



Università degli Studi di Cagliari

SCUOLA DI DOTTORATO IN FILOSOFIA ED EPISTEMOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Ciclo XXVII

TITOLO TESI

**Il nulla, l'essere, la mistica,
nella filosofia del giovane Sartre (1933-1943)**

Settore scientifico disciplinare di afferenza

M - FIL/03 – FILOSOFIA MORALE

Presentata da: Gianfranco Montisci

Coordinatore Dottorato: prof. Andrea Orsucci

Tutor/Relatore: prof. Pierpaolo Ciccarelli

Esame finale anno accademico 2013 – 2014

Indice

Introduzione	pag. 4
Capitolo I – La morte dell’Io	pag. 19
Le fonti di Sartre per il <i>Diplôme</i> del 1927	pag. 19
L’esordio filosofico di Sartre	pag. 26
Distacco e fine dell’io psicologico	pag. 27
La coscienza irriflessa	pag. 39
L’assoluto e il nulla	pag. 53
Libertà e abbandono	pag. 62
Apoatismo mistico e silenzio	pag. 80
La vita autentica e la morale dell’impegno	pag. 83
Capitolo II – La “differenza ontologica”	pag. 90
La temporalità	pag. 95
Trascendenza e fatticità	pag. 111
La soluzione della differenza ontologica	pag. 120
Capitolo III – Metafisica e mistica dell’immagine	pag. 129
Imago Dei	pag. 131
a) Il linguaggio delle immagini	pag. 132
b) L’immagine è lo stesso oggetto	pag. 137
c) Il distacco dalle immagini creaturali	pag. 139
d) A immagine di Dio	pag. 140
e) Oltre l’immagine di Dio	pag. 143
Il mondo immaginario	pag. 147
L’analogon	pag. 150
Conclusione	pag. 162
Opere di Jean-Paul Sartre citate	pag. 186
Bibliografia	pag. 188

“Sartre cercava, come me, una sorta di *salvazione*.
Se adopero questi termini è perché eravamo due mistici”.

S. de Beauvoir

Introduzione

Il 1934 è l'anno che segna l'esordio filosofico di Jean-Paul Sartre. La stesura della sua prima opera, la *La transcendance de l'ego*, risale infatti ai mesi del soggiorno berlinese, anche se fu pubblicata solo due anni dopo. Un esordio abbastanza tardivo (Sartre aveva allora ventinove anni), ma caratterizzato da una grande sicurezza nell'espone i caratteri della coscienza, sia nei confronti dei grandi filosofi del passato, Kant e Cartesio innanzitutto, sia verso i contemporanei, come Husserl, la cui filosofia l'aveva portato all'Istituto Francese di Berlino. Tale fiducia nei propri mezzi e tale chiarezza nel delineare una strada originale della fenomenologia, costituiscono un problema negli studi sartriani. Dove individuare il retroterra culturale, la genesi di un pensiero che si presenta al suo apparire già maturo e definito? Non che manchino, naturalmente, testimonianze dei precoci interessi filosofici di Sartre: se scrisse il primo romanzo a otto anni e a sedici era già in grado di proporre un "sistema filosofico",¹ non andò oltre dei tentativi giovanili che non possono in nessun modo costituire la base del pensiero maturo. Altri abbozzi successivi, come *La légende de la vérité*, si concentrano su argomenti specifici, ma non toccano tutte le grandi tematiche affrontate ne *La transcendance*. Non è utile neanche individuare, per ciascun aspetto del pensiero sartriano, delle suggestioni riconducibili alle sue vaste letture filosofiche, perché il problema si presenterebbe ugualmente: dove trovare le testimonianze, le tracce di un'evoluzione che avrebbe trasformato intuizioni slegate e indipendenti in un sistema filosofico coerente ed originale? Tra l'altro, Bergson, il più importante degli autori coi quali si confronta prima dell'adesione alla fenomenologia,² costituisce più il suo bersaglio polemico che la fonte del suo pensiero. Si ha l'impressione che il nodo debba essere risolto cercando altrove, in altro tipo di letture, in altre *esperienze culturali* del giovane studioso.

Prima di proporre una risposta al problema, che costituirà l'oggetto del presente lavoro, è utile mostrare la portata di questo enigma sartriano attraverso alcuni spunti biografici.

1 J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, Gallimard, Paris, I, 1983, pag. 9.

2 Documentario *Sartre par lui-même*, 1976. La trascrizione della sceneggiatura in: J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, Marinotti, Milano, 2004, pag. 56.

Nell'epistolario mancano purtroppo le lettere inviate da Berlino;³ una grande perdita, perché avrebbero sicuramente testimoniato l'incontro con i testi husserliani e le fasi della redazione de *La transcendance*. E' comunque possibile ricavare dalle altre opere molti elementi, che ci forniscono un quadro abbastanza chiaro del soggiorno tedesco.

Nel 1932, a Parigi, seduti al *Bec de Gaz* di Rue Montparnasse, Sartre e Simone de Beauvoir sentirono il resoconto degli studi su Husserl da parte di Raymond Aron, che quell'anno si trovava all'Istituto Francese di Berlino: "Aron indicò il bicchiere: «Vedi, mio piccolo compagno, se sei fenomenologo, puoi parlare di questo cocktail, ed è filosofia!» Sartre impallidì, o quasi, dall'emozione; era esattamente ciò che desiderava da anni: parlare delle cose come le si toccano, e che questo fosse filosofia".⁴ Una vera folgorazione per Sartre che, sulla strada di casa, acquistò l'opera di Lévinas su Husserl⁵ e cominciò a sfogliarla mentre camminava.⁶ L'anno seguente sostituì l'amico a Berlino.

Sartre aveva avuto già qualche contatto con la fenomenologia, perché nel 1927 aveva tradotto il *Trattato di psicopatologia* di Jaspers. Gli interessava il tentativo di superare il pensiero causale delle scienze, che si fonda su principi universali, per cogliere delle relazioni affettive singolari, che fossero dotate di un'evidenza assoluta.⁷ Girava inoltre in Francia un testo di G. Gurvitch che offriva una panoramica del dibattito filosofico in Germania, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*; senza contare che, nel 1929, Husserl aveva esposto alla Sorbona i *Discorsi parigini*, abbozzo di ciò che sarebbero state le *Méditations cartésiennes*. Anche l'ambiente universitario francese si apriva dunque alle suggestioni che arrivavano dalla Germania e Sartre partecipò all'onda di interesse che la fenomenologia suscitava tra gli studenti. Si trattava però di idee generiche e spesso confuse,⁸ tanto da ammettere in seguito che, prima del 1933, "io non sapevo chi fosse Husserl, egli non rientrava nella cultura francese"; dunque, a Berlino, "sono arrivato *senza*

3 J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, cit., pag. 52.

4 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, pag. 157. Trad. it., *L'età forte*, Einaudi, Torino, 1995, pag. 117.

5 E. Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930.

6 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 157.

7 Ivi, pag. 53.

8 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983, pag. 228.

sapere niente, neanche l'intenzionalità”.⁹ E' chiaro perciò che la vera scoperta del pensiero di Husserl è riconducibile in minima parte al periodo precedente il soggiorno tedesco e che, solo in Germania, Sartre ebbe la possibilità di studiare la fenomenologia.¹⁰

Eppure, dopo pochi mesi a Berlino, egli era già capace, ne *La transcendance*, di elaborare un'analisi fenomenologica sulla natura della coscienza in polemica con lo stesso Husserl. Tale originalità appare tanto più inspiegabile, se si considera che Sartre visse il soggiorno in Germania come una vacanza,¹¹ dedicando solo la mattina allo studio e il resto della giornata a visitare i luoghi e a fare esperienze.¹² Inoltre continuò la sua attività di lettore frenetico, proseguì la scrittura del romanzo *Melancholia*, che sarebbe diventato *La nausée*, cominciò a studiare Heidegger, scrisse un articolo dedicato all'importanza della fenomenologia¹³ e altro ancora. Il tutto in dieci mesi, dal Settembre 1933 al Giugno 1934! A ciò si aggiunga che lo studio del difficile testo husserliano avvenne in tedesco, mancando allora le traduzioni francesi. Agli impegni e alle difficoltà che gravavano sul giovane intellettuale francese, si aggiunse quindi anche il confronto con una lingua che non era la propria. Si tratta di un dettaglio non secondario, che rende ancora più improbabile che il pensiero sartriano sia sorto improvvisamente durante i primi mesi del 1934. La cultura tedesca non gli era del tutto estranea: per parte di madre, la sua famiglia era di origini alsaziane e, oltre al quotidiano contatto con l'erudito nonno Charles Schweitzer, gli capitava di passare dei periodi di vacanza presso i parenti, nella cittadina di Pfaffenhoffen.¹⁴ S. de Beauvoir racconta anche come, alla fine dei suoi studi nella Germania ormai nazista, Sartre parlasse così bene il tedesco, persino senza accento straniero, da suscitare il sospetto che fosse una spia.¹⁵ Tuttavia assai meno agevole fu il

9 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 59. Corsivo nostro.

10 I testi di Husserl con cui Sartre si confrontò furono limitati. Principalmente studiò le *Logische Untersuchungen*, le *Méditations cartésiennes*, la *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, la *Formale und transzendente Logik*, e, soprattutto, il primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

11 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 100.

12 La giornata-tipo di Sartre a Berlino era: mattina, lettura di Husserl, poi colazione e giro per la città fino alle 17:30, quando rientrava “dopo aver avuto molte avventure”. Cfr. J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 61.

13 J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la «phénoménologie» de Husserl, l'intentionnalité*, in: “La nouvelle Revue Française”, n° 304, 1939, pag. 130.

14 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 193.

15 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 224.

rapporto con la lingua nei mesi precedenti. Dovette infatti rinunciare con grande rammarico, egli racconta, a conoscere l'amore delle ragazze tedesche per l'impossibilità di comunicare.¹⁶ Sinteticamente, il suo allievo e amico M. Contat scrive di quel periodo: “Il n'est pas beau, *ne sait pas l'allemand*”.¹⁷

Come giustificare allora l'esordio filosofico, così travolgente, di Sartre, visto che, alla luce del solo periodo berlinese, appare inspiegabile?

Chi si avvicina a *La transcendance* dopo la lettura di opere della *mistica speculativa*,¹⁸ rimane colpito dal ritrovarvi i temi caratteristici, quali la morte dell'io, il distacco, la perdita della volontà, l'angoscia, l'esperienza dell'essere vissuti da una forza esterna ed infinita, l'irrazionalità del valore, il parlare apofatico, la morale dell'impegno. Essa si presenta quasi come un'opera di mistica, redatta secondo il metodo fenomenologico. Questa constatazione obbliga a cercare, tra la grande massa dei testi della giovinezza di Sartre, una traccia dell'interesse, se non uno studio approfondito, nei confronti di questa forma di religiosità del tardo medioevo.

Un tentativo del genere sarebbe stato relegato al rango di mera congettura fino al 2008, anno nel quale è stato dato alle stampe il libro di A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*,¹⁹ in cui viene dettagliatamente riassunto un testo inedito di Sartre, presentato per l'ENS nel 1927. Questo scritto, dal titolo *L'image dans la vie psychologique – Rôle et nature*, indicato generalmente come il *Diplôme*, servì a Sartre per ottenere il Diploma per gli studi superiori di filosofia.²⁰ Diverse parti dell'opera, dedicata allo studio della coscienza immaginante, saranno riproposte ne *L'Imagination* (1936) e ne *L'Imaginaire* (1940). Si tratta di un testo fondamentale, perché Sartre, proprio in riferimento ai diversi tipi di coscienza immaginativa, vi distingue quattro generi di personalità, due normali (il sapiente e

16 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 345.

17 M. Contat, *Pour Sartre*, PUF, Paris, 2008, pag. 532. Corsivo nostro.

18 L'espressione raccoglie le opere di quegli autori, diversi per periodo storico, nazionalità, esperienza religiosa, che hanno riconosciuto nell'esperienza mistica una radicale trasformazione, non solo antropologica ed esperienziale, ma anche gnoseologica, che hanno descritto nelle loro opere.

19 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, ed. Honoré Champion, Paris, 2008.

20 L'originale è, per il momento, considerato perduto, ma esiste una copia dattiloscritta in una collezione privata. Salvo ripensamenti degli eredi di Sartre, tale copia sarà accessibile solo nel 2050, anno in cui, secondo la legge francese, termineranno i diritti d'autore.

l'artista) e due patologiche (lo schizoide e, appunto, il mistico).²¹ Inoltre, e si tratta di un aspetto decisivo, il docente supervisore di questo lavoro fu H. Delacroix, autore di due volumi dedicati ai grandi mistici cristiani²² e al misticismo speculativo in Germania.²³ Sartre non solo conobbe certamente questi testi, ma lesse direttamente le opere di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Fénelon, Meister Eckhart e altri, come testimoniano diversi accenni nelle opere giovanili coeve al *Diplôme*, ma soprattutto le decine di riferimenti, a volte testuali, presenti nelle opere della maturità. Vicenda confermata anche da S. de Beauvoir che, seguendo l'esempio di Sartre, si dedicò allo studio dei mistici, come Catherine Emmerich e Angela da Foligno.²⁴

Si può dunque intraprendere questa strada, ricercando nel Sartre, giovane filosofo, le tracce di queste letture e il permanere, nel periodo fenomenologico, di qualcosa di più che semplici suggestioni o schemi concettuali riconducibili al misticismo speculativo; piuttosto un'esperienza profonda, che la religiosità atea di Sartre realizzò nell'incontro coi mistici e che avrebbe segnato in modo indelebile il suo percorso filosofico. Ma come stabilire un legame tra lo studio di un'esperienza religiosa e il rigore astratto della ricerca fenomenologica?

La religiosità appare fin dalla sua giovinezza una delle chiavi per interpretare la personalità di Sartre. Tuttavia la possibilità di una fede in una religione positiva viene ben presto soffocata, soprattutto per l'influenza del nonno, Charles Schweitzer, che non perdeva occasione per mettere alla berlina il cattolicesimo di fronte al piccolo Jean-Paul:

Su Lourdes era inesauribile [...] avevano immerso nella vasca un paralitico e, quando l'avevano tirato su, «lui vedeva con tutt'e due gli occhi». Raccontava la vita di San Labre, coperto di pidocchi, quella di santa Maria Alacoque, che raccoglieva con la lingua le deiezioni degli ammalati. Queste frottole mi sono state utili [...] il misticismo conviene agli spostati, ai bambini in soprannumero: perché vi

21 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 480.

22 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, Paris, 1908.

23 H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Alcan, Paris, 1900.

24 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 63.

precipitassi, sarebbe bastato presentare la questione dall'altra parte; rischiavo di essere una preda per la santità. Mio nonno me ne ha disgustato per sempre: la vidi attraverso i suoi occhi, questa follia crudele mi stomacò con l'insipidezza delle sue estasi, mi terrificò col suo sadico disprezzo del corpo; le eccentricità dei santi non avevano per nulla più senso di quelle dell'inglese che si tuffò nel mare in smoking".²⁵

E, poco oltre: "Ho appena raccontato la storia di una vocazione mancata: avevo bisogno di Dio, mi fu dato, lo ricevetti senza capire che lo cercavo. Non potendo attecchire nel mio cuore, egli ha vegetato in me, poi è morto. Oggi, quando mi si parla di Lui, dico con quel tanto di divertito senza una punta di rimpianto con cui un vecchio vagheggino si rivolge ad una vecchia fiamma incontrata per caso: «Cinquant'anni fa, senza quel malinteso, senza quell'errore, senza quell'incidente che ci separò, avrebbe potuto esserci qualcosa tra noi»".²⁶

E' l'attività dello scrittore a conservare agli occhi di Sartre la dimensione religiosa: "Diventai cataro, confusi la letteratura con la preghiera, ne feci un sacrificio umano [...] I miei fratelli, mi risolvetti, mi chiedevano solo di consacrare la mia penna alla loro redenzione: soffrivano di un'insufficienza d'essere che, senza l'intercessione dei Santi, li avrebbe permanentemente votati all'annientamento [...] anch'io avrei trattenuto la specie sull'orlo dell'abisso in virtù della mia offerta mistica, la mia opera";²⁷ la scrittura, egli racconta, si realizzava come in un sorta di visione: "Tenevo conciliaboli con lo Spirito Santo: «Tu scriverai», mi diceva. Mi torcevo le mani: «Ma che cosa ho, dunque, o Signore, perché voi m'abbiate scelto?» - «Niente di speciale.» - «Allora, perché me?» - «Senza una ragione.» - «Ho per lo meno una certa facilità di penna?» - «Per niente. Credi forse che le grandi opere nascano dalle penne facili?» - «Signore, poiché sono così nulla, come potrei fare un libro?» - «Applicandoti.» - «Chiunque allora può scrivere?» - «Chiunque, ma sei tu

25 J. P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris, 1964, pag. 81. Trad. it., *Le parole*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pag. 71.

26 Ivi, pag. 83. Trad. it., ivi, pag. 73.

27 Ivi, pag. 149. Trad. it., ivi, pag. 125.

quello che ho scelto.»²⁸ La lettura di *Michel Strogoff* assunse ai suoi occhi il carattere di una rivelazione: “Piansi di gioia: che vita esemplare! [...] Un ordine dall'alto lo aveva tratto dall'ombra, egli viveva per obbedirgli e moriva del suo trionfo; infatti era una morte, questa gloria: voltata l'ultima pagina del libro, Michel si richiudeva ancora vivo nella sua piccola bara, dorata dalla parte del taglio [...] Era il suo destino ciò che gli invidiavo. In lui adoravo, mascherato, il cristiano che non m'era stato consentito di essere. Lo zar di tutte le Russie era Iddio Padre; suscitato dal nulla grazie a un decreto singolare, Michel, incaricato, come tutte le creature, di una missione unica e capitale, attraversava la nostra valle di lacrime, allontanando le tentazioni e superando gli ostacoli, assaggiava il martirio, beneficiava di un intervento soprannaturale, glorificava il suo Creatore, e poi, al termine della sua missione, entrava nell'immortalità”²⁹

Sartre dichiara di aver perso la fede a dodici anni,³⁰ ma quanto poco il discorso religioso sia stato sradicato dalla sua sensibilità, si può evincere dalla minuziosa ricostruzione dei momenti che l'hanno portato all'ateismo. La constatazione che Dio “ruzzolò nel cielo e sparì senza dare spiegazioni”,³¹ non gli impedì per tanto tempo di credere che ci fosse l'Altro, l'Invisibile che guidava la sua vita con forze misteriose e sacre.³² Benché ateo, egli ammette: “Fui sacerdote [...] mistico, tentai di svelare il mistero dell'essere”.³³ Il misticismo rappresentò per Sartre la possibilità di conciliare il paradosso di una religione senza Dio, la tensione verso un Altro che si presentava come nulla. Trovò in Meister Eckhart la realizzazione di questa possibilità: Sartre lo definisce infatti il “tipo mistico puro”.³⁴ Questi avrebbe teorizzato una sorta di misticismo ateo, nel quale l'unione tra Dio e uomo è concepita come fusione di due negatività. Si creò un legame paradossale tra scrittore e uomo di fede: “Prelevato dal cattolicesimo, il sacro andò a deporsi sulle Belle Lettere e l'uomo di penna nacque”.³⁵ Forse non è azzardato interpretare secondo

28 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 154-155. Trad. it., cit., pag. 130.

