in poi citato come *CRD I,1*); Id., *Les racines de l’éthique*, in «Études sartriennes», n. 19, 2015, pp. 11-118 (tr. it. di C. Adinolfi, *Le radici dell’etica*, Marinotti, Milano 2023).

²⁹ Da qui la tendenza di ogni momento a porsi come essenziale. Emerge così un paradosso tra il divenire storico e la “malafede” delle società, le quali si costituiscono come se dovessero essere eterne.

³⁰ Sartre su questo punto sembra vicino – non volendo – all’interpretazione del primo genere di conoscenza di Spinoza che propone Althusser, il quale vede nel mondo *sub specie imaginationis* «la *Lebenswelt* vissuta nell’apparato di inversione delle cause in fini [...] dell’uomo che [...] si fa “un impero nell’impero” [...] mentre è invece interamente sottoposto alle determinazioni dell’ordine del mondo» (L. ALTHUSSER, *L’unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 2012, p. 48). Nell’ottica sartriana manca evidentemente la domestichezza concettuale che invece ha Althusser con il pensiero di Spinoza.

³¹ Cfr. SARTRE, *QM*, cit., pp. 227-228.

La definizione sintetica dell'essere *causa sui* dell'in-sé, che Sartre sostiene e contrappone a quella analitica, rispecchia la maniera di descrivere l'epistemologia spinoziana di Brunschvicg: l'idea vera è una "sintesi" dell'intelletto che permette di dedurre le leggi astratte relative all'essenza di qualcosa³². In questa posizione vi è tutta la ricostruzione che Brunschvicg propone delle motivazioni che hanno portato Spinoza ad utilizzare il metodo geometrico, in cui vi si ravvede un'intenzione eminentemente cartesiana. La capacità del metodo di «riferire la verità all'autonomia dell'intelletto», senza sperare in una relazione esterna del soggetto all'oggetto (come accadrebbe nell'adeguazione scolastica), farebbe di Spinoza non solo l'erede diretto di Descartes ma anche il suo compimento logico, come vuole Hegel³³. Proprio in relazione a ciò, si nota che «per Spinoza, la nozione vera di Dio è quella che subordina l'ordine analitico all'ordine sintetico, seguendo le esigenze del metodo»³⁴, ma sarebbe legittimo chiedersi cosa significhi tutto ciò per il discorso sartriano.

Il cammino filosofico di Sartre è attraversato nella sua interezza da una tensione interna tra idealismo e realismo, resa esplicita già nel saggio giovanile sull'intenzionalità³⁵. Partendo dal breve lavoro del '36 è infatti possibile tracciare i contorni di queste due tradizioni di pensiero, che Sartre interpreta e colloca a suo modo. Se da un lato l'idealismo fagociterebbe le cose assimilandole alle idee della mente, dall'altro il realismo – riconosciuto nel Bergson di *Materia e memoria* – ricadrebbe in una distinzione netta tra coscienza e mondo, colmabile solo da una comunicazione eventuale della cosa con il soggetto che la conosce³⁶: si tratta, in sostanza, della stessa

³² L. BRUNSCHVICG, *Spinoza. Article de la «Grande Encyclopédie»* [1901], in Id., *L'Humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Pascal*, EHL, Parigi 2023, p. 144.

³³ Id., *Spinoza et ses contemporaines*, Alcan, Paris 1923, p. 263 (traduzioni mie). A questo proposito segnalo che Brunschvicg differenzia la comprensione (*entendement*) dall'intelletto (*intellect*). Secondo il suo punto di vista, la rottura tra Descartes e Spinoza si consumerebbe esattamente su questo: la comprensione cartesiana pecca di antropomorfismo, dunque il tentativo di Spinoza di descrivere Dio *more geometrico* intende superare un «idealismo della coscienza» tramite «un idealismo della ragione che è al contempo *realismo assoluto*» (ivi, p. 299). Da parte hegeliana, cfr. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 481.

³⁴ BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines*, cit., p. 298.

³⁵ Cfr. SARTRE, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., pp. 139 ss.

³⁶ Una forma di realismo sarebbe per Sartre anche lo psicologismo, che non riesce a spiegare l'effettiva natura dell'emozione. Si veda a questo proposito la critica a Janet e James in Id., *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1995 (tr. it. di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004).

distinzione tra i due tipi di idealismo che Brunschvicg ravvede nel cartesianesimo³⁷. Nel pensiero di Sartre si ritrova più o meno invariata questa ricostruzione, se si considera la *causa sui* nel duplice senso del per-sé e dell'in-sé.

Se nel primo caso il per-sé “si crea” – inserendo la negazione e la dotazione di senso – nella pienezza ontologica dell'in-sé, per fare ciò ha bisogno di essere una libertà assoluta, che Sartre fa risalire esattamente a Descartes³⁸. Il senso dell'in-sé “deve” quindi essere letto alla luce di questa radicalizzazione della libertà, altrimenti si sacrificerebbe la soggettività umana all'ordine del reale³⁹: ecco perché Sartre, seguendo l'interpretazione di Brunschvicg, predilige l'ordine sintetico all'analitico⁴⁰. Questa predilezione è dovuta al fatto che nell'ordine sintetico vi sarebbe una codipendenza delle varie fasi della dimostrazione, ravvisabile nel rapporto tra in-sé e per-sé. La tipologia di questo rapporto di mutuo appoggio è identificabile con la dialettica della libertà stessa: la *causa sui*, secondo Sartre, “deve avere” una struttura dialettica⁴¹. Resta il fatto che la dimostrazione di ciò rimane formale ma non “reale”: la necessità di questo tipo di rapporto tra

³⁷ Cfr. *supra*, nota 33.

³⁸ Id., *La liberté cartésienne*, in Id., *Situations I*, Gallimard, Paris 1948 (tr. it. di N. Pirillo, *La libertà cartesiana*, Marinotti, Milano 2020, pp. 100-106).

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 92. La critica è rivolta proprio a Spinoza.

⁴⁰ È opportuno notare che questa prospettiva sul procedere del metodo geometrico, almeno in Spinoza, è estremamente problematica. Nella *Prefazione ai Principi della filosofia cartesiana* (approvata da Spinoza, come testimonia la lettera del 3 agosto 1663), Ludwig Meyer tiene bene insieme l'analisi e la sintesi, notando come l'analisi sia capace di dimostrare metodicamente le proprietà dell'oggetto *a priori*, mentre la sintesi esponga le dimostrazioni seguendo la struttura degli *Elementi* di Euclide: definizioni, assiomi, postulati, ecc. (cfr. SPINOZA, *Principi della filosofia cartesiana*, in *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. de Angelis, SE, Milano 2009, pp. 54-55). Ciò costituisce il motivo per cui, nota Meyer, l'analisi usata da Descartes è più adatta a chi non è avvezzo alle dimostrazioni sintetiche (segnalo su questo tema il testo ormai classico di F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris 1981, pp. 61-74). Il metodo sintetico è lo stesso che utilizza Spinoza per scrivere l'*Etica* e gli stessi *Principi*. Ciò non significa necessariamente che vi sia una preminenza della sintesi rispetto all'analisi, ma di certo – come nota anche Alquié (cfr. *ibidem*) – vi è un capovolgimento di Descartes: se quest'ultimo inizia il suo percorso dall'uomo, Spinoza parte dal reale stesso. Inoltre, nel *Trattato teologico-politico* viene sottolineata la valenza pedagogica e appunto politica del metodo sintetico, lasciando forse ad intendere un cambio di rotta del pensiero di Spinoza rispetto alla prefazione di Meyer (cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007, p. 133), ma non è questa la sede per sviluppare questi temi.

⁴¹ Brunschvicg, dal canto suo, descrive come “dialettica” la strategia ontologica e argomentativa di Spinoza. Cfr. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines*, cit., pp. 83, 108, 152.

in-sé e per-sé, non può essere indagata senza poter mettere a tema una *causa sui* che non sia legata al punto di vista coscienziale e sia “innanzitutto” affermativa. Spinoza interpreta in questo senso il ruolo di grande avversario, schernito perché temuto. Il problema sembrerebbe circoscritto “solo” all’in-sé, generalmente inteso come ciò che non è coscienza, ma diventa ingombrante anche per quanto riguarda la dimensione strettamente individuale. Occorre comprendere come questa coscienza rimanga “in preda del tutto”.