29 Ivi, pag. 107. Trad. it., ivi, pag. 92.

30 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 92. Cfr. J. P. Sartre, *Les mots*, ivi, pag. 209.

31 J. P. Sartre, *Les mots*, ivi, pag. 209. Trad. it., cit., pag. 173.

32 Ivi, pag. 209.

33 Ivi, pag. 209. Trad. it., cit., pag. 173.

34 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 491.

35 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 207. Trad. it., cit., pag. 172.

una tensione mistica anche l'uso che Sartre fece della droga. Racconta infatti che, mentre durante gli anni all'ENS e perfino durante il servizio militare, viveva in comunità, l'attività di docente gli aveva creato una crisi d'identità. Era stato infatti consegnato ad un ruolo fatto di doveri e responsabilità che, ai suoi occhi, l'avevano ridotto ad un insignificante membro dell'odiata società borghese.³⁶ Allora la droga poteva liberare l'uomo imprigionato nella sua singolarità, fargli ritrovare la sua identità collettiva.

E' questo il terreno nel quale avviene il contatto tra la mistica sartriana e la fenomenologia. Entrambe rispondevano al bisogno di Sartre di cogliere e descrivere l'esperienza vissuta. Era la possibilità di avere un metodo che cogliesse la vita e superasse la "filosofia alimentare" del realismo e dell'idealismo, che riducono il soggetto nell'oggetto o l'oggetto nel soggetto, ad averlo spinto a Berlino; era la possibilità di vivere una fede che è solo tensione senza obiettivo, religiosità senza Dio, a fargli assumere la prospettiva della mistica: la "stretta interdipendenza tra *Erlebnis* e sua autoespressione si rivela come il presupposto di qualsiasi indagine che voglia determinare i termini concettuali su cui si costruisce l'*unio mystica*".³⁷ Che questa fosse un'esigenza profonda, è dimostrato dal fatto che il programma sartriano non sia praticamente mutato tra prima e dopo la scoperta della fenomenologia³⁸ e che esista una sostanziale continuità dal periodo dell'ENS fino alla guerra.³⁹ Anche nel periodo precedente il soggiorno a Berlino, infatti, la scienza appare a Sartre come una forma di idealismo, perché riduce i fenomeni alla loro dimensioni quantitativa e dimentica l'esistenza del mondo quotidiano.⁴⁰ Si potrebbe affermare persino che Sartre non fu mai un vero discepolo di Husserl ma, da subito, un fenomenologo originale.⁴¹

Se si accetta l'ipotesi che la mistica, in particolare quella eckhartiana, abbia guidato il giovane Sartre nella sua indagine fenomenologica, è forse possibile rispondere a un altro

36 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 71.

37 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, in: A. Babolin, a cura di, *Problemi religiosi e filosofia*, La Garangola, Padova, 1975, pag. 3.

38 J. P. Sartre, *Sartre par Sartre*, in: *Situations*, IX, Gallimard, Paris, 1972, pag. 104.

39 Ib.

40 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et Connaissance de soi*, Vrin, Paris, 2003, pag. 15. Cfr. J. P. Sartre, *La légende de la vérité*, in: Contat Ribalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 531-545.

41 Ivi, pag. 21.

degli enigmi sartriani: da quale momento si può parlare di un rapporto con Heidegger? Sarà forse anche possibile spiegare perché appaiano evidenti le assonanze col pensiero heideggeriano, *quando Sartre non lo conosceva*, e avere una indiretta conferma della tesi che si segue in questo lavoro.

I debiti di Sartre nei confronti del filosofo tedesco sono espliciti. Scrive il 1° Febbraio 1940:

Se voglio determinare la parte di libertà e la parte di destino presenti in quello che si chiama «subire un'influenza» posso meditare su quella che Heidegger ha avuto su di me. Questi ultimi tempi la sua influenza mi è sembrata quasi provvidenziale, perché mi ha svelato il senso dell'autenticità e della storicità proprio quando la guerra rendeva queste nozioni indispensabili. Se tento d'immaginare il mio pensiero attuale senza quei concetti sono preso dal panico. Ho guadagnato molto tempo. Sarei rimasto fermo davanti ad una serie di grandi idee vuote, la Francia, la Storia, la morte; forse sarei stato ancora indignato dalla guerra, deciso a rifiutarla con tutte le mie forze. Ma se rifletto ancora, vedo che la parte del caso in questa situazione è molto meno importante di quanto possa sembrare. Certo, se Corbin non avesse pubblicato la sua traduzione di *Was ist Metaphysik*, non l'avrei letta. E se non l'avessi letta, non avrei cominciato, a Pasqua dell'anno scorso, a leggere *Sein und Zeit*.⁴²

Dato che la traduzione di Corbin è del 1937, la lettura di *Sein und Zeit* è del 1939, cioè successiva alla maggior parte delle opere del periodo strettamente fenomenologico. In realtà, con Simone de Beauvoir, aveva già incontrato *Was ist Metaphysik* nel 1930 quando, nella rivista “Bifur”, ne era apparsa una prima traduzione; ma entrambi l'avevano

42 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 224. Trad. it., a cura di P. A. Claudel, *Taccuini della strana guerra*, Acquaviva, 2002, 2 voll., pag. 102.

giudicata senza interesse, in quanto non ci avevano capito niente.⁴³ Sartre comprò *Sein und Zeit* a Berlino nel Dicembre 1933 e cominciò a leggerlo nell'Aprile dell'anno seguente, ma abbandonò la lettura dopo sole cinquanta pagine: “L'elemento essenziale era sicuramente la repulsione che avevo nei confronti di quella filosofia barbara e così poco dotta, paragonata alla geniale sintesi *universitaria* di Husserl [...] Ero saturo di Husserl. Il mio errore era stato di credere che uno potesse *imparare* successivamente due filosofie di quell'importanza, come uno può imparare il bilancio commerciale di due paesi europei. Ero preso nella filosofia di Husserl, vedevo tutto secondo le sue prospettive, che, per via del loro apparente cartesianismo, erano anche più accessibili. Ero «husserliano», e lo sono restato a lungo”.⁴⁴ Progressivamente però Sartre prende coscienza della distanza che lo separa da Husserl: la sua filosofia gli si rivela sempre più come una forma di idealismo, che concepisce una materia passiva, la “hyle”, modellata da una forma, le categorie kantiane o l'intenzionalità. Si pone allora alla ricerca di una soluzione realista che, ai suoi occhi, Husserl non è in grado di offrire, perché la sua confutazione del solipsismo gli appare povera e inconsistente: “E' certamente per uscire da questo vicolo cieco husserliano che mi sono interessato a Heidegger [...] *Ora vedo che non potevo studiare Heidegger prima di quel momento*”.⁴⁵ Il 1937 è dunque il termine *a quo* per stabilire l'inizio dell'interesse di Sartre per Heidegger: “Potevo raggiungere Heidegger solo dopo aver esaurito Husserl. Per me, esaurire un filosofo significa riflettere secondo le sue prospettive, farsi delle idee personali contro di lui, scoprire i vicoli ciechi del suo sistema. Ho avuto bisogno di quattro anni per esaurire Husserl”.⁴⁶ *L'Être et le Néant* infatti manifesta, fin dal titolo, il suo legame diretto con l'opera di Heidegger. Sartre cominciò a scriverla nel 1940, al ritorno dalla prigionia,⁴⁷ in seguito alle riflessioni sulla filosofia di Heidegger avvenute “un po' prima”,⁴⁸ e alle spiegazioni sul filosofo tedesco

43 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 224. Trad. it., cit., pag. 102.

44 Ivi, pag. 225. Trad. it., ivi, pag. 103.

45 Ivi, pag. 227. Trad. it., ivi, pag. 105. Corsivo nostro.

46 Ivi, pag. 226. Trad. it., ivi, pag. 104.

47 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 86.

48 Ivi, pag. 87.

che dava ai suoi amici sacerdoti nel campo.⁴⁹ Ecco perché è necessario “dissiper certaines légendes quant à l'impact [...] de Heidegger sur la première pensée de Sartre”,⁵⁰ senza commettere “l'anachronisme qui consisterait à chercher, à l'époque, une véritable influence de Heidegger sur le textes de Sartre: cette influence est nulle dans *L'Imagination*, publiée en 1936; dans *L'Imaginaire* elle reste limitée à la Conclusion [...] elle ne devient massive qu'avec l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, parue fin 1939”.⁵¹

D'altro canto, non si può negare che vi siano convergenze sorprendenti tra la prima filosofia di Sartre e lo stesso Heidegger: l'*epoché*, concepita come svelamento del mondo nella sua nuda presenza, delineata ne *La transcendance*,⁵² sembra richiamare la descrizione heideggeriana;⁵³ discorso analogo per quanto riguarda l'*angoscia*: anche se, in Sartre, essa si lega alla riflessione pura e assume un significato ontologico diverso da Heidegger, perché non si rapporta all'essere-nel-mondo ma alla propria spontaneità come modo d'essere del soggetto costituente, tuttavia proprio attraverso l'angoscia l'uomo può aprirsi alla verità.⁵⁴ Altri punti di contatto tra i due filosofi appaiono quelli relativi al superamento del pensiero oggettivo-rappresentativo, legato alla volontà, per aprirsi al mistero dell'essere;⁵⁵ o il tema del nulla, la nozione di ciò che poi si chiamerà “differenza ontologica”, pensata in relazione a ciò che è primo e indeterminabile e origine della differenza stessa, il tema del silenzio e altro ancora. Sembra proprio, nonostante la testimonianza contraria dello stesso Sartre, che “*La transcendance de l'ego* semble reprendre certaines thèses de *Sein und Zeit*”.⁵⁶

Più che negare le affermazioni sartriane riguardo al suo rapporto con Heidegger (sarebbe difficile giustificarlo, soprattutto alla luce dei debiti esplicitamente riconosciuti verso il filosofo tedesco dopo il 1937), è forse più utile provare una nuova strada di ricerca, che

49 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 87.

50 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 29.

51 Ivi, pag. 30.

52 J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*. Vrin, Paris, 1966, pag. 67. In effetti Sartre afferma qui che l'argomento è sviluppato in *Sein und Zeit*, ma il riferimento appare piuttosto generico, visto che le elaborazioni che Sartre vi apporta non sono evidenziate, come invece avviene col testo husserliano.

53 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 16.

54 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, Ousia, Bruxelles, 2005, pag. 313.

55 L. Gianfelici, *Filosofia e mistica in M. Heidegger*, ESI, Napoli, 2006, pag. 14.

56 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 314.

possa comprendere contemporaneamente le affinità evidenti tra i due filosofi, senza necessariamente presupporre una loro diretta relazione.

Riguardo alla mistica, che nella Germania del primo Novecento conobbe un proliferare di studi, il percorso di Heidegger appare speculare a quello di Sartre, sia per l'interesse mostrato fin da *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*,⁵⁷ sia perché, anche nel suo caso, abbiamo a disposizione un testo giovanile dedicato a questo tema.⁵⁸ Si tratta di una serie di appunti per un corso del 1919, che non fu mai tenuto, rimasti inediti fino a tempi recenti. Il testo contrappone il misticismo, cioè la religiosità come esperienza vissuta, al pensiero aristotelico-scolastico e platonico, in cui prevale il pensiero teoretico e il sistema. Esso permette di cogliere la vita reale, in contrapposizione al pensiero oggettivante: “Il concetto preliminare di «mistica» -egli dice- può essere chiarito fino a un certo grado già ora [...] I. esperienza vissuta [...] II. teoria del vissuto (teologia mistica) e sua valorizzazione teoretica, metafisica [...] III. Teoria del vivere stesso; IV. [...] condotta (conforme all'esperienza vissuta) del vivere stesso”.⁵⁹ Il punto III è il comprendere fenomenologico, che però “non può più essere definito «teoria»”.⁶⁰ Secondo Heidegger, dunque, è la fenomenologia ad avere il compito di cogliere la vita nella sua concretezza, senza punti di vista esterni che ne diano una prospettiva oggettivo-scientifica.⁶¹ Solo chi vive la dimensione religiosa può affrontare il discorso sulla mistica, altrimenti non disporrebbe di nessun dato originario,⁶² perché soltanto “mediante il comprendere originario le esperienze vissute sono portate nella sfera della assoluta comprensibilità [...] «comprensibilità» non significa «razionalizzazione», scomposizione

57 Per il problema del rapporto tra il pensiero di Heidegger e la mistica e per la possibilità del permanere, anche nelle opere principali, di temi riconducibili al misticismo, oltre al già citato L. Gianfelici, *Filosofia e mistica in M. Heidegger*, cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Un'interpretazione del giovane Heidegger*, EDN, Pisa, 2006. Sulla presenza di riferimenti alla mistica in Heidegger maturo, cfr. R. Schürman, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, 1972; B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg i. Br., 1979.

58 M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Trad. it., *I fondamenti filosofici della mistica medievale*, in: *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.

59 Ivi, pag. 304. Trad. it., ivi, pag. 384.

60 Ib.

61 L. Gianfelici, *Filosofia e mistica in M. Heidegger*, cit., pag. 35.

62 M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, cit., pag. 304.

di un'esperienza vissuta nelle sue «componenti logiche»⁶³. Tale distinzione corrisponde al differente modo di vivere la fede tra i Protestanti, sostenuti dalla “fiducia”, e i Cattolici, che si affidano al «tenere per vero».⁶⁴ All'interno del “sistema”, non è possibile alcuna genuina esperienza del valore e, quando tale esperienza vi si realizza, il sistema viene escluso, almeno relativamente alla sfera dell'esperienza vissuta.⁶⁵ Si può allora intendere la mistica come la reazione a questa tendenza “teoretizzante e dogmatizzante” apparsa già all'alba del Cristianesimo.⁶⁶ L'aspetto fondamentale dell'esperienza mistica è quello del distacco,⁶⁷ attraverso il quale il mondo viene negato ma che, secondo Heidegger, contemporaneamente riorienta verso il mondo. Altri elementi di questa forma di religiosità, che la teologia può cogliere se è scienza originaria e pre-teoretica, sono la comunione con la natura, l'abbandono, l'ascolto, la rivelazione, la tradizione, la comunità.⁶⁸ Il fatto che l'esperienza religiosa non appartenga all'ambito teoretico, non significa che essa debba essere relegata a semplice espressione di irrazionalismo, a esperienza senza forma,⁶⁹ ma piuttosto al suo vivere nel silenzio.⁷⁰ Un'analisi attenta è svolta da Heidegger nei confronti di Meister Eckhart: in lui l'irrazionale non è ciò che sta prima della razionalità, nell'unità piena della molteplicità, ma nell'universale, nella liberazione da ogni determinazione e nel suo tendere verso il vuoto. L'assoluto non è ciò che non è stato ancora determinato, ma ciò che in quanto tale è sprovvisto di determinazione:⁷¹ “Il valore assoluto coincide con l'assoluta assenza di antitesi, vale a dire con l'assenza di determinazione, ossia con l'oggettuale solo in quanto oggettuale [...] soltanto così diventa chiaro il senso mistico-teoretico del concetto centrale di *distacco*”.⁷² Il qui e l'ora, lo spazio e il tempo sono le forme dell'antitetico e del molteplice.⁷³ L'impossibilità di distinguere soggetto e oggetto, spinge Heidegger verso una “mistica

63 M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, cit., pag. 505. Trad. it., cit., pag. 385.

64 Ivi, pag. 310. Trad. it., ivi, pag. 391.

65 Ivi, pag. 313.

66 Ivi, pag. 314.

67 Ivi, pag. 308.

68 Ivi, pag. 309.

69 Ivi, pag. 311.

70 Ivi, pag. 312.

71 Ivi, pag. 316.

72 Ivi, pag. 318. Trad. it., cit., pag. 400.

73 Ivi, pag. 400.

senza Dio”, unica in grado di rendere conto dell'inaccettabilità di questa distinzione per il conoscere e ancor più per il pensare.⁷⁴ Senza entrare nel dibattito relativo al rapporto tra Heidegger e la mistica renana, rapporto che riguarderebbe aspetti decisivi del suo pensiero, come quello della *differenza ontologica*,⁷⁵ non sfugge come la sua analisi della vita religiosa, ricalchi gli stessi interessi di Sartre nelle opere del periodo fenomenologico e corrisponda ai suoi presunti debiti di quegli anni nei confronti di Heidegger.

D'altronde, una tesi analoga è possibile sostenerla anche a proposito dell'idealismo tedesco, i cui legami con la mistica renana sono noti. Se da un lato possono risultare naturali gli accostamenti della coscienza irriflessa sempre in atto, non sostanziale, eternamente creatrice in Sartre, col Soggetto assoluto hegeliano, con la coscienza infelice che non si sa ancora spirito e così via, altrettanto inequivocabile è la testimonianza di Sartre: “Verso il 1933 [...] SIMONE DE BEAUVOIR – Si ignorava Hegel! SARTRE – Si ignorava Hegel. Era Lachelier che diceva: «Niente Hegel finché vivrò»”.⁷⁶ Sappiamo infatti che Sartre si avvicinò a Hegel grazie al testo *Le malheur de la conscience chez la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel* di Jean Wahl, ma fu solo diversi anni dopo, frequentando le lezioni di A. Kojève, che ne approfondì lo studio. Perciò, di nuovo: “Il faut a tout les moins dissiper certaines légendes quant à l'impact de Hegel [...] sur la première pensée de Sartre”.⁷⁷

Ugualmente, se è certo che Sartre non conosceva Fichte nel 1934, è anche vero che la concordanza tra i due pensatori appare sorprendente: la concezione della coscienza come campo trascendentale preriflessivo, unità sintetica pre-soggettiva dalla quale deriva l'io, esposta ne *La transcendance*, è parallela all'esposizione della coscienza pura o assoluta, indistinzione originaria di soggetto e oggetto, descritta da Fichte nei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1804. Che poi il senso dato all'analisi di questa coscienza sia lo stesso, è provato dal fatto che entrambi ne attribuiscono la scoperta a Kant.⁷⁸

74 S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Un'interpretazione del giovane Heidegger*, cit., pag. 118-119.

75 M. Vannini, a cura di, M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma, 2009, pag. 38.

76 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 53.

77 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 29.

78 J. C. Goddard, *Champ transcendantal et réflexivité. La transcendance de l'Ego et la Doctrine de la science de Fichte*, in: N. Pirillo, a cura di, *Sartre e la filosofia del suo tempo*, UST, Trento, 2008, pag. 27.