2. *Il corpo, l'inconscio: Spinoza attraverso Genet*

Su questo sfondo teorico si colloca il problema del corpo, che risulta essere al contempo ineludibile – in quanto prova della fatticità del per-sé – e paradossale, perché fatto della stessa densità caratteristica dell’in-sé, sebbene esso derivi necessariamente dalla natura della coscienza⁴². Focalizzare l’attenzione sulla corporeità quindi non basta: il suo derivare dalla natura della coscienza deve essere riportato al desiderio, inteso innanzitutto come desiderio d’essere. Questo nesso tra desiderio e corpo è rilevabile da alcuni passaggi sia dell’*Essai*, sia dei *Quaderni*. Il Sartre del ’43 intende il corpo come l’utensile “immediato” che ci permette di ordinare il mondo, che individua il punto di vista della coscienza ed è “vissuto” da essa. L’in-sé della corporeità è quindi sempre superato verso i possibili che si configurano sull’orizzonte del suo essere-nel-mondo. A causa di questo essere-superato Sartre può affermare che «la coscienza del corpo è paragonabile alla coscienza del *segno*. Il segno, d’altra parte, è dalla parte del corpo. È una delle strutture essenziali del corpo»⁴³. Il carattere preriflessivo del vissuto del (proprio) corpo, inoltre, «si confonde anche con l’affettività originaria» e manifesta il discrimine con «l’affettività costituita»⁴⁴. Se quest’ultima coincide con la singola affezione (ad es. l’odio), la seconda per ammissione dello stesso Sartre è difficilmente analizzabile «senza essere [superata] verso il mondo da un progetto trascendente del per-sé»⁴⁵. L’esempio che più si confà alla ricostruzione è quello del dolore fisico puro, che testimonia la contingenza dell’essere-nel-mondo del per-sé: è attraverso il dolore agli occhi che provo durante la lettura, che il libro appare come «da essere letto

⁴² Cfr. SARTRE, *EN*, cit., p. 366.

⁴³ Ivi, p. 388.

⁴⁴ Ivi, p. 389.

⁴⁵ Ivi, p. 390.

a ritmo precipitoso»⁴⁶. Attraverso questo dolore “corporeo” si esplicita il legame contingente tra coscienza e mondo attraverso la «*materia traslucida della coscienza*»⁴⁷. È opportuno soffermarsi su questa espressione curiosa.

Nell'esordio filosofico del nostro autore, la traslucidità è una caratteristica “della coscienza pura” in quanto coscienza di sé⁴⁸: è legittimo chiedersi come mai appaia nell'*Essai* attribuita al corpo, alla materia. La strada più immediata per dirimere la questione consisterebbe nel ricondurre tutto alla relazione intenzionale, che “indica e individua” la coscienza attraverso il mondo già dal saggio sull'intenzionalità e ancora più esplicitamente ne *La trascendenza dell'Ego*. Riportando questo assunto nell'opera del '43 si renderebbe conto della definizione del corpo come *segno*, sorpassato verso il suo significato, ma non dell'aspetto materiale della traslucidità. Il corpo sembra essere il punto di intersezione tra coscienza e mondo, un settore liminale della transfenomenicità dell'essere che fatica ad essere tematizzato dalla condotta conoscitiva. Sartre sostanzia la propria posizione facendo coincidere l'atto di leggere e il dolore agli occhi, indicando come questo dolore sia «*precisamente la mia lettura*»: la coscienza *esiste* il dolore del corpo⁴⁹. Le sensazioni del corpo determinano l'orizzonte nel quale esso si muove cercando di ordinare gli oggetti che ha intorno. Dunque, il desiderio «è correlativamente l'impegolarsi di un corpo nel mondo; e il mondo si fa viscosità; la coscienza affonda in un corpo che affonda nel mondo. [...] Ma il desiderio non è prima di tutto né soprattutto una relazione con il mondo. Il mondo appare qui solo come sfondo per delle relazioni *esplicite* con l'*altro*»⁵⁰.

Se il mondo è “solo” sfondo per relazioni esplicite, il desiderio in quanto relazione radicale con l'altro è implicito. A questo proposito Danilo Manca, mettendo l'accento sulla natura magica, implicita e “latente” del desiderio, sottolinea il movimento isolante tra desiderio d'essere e fascinazione, che indica “attraverso questa latenza” lo statuto problematico del farsi corpo: «il desiderio crea un mondo dentro al mondo»⁵¹. La formula utilizzata da Manca evidenzia nuovamente il problema della duplicità della *causa sui*: la dialettica che si stabilisce nel processo di interiorizzazione

⁴⁶ Ivi, p. 392.

⁴⁷ *Ibidem*. Corsivo mio.