Il campo di ricerca verso cui si orienta questo studio, è dunque quello di cercare i fili a volte nascosti, a volte espliciti, che legano l'attività filosofica di Sartre nel periodo 1933-1943 ai suoi precedenti studi sul misticismo. Ciò non vuol dire ignorare il contributo di altre letture sartriane di filosofi antichi e moderni, quanto individuare nella mistica *un criterio*, non esposto in opere, ma latente nell'esperienza vissuta dell'ateismo religioso di Sartre, che lo orientò nell'individuare gli elementi vitali della sua ricerca. Perciò si può ben accettare che Sartre abbia preso la concezione del *nulla* da Kierkegaard,⁷⁹ o che l'idea della coscienza preriflessiva e non posizionale di sé sia stata ispirata dallo studio della *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* di Husserl,⁸⁰ ma la mistica guidò gli interessi del giovane Sartre, orientandolo nell'accettare o rifiutare quanto le sue letture gli offrivano, in particolare quando si dovette confrontare con il testo husserliano. Pur senza essere stata sistematizzata in un'opera, l'esperienza mistica di Sartre gli chiari immediatamente, nel poco tempo dedicato allo studio e nonostante il suo stentato tedesco, quali aspetti del pensiero husserliano davano voce alla realtà vivente della sua esperienza quasi-religiosa. Poiché, come in Eckhart, “è a partire dalla nostra esperienza – e non da una religione come rappresentazione - che il parlare ha senso, è veritiero”,⁸¹ ci voleva finalmente una filosofia che attingesse proprio nell'ambito di quell'esperienza vissuta, perché la religiosità mistica di Sartre uscisse allo scoperto e prendesse forma nella sua indagine fenomenologica.

79 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 166-169.

80 J.-P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: V. de Coorebyter, *La transcendance de l'ego*, cit., pag. 150.

81 M. Vannini, a cura di, M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999, pag. 28.

Capitolo I

La morte dell'Io

Le fonti di Sartre per il Diplôme del 1927

H. Delacroix guidò il giovane Sartre nella stesura del suo *Diplôme*. I suoi due testi dedicati al misticismo tedesco e ai grandi mistici cristiani, si inserivano in una linea di ricerca molto ricca nei primi decenni del Novecento, che mirava a studiare da un punto di vista psicologico i caratteri dell'esperienza mistica. L'opera dedicata ai mistici cristiani, definisce il campo di studi entro cui Delacroix si muove rispetto ad una analisi di tipo religioso: i teologi spiegano questi fenomeni col soprannaturale, gli scienziati dal punto di vista della natura.⁸²

In apertura, egli dichiara di non aver intenzione di scrivere un trattato complessivo sul misticismo: questo sarebbe un progetto troppo impegnativo, dato che esso appare come parte integrante di ogni forma religiosa e di ogni cultura, quasi una disposizione della natura umana.⁸³ Lo studio si concentra solo su tre grandi mistici che, lontani nel tempo, nello spazio e nel contesto religioso, sembrano rispondere ad un medesimo tipo psicologico: Santa Teresa e la mistica spagnola del XVI secolo, Mme Guyon e il Quietismo del XVII secolo, Susone e la scuola tedesca del XIV secolo.⁸⁴ Dal misticismo pratico, tendente a realizzare l'unione immediata dell'uomo con Dio attraverso la perdita della propria individualità, caratteristico di ogni religione, si distacca lentamente un misticismo speculativo, che ha come tema principale l'unione dello spirito divino e di quello umano.⁸⁵ Esso rappresenta la rivincita dell'intuizione sulla conoscenza discorsiva, la tendenza a pensare la totalità delle cose in modo istantaneo, attingendo al fondo stesso

82 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. XIX.

83 Ivi, pag. I.

84 Ivi, pag. IV.

85 Ivi, pag. VII.

dell'essere.⁸⁶ L'intuizione rivela la sua origine divina per la spontaneità e la certezza con la quale si presenta, mentre svaniscono il mondo e la coscienza di sé. L'intuizione mistica non pone il fedele in rapporto ad un Dio esteriore, insieme causa e oggetto, ma è la stessa presenza divina provata interiormente che si sostituisce all'io.⁸⁷ I tratti caratteristici di questo stato sono dunque la passività, la presenza divina, la perdita del sentimento del sé e delle funzioni mentali su cui si fonda.⁸⁸ Mentre il misticismo di altre culture, come quella Indù, negando l'esistenza stessa della realtà, giunge alla negazione sociale dell'individuo, all'amore dell'inazione e dell'incoscienza e culmina nell'estasi, sorta di suicidio psicologico, il mistico cristiano sperimenta invece uno stato più largo, nel quale la coscienza permanente del divino che ha sostituito il sé, non nega l'attività pratica. Il mistico interpreta la perdita del sentimento del sé e, contemporaneamente, il carattere spontaneo dei pensieri e persino dei movimenti, come Dio stesso che vive e agisce in lui.⁸⁹ Egli prova disgusto per l'impotenza dell'azione personale, cioè riflessiva e volontaria, e si abbandona ai movimenti inconsci, che gli porgono una realtà nuova ed estranea.⁹⁰

Non bisogna tuttavia ridurre lo stato mistico a una semplice forma di patologia, sebbene la malattia giochi un ruolo importante in questo ambito, perché i grandi mistici cristiani hanno raccontato le loro esperienze con una ricchezza, un'energia, una potenza organizzatrice e un rigore dialettico che superano di molto la malattia.⁹¹

Santa Teresa (1515-1582) sperimenta l'estraneità delle visioni rispetto alla sua volontà: quando cerca di riprodurne l'immagine, gli risulta impossibile. Queste giungono in modo imprevedibile, quasi che Dio stesso venisse ad abitare nella sua anima: tutti i sensi sono come sospesi, rimane solo la possibilità di contemplare questa realtà senza confini.⁹²

L'attività non ha più la sua fonte nella volontà cosciente e nell'intelligenza riflessa: l'io perde il suo ruolo di direzione a favore di tale incontenibile potenza, che la psicologia

86 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. VIII.

87 Ivi, pag. X.

88 Ib.

89 Ivi, pag. XI.

90 Ivi, pag. XIV.

91 Ib.

92 Ivi, pag. 8.

spiega con l'inconscio, ma che alla Santa appare come frutto dell'azione divina.⁹³ Non bisogna però immaginare che, se la contemplazione e l'azione cessano, si assista all'annichilimento della personalità: il pensiero non è l'anima per cui, quando questo scompare, essa può trovare una nuova forza.⁹⁴ Quando giungono le visioni, la loro bellezza supera la potenza dell'immaginazione e di qualsiasi controllo: basta cercare di fissarne un dettaglio e tutto scompare; nessuna immagine del nostro spirito è in grado di portare tali ricchezze spirituali e tale vigore al corpo.⁹⁵ Teresa vive una “crudele martirio” in questa separazione tra umano e divino, che troverà una sintesi negli ultimi anni della sua vita.⁹⁶ Lo sviluppo degli stati mistici mira a portare l'eterno nel tempo, ma non è l'immobilità che regna, bensì il divenire.⁹⁷ La *settima dimora* del cammino mistico di Teresa, stato ultimo e definitivo, sintesi dei precedenti, diffonde nell'anima e in tutta l'esperienza ciò che l'estasi relegava ad un momento privilegiato: è la deificazione della vita.⁹⁸ La presenza divina si realizza attraverso delle visioni che si possono definire “simboliche”, in quanto destinate a chiarire aspetti della vita mistica, e possono manifestarsi come immagini intellettuali, come simboli affettivi,⁹⁹ oppure anche come “parole”. Secondo Delacroix, l'inconscio è una intelligenza che dirige e controlla la vita: le parole, più che le visioni, sono l'espressione di tale intelligenza, suo strumento diretto ed esplicito. La ragione interiore diventa una parola interiore.¹⁰⁰

Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, sposata Guyon, è il secondo caso esemplare di misticismo descritto da Delacroix. Nata nel 1648 e legata agli ambienti della corte di Versailles, ebbe al suo tempo una grande fama e fu esponente della spiritualità del *Quietismo*. Secondo tale corrente ascetica, lo stato che la mistica raggiunge nell'orazione è quello nel quale il fedele sperimenta una presenza divina infusa, senza forma né immagini, uno stato di riposo e amore in cui si perdono tutte le distinzioni. Il pensiero si

93 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 10.

94 Ivi, pag. 18.

95 Ivi, pag. 38.

96 Ivi, pag. 53.

97 Ivi, pag. 61.

98 Ivi, pag. 71.

99 Ivi, pag. 113.

100 Ivi, pag. 115.

vuota e una santa indifferenza si eleva al di sopra della molteplicità.¹⁰¹ Anche la volontà umana annichilisce, mentre è quella divina che, come l'Altro che la possiede, vuole attraverso lei.¹⁰² Il sé viene sostituito da una personalità più ampia che la deborda e la supera e, anche Mme Guyon, sperimenterà alla fine della sua vita l'azione di Dio come stabile e permanente.¹⁰³ Il carattere distintivo di questa spiritualità è infatti l'automatismo, l'azione immediata e diretta da Dio che sostituisce quella personale, fondata nell'individuo cosciente.¹⁰⁴ La libertà umana viene sostituita da un eccesso di libertà in quanto il santo, avendo perduto la libertà creata, partecipa della libertà increata, che non conosce alcun limite.¹⁰⁵ Tale stato di grazia senza ego, porta ad una indifferenza assoluta verso il mondo e il mistico non può più trovare in sé alcuna tendenza o piacere:¹⁰⁶ appena l'ego sparisce, appare Dio, appena smette d'agire, agisce Dio.¹⁰⁷ Tale azione si manifesta con idee imperative, che appaiono provenire dall'esterno, e col superamento della passività personale in una frenetica attività. Si riscontra anche la comparsa della scrittura automatica, che Mme Guyon vive come direttamente realizzata in lei da Dio.¹⁰⁸ La coscienza, liberata dall'ego, vede risvegliarsi in se stessa dei movimenti interiori che l'azione riflessiva aveva sottomesso tanto che, a volte, le capitava di trovare la soluzione ad un problema prima di averla cercata: da un punto di vista psicologico, secondo Delacroix, Mme Guyon sperimentava il risveglio di uno stato sopito, una capacità intuitiva semplice e innocente risalente alla sua infanzia.¹⁰⁹

Ai periodi di esaltazione, nel cammino mistico succedono quelli di depressione: Dio scompare e al suo posto si ripresenta l'ego nella sua impurità e miseria, nel suo nulla.¹¹⁰ Solo la scomparsa della coscienza personale, del sé come luogo dei fenomeni psicologici, può permettere la riconquista dello stato di beatitudine: senza i limiti dell'ego, la coscienza

101 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 125.

102 Ivi, pag. 128.

103 Ivi, pag. 142.

104 Ivi, pag. 143.

105 Ivi, pag. 146.

106 Ivi, pag. 150.

107 Ivi, pag. 157.

108 Ivi, pag. 151.

109 Ivi, pag. 186.

110 Ivi, pag. 205.

si può cogliere nuovamente come impersonale, anonima, aperta ad una libertà infinita, a una gioia immensa che sta al di là della sensibilità: sperimenta l'estasi.¹¹¹ Essa è uno stato definibile come azione senza soggetto, perché svincolata da qualunque regola che preceda l'ego, azione anonima, spontanea, primo inizio.¹¹²

E' questo il carattere peculiare del grande misticismo cristiano: non si tratta, come presso le culture orientali, di una negazione assoluta della coscienza, ma della ricerca del Dio assoluto e ineffabile, che non si dà mai in un'idea chiara e distinta dell'ego, ma è creatore della natura e causa dell'azione. Da un punto di vista psicologico, secondo Delacroix, il cammino mistico non è altro che lo sforzo di queste grandi personalità per aprirsi alla manifestazione dell'inconscio.¹¹³

Anche Giovanni della Croce¹¹⁴ viene citato brevemente in quanto discepolo e confessore di Teresa d'Avila. Egli percorre un cammino che lo spinge là dove non c'è alcuna forma dell'essere, dove cadono tutte le potenzialità umane e l'anima vede annullarsi le sue attività naturali. Nessuna rappresentazione dell'immaginazione, nessun ragionamento, nessuna azione volontaria, possono rendere presente Dio: perché l'anima sia riempita della luce soprannaturale deve liberarsi di quella naturale.¹¹⁵ Si tratta di abbandonarsi all'oscurità, che è la notte del proprio spirito: nessuno meglio di lui è stato capace di descrivere le pene del cammino di purificazione.¹¹⁶

Il terzo autore studiato da Delacroix è Susone (1295-1366), uno dei grandi mistici renani con Meister Eckhart e Taulero. Famoso per la durezza delle sue penitenze, miranti a sottomettere i desideri del corpo, ebbe un giorno un'estasi: gli apparve qualcosa d'inesprimibile, contenente tutte le forme d'essere senza esserne nessuna, mentre spariva la coscienza di sé. Egli interpretò il fenomeno come l'inserzione nella sua vita

111 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 206.

112 Ivi, pag. 212.

113 Ivi, pag. 218.

114 Il testo da cui Sartre ricava le notizie su Giovanni della Croce (oltre alla lettura diretta delle opere) è: J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1924. Baruzi dedica il suo libro a H. Delacroix e dichiara di voler esporre una biografia psicologica, per spiegare come questo Santo abbia trionfato delle tare nervose inerenti allo sviluppo mistico e dato un valore noetico alla via teopatica (*Prefazione*, pag. XXIII).

115 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 249.

116 Ivi, pag. 255.

dell'Eterno.¹¹⁷ Lo stato mistico che descrive, gli fa perdere qualunque forma di immagine e differenza e la dimensione soggettiva dell'apprendere e dell'agire, mentre precipita all'interno della divinità stessa. E' un luogo nel quale non ci sono più lotta e sforzo, là dove l'inizio e la fine coincidono egli diviene un'unica cosa con Dio. Pensiero e azione continuano ad esistere, ma nascono dal fondo della divinità,¹¹⁸ perché nel suo agire egli è inattivo.¹¹⁹ Il corpo è abbandonato in quanto, facendo parte della natura umana, è come il baluardo dell'Ego e i suoi bisogni si oppongono alla totale beatitudine.¹²⁰

Come visto, tutti i mistici segnalano periodi più o meno lunghi di depressione; San Giovanni della Croce descrive uno stato prolungato che lui chiama “la notte dello Spirito”: si tratta quasi di una morte della dimensione naturale, in cui l'anima sperimenta l'orrore di sé. Stati analoghi sono descritti da Teresa d'Avila e Mme Guyon.¹²¹ Controparte degli stati divini sono quelli demoniaci, che Delacroix attribuisce a patologie nervose: essi scuotono il corpo ma non intaccano l'anima e vengono attribuiti dai mistici all'azione del demonio. Per quanto dolorosi, questi fenomeni non raggiungono la drammaticità degli stati descritti precedentemente.¹²² Fatto interessante, fenomeni analoghi si presentano anche durante le apparizioni del Cristo.¹²³

Sotto le descrizioni delle esperienze mistiche, l'immobilità catalettica delle estasi, l'agitazione inquieta e la depressione, il sonnambulismo estatico, si manifestano in questi autori delle grandi intuizioni di carattere intellettuale ed affettivo e un'organizzazione della vita coerente, guidata da un inflessibile e chiaro volere: al di là dei fenomeni nervosi e le nevrosi, si staglia cioè uno stato mentale indipendente e geniale.¹²⁴ In tutti i mistici analizzati da Delacroix, sembra potersi riconoscere un ordine rigoroso e progressivo che percorre le stesse tappe: 1. Un periodo d'inquietudine, in cui il soggetto si pone in una ricerca confusa senza un chiaro oggetto; egli si sente diretto ma non sa verso dove, allora

117 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 310.

118 Ivi, pag. 316.

119 Ivi, pag. 317.

120 Ivi, pag. 318.

121 Ivi, pag. 326.

122 Ivi, pag. 330.

123 Ivi, pag. 331.

124 Ivi, pag. 342.

si sforza di abbandonarsi passivamente a questa tendenza estranea alla sua personalità; 2. all'improvviso, si realizza una passività senza resistenze, da parte del santo, nei confronti di questa forza, e l'accettazione di esserne diretto. Si sperimenta la beatitudine divina e si manifestano fenomeni sensoriali, intellettuali, somatici; 3. segue un periodo di depressione e pena più o meno duraturo, in cui il soggetto si riconosce nella sua imperfezione e miseria; 4. poi il santo percepisce come un'espansione dell'anima in una quiete infinita ma, nello stesso tempo, è capace di agire: le opere gli appaiono come l'azione della stessa divinità in lui.¹²⁵ L'esigenza mistica di perdersi in Dio e quella religiosa, che invece spinge per l'azione nel mondo, trovano una sintesi.¹²⁶ Infine i mistici cristiani, in genere in tarda età, scrivono le loro opere autobiografiche: alla fine della loro vita, il cammino percorso appare organizzato logicamente e viene presentato come un sistema coerente e concluso.¹²⁷

Il pensiero di Meister Eckhart, decisivo per svelare il legame di Sartre col misticismo speculativo, è analizzato da Delacroix come l'esperienza più importante di un contesto sociale, il mondo tedesco dei secoli XIII e XIV, in cui fiorirono forme assimilabili di religiosità popolare.¹²⁸ Egli tuttavia se ne allontana perché, uomo di grande cultura, elabora un pensiero dotato di originalità e coerenza, capace di confrontarsi con la più alta teologia del proprio tempo.¹²⁹ Il misticismo speculativo che egli propone è indipendente dalla scolastica e dalla teologia ma anche, in un certo senso, dallo stesso sentimento religioso (almeno nella sua forma ordinaria).¹³⁰ Egli considera l'essere come pensiero, concepisce l'identità tra reale e intelligibile ed è dunque una forma di idealismo;¹³¹ riallacciandosi alla tradizione neoplatonica e alla teologia negativa, ritiene che Dio sia inconoscibile: il pensiero conosce attraverso delle determinazioni, ma qualunque determinazione rivolta a Dio si rivela come costruzione umana.¹³² Un poema redatto in

125 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 346.

126 Ivi, pag. 416.

127 Ivi, pag. 352.

128 H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, cit., pag. 2.

129 Ib.

130 Ivi, pag. 11.

131 Ivi, pag. 15.

132 Ivi, pag. 23.

un convento femminile del secolo XIV, riassume l'insegnamento di Meister Eckhart: egli parlava del niente, dell'innominabile, nel quale mai ha brillato la luce divina; attraverso un processo interiore, spingeva all'annullamento di se stessi per contemplare l'assoluto nulla.¹³³ Tutto il suo pensiero, ricorda Delacroix, mira a concepire come L'Essere in sé possa muoversi nella molteplicità dei suoi atti. L'Essere di cui parla non è infatti quello della logica, immobile, ma l'essere vivente, l'Essere dell'Essere. Come realtà suprema, egli è non solo in sé, ma anche in sé e per sé, cioè autore e creatore di se stesso. La sua unità è la negazione della negazione, perché possedendo tutto, è pura affermazione. Non poggiandosi su niente, ma solo su se stesso, la sua unità è senza fondo. Egli, sfuggendo a qualsiasi determinazione, sfugge anche a se stesso, nell'indeterminazione di cui non si può né dire né sapere nulla: al suo fondo è l'indifferenza e il niente.¹³⁴ L'ascesa mistica avviene nell'interiorità, è lì che si può tornare alla suprema unità, ma per fare ciò è necessario ritirarsi dal tumulto dei propri sensi e delle azioni.