⁴⁸ SARTRE, *TE*, cit., p. 35.

⁴⁹ SARTRE, *EN*, cit., p. 394.

⁵⁰ *Ibidem*. Corsivo mio.

⁵¹ Cfr. D. MANCA, *La magia del desiderio. Sartre e il problema del mondo*, in A.P. Ruoppo, A. Donise e R. Peluso (a cura di), *Ripensare l'umanità tra fenomenologia, esistenzialismo e politica*, FedOAPress, Napoli, di prossima pubblicazione.

coscienziale e materiale circoscrive in realtà un *imperium in imperio* che si stabilisce tra la soggettività della coscienza e il suo essere corpo⁵².

Il *Santo Genet* mette a tema questa cesura. Jean Genet è l'*exemplar humanae naturae* che Sartre analizza come caso universale-singolare. In quest'opera occorre in maniera particolare un nuovo ricorso a Spinoza, che insieme alla comparsa della nozione di inconscio segnala alcune criticità della psicanalisi esistenziale:

L'essere che Genet crede di aver ricevuto dagli adulti è *già fatto*. Agli occhi suoi è un complesso di qualità e di tendenze reali che tutte lo portano al Male; è una sostanza nel senso in cui il cartesianesimo parlava di sostanza pensante, è la sua anima [...] insomma è [...] una maschera e un ruolo le cui azioni e le cui battute sono già fissate – è l'Altro, insomma, uno «zar» che lo possiede, un inconscio che, come quello degli psicanalisti, propone, impone, svia con malizia le precauzioni che si prendono contro di lui. In una parola, è un essere *in sé e per gli altri*, ma non è un essere-per-sé. Nella decisione di essere quel che l'hanno fatto, Genet copia dunque con la forza una volontà pura che lo definirà *a cose fatte* traverso la totalità dei suoi atti e una sostanza che preesiste alle sue azioni che le produce per una specie di necessità interna, così come i corollari derivano da un teorema. Questi due termini fanno a pugni: è mai possibile immaginarsi un concetto spinoziano che dispone d'una libertà astratta per volersi o rinnearsi? [...] In mancanza di una scelta egli conserva assieme due sistemi del mondo incompatibili: sostanza e volontà, *anima e coscienza, magia e libertà*, concetto e giudizio⁵³.

L'*imperium in imperio* che si rilevava poco sopra viene in questo caso a coincidere con l'impossibilità di coniugare la sostanzialità cartesiana, che coincide con la necessità interna dell'essere 'già fatto', e il libero desiderio d'essere che rinvia la definizione di Genet al momento della sua morte ("a cose fatte"). L'anima sostanziale⁵⁴ e necessitante si scontra con la libertà radicale della coscienza. Bisogna quindi pensare un concetto spinoziano

⁵² In questo senso si era anticipato che il corpo esplicita il problema dell'in-sé riportandolo alla dimensione individuale.

⁵³ J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Parigi 1952 (tr. it. di C. Pavolini, *Santo Genet. Commediante e martire*, il Saggiatore, Milano 2017, pp. 66-67, corsivi aggiuntivi miei. D'ora in poi citato come SG).

⁵⁴ Il fatto che la nozione di sostanza sia qui riferita a Descartes, è spiegabile proprio a partire dal fatto che venga riferita alla "persona" di Genet. È la maschera a cui Genet deve "credere". La sostanzialità che viene qui tematizzata da Sartre non ha quindi nulla a che vedere con la sostanzialità della materialità corporea.

capace di disporre di una libertà astratta di volersi e rinnegarsi, ma ciò è *stricto sensu* impossibile. Se da un lato la libertà assoluta (astratta) è attribuibile “solo” alla sostanza (e quindi a Dio, alla *causa sui*), dall’altro Spinoza rifiuta un’idea di volontà legata al libero arbitrio comunemente inteso⁵⁵. Ciò che interessa è il ruolo di collante che Spinoza riveste fin dall’*Essai* del ’43: nella dialettica tra mondo e coscienza, la relazione tra i due termini sembrerebbe possibile “solo” tramite il punto di vista spinoziano. Sartre ha bisogno del contrappunto Spinoza-Descartes proprio per tenere insieme il determinismo delle condizioni materiali – corpo e mondo – e l’ineludibile condizione della libertà del soggetto. Dato che nelle psicobiografie l’attenzione è concentrata sulla vita dei personaggi, queste considerazioni riportano l’analisi sulla corporeità intesa come segno: «Genet *si è eletto* nella sua realtà *empirica*, e il martirio che il mondo gli ha fatto subire è il *segno* evidente, l’effetto principale di questa elezione»⁵⁶.