L'analisi di Delacroix su Meister Eckhart avrà una particolare influenza su Sartre, soprattutto per la sua lettura in chiave panteistica, sebbene essa non possa essere sostenuta da un punto di vista storico.¹³⁵

L'esordio filosofico di Sartre

*La transcendance de l'Ego - Esquisse d'une description phénoménologique*¹³⁶ è il saggio scritto da Sartre nel 1934 durante il soggiorno in Germania, dove si era recato per studiare la filosofia di Husserl. L'opera, apparsa nel 1936 nella rivista "Recherches philosophiques", costituisce il suo primo testo compiutamente filosofico e la base teorica su cui si svilupperanno gli scritti fino a *L'Être et le Néant* (1943): "Sartre lavorava molto [...] scriveva *l'Essai sur La transcendance del l'Ego* [...] In esso descriveva, nell'ambito di una prospettiva husserliana, ma in opposizione con alcune delle più recenti teorie di Husserl,

133 H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, cit., pag. 144.

134 Ivi, pag. 173.

135 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 502.

136 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit. Trad. it., a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano, 2011.

il rapporto dell'io con la coscienza; tra la *coscienza* e lo *psichico* stabiliva una distinzione che avrebbe poi mantenuto sempre. Mentre la coscienza è una presenza immediata ed evidente a se stessi, lo psichico è un insieme d'oggetti che non si colgono che per una operazione riflessiva, e che, come gli oggetti della percezione, non si danno che per profili”.¹³⁷

E' partendo da *La transcendance*, che si rivelano in trasparenza le letture di Sartre sul misticismo, in particolare relativamente all'analisi dell'io. La testimonianza di S. de Beauvoir indica infatti un punto fermo della riflessione sartriana: la natura dell'io può essere colta solo come alterità rispetto alla coscienza. Da un lato si pone la perfetta traslucidità della coscienza, dall'altro l'io, oggetto trascendente tra gli altri oggetti del mondo. L'Ego, nelle sue due facce dell'io (come unità delle azioni) e del Me (come unità degli stati e delle qualità), sarà colto come l'unità noematica e indiretta della serie infinita delle nostre coscienze riflesse. Partendo da *La transcendance*, sarà possibile analizzare anche le altre opere degli anni 1934-1943, almeno per quegli aspetti che ne rappresentano uno sviluppo coerente, per verificare quanto le letture dei mistici abbiano rappresentato un riferimento vitale per il giovane Sartre.

Distacco e fine dell'io psicologico

Per sua esplicita ammissione, come visto, Sartre considerò Meister Eckhart il più puro dei mistici. La duplicità di natura nell'uomo, in riferimento a *2Cor, 4,16*, è da quest'ultimo interpretata come distinzione tra uomo esteriore e uomo nobile: al primo appartiene ogni qualità dell'anima e, poiché è costituito di carne, agisce nel mondo fisico mediante i sensi e le membra;¹³⁸ l'altro è quello che, attraverso un cammino di purificazione, si libera dal contatto col mondo e si scopre nella sua originaria purezza. Da un primo grado, nel quale “si muove appoggiandosi alle sedie e tenendosi vicino alle pareti [e] ancora si nutre

137 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 210. Trad. it., cit., pag. 158.

138 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 221.

di latte”,¹³⁹ egli giunge infine al punto nel quale si spoglia completamente di se stesso ed arriva all'oblio della vita effimera e temporale, raggiungendo la piena pace e beatitudine.¹⁴⁰ Tale distinzione poggia sul concetto cardine di tutto il pensiero eckhartiano, quello del *distacco*. Esso rappresenta un'operazione prima conoscitiva che morale, perché lo “speculativo”, termine che indica questo tipo di mistica, è la capacità di padroneggiare i contrari liberandosi, attraverso la comprensione, dei contenuti e delle cose.¹⁴¹ Nel vuoto del mondo, Dio conduce lo spirito dell'uomo distaccato: “Nel deserto e nell'unità di se stesso, dove è un puro Uno e scaturisce in se stesso. Questo spirito non ha un perché, se dovesse avere un perché, anche l'Unità dovrebbe avere il suo perché; questo spirito sta in unità e libertà”.¹⁴² Il distacco è superiore ad ogni virtù perché, mentre le altre mirano alla creatura, esso ne è distaccato¹⁴³ e va anche oltre l'amore, perché mentre l'amore obbliga l'uomo ad amare Dio, il distacco obbliga Dio ad amare l'uomo.¹⁴⁴ Il distacco è superiore anche all'umiltà: se può esistere umiltà senza distacco, non può esistere perfetto distacco senza perfetta umiltà, in quanto è la perfetta umiltà che tende all'annullamento di sé.¹⁴⁵ Lo spirito distaccato è insensibile alla gioia e alla sofferenza, all'onore, al danno, al disprezzo, quanto una montagna di piombo ad un vento leggero.¹⁴⁶ L'uomo distaccato si fa simile a Dio, perché è proprio dal distacco che la divinità trae la sua immutabilità.

Immaginando un paragone con una porta che gira su un cardine, dice Eckhart, l'anta esterna rappresenta l'uomo esteriore, che agisce in contatto col mondo, mentre il cardine rappresenta l'uomo interiore, che vive nel distacco e rimane immobile nella sua imperturbabilità. Il distacco è puro perché rappresenta il culmine del processo di liberazione dell'uomo: esso sta su un puro nulla.¹⁴⁷ Dio attira l'anima a sé, in modo tale

139 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 224.

140 Ivi, pag. 225.

141 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano, 2011, pag. 16.

142 M. Eckhart, *Convalescens praecepit eis*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 92.

143 M. Eckhart, *Del distacco*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 131.

144 Ivi, pag. 131.

145 Ivi, pag. 133.

146 Ivi, pag. 136.

147 Ivi, pag. 141.

che essa viene ridotta al nulla come fa il sole con l'aurora.¹⁴⁸

Si tratta di un tema che ricorre come una tappa obbligatoria nei mistici. Così si esprime Giovanni della Croce: “In questa nudità l'anima spirituale trova la sua quiete e riposo, poiché, non bramando niente, niente l'affatica verso l'alto e niente l'opprime verso il basso, perché si trova nel centro della sua umiltà. Quando infatti brama qualcosa proprio in essa si affatica”;¹⁴⁹ perché, altrimenti “l'anima s'allontana grandemente dal giungere a questo alto stato di unione con Dio allorché si attacca a qualche suo intendere o sentire o immaginare o parere o volontà o modo o a qualsiasi altra cosa od opera propria, non sapendosi distaccare e denudare da tutto questo”.¹⁵⁰

Se dunque l'uomo nobile si realizza mediante il distacco mistico e l'annullamento di se stesso, è necessario chiarire come tale processo di purificazione possa conciliarsi con la presenza di un io personale. Il tema del distacco ha infatti come correlato quello della fine dell'io psicologico: “L'uomo deve essere ucciso”.¹⁵¹ L'io, soggetto determinato, viene assorbito come parte di una Bontà e Giustizia impersonali, che sono lo stesso Dio che agisce nell'uomo. Si passa dal piano singolare a quello universale: “Tutto ciò che ho detto dell'uomo buono e della Bontà è altrettanto vero per il giusto e per la Giustizia, per il saggio e per la Saggezza, per l'uomo verace e per la Verità, per il figlio di Dio e per Dio padre”.¹⁵² Nel sermone *Ecce mitto angelum meum*, commentando l'assenza della parola “io” nel testo evangelico, Eckhart la spiega sia col fatto che Dio è inesprimibile, sia perché l'anima è “inesprimibile e indicibile, quando la si consideri nel proprio fondo, là dove è indicibile e innominabile, tanto che nessuna parola può contenerla, perché essa è al di sopra di ogni nome e di ogni parola”.¹⁵³ Perciò se Dio avesse detto “io invio il mio angelo” avrebbe posto una distinzione tra sé e l'anima.¹⁵⁴ E' invece necessario superare ogni essere-accanto alla divinità, per coglierla nuda in se stessa:¹⁵⁵ la parola “io”

148 M. Eckhart, *Del distacco*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 143.

149 G. della Croce, *Salita del monte Carmelo*, 1,13,13, in: San Giovanni della Croce, *Classici U.T.E.T.*, Torino, 1993, pag. 125.

150 Ivi, pag. 137.

151 M. Eckhart, *Convalescens praecepit eis*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 97.

152 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 157.

153 M. Eckhart, *Ecce mitto angeum meum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 223.

154 Ivi, pag. 224.

155 Ivi, pag. 226.

appartiene solo a Dio;¹⁵⁶ anzi, più precisamente, *io* lo possono dire tutti, *sum* solo Dio.¹⁵⁷ Pur con la cautela necessaria nell'accostare l'esperienza del cammino mistico all'ontofenomenologia sartriana, si può notare che è sempre la distinzione tra coscienza e psichico a determinare, anche in Sartre, un approfondimento sulla natura dell'io. Ciò che egli opera è infatti una piccola rivoluzione copernicana: non l'io costituisce la coscienza, ma è la coscienza a costituire l'Ego come oggetto psichico.¹⁵⁸ Già in apertura de *La transcendance*, Sartre chiarisce la sua tesi: molti filosofi hanno concepito l'Ego come un abitante della coscienza, altri come un principio unificatore in seno agli *Erlebnisse*, gli psicologi come un centro materiale dei desideri e degli atti che accompagna la vita psichica: ma “l'Ego non è né formalmente, né materialmente *nella* coscienza: è fuori, *nel mondo*; è un essere del mondo come l'Ego dell'altro”.¹⁵⁹ Nella prima sezione dell'opera, intitolata “Le je et le moi”, viene indagata la teoria della presenza formale dell'io: se Kant ha compreso correttamente che “l'io deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni”¹⁶⁰, ciò non vuol dire affatto che un io abiti affettivamente tutti i nostri stati di coscienza, come sintesi suprema della nostra esperienza. In Kant l'io *penso* costituisce una questione di diritto, non di fatto.¹⁶¹ I suoi interpreti hanno trasformato una semplice condizione di possibilità in una “coscienza trascendentale”.¹⁶² La questione di fatto sulla natura della coscienza, deve rispondere ad alcune domande fondamentali: l'“Io penso” accompagna realmente tutte le mie rappresentazioni? L'io penso modifica la struttura delle rappresentazioni? Posseggono queste una unità e articolazione che l'«Io penso» può semplicemente constatare?¹⁶³

E' la fenomenologia di Husserl, secondo Sartre, come scienza di fatto, a poter finalmente rispondere a queste domande. Una volta operata la “riduzione” fenomenologica, egli ritrova la coscienza trascendentale kantiana, non più come insieme di condizioni logiche,

156 M. Eckhart, *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 90.

157 M. Eckhart, *Laudate coeli et exultet terra*, ivi, pag. 231.

158 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, L'Harmattan, Paris, 2001, pag. 72.

159 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 13. Trad. it., cit., pag. 26.

160 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, L1, ch. 2, sez. 2, § 16. Trad. It., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1983, pag. 132.

161 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 26.

162 Ivi, pag. 14. Trad. it., cit., pag. 27. Virgolette di Sartre.

163 Ivi, pag. 16.

ma come fatto assoluto: “Seguiamo Husserl [...] dove mostra la coscienza trascendentale costituente il mondo che s'imprigiona nella coscienza empirica; siamo persuasi come lui che il nostro me psichico e psico-fisico è un oggetto trascendente che deve essere soggetto all'ἐποχή”.¹⁶⁴ Subito dopo, però, Sartre pone il problema che, ai suoi occhi, rappresenta il vero pericolo nello sviluppo della riflessione husserliana: “Tuttavia poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un Io trascendentale, struttura della coscienza assoluta?”.¹⁶⁵ Si apre allora un vasto territorio di ricerca, nel quale considerare il campo trascendentale come “prepersonale”, con l'io a costituire solo la faccia attiva del Me, sullo sfondo di un'unità che lo precede e lo rende possibile: “L'Ego, sotto la doppia forma grammaticale dell'Io e del Me, rappresenta la nostra *persona* in quanto unità psichica trascendente [...] In quanto Ego, noi siamo soggetti di fatto e soggetti di diritto, attivi e passivi, agenti volontari, oggetti possibili di un giudizio di valore o di responsabilità”.¹⁶⁶ Bisogna allora chiedersi se sia “possibile concepire coscienze assolutamente impersonali”.¹⁶⁷ Si tratta di una domanda decisiva: come è possibile, si chiede Sartre, concepire una coscienza individuale, senza che essa sia provvista di un Ego? In altri termini, la fine dell'Ego non porta con sé la dissoluzione della coscienza? E' un'obiezione a cui sembra rispondere Giovanni della Croce: svuotata di tutto ciò che non è Dio, “l'anima sembra più Dio che anima, è Dio per partecipazione; e, sebbene sia trasformata, conserva come prima il proprio essere naturalmente distinto, come anche la vetrata lo conserva distinto da quello del raggio, quando ne è rischiarata”.¹⁶⁸ E' notevole l'immagine dell'anima attarversata dalla luce divina, perché Sartre definirà la coscienza come assoluta *traslucidità*.

Ne *La nausée*, anche Roquentin sperimenta contemporaneamente l'annullamento dell'io e il permanere della coscienza, quando Anny lo dimentica per un altro uomo. Egli non

164 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 18. Trad. it., cit., pag. 30.

165 Ivi, pag. 19. Trad. it., ivi, pag. 26.

166 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, pag. 197. Trad. it., a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 205.

167 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 19. Trad. it., cit., pag. 31.

168 G. della Croce, *Salita del monte Carmelo*, 2,5,7, cit., pag. 142.

prova un sentimento attribuibile ad un Me stabile: “Non sono geloso”;¹⁶⁹ ma la perdita di ogni riferimento all'io: “Io non sono più nulla per lei [...] ella s'è vuotata di me d'un tratto, ed anche tutte le altre coscienze del mondo sono anch'esse vuote di me. Mi fa un effetto strano. Eppure so bene che esisto, *che sono qui*. Adesso, quando dico 'io', mi sembra una cosa vuota [...] Tutto quanto resta di reale in me è dell'esistenza che si sente esistere [...] Una pallida, piccola rimembranza di me vacilla nella mia coscienza. Antonio Roquentin... e d'un tratto l'Io impallidisce, e, ecco, si spegne. Lucida, immobile, deserta, la coscienza è posata tra muri; si perpetua. Non l'abita più nessuno [...] Ecco cosa c'è: dei muri e, tra i muri, una piccola trasparenza viva e impersonale”.¹⁷⁰ Sartre insiste sul carattere ambiguo del Me: da un lato, essendo un oggetto, può essere conosciuto tramite approssimazione, come qualunque realtà trascendente; dall'altro, si presenta come intimo e dunque impossibile da osservare dall'esterno: appena tentiamo di allontanarci per avere una prospettiva, esso ci segue.¹⁷¹ Sono dunque tre i momenti interconnessi nell'analisi sartriana: 1. distinzione tra coscienza e psichico; 2. relegazione dell'io dal lato dello psichico e scoperta di una coscienza prepersonale trascendente; 3. messa tra parentesi del mondo mediante la riduzione fenomenologica.

Essi appaiono ripercorrere lo schema del cammino mistico già descritto: per esempio, in Giovanni della Croce, il processo di riduzione della coscienza al nulla nella *Notte oscura*, assume i caratteri di una sorta di *epoché*¹⁷² che la svela nella sua trascendenza (pur ovviamente nel quadro di un'esperienza religiosa): “Nella povertà, nell'abbandono e nel distacco da tutte le mie apprensioni, cioè nell'oscurità del mio intelletto e nell'aridità della mia volontà, nell'afflizione e angustia della mia memoria, lasciata all'oscuro nella pura fede, che è *notte oscura* per le potenze naturali, con la volontà colpita da dolore e afflizioni

169 J. P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, pag. 238. Trad. it., a cura di B. Fonzi, *La nausea*, De Agostini, Novara, 1992, pag. 221.

170 Ib.

171 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 68.

172 R. R. Ellis, *San Juan de la Cruz, Mysticism and Sartrean Existentialism*, Peter Lang, New York, 1992, pag. 110: “The mystical experience of San Juan de la Cruz is obviously a theistic introversion. It is achieved, however, through a dynamic of radical negation [...] this dynamic, inherent in the annihilation of the dark night, makes Sanjuanist mysticism eminently accessible to the phenomenological method of Sartrean existentialism”.

e ansie d'amor di Dio, usci da me stessa".¹⁷³

E' sul fondamento di queste letture che appare giustificata la critica sartriana nei confronti di Husserl, del quale pure aveva abbracciato con entusiasmo il metodo. Questi infatti, concependo un io trascendentale, nelle *Idee* avrebbe smarrito il senso stesso dell'analisi fenomenologica:¹⁷⁴ "Se compio l'*epoché* fenomenologica [...] - scrive Husserl - vedo che nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del *cogito* e cancellare il «puro» soggetto dell'atto. L'«essere diretto su», l'«essere occupato con», il «prendere posizione su», il «fare esperienza di», il «soffrire per», implicano *necessariamente* nella loro essenza questo carattere: di essere un raggio che emana «dall'io» o, nella direzione inversa che si dirige «verso l'io»: e questo io è l'io *puro*, nei cui riguardi non può avere luogo alcuna riduzione".¹⁷⁵ L'io puro, egli argomenta, non è un vissuto tra gli altri vissuti; sembra che esso esista in modo costante e necessario, non come una realtà "stupidamente" persistente, ma come parte di ogni vissuto. Il raggio che emana dall'io muta con ogni Cogito e tuttavia permane uguale a se stesso, assolutamente identico attraverso il mutare dei vissuti. Ecco un altro passo husserliano noto a Sartre:¹⁷⁶ "L'ego stesso c'è per se stesso in uno stato continuo di evidenza, in quanto *costituente continuamente se stesso come essente* [...] Ora l'ego coglie se stesso non solamente come corrente di vita, ma anche come «io», come l'io che ha questo o quest'altro oggetto di coscienza, come io che vive questo o quel cogito in quanto sono *lo stesso io*".¹⁷⁷

Secondo la prospettiva di Sartre, proprio nel considerare "Io" e "penso" sullo stesso piano, Husserl ripropone l'errore di Cartesio, che inevitabilmente è portato a concepire una sostanza pensante: pur riconoscendo all'io una "trascendenza speciale", Husserl dimostra che tale trattamento privilegiato risponde a preoccupazioni metafisiche, ma non

173 G. della Croce, *Notte oscura*, 2,5,7, in: *San Giovanni della Croce*, cit., pag. 421.

174 Qui non è il luogo per rendere conto della validità dell'interpretazione sartriana di Husserl, assai meno schematica rispetto a quanto emerge nelle opere giovanili di Sartre. Sul tema, cfr. la nota di Sylvie le Bon in: J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 20.

175 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, I, Halle, 1913, § 80, pag. 160. Trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano, 2008, pag. 200.

176 Ivi, § 57, pag. 109. I corsivi sono di Husserl.

177 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, IV § 31, Vrin, Paris, 1931, pag. 55. Trad. it., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960, pag. 72.

ha nulla a che fare con la fenomenologia.¹⁷⁸ Dato che ogni trascendenza deve cadere sotto l'*epoché*, essa deve essere applicata anche all'io, perché esso si mostra come trascendente. E' con una sicurezza sorprendente che il giovane Sartre definisce la posizione del maestro “imbarazzata”,¹⁷⁹ nel suo vano tentativo di integrare l'io puro a titolo di componente reale della coscienza, mentre gli è trascendente per principio.¹⁸⁰ D'altronde, nota Sartre, è lo stesso Husserl, manifestando l'esigenza filosofica di una evidenza apodittica, ad aver affermato che “un diverso genere di perfezione dell'evidenza, quello cioè della *apoditticità*, [...] può anche eventualmente trovarsi in evidenze inadeguate [...] ogni evidenza è la comprensione autentica di un ente o determinazione”,¹⁸¹ ma è chiaro che l'Ego non è oggetto di un'evidenza né apodittica,¹⁸² perché dire “io” significa affermare più di quanto si sappia; né adeguata,¹⁸³ perché l'io si presenta come una realtà opaca, il cui contenuto dovrebbe essere sviluppato.¹⁸⁴ Nonostante l'Ego sia intuito come direttamente produttore dei propri stati o, indirettamente, tramite le qualità, come creazione *ex nihilo* di qualcosa che non era presente nel Me (lo stato, per esempio l'odio, anche se è vissuto come attualizzazione di una certa potenza, appare però nuovo rispetto ad essa), tale attività creatrice si rivela falsa. Infatti l'atto della riflessione collega ogni nuovo stato alla totalità concreta del Me, non solo come qualcosa che si congiunge a questa totalità ma, mediante l'intenzione, coglie un rapporto che percorre a rovescio il tempo e che mostra il Me come origine dello stato. Discorso analogo per le azioni rispetto all'io.¹⁸⁵ Dunque l'odio è altro rispetto alla coscienza e la trascende.

La distinzione tra coscienza irriflessa da un lato e stati, qualità e azioni dall'altro, è anche un tema presente in M. Eckhart: “Dalla presenza delle cose esteriori, l'uomo esteriore in

178 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 34.

179 Ivi, pag. 35. Trad. it., cit., pag. 43. Riferimento a E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, II, § 61.

180 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 35.

181 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., I § 6, pag. 13. Trad. it., cit., pag. 15. Cfr. anche: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, § 3.

182 Relativamente all'interpretazione sartriana del pensiero di Husserl su questo punto, cfr. V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 185.

183 Cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., I, § 5.

184 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 35.

185 Ivi, pag. 60.

lui è portato alla collera, alla vanità, forse alla sensualità, secondo gli incontri che fa, ma nelle sue potenze superiori egli permane costantemente fermo, impassibile”;¹⁸⁶ e forse si può ritrovare anche un riferimento letterale al mistico tedesco: Sartre afferma che le qualità, benché qualifichino il Me, non si danno come qualcosa che permetta la sua esistenza, ma è l'Ego che le sostiene attraverso una creazione continua.¹⁸⁷ Sembrerebbe quasi che potremmo trovare l'io eliminando tutte le qualità, perché esso appare sempre al di là, come un oggetto opaco. Tuttavia, se fosse liberato all'infinito dalle sue potenze, otterremmo solo il niente;¹⁸⁸ esso dunque non è un semplice composto, in cui “ogni pietra, ogni mattone esistono per se stessi e il loro aggregato esiste grazie a ciascuno di essi”.¹⁸⁹

A parte la coincidenza tematica: “Ben diversi fra di loro sono il muro e le fondamenta sulle quali il muro è costruito”,¹⁹⁰ questo passo eckhartiano permette di approfondire l'analisi di Sartre: la contemplazione di Dio rappresenta il culmine del cammino dell'uomo nobile. Allora egli “si sa e si riconosce come conoscente, ovvero, riconosce che contempla e riconosce Dio”.¹⁹¹ Che senso avrebbe infatti, possedere ogni delizia senza averne coscienza? Eppure, nota Eckhart, la vera beatitudine è contemplare Dio senza velo, nell'abisso in cui non si sa nulla né della conoscenza, né dell'amore, né di qualunque cosa.¹⁹² Ecco però che improvvisamente l'anima si risveglia e si scopre contemplante, come colui che, essendo bianco, si riconosce come bianco. Dunque l'essere bianco è fondato sulla bianchezza, come l'uomo che si sa contemplante è fondato sulla contemplazione che nulla sa. In questo senso, “bianco è cosa di assai minor conto e molto più esteriore della bianchezza”¹⁹³ e perciò, appunto, ben diversi sono il muro e le sue fondamenta. L'esistenza dell'io cosciente, come in Sartre, è derivata e dunque lo scoprirsi bianco (comparsa dell'io) è un aspetto secondario dell'esserlo

186 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 70.

187 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 61.

188 Ib.

189 Ib.

190 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 230.

191 Ivi, pag. 229.

192 Ivi, pag. 230.

193 Ib.

(coscienza irriflessa).

Secondo l'analisi sartriana, l'Ego è un oggetto, dunque opaco per la coscienza, dunque passivo. Esso mostra una spontaneità fasulla, paragonabile al movimento dei fenomeni naturali,¹⁹⁴ per questo la coscienza che sa di sé si rivela nella sua natura secondaria e derivata. Sartre considera “seducente” l'ipotesi di costituire l'Ego come polo-soggetto, corrispettivo al polo-oggetto che Husserl pone come una X che sostiene tutte le determinazioni,¹⁹⁵ tanto da riportare¹⁹⁶ un lungo brano di *Ideen I* § 131: “Ma i predicati sono predicati di «qualcosa», ed anche questo «qualcosa» appartiene, inseparabilmente, al nocciolo in questione: esso è il punto centrale di unità, di cui abbiamo parlato sopra. E' il punto di annodamento, o il «portatore» dei predicati, ma non può dirsi affatto la loro unità nel senso in cui sarebbe da dire unità un qualunque complesso o un qualunque nesso dei predicati. Sebbene non ne sia separabile né collocabile accanto ad essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati; così come reciprocamente questi stessi sono i suoi predicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso”.¹⁹⁷ Ma una totalità sintetica e indissolubile, ribatte Sartre, non avrebbe bisogno di alcun supporto;¹⁹⁸ quale supporto infatti servirebbe ad una melodia perché le diverse note siano ricondotte ad unità?¹⁹⁹ L'unità è data dall'indissolubilità degli elementi, che non possono venire separati se non astrattamente: il soggetto del predicato è la totalità concreta, mentre il predicato è una qualità astratta dalla totalità e che solo in relazione alla totalità prende il suo significato. Perciò non si può concepire nell'Ego un polo X che supporti i fenomeni psichici.²⁰⁰ Inoltre il modo in cui l'Ego si dà alla coscienza riflessiva impedisce di acquisirne una conoscenza reale, perché esso appare solo quando non lo si guarda: lo sguardo coglie l'*Erlebnis* come emanazione di uno stato e dietro vi compare l'Ego, visto

194 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 62.

195 Ivi, pag. 56.

196 Sebbene decontestualizzato. Cfr. V. De Coorebyter, *La transcendance*, cit., pag. 189.

197 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 55. Trad. it., cit., pag. 64.

198 Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, III § 17, 18, Halle a. d. S. Max Niemeyer, 1900 e 1901. Trad. it., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968, 2 voll.

199 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 57. Cfr. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, § 14, Halle a. d. S. Max Niemeyer, 1928. Trad. it., *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli, 2002.

200 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 57.

“con la coda dell'occhio”²⁰¹. Se provo a coglierlo direttamente, con un atto riflessivo, svanisce. Da ciò alcuni filosofi concludono che l'io si trovi al di qua dello stato di coscienza e affermano che la coscienza deve svolgere il proprio sguardo su se stessa per percepirlo. Ma l'Ego per natura è inafferrabile.²⁰² Certo, l'io appare sul piano irriflesso, come quando, immerso in un'occupazione, dico “(io) faccio..”, ma in questo caso abbiamo a che fare con un concetto vuoto perché l'io, passando dal piano riflesso a quello irriflesso, si vuota e perde la sua *intimità*: “L'io che troviamo qui è in qualche modo il supporto di azioni che *io* faccio e devo fare nel mondo in quanto esse sono delle qualità del mondo e non delle unità di coscienza”²⁰³.

Analogo a ciò che l'Ego è rispetto alla coscienza riflessa, è il Mondo come totalità sintetica di tutte le cose. Esso ci appare come una vasta esistenza concreta e le cose che sperimentiamo come la punta estrema di questo mondo che le ingloba.²⁰⁴ Tuttavia, rispetto all'Ego, il Mondo appare sullo sfondo delle cose solo in circostanze particolari come, ricorda Sartre, ha ben chiarito Heidegger.²⁰⁵

Immaginando che l'io facesse parte della coscienza, si assisterebbe immediatamente alla sua moltiplicazione: da un lato l'io della coscienza riflettente, dall'altro quello della coscienza riflessa, che poi dovrebbero essere unificati in una sintesi. Ma l'io, dice Sartre, è un esistente concreto che si pone come trascendente. Esso si dà in modo sempre inadeguato, ad una intuizione speciale che lo coglie dietro la coscienza riflessa ed appare solo in occasione di un atto riflessivo.²⁰⁶ Per lo stesso motivo, risulta indifendibile anche la posizione dei cosiddetti “moralisti dell'amor proprio”: costoro immaginano l'amore di sé, cioè il Me, come vera causa inconscia di ogni atto. Anche quando compio un atto irriflesso (bevo perché ho sete in quanto il bicchiere d'acqua è desiderabile), in realtà

201 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 70. Trad. it., cit., pag. 80.

202 Ivi, pag. 70.

203 Ivi, pag. 71. Trad. it., cit., pag. 81.

204 Ivi, pag. 58.

205 La citazione esplicita su Heidegger, non inficia quanto argomentato nell'*Introduzione* di questo lavoro, dove si è stabilito il 1937 come data dalla quale inizierebbe l'influenza dello stesso Heidegger sul pensiero di Sartre. Infatti il riferimento appare qui generico e non individuabile con certezza. Probabilmente si riferisce ai §§ 40 sgg. di *Sein und Zeit*. Sullo stesso tema, ben più profonda appare la conoscenza del filosofo tedesco che Sartre mostra in *L'être et le néant*, cit., pag. 217.

206 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 36. Trad. it., cit., pag. 45.

dietro la coscienza ci sarebbe una sorta di inconscio che riporterebbe sempre al Me. Oppure il Me, anche se fuori dalla coscienza, sarebbe nascosto come polo di attrazione delle nostre rappresentazioni e dei nostri desideri: l'oggetto non sarebbe altro che un mezzo per il fine, cioè il Me.²⁰⁷ Ma, come visto, ciò è assurdo.

E' utile notare come l'esempio della sete, utilizzato qui da Sartre per distinguere tra coscienza irriflessa, che è un'unica cosa con l'oggetto, e coscienza riflettente, che lo pone come trascendente, ricordi un passo eckhartiano: “Chi ha una grande sete può anche fare cose diverse e avere pensieri diversi dal bere, eppure, qualunque cosa faccia e con chiunque sia, qualunque sia il suo pensiero o la sua occupazione, l'immagine della bevanda non lo abbandona fin tanto che dura la sua sete”.²⁰⁸

A questo punto Sartre coglie il pericolo rappresentato, per la sua argomentazione, dal Cogito cartesiano: dal momento che esso è l'apprensione di una coscienza pura senza stati né azioni, come mai vi appare l'io?²⁰⁹ La risposta, che implica la validità della sua intera costruzione teorica, è in realtà piuttosto semplice: per quanto sia rigorosa, la riduzione fenomenologica non è mai perfetta, ma conserva delle motivazioni nascoste. Descartes infatti propone il Cogito *con lo scopo* di far progredire la scienza, cioè nascondendo un insieme di azioni e di stati: ecco perché il dubbio e il cogito si presentano come l'impresa di un io. Ma l'io non è mai unità diretta della coscienza e dunque il Cogito è impuro. Anche se fosse una coscienza spontanea, esso è legato sinteticamente a delle coscienze di stati e di azioni. Prova ne sia che il Cogito è contemporaneamente ciò che risulta dal dubbio e ciò che vi mette fine, mentre per cogliere riflessivamente la coscienza spontanea come spontaneità, sarebbe necessario che fosse colto immediatamente, senza motivazioni. Sebbene difficile, di diritto ciò non è impossibile per la condizione umana.²¹⁰ Il contenuto certo dello “pseudo cogito” è allora: “c'è coscienza di questa sedia”, non “io ho coscienza”.²¹¹ Concepito il Cogito in tal

207 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 39.

208 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 66.

209 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 72.

210 Ivi, pag. 73. Trad. it., cit., pag. 83. Cfr. J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in: *Situation, I*, Gallimard, Paris, 1947, pag. 308.

211 Ivi, pag. 37. Trad. it., ivi, pag. 46.

senso, per descrivere le teorie della scuola di Würzburg, secondo le quali il pensiero si manifesta a se stesso senza intermediari (pensare e sapere che si pensa sono una cosa sola), Sartre ancora una volta ricorre alla mistica: “Come Dio si rivela alla contemplazione dei mistici, così il pensiero si lascia cogliere da un'esperienza privilegiata. E il valore di questa esperienza privilegiata è garantito dal «*cogito*» cartesiano”.²¹² In occasione di un'intervista, ad una domanda relativa proprio al tema del Cogito, Sartre lo riassunse così: “io sono dunque penso”, riconoscendovi subito un lapsus.²¹³

In conclusione, l'io dell' “Io penso” non si dà come produttore di spontaneità cosciente, ma la coscienza si produce di fronte a lui e va verso di lui: “E' tutto quello che si può dire”.²¹⁴

La coscienza irriflessa

Il tema mistico della purificazione dell'uomo tramite il distacco, mostra il segno originario dell'analisi sartriana sulla coscienza.

Secondo Eckhart, quando l'anima si affida alla sensualità del concetto e della parola, è sporca.²¹⁵ Essa, affetta dal contatto col mondo, è come la luna che, perché vicina alla terra, appare piena di macchie e subisce l'eclissi della luce divina:²¹⁶ “E' purezza del cuore quel che è isolato e separato da tutte le cose corporee, e raccolto e racchiuso in se stesso”.²¹⁷ Perciò l'anima deve vivere in perfetta nobiltà, raccolta nell'interiorità di se stessa, libera dalla resistenza operata dai cinque sensi,²¹⁸ in quanto lo Spirito divino opera soltanto in un'anima limpida.²¹⁹ Come Dio è il puro essere, nella sua piena e purissima semplicità,²²⁰ così l'anima si deve conformare a lui con una trasfigurazione, affinché,

212 J. P. Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris, 2012, pag. 61. Trad. it., *L'immaginazione*, Bompiani, Milano, 207, pag. 68.

213 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 104.

214 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 74. Trad. it., cit., pag. 84.

215 M. Vannini, *Introduzione a: Sermoni tedeschi*, cit., pag. 30.

216 M. Eckhart, *Sermone XLVIII*, in: *Sermoni latini*, Città Nuova, Roma, 2001, pag. 281.

217 M. Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 38.

218 M. Eckhart, *Dum medium silentium*, ivi, pag. 136.

219 M. Eckhart, *Quis putas puer*, ivi, pag. 239.

220 M. Eckhart, *Sermone VI*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 67.

liberata dal corpo e dalla materia, possa trovare Dio nel profondo di se stessa:²²¹ Dio è intimo all'anima più di se stessa.²²² Per l'anima semplice, conoscere Dio e conoscersi rappresentano un unico e inscindibile atto,²²³ mediante il quale essere una in se stessa²²⁴ e contemporaneamente generare se stessa e Dio.²²⁵ La generazione del Logos nell'anima è perciò l'azione dell'anima stessa: “Il Signore è un intelletto vivente, essenziale, sussistente, che comprende se stesso, che è e vive egli stesso in se stesso, ed è lo stesso”.²²⁶ L'anima deve essere perciò parte dello spirito e questo è l'essere assolutamente puro, perché altrimenti non sarebbe Dio. Dato allora che è impossibile che ci sia qualcosa fuori dall'essere, ricorrendo ad una immagine, si può paragonare l'anima ad un oggetto bianco, che non può esistere fuori dalla bianchezza.²²⁷

Una descrizione analoga si trova in Giovanni della Croce: “La Sapienza di Dio, alla quale l'intelletto deve unirsi, non ha nessun modo o maniera, né cade sotto alcun limite, né sotto alcuna cognizione distinta e particolare, in quanto è totalmente pura e semplice. E siccome due estremi, quali sono l'anima e la divina Sapienza, per congiungersi dovranno necessariamente convenire in qualche mezzo di reciproca somiglianza, ne consegue che anche l'anima deve stare pura e semplice, non limitata né attaccata ad alcuna intelligenza particolare, né modificata da alcun limite di forma o specie o immagine”.²²⁸

L'affetto, termine col quale Eckhart indica l'intenzione, consiste perciò nell'evitare che l'anima sia corrotta da qualunque fermento derivante dal cercare il bene proprio o di altri, distogliendo lo sguardo dalla semplicità di Dio: solo così l'occhio può essere semplice.²²⁹ Allo stesso modo che tra due punti esiste una sola retta ma infinite linee non rette, così l'occhio che si orienta verso Dio costituisce la misura della giusta intenzione.²³⁰ Ma solo un occhio non mescolato con niente può vedere e, allo stesso modo,

221 M. Eckhart, *Sermone LIV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 303.

222 M. Eckhart, *Sermone XLV*, ivi, pag. 259.

223 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 231.

224 M. Eckhart, *Unus deus et pater*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 37.

225 M. Eckhart, *Adolescens, tibi dico: surge*, ivi, pag. 113.

226 M. Eckhart, *Euge, serve bone et fidelis*, ivi, pag. 165.

227 M. Eckhart, *Sermone IV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 52.

228 G. della Croce, *Salita del monte Carmelo*, 2,16,7, cit., pag. 79.

229 M. Eckhart, *Sermone XXXI*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 202.

230 M. Eckhart, *Sermone XLVII*, ivi, pag. 274.

ugualmente puro deve essere l'intelletto per conoscere.²³¹ Un intelletto non può essere mischiato con niente perché nulla è della sua natura, tranne Dio. Cosa infatti permette all'occhio di vedere? L'essere simile al cielo nella forma e nella mancanza di colore. Esso non sopporta il minimo corpo estraneo. Inoltre nel suo centro non è visibile, dunque esso rimanda oltre se stesso, perché vede ma è invisibile in quanto privo di colore. Solo un altro occhio potrebbe vederlo.²³² L'anima, liberata dall'io nel distacco, è allora indipendente dalle cose: “Sì, in verità, se in tale disposizione d'animo tu inciampi in una pietra, ciò è opera più divina che fare la comunione pensando innanzitutto a se stessi e con minor distacco della mente”.²³³ Ugualmente, Giovanni della Croce così esprime il primo gradino del percorso mistico: “La porta angusta è infatti la notte del senso, del quale l'anima si spoglia e denuda, per entrarvi fondandosi sulla fede, che è aliena da ogni senso, per poi camminare lungo la strada stretta, ossia nella notte dello spirito”.²³⁴

L'uomo nobile descritto da Eckhart, si libera non solo dal legame con gli oggetti, ma anche dalle azioni strumentali che li considerano mezzi per i propri fini.²³⁵ Non desidera niente per sé, non vive nella categoria dell'utile, agisce senza entrare in una relazione di appropriazione con gli oggetti. Egli si abbandona al volere di Dio.²³⁶

Si vedrà meglio oltre quanto vicina sia la descrizione della coscienza irriflessa in Sartre ai caratteri dell'anima purificata nel misticismo. Per ora, va evidenziato come sia proprio in termini di appropriazione che Sartre sviluppa l'analisi del rapporto del per-sé con Altri. Il per-sé tenta di sfuggire alla propria contingenza costituendosi come in-sé-per-sé, cioè come proprio fondamento: “Il mio essere-per-altri è sotteso dall'indicazione di un essere-assoluto che sarebbe in sé in quanto altro, e altro in quanto sé e che, dandosi liberamente come altro il suo essere-sé e come sé il suo essere altro, sarebbe l'essere stesso della prova ontologica, cioè Dio”.²³⁷ Da ciò lo scacco di sentimenti come l'amore,

231 M. Eckhart, *Sermone VIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 88.

232 M. Eckhart, *Sermone LVI*, ivi, pag. 303. Si noti l'immagine dell'occhio, che in sé è vuoto e si definisce per la sua trascendenza, perché presenta i caratteri costitutivi della coscienza in Sartre.