Silvano Sportelli ha notato come Genet abbia «interiorizzato la morale pubblica» per «incarnare il Cattivo, cioè l’Altro»⁵⁷. In questa interiorizzazione non è solo in gioco il Genet che dice “io” e si identifica nel ladro, poiché la condizione di possibilità di questa interiorizzazione implica l’apparire “così” di Genet allo sguardo di Altri. Ciò che è (o si sente) guardato, è sempre “innanzitutto” il corpo. Genet si è fatto significato attraverso l’essere-segno del corpo, e nel suo caso si ritrova l’assunzione dell’oggettificazione ricevuta da Altri. È esattamente questa assunzione che tiene insieme l’in-sé e il per-sé⁵⁸, ma sarebbe fuorviante pensare di essere di fronte ad un mero atto sintetico della coscienza riflessiva. Nel caso di Genet ci sono a ben vedere sia le caratteristiche della riflessione che le caratteristiche del vissuto preriflessivo: sceglie di farsi ladro “conoscendosi” come tale; “vive” il suo martirio come un destino, un regresso all’infinito⁵⁹. In questo senso si può tornare alla descrizione del corpo come affettività originaria, specificando come la dimensione corporea sia tutt’altro che ridotta ad una

⁵⁵ Cfr. SPINOZA, *E*, III, P. 9, Sc. In questa sede Spinoza definisce come “volontà” l’appetito di perseverare ad esistere se riferito alla mente, ma questa definizione si poggia sul capovolgimento della tesi della volontà assoluta esposta da Descartes nella Quarta meditazione.

⁵⁶ SARTRE, *SG*, cit., p. 157. Corsivi aggiuntivi miei. In questo luogo torna ancora una volta il riferimento a Spinoza, per tenere insieme il mondo e il soggetto che «come il pensiero e lo spazio spinoziano, non sono che i due attributi di una medesima sostanza».

⁵⁷ SPORTELLI, *Sartre e la psicoanalisi*, cit., p. 119.

⁵⁸ Ivi, p. 120.

⁵⁹ Sul rapporto tra regresso all’infinito e riflessione impura della coscienza preriflessiva si veda ad esempio SARTRE, *TE*, cit., p. 56.

dimensione utensile. Il corpo è il luogo in cui il desiderio d'essere che costituisce il per-sé si "inscrive" nel mondo, ed è proprio la sua materialità (il suo essere "inerte") che permette il processo di personalizzazione⁶⁰.

Il corpo è inconscio: il luogo delle sintesi passive della materialità che definiscono, indirizzano, costringono⁶¹ e riscattano il progetto originario e i piccoli desideri quotidiani. Esso rappresenta una zona d'ombra che si fa fatica a comprendere, dunque anche nel pensiero di Sartre ci si può chiedere: «Che cosa può un corpo?». Ecco riaffacciarsi Spinoza, che proprio nella sua veste sartriana allarga l'orizzonte a tutto ciò che è l'in-sé.

Proprio per questo, si è cercato di notare in precedenza come l'in-sé e il per-sé vengano tenuti insieme da una strategia spinoziana, pur rimanendo due concetti radicati nel cartesianesimo. La conseguenza diretta di questa posizione teorica porta al cuore (e alle spalle) della vita coscienziale: in questo senso è stato descritto lo statuto del corpo. Sartre, con la sua impostazione, sembrerebbe tenere insieme le due possibili vie riconosciute da Simondon nella storia del pensiero per studiare l'individuazione: «una via sostanzialista, che considera l'essere nella sua unità, dato a se stesso, fondato su se stesso⁶² [...] ed una via ilomorfica⁶³, che concepisce l'individuo come generato dall'incontro di una forma e di una materia»⁶⁴. La natura inerte della materialità permetterebbe di costruire un ponte tra queste due vie, spingendo l'analisi proposta verso la *Critica della ragione dialettica*, ma in questa sede vorrei far notare le possibili connessioni tra Spinoza e Sartre, da operare su un piano specificamente legato al funzionamento dei loro concetti. Bisogna brevemente fare i conti con le remore che Sartre ha contro la psicanalisi.

In un passo dei *Quaderni per una morale* Sartre discute l'analisi del rapporto tra ingannatore e ingannato di Freud e, rilevata l'esattezza della descrizione, arriva a concedere il determinismo delle cause materiali. Peccato però che «l'ordine psichico inconscio non [sia] altro che un'altra coscienza»⁶⁵. Sartre qui mostra di non aver rivalutato molto le sue posizioni

⁶⁰ Questo è il nome che darà Sartre alla costituzione di sé ne *L'idiota della famiglia*.

⁶¹ Sul rapporto tra corpo e oppressione, mi permetto di rinviare al mio articolo: P.M. ARUFFO, *Passioni della libertà: antisemitismo ed epoché della morale in Jean-Paul Sartre*, in «Studi sartriani», 2024, pp. 63-81.

⁶² Sartrianamente, l'in-sé.

⁶³ Il per-sé, in quanto correlazione intenzionale.

⁶⁴ G. SIMONDON, *L'individuazione à la lumière de forme et d'information*, Jérôme Millon, Parigi 2005 (tr. it. di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis, Milano 2020, p. 31).

⁶⁵ Cfr. SARTRE, *QM*, cit., p. 285.

sull'inconscio, già presenti ne *L'immaginario*. Nell'opera del '40, riassumendo, Sartre rifiuta la nozione di inconscio poiché nella sua ottica, se una dimensione inconscia esistesse, non sarebbe attingibile da alcun atto coscienziale: non potrebbe essere oggetto di riflessione⁶⁶. Così facendo il nostro autore riduce l'inconscio al preconcio – almeno per come presentati da Freud ne *L'Io e l'Es*⁶⁷ – eliminando uno dei due sensi descrittivi dell'inconscio freudiano, ovvero il rimosso, che in quanto tale “non può” divenire cosciente di per sé. In effetti, seguendo quanto detto in precedenza riguardo al desiderio, è emersa solo una dimensione latente, preconcio o sartrianamente preriflessiva. Naturalmente Sartre comprende che l'inconscio freudiano non proibisce *in toto* la messa a tema del contenuto rimosso, tuttavia rimane straniato da quella che ai suoi occhi appare come una forma di meccanicismo mascherato. In una nota della *Critica della ragione dialettica*, apposta a seguito di una discussione dell'iperempirismo di Gurvitch, emerge esplicitamente questo punto:

È l'*opposizione* che manca agli psicanalisti, almeno su taluni punti (perché c'è conflitto dialettico tra l'*Es*, il *SuperIo*, e l'*Io*). Eppure essi vi hanno costruito sopra una razionalità e [...] qualcosa che si potrebbe chiamare una logica dell'ambiguità. [...] Il soggetto analizzato appare come un vero tutto. Il fatto è, però, che il suo essere è passività [...]. Il solo fatto che Anna Freud [...] possa definire [le funzioni dell'*Io*] come «meccanismi di difesa» condanna il lavoro dell'*io* ad un'inerzia a priori. Così si parla, in fisica, di «forze» e di «lavoro», senza tuttavia lasciare spazio all'interiorità⁶⁸.

Il problema è quindi un certo tipo di determinismo che dalla fatticità del soggetto andrebbe poi a contagiare la sua libertà, ovvero la sua capacità di creare se stesso. È in effetti il problema che si rileva in alcune condotte descritte ne *L'essere e il nulla* – come sadismo e masochismo – in cui uno dei termini della relazione viene inevitabilmente ridotto ad oggetto: passivo e irretito. È la nozione di passività che in Sartre nasconde il secondo senso descrittivo dell'inconscio freudiano, ovvero il rimosso.

⁶⁶ Cfr. ID., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (tr. it a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 33, nota 1).

⁶⁷ Cfr. S. FREUD, *L'Io e l'Es*, in ID., *Opere. L'Io e l'Es e altri scritti (1917-1923)*. Vol. IX, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Milano 1989, pp. 477 ss.

⁶⁸ SARTRE, *CRD I,1*, cit., p. 145, nota 2.

È surrettiziamente grazie a questa dimensione passiva che nella *Critica della ragione dialettica* si afferma, citando Mumford, che «siccome la macchina a vapore *richiede* una cura costante da parte del conducente e dell'ingegnere, le grandi unità hanno un miglior rendimento delle piccole... Così il vapore *provocò* la tendenza alle grandi officine»⁶⁹. Se la *praxis* si cristallizza nella materia, a sua volta quest'ultima opera una totalizzazione passiva che sfugge agli uomini «proprio perché materiale»⁷⁰. Lo stesso dicasi per la corporeità, che in determinate situazioni arriva a precludere qualsiasi dimensione etica per l'individuo⁷¹.