233 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 63.

234 G. Della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 401.

235 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 14.

236 M. Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 263.

237 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 405. Trad. it., cit., pag. 425.

tentativo contraddittorio di appropriarsi della libertà altrui: l'amante non vuole agire sulla libertà dell'amata, ma si pone come limite oggettivo di tale libertà, come limite che lei deve accettare per poter essere libera.²³⁸ Nel masochismo, invece, sarebbe opposta la modalità per realizzare l'assimilazione dell'altro da parte del per-sé: anziché assorbire l'altro conservandolo nella propria alterità, il masochista progetta di farsi assorbire dall'altro. Tentativo ugualmente impossibile, perché presupporrebbe di poter percepire se stessi come si è per altri.²³⁹ In termini di appropriazione, Sartre descrive similmente altri atteggiamenti come il sadismo, l'indifferenza, il desiderio sessuale, l'odio. E Sartre definisce “egoista”, colorandolo di una connotazione morale, il piano della vita personale per contrapporlo a quello della vita irriflessa senza Ego.²⁴⁰ E' solo liberando la coscienza dall' “egoismo” connesso alla sua dimensione personale, che essa potrà apparire nella sua perfetta natura.

Perciò, si chiede Sartre, come può essere compatibile la svolta operata da Husserl verso la tesi classica di un io trascendentale, i cui raggi colpirebbero qualunque fenomeno dovesse cadere nel campo dell'attenzione, sgorgando dall'io,²⁴¹ con la definizione di coscienza data dallo stesso Husserl? La fenomenologia ha bisogno di ricorrere a questo io unificatore e individualizzante?²⁴² La risposta di Sartre ad entrambe le domande è negativa: la coscienza si definisce per l'intenzionalità, gli oggetti non vi trovano posto,²⁴³ essa si unifica sfuggendo e costituisce solo un campo trascendentale prepersonale. Come scrive Husserl: “L'intenzionalità è ciò che caratterizza la *coscienza* in senso pregnante e consente nello stesso tempo di indicare l'intera corrente dei vissuti come corrente di coscienza e come unità di *un'unica* coscienza”;²⁴⁴ e ancora, nelle *Meditazioni cartesiane*: “Io non sono l'uomo che si trova nella limitazione astrattiva al puro stato *interiore* dell'esperienza di sé, puramente psicologica e che scopre la sua propria e pura mens sive

238 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 405.

239 Ivi, pag. 418.

240 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 42. Trad. it., cit., pag. 50. Naturalmente, specifica Sartre, non ogni vita riflessiva è necessariamente egoista, né ugualmente ogni vita irriflessiva è altruista.

241 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., § 80.

242 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 21.

243 J. P. Sartre, *Une idée fondamentale*, cit., pag. 130.

244 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, § 84, pag. 168. Trad. it., cit., pag. 209.

animus sive intellectus, non sono neppure un'anima che coglie se stessa separatamente [...] Per me, come io che medito, come quell'io che sta e rimane nell'epoché e si pone esclusivamente come *fondamento di validità* di ogni valore e di ogni ragione oggettiva, per me, dunque non si dà né un io psicologico né dei fenomeni psichici nel senso della psicologia”.²⁴⁵ Questo significa, continua Sartre, che le coscienze attive per le quali aggiungo due a due per fare quattro, trovano la loro unità nell'oggetto trascendente due-e-due-fa-quattro. Se “due più due fa quattro” fosse solo il contenuto della mia rappresentazione, sarebbe inevitabile ricorrere ad un io trascendentale come principio di unificazione.²⁴⁶

Se si prova ad astrarre dal linguaggio religioso di Giovanni della Croce, si può rintracciare lo stesso nesso tra il vuoto della coscienza e la possibilità di cogliere la verità intenzionando gli oggetti. Da un lato infatti afferma: “In queste aridità e tenebre del senso si comincia a dare allo spirito ormai vuoto e arido di ogni gusto del senso [...] pane con crosta [...] il cibo di chi è robusto”;²⁴⁷ dall'altro, il riferimento all'Esodo verso a terra promessa,²⁴⁸ nel quale Dio ordinò di cambiare i vestiti della festa con quelli del lavoro, suggerisce il tema della coscienza come trascendenza:²⁴⁹ quando vengono spenti “gli appetiti e i gusti e gli aiuti sensibili, l'intelletto resta puro e libero per intendere la verità”.²⁵⁰

Acquisito il carattere della coscienza in quanto non tetica di sé e posizionale dell'oggetto, liberata dall'atteggiamento di appropriazione, come potrà avvenire concretamente, si chiede Sartre, l'unificazione soggettiva della coscienza che pone gli oggetti, senza ricorrere al potere sintetico dell'io? Ancora una volta la risposta viene da Husserl: attraverso un flusso di coscienza, cioè delle sintesi incessanti dalle coscienze presenti a quelle passate e future: “A partire da un «ora vivo» e concreto, si dirigono verso il passato immediato per trattenerlo e verso l'immediato futuro per afferrarlo”.²⁵¹ L'individualità

245 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., I, § 11, pag. 21. Trad. it., cit. pag. 26.

246 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 21.

247 G. della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 402.

248 *Esodo*, 33,5.

249 G. della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 402.

250 Ivi, pag. 404.

251 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, II ed. 1986, pag. 149. Trad. it., a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario*,

della coscienza ha la sua radice nella propria natura, non nei rapporti con l'io, perché essa rinvia incessantemente a sé,²⁵² è limitata solo da se stessa, è una totalità sintetica e individuale della quale l'io non è che un'espressione.²⁵³ Perciò l'unità e la personalità dell'io sono dovuti alla coscienza: un io trascendentale sarebbe non solo inutile, ma anche dannoso, perché si inserirebbe come un centro di opacità, uccidendo la coscienza che, in quanto coscienza di sé, è perfettamente trasparente a se stessa. Riprendendo il testo eckhartiano già citato,²⁵⁴ si potrebbe dire che essa, affetta dal contatto col mondo (e l'io è un oggetto del mondo), è come la luna che, perché vicina alla terra, appare colma di macchie e subisce l'eclissi della “luce divina”.

Il pensiero di Sartre appare dunque chiaro: il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé ed essa prende coscienza di sé in quanto è coscienza di un essere trascendente: “Tutto dunque è chiaro e lucido nella coscienza: l'oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d'essere coscienza di questo oggetto”.²⁵⁵ Essa non è oggetto a se stessa, non è posizionale, ma con un unico atto pone e coglie l'oggetto che sta fuori di lei: “Si conosce soltanto come interiorità assoluta”.²⁵⁶

Questo carattere della coscienza, contemporaneamente coscienza di sé e dell'oggetto, richiama l'esperienza della notte dello spirito, descritta da Giovanni della Croce, in cui stanno “il senso e lo spirito, in qualche maniera conformi e uniti”.²⁵⁷

Finalmente, sostiene Sartre, rinunciando al primato della conoscenza, si scopre l'essere del conoscente e si ritrova l'assoluto. Poiché però si tratta di un assoluto di esistenza e non di conoscenza, sfugge all'obiezione per la quale un assoluto conosciuto non è più tale in quanto relativo alla conoscenza. Questo assoluto non è relativo all'esperienza, ma è l'esperienza stessa: “L'errore ontologico del razionalismo cartesiano è di non aver visto

Einaudi, Torino, 2007, pag. 115.

252 E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, cit., § 39. Cfr. anche *Méditations cartésiennes*, cit., IV, 37; e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, § 80-83.

253 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 23.

254 M. Eckhart, *Sermone XLVIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 281.

255 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 24. Trad. it., cit., pag. 34.

256 Ib.

257 G. della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 419.

che, se l'assoluto si definisce mediante la priorità dell'esistenza sull'essenza, non deve essere concepito come una sostanza".²⁵⁸ Nel momento in cui le sigarette mi si rivelano dodici, ho coscienza non tetica della mia attività additiva. Ma se qualcuno mi chiede cosa faccio e dico che sto contando, io colgo non solo la coscienza istantanea della mia attività mediante la riflessione, ma anche le coscienze che sono passate senza essere state riflesse: "La prova è che i bambini, che sono capaci di fare un'addizione spontanea, non possono poi *spiegare* come vi sono riusciti".²⁵⁹ Ogni verità è trascendente alla coscienza ed essa, essendo un assoluto, non possiede alcun legame con il loro essere. Le cose le si presentano allora nella loro oscena nudità:²⁶⁰ "Quando si vuol capire una cosa, ci si mette di fronte ad essa, da soli, senza aiuti; tutto il passato del mondo non ci servirebbe a niente, poi questa cosa sparisce e quel che si è capito sparisce con essa".²⁶¹

Questa autodeterminazione della coscienza non può essere concepita come divenire, perché ciò implicherebbe che la coscienza preceda la propria esistenza, né propriamente come atto.²⁶² Non è neppure possibile concepirla come causa di sé, che determinerebbe una progressione e un rapporto di sé a sé di causa-effetto: "Semplicemente: la coscienza esiste da sé";²⁶³ "La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, e inversamente, essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l'esistenza, cioè la cui apparenza reclama di essere [...] *la coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé*".²⁶⁴ Si confronti un passo dell'*Ethica* di Spinoza, un testo studiato con molto interesse da Sartre²⁶⁵ e che gli forniva molte intuizioni riconducibili alla mistica: "Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato".²⁶⁶ L'essere della coscienza così definito potrebbe sembrare in

258 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 23. Trad. it., cit., pag. 23.

259 Ivi, pag. 19, Trad. it., ivi, pag. 19.

260 R. Breeur: *La conscience mise à nu*. Grenoble, Millon, 2005, pag. 175.

261 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 104. Trad. it., cit., pag. 91.

262 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 22.

263 Ivi, pag. 22. Trad. it., cit., pag. 22.

264 Ivi, pag. 28. Trad. it., ivi, pag. 29.

265 Alla *Bibliothèque nationale de France* si trova il libro dell'*Ethica* utilizzato da Sartre con le sue annotazioni, che testimoniano di almeno due letture approfondite.

266 Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, I def. III. Trad. it., *Etica*, TEA, Milano, 1991, pag. 85.

contraddizione con quanto affermato dallo stesso Sartre in *Une idée fondamentale*, in cui la coscienza è definita come “vuota”: “La conscience n'a pas de 'dedans'; elle n'est rien que le dehors d'elle-meme”;²⁶⁷ ma più avanti egli chiarisce: “Cosa intendiamo infatti per interiorità? Semplicemente questo, che per la coscienza essere e conoscersi sono una sola e medesima cosa”.²⁶⁸ Bisogna evitare di introdurre nella coscienza la legge della coppia: “La coscienza di sé non è coppia. Se si vuole evitare la regressione all'infinito, essa deve essere rapporto immediato e non-cognitivo di sé a sé”.²⁶⁹ Dunque si tratta di due diverse dimensioni della coscienza, inseparabili l'una dall'altra, ma di diversa natura. Perciò il concetto può essere espresso dicendo che “per la coscienza l'apparenza è l'assoluto in quanto essa è apparenza [...] o che la coscienza è un essere la cui essenza implica l'esistenza”.²⁷⁰

Si tratta di un'analisi parallela a quella svolta da Eckhart sulla divinità: “Dio ci fa conoscere se stesso, e il suo essere è il suo conoscere. Che egli mi faccia conoscere e che io conosca, è lo stesso; perciò il suo conoscere è il mio [...] E, in quanto il suo sapere è mio, ed esso costituisce la sua sostanza, la sua natura e il suo essere, ne segue che sono mie la sua sostanza, la sua natura e il suo essere”.²⁷¹

Posto dunque da Sartre che la coscienza è un assoluto non sostanziale, l'io non ne è che un abitante, un centro di opacità che sta al Me concreto e psico-fisico come il punto alle tre dimensioni, come un Me infinitamente contratto.²⁷² Nella coscienza, assoluta traslucidità, essere e apparire coincidono, in quanto essa è “fenomeno” e dunque “il dualismo essere-apparire non deve più trovare diritto di cittadinanza in filosofia”.²⁷³ Ecco perché Husserl ha rinnegato la natura della coscienza facendo dell'io, come centro di opacità, un assoluto: “L'Ego stesso c'è per se stesso in uno stato continuo di evidenza in quanto *costituente continuamente se stesso come essente*”.²⁷⁴ Invece, replica Sartre, in quanto la

267 J. P. Sartre, *Une idée fondamentale*, cit., pag. 130.

268 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 66. Trad. it., cit., pag. 75.

269 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 19. Trad. it., cit., pag. 19.

270 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 66. Trad. it., cit., pag. 75.

271 M. Eckhart, *Videte, qualem caritatem*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 217.

272 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 25.

273 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 11. Trad. it., cit., pag. 11.

274 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., VI § 31, pag. 55. Trad. it., cit., pag. 72.

coscienza è coscienza di sé, essa è non posizionale, divenendo posizionale solo nel momento in cui viene intenzionata la coscienza riflessa: “Siamo dunque autorizzati a domandarci se l'Io che pensa è comune alle due coscienze sovrapposte o se non è piuttosto quello della coscienza riflessa. Ogni coscienza riflettente è infatti in se stessa irriflessa e occorre un atto nuovo di terzo grado per porla”.²⁷⁵ Come visto, Sartre nega che questo processo rischi di protrarsi all'infinito, perché la coscienza semplicemente non pone se stessa come oggetto.²⁷⁶ Riassumendo il suo ragionamento, il cambiamento che avviene nella coscienza con l'atto di riflessione è la stessa comparsa dell'io.

Si confronti ora l'analisi di Sartre, riguardo al rapporto tra la coscienza traslucida e i centri di opacità (come l'Ego), con un passo di Teresa d'Avila sull'anima liberata dall'io: “L'anima mia si sentì improvvisamente raccolta e mi parve che fosse come uno specchio luminoso in ogni parte, senza nulla, né dietro, né ai lati né in alto né in basso, che non risplendesse”.²⁷⁷ Altrove, il paragone è fatto con un diamante: “Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo”.²⁷⁸

Ma allora, si chiede Sartre, come si può fare esperienza della coscienza irriflessa, se per farlo, per definizione, è necessario un atto di riflessione provvisto di io? La risposta è che ogni coscienza irriflessa lascia un ricordo non-tetico che si può consultare.²⁷⁹ Se penso al libro che leggevo, alle circostanze, al mio atteggiamento etc. senza porre come oggetto della coscienza la mia riflessione, posso però analizzarne il contenuto in modo non posizionale senza perderla di vista, come una specie di complicità: “Il risultato non è soggetto a dubbio: mentre leggevo c'era coscienza *del* libro, *dei* protagonisti del romanzo, ma l'Io non abitava questa coscienza, essa era soltanto coscienza dell'oggetto e coscienza non posizionale di sé”.²⁸⁰ La stessa struttura della coscienza fa sì che se, per esempio, corro dietro ad un tram, c'è solo coscienza del tram-che-deve-essere-raggiunto e coscienza non posizionale della coscienza: io sono sprofondato negli oggetti e sono

275 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 29. Trad. it., cit., pag. 38.

276 Ib.

277 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, ed. Paoline, Milano, 2006, pag. 377.

278 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, ed. Paoline, Milano, 2005, pag. 37.

279 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 30.

280 Ib. Secondo Mme Guyon, una modalità di lettura difficile da mantenere, seppure auspicabile. Cfr. J. M. Guyon, *Moyen court et très-facile de faire oraison*, II edizione, Briasson, 1686, pag. 79.

questi che costituiscono l'unità delle mie coscienze.²⁸¹ Se voglio assistere Pietro, argomenta Sartre, Pietro-che-deve-essere-soccorso è l'unico oggetto della mia coscienza, come una qualità di Pietro che agisce sulla mia coscienza come una forza: è il desiderabile che muove il desiderato.²⁸² Il desiderio trascende se stesso: è coscienza tetica del “che deve essere” e coscienza non tetica di sé, ed è impersonale, perché sto di fronte al dolore di Pietro come di fronte al colore del calamaio, senza alcun Me. Ci sono azioni nel mondo oggettivo che appaiono come se fossero qualità delle cose.²⁸³

Ugualmente Eckhart, descrivendo come l'uomo, perdendosi come centro di volontà, elimini ogni divisione tra sé, Dio e le cose, afferma: “Non deve esistere separazione tra l'uomo e tutte le cose; ovvero, l'uomo non deve essere niente in se stesso, assolutamente distaccato da se stesso: così non esiste separazione tra lui e tutte le cose, ed è tutte le cose. Infatti, nella misura in cui non sei niente in te stesso, nella stessa misura sei tutte le cose, e non esiste separazione tra te e le cose. Perciò, nella misura in cui non sei separato da tutte le cose, in questa misura sei Dio e tutte le cose, perché la divinità di Dio consiste nel fatto che non v'è separazione tra lui e le cose”.²⁸⁴

Dato che, eliminato l'io, è tolta ogni separazione tra la coscienza e il mondo, secondo Sartre l'io ricompare nel momento in cui, con una intuizione immediata o tratta dalla memoria, noi cogliamo il nostro pensiero come ciò che lo trascende: posso ricordare un paesaggio, ma contemporaneamente anche che *io* vedevo quel paesaggio.²⁸⁵ Come spiegato da Husserl, “è proprio dell'essenza del ricordo primario il fatto che esso è coscienza dell'essere-stato-percepito”.²⁸⁶ Si tratta dell'affermazione di fatto di quella di diritto kantiana: è chiaro che non c'è coscienza che noi non cogliamo provvista di un io.²⁸⁷ Dunque, non potendosi inserire alcun centro di opacità nella coscienza, in nessun modo l'oggetto può esaurirsi nella conoscenza, ma presenta una parte che permane irriducibile al soggetto (ciò che Sartre chiama *contingenza*). Questo aspetto è escluso

281 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 32. Trad. it., cit., pag. 41.

282 Ivi, pag. 39.

283 Ib.

284 M. Eckhart, *Ecce mitto angelum meum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 224.

285 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 27.