Conclusione. Spinoza e Sartre: il metodo contro il metodo

Concludendo questo studio, vorrei cercare di lavorare con alcuni luoghi dell'opera spinoziana cercando di farli comunicare con alcuni aspetti del pensiero di Sartre. Riassumendo quanto detto, si possono enucleare delle questioni comuni: la preminenza della dimensione preriflessiva, che in Spinoza si tradurrebbe nella capacità di essere affetti; la centralità del corpo; la difficoltà del soggetto conoscente di mettere a tema ciò che vive. Questi punti confluiscono, a mio avviso, almeno su un problema fondamentale che investe il rapporto con i loro maestri e interlocutori: l'oggettività del conoscere.

Sartre, seguendo le osservazioni di Fink, rimprovera a Husserl di aver attuato l'*epoché* fenomenologica sulla base di un'operazione dotta⁷², mentre Spinoza rimprovera a Descartes – implicitamente ma non troppo – di essersi illuso della capacità di sospendere il giudizio sulle cose che si percepiscono⁷³. Ricostruendo brevemente le argomentazioni, si arriverebbe a tratteggiare un prospetto particolare.

Da un lato, Sartre, data la coerenza dell'atteggiamento naturale e riconoscendo che non ci sarebbe motivo di praticare l'*epoché*, fonda la sua necessità nella spontaneità stessa della coscienza. Dato che lo sfuggirsi della vita coscienziale costituisce l'atteggiamento naturale e vi riconosce un porto sicuro, «occorre un atto di semplice riflessione perché la spontaneità cosciente

⁶⁹ Ivi, p. 284.

⁷⁰ Ivi, p. 288.

⁷¹ Ciò è manifesto nel retrogusto aporetico che assapora il lettore nei passaggi de *Le radici dell'etica* dedicati al caso del Softrénon. Cfr. SARTRE, *Le radici dell'etica*, cit., pp. 58 ss.

⁷² Cfr. SARTRE, *TE*, cit., pp. 94-95.

⁷³ Cfr. SPINOZA, *E*, II, P. 49, Sc., pp. 221 ss.

si allontanano bruscamente dall'Io [...], allora l'*epoché* non è più un miracolo [...], è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare»⁷⁴.

Dall'altro lato, Spinoza, in maniera forse ancora più incisiva, asserisce che «noi [non] abbiamo un libero potere (*potestatem*) di sospendere il giudizio. Quando diciamo, infatti, che qualcuno sospende il suo giudizio, non diciamo altro se non che egli si accorge (*videt*) di non percepire adeguatamente la cosa. La sospensione del giudizio è, dunque, una percezione e non una libera volontà»⁷⁵.

In entrambi i casi ci si trova di fronte a un'*epoché* che è innanzitutto un evento improvviso. In secondo luogo, la sensibilità dell'osservatore – abituato a credere a ciò che guarda – è in un modo o nell'altro turbata. Non da ultimo, viene meno la preminenza dell'aspetto deliberativo, decisionale, di tale operazione: paradossalmente, questo evento improvviso che sorprende l'osservatore (che è passivo) pone le condizioni per muovere i primi passi lungo i cammini della libertà.

La passività e la dimensione affettiva intesa in senso lato costituiscono, per quanto riguarda il soggetto conoscente, i punti d'incontro di questi due autori così lontani e profondamente diversi tra loro. A causa della corporeità, i protagonisti dell'esperienza conoscitiva di Sartre e Spinoza vengono disposti in un certo modo nei confronti di ciò che si presenta a loro. Spinoza parla di una disposizione non solo corporea, ma anche immaginativa, che porta gli uomini ad ingannarsi sulle cose che si trovano a conoscere. Una dinamica analoga è stata sottolineata in Sartre, quando si è analizzato l'esempio del dolore agli occhi presente ne *L'essere e il nulla*: solo quando smetto di leggere, rompendo la coincidenza tra l'atto della lettura e il dolore, sono in grado di comprendere quest'ultimo tramite riflessione.

In entrambi i casi, inoltre, si assiste ad una decostruzione del soggetto inteso come unità sostanziale, seppure in due sensi diversi. Mentre Sartre rinuncia all'Io per evitare qualsiasi forma di determinismo meccanicista, Spinoza arriva a sbarazzarsi dell'*Ego* cartesiano proprio riconoscendo da un lato la contingenza dei modi, dall'altro la natura relazionale ed estremamente cangiante delle connessioni costitutive degli individui. Venendo meno una concezione forte della soggettività (con cui Sartre avrà sempre un rapporto poco pacifico per le ragioni che ho cercato di far emergere) non rimane che una *causa sui* spontanea, che tuttavia rimarrà coscienziale in Sartre, rendendolo maldestro nel maneggiare i meandri della sedimentazione del senso nel corpo e nella materialità tutta. Ciò che manca al filosofo

⁷⁴ SARTRE, *TE*, cit., p. 95.

⁷⁵ SPINOZA, *E*, II, P. 49, Sc., p. 225.

parigino è effettivamente «un'*epoché* rovesciata [la quale] implica [da una parte] che cessiamo di prendere per guida l'“oggetto”, inteso nel senso di contrapposto della coscienza, per sostituire ad esso le “mete” dell'istinto – dall'altra, che cessiamo di prendere per polo il “soggetto”, inteso nel senso di colui al quale o per il quale gli “oggetti” appaiono»⁷⁶. Seguendo questo passo di Paul Ricoeur, la nozione di desiderio d'essere come affettività originaria avrebbe potuto scandagliare aspetti più distanti dei vissuti preriflessivi, nonostante essa sia comunque in grado di dire molto sui processi di personalizzazione. Rimane curioso, in Spinoza come in Sartre, che il desiderio si comporti come un raggio di luce capace di illuminare solo determinati aspetti dell'umano: in Sartre perché deve rimanere ancorato al punto di vista coscienziale che costituisce; in Spinoza perché pur essendo causa della consapevolezza di sé⁷⁷ e non affermando altro che lo sforzo di perseverare nell'esistenza, questa consapevolezza è inficiata dall'incapacità di mettere a tema ciò che è contrario a questa forza vitale⁷⁸. Sembra quasi che nei riguardi del problema dell'inconscio – se si deve rilevare *en passant* un tema simile nel pensiero spinoziano, questo sembra il momento giusto per farlo – il filosofo olandese faccia un passo in più rispetto a Sartre, ed è proprio per questo che a mio avviso è interessante accostarlo come contrastivo.

Quanto esposto implicherebbe che un'analisi del concetto di inconscio debba essere tentata anche in vista dei suoi risvolti etici e politici. Ciò significherebbe affermare che la questione dell'etica viene solo *scoperta* all'altezza della coscienza, ma in realtà la precede. In Sartre come in Spinoza etica e politica coincidono con un sistema di relazioni – “umane e non” – che danno forma sia all'individuo (nel senso più lato del termine), sia a ciò che chiamiamo ‘soggetto agente’, storicamente situato. Una concezione dell'inconscio non più solamente umana – come accade in Spinoza e nel pratico-inerte sartriano – manifesta non solo la necessità di individuare le condizioni di possibilità per le quali vi è un soggetto, ma anche l'esigenza di pensare queste condizioni di possibilità come irriducibili a tutto ciò che si colloca su un piano secondo rispetto ad esse: questa sarebbe la posta in

⁷⁶ P. RICOEUR, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1966, p. 142).

⁷⁷ Si sta facendo riferimento alla nozione di *Cupiditas*.

⁷⁸ Si veda, ad esempio, il terzo esempio di suicidio in SPINOZA, *E*, IV, P. 20, Sc., p. 445, dove Spinoza scrive che «certe cause esterne latenti (*latens*) dispongono la sua [del suicida] immaginazione e impressionano il suo corpo in modo che questo assume una natura diversa, contraria alla precedente, e dalla quale non si può dare nella Mente l'idea». Rimando a questo proposito al saggio di F. TORO, *L'identità in Spinoza e Locke*, in «Paradigmi», vol. 3, 2022, pp. 450 ss.

gioco dell'operare l'*epoché*, come dell'abbandonare la centralità di un polo coscienziale.

Per quanto concerne queste problematiche, nel contesto del pensiero sartriano si noterà la mancanza di un'analisi più ponderata della *Critica della ragione dialettica*, *Le radici dell'etica* e *L'idiota della famiglia*, ma spero che un lavoro come questo possa prendere corpo in un contributo futuro.