286 E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, cit., § 27, pag. 414. Trad. it., cit., pag. 65.

287 J. P. Sartre, *La transcendence*, cit., pag. 27.

invece dall'analisi trascendentale husserliana:²⁸⁸ “La realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di indipendenza [...] essa non è in se stessa qualcosa di assoluto [...] In senso assoluto non è nulla, non ha alcuna «essenza assoluta», ma piuttosto, l'essenzialità di qualcosa che per principio è *soltanto* intenzionale, *soltanto* dato alla coscienza”.²⁸⁹

Proprio a partire dalla strutturale impossibilità della coscienza irriflessa a mischiarsi con un qualsiasi contenuto (secondo una concezione riferibile alla mistica, come si cerca qui di dimostrare), emergono nuove e importanti differenze tra il percorso teoretico di Sartre e quello di Husserl, in particolare riguardo al tema della *hyle*.²⁹⁰ Come si può infatti introdurre nell'intenzionalità un aspetto sensibile?²⁹¹ Husserl afferma che, “se i cosiddetti contenuti immanenti sono [...] meramente *intenzionali* (intenzionati), i *contenuti veramente immanenti*, che appartengono alla compagine reale dei vissuti intenzionali, *non sono intenzionali*: essi costituiscono l'atto, rendono possibile l'intenzione come sostegni necessari, ma non sono essi stessi intenzionati, non sono gli oggetti rappresentati nell'atto. Io non vedo le sensazioni di colore, ma le cose colorate, non odo le sensazioni sonore, ma il canto della cantante, ecc.”;²⁹² dunque la noesi entra in relazione con una materia immanente che si limita ad animare.²⁹³ Per Sartre, al contrario, l'in-sé non ha alcuna potenzialità, è assoluta indifferenza, per cui tra il per-sé e l'essere del fenomeno, non può esserci alcuna mediazione.²⁹⁴ Husserl dunque unisce una *hyle* reale ma non intenzionale a un noema intenzionale ma non reale:²⁹⁵ “E' vero che le cose si presentano di profilo, e cioè, in parole povere, mediante apparizioni. Ed è anche vero che ogni apparizione rimanda ad altre apparizioni. Ma ciascuna di esse è già di per se stessa un *essere trascendente*, non una materia impressionale soggettiva; una *pienezza d'essere*, non una carenza; una *presenza*, non un'assenza. Invano si tenterà un gioco di bussolotti, fondando

288 J. M. Moullie, *Sartre et la phénoménologie*, ENS, 2000, pag. 87.

289 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, § 50, cit., pag. 93. Trad. it., cit. pag. 123.

290 Cfr. J. M. Moullie, *Sartre et la phénoménologie*, cit., pag. 101.

291 Ivi, pag. 97.

292 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, cit., V, 11, pag. 353. Trad. it., cit., pag. 164.

293 J. M. Moullie, *Sartre et la phénoménologie*, cit., pag. 97.

294 Ivi, pag. 111.

295 V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, 2000, pag. 63.

la *realtà* dell'oggetto sulla pienezza soggettiva impressionale e la sua *oggettività* sul non essere: mai l'oggettivo uscirà dal soggettivo, né il trascendente dall'immanente, né l'essere dal non essere. Ma – si dirà – Husserl definisce precisamente la coscienza come una trascendenza. Effettivamente, proprio questo egli afferma; ed è la sua scoperta essenziale. Ma dal momento che fa del *noema* un irriale, correlativo alla *noesi*, e il cui *esse* è un *percipi*, egli vien meno alle promesse”.²⁹⁶ Sartre, riducendo l'intenzionalità all'affermazione che ogni coscienza è coscienza di qualcosa, elimina ogni residuo di interiorità: “Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez «dans» une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de «dedans»; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience”.²⁹⁷

Anche la certezza del Cogito si fonda sull'unità indissolubile di coscienza riflettente e coscienza riflessa, tuttavia, e questo è il punto fondamentale, quando la mia coscienza riflettente realizza il Cogito, non assume se stessa come oggetto, ma ciò che afferma riguarda la coscienza riflessa. Il Cogito cartesiano non coglie nello stesso modo l'io e la coscienza pensante.²⁹⁸ Appellandosi ancora alle considerazioni di Husserl, Sartre ritiene che, mentre “l'oggetto della percezione eccede costantemente la coscienza”²⁹⁹, la certezza dell'atto riflessivo derivi dal fatto che in esso la coscienza venga colta interamente (senza *abschattungen*): “A questa contrapposizione tra immanenza e trascendenza corrisponde, come è già apparso alla nostra esposizione, una differenza di principio del modo di datità [...] un vissuto non si adombra”.³⁰⁰ E' solo l'oggetto spazio-temporale a darsi attraverso un'infinità di aspetti, come unità ideale di questa infinità. Da qui la domanda cruciale: “Quando una coscienza riflessiva coglie l'io penso, coglie forse una coscienza piena e

296 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 27-28. Trad. it., cit., pag. 27-28.

297 J. P. Sartre, *Une idée fondamentale*, cit., pag. 130.

298 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 33.

299 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 27. Trad. it., cit., pag. 18.

300 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., I, § 42, cit., pag. 77. Trad. it., cit., pag. 101.

concreta raccolta in un momento reale della durata concreta?";³⁰¹ in realtà, dato che nulla al di là della coscienza può essere l'origine della coscienza, l'io appare come origine velata della coscienza: "come un ciottolo in fondo all'acqua".³⁰² Dunque l'Ego, insieme di Io e di Me, è un'interiorità degradata analizzabile in due strutture: l'*intimità*, perché in rapporto alla coscienza l'Ego si dà come intimo e l'*indistinzione*: l'Ego appare come coscienza, sebbene opaco per la coscienza stessa.³⁰³ Tale indistinzione altro non sarebbe che l'interiorità vista dal di fuori, cioè la proiezione degradata dell'interiorità.

Sarebbe proprio nel Dio della mistica, secondo Sartre, una delle forme in cui essa si esprimerebbe: "E' questa indistinzione, anteriore alle specificazioni della natura naturata, che si ritrova nel Dio di numerose mistiche: la si può comprendere sia come indifferenziazione originaria di tutte le qualità, sia come forma pura dell'essere, anteriore ad ogni qualificazione. Queste due forme di indistinzione appartengono all'Ego, a seconda della maniera in cui lo si considera".³⁰⁴ Indistinzione, che rappresenta in effetti un tema caratteristico della tradizione mistica e di cui si possono fornire innumerevoli esempi: "[Il distacco] non vuole essere questo o quello, perché chi vuole essere questo o quello vuole essere qualcosa, mentre il distacco vuole essere nulla. Per questo tutte le cose ne restano intoccate".³⁰⁵

A conclusione della sua analisi, Sartre ne presenta i risultati sotto forma di un sillogismo: "Poiché dunque tutti i ricordi non-riflessivi della coscienza irriflessa mi mostrano una coscienza *senza me*, poiché, d'altra parte, alcune considerazioni teoriche basate sull'intuizione d'essenza della coscienza ci hanno costretto a riconoscere che l'io non poteva far parte della struttura interna degli *Erlebnissen*, dobbiamo quindi concludere che non si dà *Io* sul piano irriflesso".³⁰⁶ Perciò, se il pensiero riflesso subisce una modificazione radicale divenendo riflesso, sarà proprio l'atto riflessivo che fa nascere il *Me* nella coscienza riflessa.³⁰⁷ Ed è lo stesso Husserl, ancora una volta, secondo Sartre, a

301 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 33. Trad. it., cit., pag. 42.

302 Ivi, pag. 35. Trad. it., ivi, pag. 44.

303 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 67.

304 Ib. Trad. it., cit., pag. 77.

305 Eckhart, *Del Distacco*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 133.

306 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 32. Trad. it., cit., pag. 41.

307 Ivi, pag. 29. Trad. it., ivi, pag. 38.

riconoscerlo: “Quanto viene di volta in volta percepito, [...] presenta [...] il carattere di essere «qui», «alla mano»: un carattere su cui per essenza è possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso. Esprimendo questo giudizio, siamo però consapevoli di aver così reso tematico e afferrato predicativamente quello che si trovava già, non tematicamente, senza essere oggetto del pensiero”;³⁰⁸ perciò “la descrizione si effettua sulla base di una riflessione oggettivante. In essa, la riflessione sull'io si intreccia con la riflessione sul vissuto-atto, formando un atto referenziale in cui l'io stesso si manifesta come un io che si riferisce all'oggetto per mezzo dell'atto. E chiaro che, in questo modo, si realizza una modificazione descrittiva essenziale. In particolare l'atto originario non sussiste più semplicemente, noi non viviamo più in esso, ma *guardiamo* ad esso e *enunciamo su di esso un giudizio*”.³⁰⁹ Discorso analogo Sartre rivolge all'emozione: essa originariamente è una condotta cosciente di se stessa non teticamente e il modo mediante cui diviene teticamente cosciente di se stessa, è quello di trascendersi nel mondo come una qualità della cosa:³¹⁰ l'emozione “è una trasformazione del mondo.”³¹¹

Infine, l'idea di ricondurre il Me nell'inconscio, immaginando che ciò che è riflesso sia primo e originale, è palesemente assurda, dato che la caratteristica del riflesso è proprio quella di essere posto da una coscienza: abbandonando la mitologia psicanalitica, sostiene Sartre, bisogna ammettere che la censura, per agire correttamente, deve conoscere ciò che respinge: “In una parola, come la censura discernerebbe gli impulsi da respingere, senza aver coscienza di discernarli? Si può concepire un sapere che sia ignoranza di sé? Sapere, è sapere che si sa”.³¹² Anche se la coscienza in certi casi può apparire come riflessa, l'irriflesso ha una priorità ontologica sul riflesso perché per esistere non ha bisogno del riflesso: questo carattere sbarra la strada ad ogni forma di idealismo: “Il primo passo di una filosofia deve dunque essere quello di espellere le cose

308 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., § 31, cit., pag. 53. Trad. it., cit., pag. 68.

309 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V § 12 b, cit., pag. 356. Trad. it., cit., pag. 167.

310 S. le Bon, a cura di, *La transcendance de l'ego*, cit., pag. 40.

311 J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1995, pag. 79. Trad. it., a cura di N. Pirillo, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano, 2007, pag. 188.

312 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 87. Trad. it., cit., pag. 89.

dalla coscienza e ristabilire il vero rapporto di questa con il mondo. Ogni coscienza è posizionale in quanto si trascende per attingere a un oggetto e si esaurisce in questa posizione”.³¹³ Viviamo in un mondo nel quale i caratteri di fascino, ripugnanza, utilità, attrazione etc. sono percepiti come qualità degli oggetti, al pari del colore e della forma e come se esercitassero su di noi certe azioni come delle forze. Solo sul piano riflesso l'affettività è posta per se stessa come desiderio, timore etc.: se io soccorro Pietro, appena ne prendo coscienza posso anche continuare a soccorrerlo, ma solo perché “è bene”, in quanto è la mia coscienza che è diventata oggetto di riflessione. La riflessione inquina il desiderio.³¹⁴

L'assoluto e il nulla

Non solo il mondo si rivela ai mistici “il nulla del tutto”,³¹⁵ ma nel distacco anche Dio, come Assoluto, separato dall'uomo ma non più strumento per soddisfare i suoi desideri e la volontà di appropriazione dell'io psicologico, appare come nulla. Ciò perché “non è né questo né quello”.³¹⁶ Commentando il testo di Atti, 9, 8 “Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat”,³¹⁷ Eckhart lo traduce: “Paolo si alzò da terra e, con gli occhi aperti, vide il nulla”. Tale parola, il nulla, ha un quadruplice senso: “Il primo è questo: quando egli si alzò da terra, vide con gli occhi aperti il nulla, e questo era Dio. Il secondo senso: quando egli si alzò, vide null'altro che Dio. Il terzo: in tutte le cose, egli non vide altro che Dio. Il quarto: quando vide Dio, vide tutte le cose come un nulla”.³¹⁸ Dichiarazioni radicali, che possono apparire di aperto nichilismo e ateismo: “La luce che è in Dio non ha alcuna mescolanza, in essa non cade alcuna mescolanza. Era un segno che si trattava della vera luce, che è nulla. Con la luce egli non indica nient'altro che

313 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 18. Trad. it., cit., pag. 18.

314 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 42.

315 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 39.

316 M. Eckhart, *Quis putas puer*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 242.

317 M. Eckhart, *Surrexit autem Saulus*, ivi, pag. 192.

318 Ib.

questo: con gli occhi aperti, vide il nulla. Non vedendo niente, vide il nulla divino”.³¹⁹ La morte di Dio e quella dell'anima sono, secondo Eckhart, concetti identici: “L'anima deve, dunque, spogliarsi di tutto, per cercare, essa nuda, il nudo Dio, e niente altro in esso”.³²⁰ Dio, come puro pensiero di se stesso, è pensiero del nulla e così l'uomo distaccato, che ha rifiutato l'alterità dell'essere facendosi egli stesso nulla, scopre l'identità tra essere e conoscere e “di essere l'essere”:³²¹ “I maestri dicono che Dio è un essere, un essere dotato di intelletto, che tutto conosce. Ma io dico: Dio non è né essere né essere né dotato di intelletto, e neppure conosce questo o quello. Perciò Dio è privo di tutte le cose, e perciò è tutte le cose”.³²² Dio non è neppure verità, perché questa rappresenta un'aggiunta e neppure Uno: cos'è dunque? E' il nulla che non è verità ma da cui la verità procede.³²³ Il pensiero dell'uomo distaccato è pensiero del nulla, l'amore è amore del nulla, non-pensiero e non-amore:³²⁴ solo l'anima cieca vede Dio.³²⁵ Il distacco è tanto vicino al nulla “che tra il perfetto distacco e il nulla non può esservi niente”³²⁶ e solo Dio può trovarvi posto.³²⁷ Il mezzo migliore per condurre l'uomo a questa suprema forma di umiltà, che lo avvicina alla terra (*humus*),³²⁸ è la sofferenza: nulla è più amaro del soffrire e nulla più dolce dell'aver sofferto.³²⁹ Quando l'uomo rinuncia a se stesso, Dio è obbligato a entrare in lui e volere per lui come per se stesso,³³⁰ perché non sono le cose del mondo che gli sono di ostacolo, ma il desiderio delle cose:³³¹ “Sì, più apparteniamo a noi stessi, meno siamo nostri”,³³² mentre “meno amore abbiamo per le cose, più possediamo lui con tutto quello che ha da offrire”,³³³ perché “Dio [...] opera a partire

319 M. Eckhart, *Surrexit autem Saulus*, in: *Sermoni tedeschi*, pag. 199.

320 M. Eckhart, *Sermone XXIV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 169.

321 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 17.

322 M. Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 130.

323 M. Eckhart, *Jésus hiez sine jüngern úfgân*, ivi, pag. 54.

324 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 27.

325 M. Eckhart, *Surrexit autem Saulus*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 200.

326 M. Eckhart, *Del distacco*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 133.

327 Ivi, pag. 132.

328 Etimologia spesso utilizzata da M. Eckhart. Cfr., per esempio, M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, ivi, pag. 228.

329 M. Eckhart, *Del Distacco*, ivi, pag. 145.

330 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, ivi, pag. 57.

331 Ivi, pag. 60.

332 Ivi, pag. 78.

333 Ivi, pag. 111.

dal nulla”.³³⁴

Tuttavia il fondamento senza fondo, che si esprime ontologicamente non come essere ma come nulla, è un nulla che deriva da una traboccante energia, che travolge ogni determinazione:³³⁵ “l'Uno è una negazione della negazione. Se dico che Dio è buono, qualcosa gli si aggiunge. L'Uno, invece, è una negazione della negazione ed una privazione della privazione”.³³⁶ Dio si rinnova continuamente permanendo in se stesso, in quanto sta nel proprio principio ed è nuovo tutto ciò che sta nella sua origine: “Infatti l'essere non si piega, non si curva, non invecchia, non muta”.³³⁷ Secondo Eckhart allora, ribaltando il ragionamento, è tutto ciò che non è Dio ad essere nulla, perché nulla può essere al di fuori dell'essere:³³⁸ “Tutto quel che è creato è brutto a motivo del nulla e separa da Dio, come la notte dal giorno, le tenebre dalla luce, il nulla dall'essere. Qui devi dire che niente è tanto brutto come il nulla stesso”,³³⁹ perciò “una cosa è tanto più vicina a Dio, quanto più è lontana dalla terra, che è 'vicina al nulla”.³⁴⁰ Il peccato è il niente,³⁴¹ in quanto allontanamento dall'essere e avvicinamento al nulla; è perciò la morte più autentica,³⁴² perché “quel che non è nell'essere e ne è al di fuori, non è, è nulla”;³⁴³ perciò “se si togliesse a ogni creatura del mondo l'essere che Dio le dà, questa diverrebbe un puro nulla, sgradevole, vana, degna di odio”:³⁴⁴ ciò che Dio ama è, ciò che non ama è nulla.³⁴⁵ L'uomo nobile non ha allora niente in comune col nulla³⁴⁶ e ciò che non è nello Spirito, necessariamente, è nulla.³⁴⁷

In quanto tale, l'Uno è l'essere e il nulla il male, la materia, due 'nulla' abissalmente

334 M. Eckhart, *Sermone XV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 121.

335 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, cit., pag. 28.

336 M. Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, ivi, pag. 39.

337 M. Eckhart, *Sermone XV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 123.

338 M. Eckhart, *Sermone XXIII*, ivi, pag. 157.

339 M. Eckhart, *Sermone VI*, ivi, pag. 70.

340 M. Eckhart, *Sermone X*, ivi, pag. 93. Citazione di Agostino, *Confessiones*, XII, c. 7,7.

341 M. Eckhart, *Sermone XV*, ivi, pag. 122.

342 M. Eckhart, *Sermone XVII*, ivi, pag. 132.

343 M. Eckhart, *Sermone XXIII*, ivi, pag. 156.

344 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 194.

345. Ivi, pag. 201.

346 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, ivi, pag. 228.

347 M. Eckhart, *Sermone IV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 51.

lontani ma “anche in una mirabile e terribile prossimità”.³⁴⁸ Da qui il paradosso per cui l'anima deve essere aliena da ogni nulla, cioè da tutto ciò che comporti la privazione o la negazione, ma anche che abbia il nulla in comune col nulla, cioè che sia nulla, in modo che Dio, che agisce e salva dal nulla, possa operare in lei.³⁴⁹ Se Dio ha in sé la propria causa, l'anima ha bisogno di colmare il suo nulla rapportandosi all'essere: “Dato che l'essere proviene alla creatura dall'esterno, da altro, non da se stessa né da qualcosa di suo, e neppure da qualche elemento che le inerisca formalmente in modo abituale [...] sempre la creatura, presa in sé e per sé, ha fame e sete di essere e di bene”.³⁵⁰ La creatura che pensasse di trovare in se stessa il proprio fondamento esprimerebbe un pensiero diabolico: “Forse Lucifero desiderava questo, cioè che la propria perfezione derivasse da qualcosa in lui stesso presente in modo formale e abituale”.³⁵¹

E' ne *L'Être et le Néant* che Sartre offre la sua esplicazione più famosa del tentativo dell'uomo di trovare il proprio fondamento, analogo al “desiderio di Lucifero”, tentativo destinato allo scacco: “Siamo partiti alla ricerca dell'essere e ci sembrava di essere stati condotti nel seno dell'essere dalla serie delle nostre interrogazioni. Ora, ecco che un colpo d'occhio gettato sull'interrogazione stessa [...] ci rivela improvvisamente che siamo circondati dal nulla”.³⁵² Esiste una comprensione pre-giudicativa del non-essere, una relazione d'essere con il non-essere, come quando controllo il carburatore della macchina sapendo di poter scoprire che *non c'è niente* di guasto.³⁵³ Tuttavia si pone un problema fondamentale: “Se il nulla non può essere concepito né al di fuori dell'essere, né a partire dall'essere, e se, d'altra parte, essendo non-essere, non può trarre da sé la forza necessaria per 'nullificarsi', *da dove viene il nulla?*”.³⁵⁴ Secondo Sartre è l'uomo che fa apparire il nulla nel mondo, in quanto è l'unico essere capace di liberarsi dal determinismo universale, l'unico per il quale da una causa reale deve derivare un effetto reale. La domanda dell'uomo relativamente al nulla, trova risposta in una sorta di

348 S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari, 2008, pag. 55.

349 M. Eckhart, *Sermone XXXI*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 203.

350 M. Eckhart, *Sermone XIX*, ivi, pag. 139.

351 Ib.

352 J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pag. 39. Trad. it., cit., pag. 40.

353 Ivi, pag. 42.

354 Ivi, pag. 57. Trad. it., cit., pag. 57.

ripiegamento nullificante che, sfuggendo all'ordine causale del mondo, lo libera dall'essere:³⁵⁵ “L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*”.³⁵⁶ Ontologicamente, l'uomo è libero. Per questo il “desiderio di Lucifero” è descritto da Sartre come ciò che caratterizza l'essere stesso dell'uomo: “L'identico è l'ideale dell'uno e l'uno sopravviene nel mondo per mezzo della realtà umana. L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto a contenente: non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi. La caratteristica della coscienza, al contrario, è di essere una decompressione d'essere impossibile, infatti, da definire come coincidenza con sé”.³⁵⁷ Nel racconto giovanile *Er l'Arménien*, successivo di un anno rispetto alla stesura del *Diplôme*, si legge: “Eh que m'importe d'être homme? Je voudrais être Dieu”.³⁵⁸ Questa mancata coincidenza con se stesso, che è la natura stessa del per-sé, è la *fessura intracoscienziale*, un negativo che è nulla d'essere e insieme potere nullificante: è il nulla. In nessun altro luogo, dice Sartre, è possibile cogliere il nulla con altrettanta purezza: “L'essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere *a distanza da sé*, come presenza a sé, e questo niente di distanza che l'essere porta nel suo essere è il nulla [...] Il per-sé è l'essere che determina se stesso a esistere, in quanto non può coincidere con sé”.³⁵⁹

Su questo punto, decisivo nella concezione sartriana della coscienza, è utile un'analisi della parte finale de *Il castello interiore* di Teresa d'Avila. Giunta alla conclusione del suo cammino mistico, Teresa nota come, benché rapita, l'anima abbia raggiunto una migliore capacità di occuparsi del servizio divino.³⁶⁰ Ella sperimenta infatti il coesistere, insieme allo spirito immerso nelle preoccupazioni del mondo, di un'anima perfettamente stabile nella sua dimora. Ancora due nature separate da un nulla: “Pertanto la sua anima le

355 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 58.

356 Ivi, pag. 57. Trad. it., cit., pag. 58.

357 Ivi. Trad. it., ivi, pag. 114.

358 J. P. Sartre, *Er l'Arménien*, in: a cura di, M. Contat M. Rybalka, J. P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, pag. 303.

359 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 114. Trad. it., cit., pag. 118.

360 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, cit., pag. 219.

pareva, in certo modo, divisa [...] Per questo vi dicevo che da certi effetti interiori si intende chiaramente che *esiste, in qualche modo, una reale differenza tra l'anima e lo spirito, pur essendo essi una cosa sola. Vi si percepisce una divisione così sottile*, che a volte l'uno sembra operare in un senso e l'altra in un altro, a seconda della diversa sfumatura che il Signore si compiace di dar loro”.³⁶¹

Prosegue Sartre, l'essere in sé è assoluta positività e dunque non può generare dell'essere. Solo il nulla permette di generare l'essere dall'essere e rappresenta la sua unica possibilità. Il nulla è nulla d'essere, dunque non può venire all'essere che per mezzo dell'essere stesso. E tale nulla è la realtà umana, in quanto l'essere è il progetto originale del suo nulla: “La realtà-umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere”.³⁶² L'idea di Dio, come causa sui, è quella di un essere che, contingente in quanto essere in sé, è fondamento del suo proprio nulla. Ogni atto di riconquista di sé da parte di se stessi, è un atto nullificatore.³⁶³ La mancanza è perciò il tratto caratteristico della realtà umana ed è soltanto tramite il per sé che essa viene al mondo: “E' la luna piena che conferisce alla luna crescente il suo essere di crescente; è ciò che non è che determina ciò che è; è proprio dell'essere dell'esistente, come correlativo di una trascendenza umana, di condurre fuori da sé, all'essere che non è, come al suo *sensu*”.³⁶⁴ L'esistenza del desiderio come fatto umano ne è una prova. Perché desideriamo possedere? Il senso del possesso di un oggetto è che esso è vissuto come parte di chi lo possiede; per questo anticamente si seppellivano i morti con le cose più care, così come ugualmente le vedove del Malabar venivano messe sul rogo perché possesso del marito e quindi, in realtà, già morte con lui. Appropriarsi di qualcosa è vivere in questa cosa al modo dell'in-sé.³⁶⁵ Ma ciò che qui interessa è ancora una volta il contesto religioso nel quale Sartre esplica questo tema: “Un individuo viene detto indemoniato quando il demonio è nel suo corpo. Ma in questa situazione, il demonio non è solo nell'individuo: è l'individuo; si realizza in lui; in fin dei conti, il fatto di essere

361 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, cit., pag. 220. Corsivo nostro.

362 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 115. Trad. it., cit., pag. 119.

363 Ivi, pag. 117.

364 Ivi, pag. 123. Trad. it., cit., pag. 127.

365 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 294.

posseduto dal demonio diventa una qualità dell'indemoniato, che si definisce in se stesso come *appartenente a...*³⁶⁶ La proprietà è una forma di transustanziazione.³⁶⁷ Il per-sé allora brama raggiungere l'Essere di cui è privo, desidera farsi Dio per essere l'Essere che è fondamento di se stesso, l'in-sé-per-sé:³⁶⁸ “E' come se il mondo, l'uomo e l'uomo-nel-mondo non giungessero che a realizzare un Dio mancato. E' dunque come se l'in-sé e il per-sé si presentassero in stato di *disintegrazione* in rapporto a una sintesi ideale. Non che l'integrazione abbia mai *avuto luogo*, ma invece precisamente perché essa è sempre indicata e sempre impossibile. E' la continua sconfitta che spiega contemporaneamente l'indissolubilità dell'in-sé e del per-sé e la loro relativa indipendenza”.³⁶⁹ Dio, in quanto fondamento del mondo, è ciò che è; in quanto coscienza di sé e fondamento di se stesso, non è ciò che è ed è ciò che non è. La realtà umana è per natura coscienza infelice, perché mai potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé.³⁷⁰ I paralleli tra la concezione mistica di Dio e il *nulla* colto dalla coscienza trascendente in Sartre, sono sorprendenti.³⁷¹ E una conferma di tale concordanza arriva dallo stesso Sartre quando, descrivendo l'impossibile fusione tra per-sé e in-sé, si serve delle esperienze mistiche raccontate da Rousseau: questi riferisce di aver sperimentato un senso di fusione con l'universo e che il mondo gli si offrisse come presenza assoluta e incondizionata. E' possibile ammettere che in quei momenti speciali ci fosse solo il mondo, ma non una fusione della coscienza col mondo: questa fusione significherebbe la solidificazione del per-sé in in-sé e insieme lo scomparire del mondo e dell'in-sé come presenza. Infatti solo una coscienza non tetica (di) sé come negazione rende possibile che ci sia un in-sé come mondo.³⁷²

Un altro testo giovanile di Sartre, *Les Maranes*,³⁷³ può fornire un'indicazione sull'origine di questo tema basilare per tutto il suo percorso filosofico. Datato 1927, venne scritto

366 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 293. Trad. it., cit., II, pag. 192.

367 Ivi, pag. 294.

368 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, cit., pag. 249.

369 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 671. Trad. it., cit., pag. 707.

370 Ivi, pag. 127.

371 C. Howells, *Sartre and negative theology*, “The modern language Review”, 1981, pag. 550.

372 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 214.

373 J. P. Sartre, *Les Maranes*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 411.

probabilmente proprio durante la stesura del Diplôme.³⁷⁴ Parte di un progetto ironico su una società di perfetti, elaborato coi suoi compagni di corso, evidenzia gli interessi di Sartre sul misticismo durante quel periodo, con citazioni di H. Delacroix,³⁷⁵ J. Baruzi,³⁷⁶ Mme Guyon e il Quietismo.³⁷⁷ Elaborando, in modo simbolico, la figura di un angolo con la concavità verso il basso, egli lo definisce una rappresentazione schematica del Fujiama, il vulcano giapponese, ideale inaccessibile del popolo dei *Marani*.³⁷⁸ Esso risulterebbe da due bracci separati di una figura più complessa, rappresentante “l'Esprit, c'est-à-dire [...] la puissance créatrice”, che si ripiegherebbero su di sé dando vita a questo angolo.³⁷⁹ Ma si tratta di una tensione destinata allo scacco: “Devenir le Fousi Yama, aucun Marane ne le peut”.³⁸⁰ Come si legge anche nei *Carnets*, “un in-sé che si presenta a se stesso come un per-sé. Questa proiezione ibrida dell'in-sé e del per-sé è l'unico modo, per la coscienza, di darsi a se stessa l'in-sé come fine. E' esattamente quello che viene chiamato essere «causa di sé». Un in-sé che sarebbe per-sé è causa-di-sé. La trascendenza è l'essere della coscienza in quanto è-per-essere-causa-di-sé”.³⁸¹

Questi due aspetti, la tensione mistica verso Dio da una parte, il suo inevitabile scacco, dall'altra, ricorrono spesso nei primi scritti di Sartre. Particolarmente interessante un passo del racconto *Une défaite*,³⁸² ancora una volta coevo al Diplôme, perché permette di constatare quanto fossero vissuti i temi della mistica in quegli anni. Frédéric è alla ricerca di una guida, un uomo capace di condurlo nel dedalo della vita verso la verità delle cose. Si rende però conto che nessun uomo potrà svolgere questo compito, perché la sua ricerca di un maestro è in realtà la ricerca di Dio. Egli resta sconvolto dall'aver partorito questa idea: “Idée de Dieu, ronde et mystérieuse, qui se détachait de lui-même, qui le dépassait cent fois; et aussi devant les profondeurs inconnues de son propre esprit, devant cet humus tragique et mystique qui en faisait la couche dernière. «Je suis marqué,

374 J. P. Sartre, *Les Maranes*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 414.

375 Ivi, pag. 416.

376 Ib.

377 Ivi, pag. 418.

378 Ivi, pag. 426.

379 Ivi, pag. 429.

380 Ivi, pag. 430.

381 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 253. Trad. it., cit., II, 139.

382 J. P. Sartre, *Une défaite*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 189.

pensa-t-il, au sceau de Dieu»³⁸³ I suoi occhi cadono sopra uno studio su Malebranche: vi legge che la volontà non è altro che un movimento naturale guidato dalla nostalgia di Dio: “Il s'abîmait dans une extase pleine d'horreur”³⁸⁴ Ma subito si riprende: “Je ne puis être le fidèle d'aucun Dieu. Je suis seul!”³⁸⁵ Ci si trova come di fronte ad un enigma: perché Sartre costruisce un'ontologia su una figura dell'essere impossibile da raggiungere, una sorta di fantasma di Dio? Si affronterà meglio il problema più avanti, ma si può anticipare che la risposta è duplice e insieme contraddittoria: da un lato si spiega con la sua scelta giovanile di un intransigente ateismo, dall'altro, in modo paradossale, per una nostalgia della trascendenza divina.³⁸⁶

Ecco, parallelamente, come il nulla entra a costituire la natura intima di Dio e dell'uomo in M. Eckhart: “Vi dirò qualcosa che non ho mai detto: Dio e la Divinità sono separati l'un l'altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra. Dico ancora di più: l'uomo interiore e l'uomo esteriore sono separati l'un l'altro così ampiamente come il cielo lo è dalla terra. Ma Dio lo è molte migliaia di miglia in più: Dio *si forma e si dissolve*”³⁸⁷ L'infinita distanza che separa l'uomo interiore da quello esteriore, è pari a quella tra la forma sostanziale del fuoco e il calore.³⁸⁸ E' d'altronde lo stesso Sartre a riconoscere che “gli scritti dei mistici contengono delle descrizioni molto intense del nulla intimo che regna nel cuore dell'uomo”³⁸⁹.

L'apparizione dell'uomo nel mezzo dell'essere fa sì che si scopra un mondo, tuttavia il momento iniziale di tale apparizione è la negazione. Come visto, “l'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo”³⁹⁰ Ma cosa può essere l'uomo, nel suo essere, perché il nulla venga all'essere per mezzo suo? Dato che dall'essere viene l'essere, anche la generazione da parte dell'uomo produrrà essere. Egli dovrà perciò mettere se stesso al di fuori dell'essere e infirmare la struttura d'essere dell'essere: “A questa possibilità della realtà

383 J. P. Sartre, *Une défaite*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 232.

384 Ivi, pag. 233.

385 Ivi, pag. 233.

386 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, cit., pag. 250.

387 M. Eckhart, *Nolite timere eos*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 74.

388 M. Eckhart, *Sermone VII*, in: *Sermoni latini*, pag. 83.

389 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 280. Trad. it., II, cit., pag. 176.

390 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 59. Trad. it., cit., pag. 60.

umana di discernere un nulla che la isola, Cartesio, seguendo gli stoici, ha dato un nome: *libertà*”.³⁹¹ Il nulla esprime la natura interna della coscienza, per cui ogni atto di pensiero non può essere determinato o motivato a operare in me, ma avviene mediante una rottura con l'essere. Ogni mia coscienza stacca l'effetto dalla causa, perché ogni processo nullificante trae la propria origine da se stesso. La frattura tra il passato psichico immediato e il presente è il nulla: “E questo niente è assolutamente insuperabile, proprio perché è niente: perché in ogni ostacolo da superare c'è un dato positivo che si pone come qualcosa che deve essere superato. Invece in questo caso si cercherebbe invano una resistenza da spezzare, un ostacolo da superare”.³⁹²

Se dunque della coscienza non fanno parte né gli oggetti fisici, né quelli psichici, né le verità, né i valori, né il mio Me, da un certo punto di vista essa è *un nulla*. Ma è anche tutto, perché di tutti questi oggetti è coscienza. Essere niente per poter essere tutto, come già evidenziato in Eckhart: “Se l'occhio, nella percezione, avesse in sé un colore qualsiasi, non potrebbe percepire né i colori esterni né quello che ha in sé; ma siccome è privo di qualsiasi colore, ecco che riconosce tutti i colori”.³⁹³

Libertà e abbandono

Secondo M. Eckhart, il vuoto del distacco, la nullificazione dell'io personale significano, nello stesso tempo, senza sforzo, fare esperienza di un totale rinnovamento: Dio non è più pensato come determinato, contraddittoria proiezione dell'io psicologico:³⁹⁴ “Se l'anima deve conoscere Dio, deve anche obliare se stessa e perdersi; perché non vede e conosce Dio, finché vede e conosce se stessa. Se invece si perde per amore di Dio e rinuncia a tutte le cose, allora ritrova se stessa in Dio”.³⁹⁵ La perdita dell'io supera l'alterità dell'essere, la volontà dell'uomo è la volontà di Dio e il segno di questa perfetta

391 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 59. Trad. it., cit., pag. 60.

392 Ivi, pag. 63. Trad. it., ivi, pag. 63.

393 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 173.

394 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart*, ivi, pag. 19.

395 M. Eckhart, *Scitote, quia prope est regnum dei*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 175.

vita dell'Uno è un totale abbandono, un pensiero costante verso il Bene: non può essere un uomo buono quello che non vuole ciò che Dio ogni volta vuole, perché è impossibile che Dio voglia altra cosa se non il bene: “Un uomo veramente perfetto deve, infatti, essere così uso a morire a se stesso, a spogliarsi di se stesso in Dio e a trasformarsi nella volontà di Dio, che tutta la sua beatitudine consisterà nel non sapere nulla né di se stesso né d'altro che non sia Dio soltanto”.³⁹⁶ L'uomo povero, l'uomo distaccato, non vuole compiere il volere di Dio, ma vive in modo da essere privo del proprio volere e anche del volere di Dio. Perché la più pura povertà consiste nell'essere privo del sapere e del conoscere quanto Dio opera in lui. Ma c'è una povertà estrema: quella dell'uomo che nulla ha, che si è liberato dalle creature, da Dio e da se stesso e nel quale Dio non trova un luogo nel quale operare, ma Egli stesso diventa nell'anima il luogo del suo agire. Come quando l'uomo non era ancora e stava nell'eterno essere che è stato, che ora è e che sarà in eterno.³⁹⁷

Questa identificazione tra volontà umana e volontà divina, è utilizzata da Sartre come schema per ricordare la nascita della sua vocazione di scrittore: “Ero la preda di due mistiche opposte, ma mi accontentavo benissimo delle loro contraddizioni. Mi faceva comodo, perfino, essere contemporaneamente dono del Cielo e figlio delle mie opere”.³⁹⁸ Secondo Eckhart, la gioia che deriva dalla fusione della volontà umana con quella divina, si dispiega in una vita di pace quotidiana, lontana dagli eccessi degli stati mistici: “Che cos'è uno spirito libero? E' quello non turbato da nulla, non legato a nulla, che non fa dipendere da alcunché il suo bene supremo, che in nulla mira a quanto è suo, ma è completamente sprofondato nella dolcissima volontà di Dio e ha depresso ciò che è suo”.³⁹⁹ E Teresa d'Avila: “Dio illuminò la mia mente alcune volte con le parole e altre offrendomi il modo in cui dovevo dirle, perché [...] sembra che Sua Maestà voglia dire anche qui quello che non posso né so dire”;⁴⁰⁰ chi ha abbandonato tutto dà al Signore le

396 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 166.

397 M. Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 131.

398 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 143. Trad. it., cit., pag. 121.

399 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 59.

400 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 150.

chiavi della sua volontà, “non vorrebbe, cioè, avere libero arbitrio”,⁴⁰¹ perciò “mi sembra di non fare nulla da parte mia, ma di vedere chiaramente che è il Signore a fare tutto”.⁴⁰² Dio è il soggetto assoluto dell'azione ed è in questa prospettiva che Sartre descrive l'atteggiamento inverso, la ricerca del male: “Le messe nere, la profanazioni di ostie, le associazioni demoniache ecc. sono altrettanti sforzi per conferire il carattere di oggetto al Soggetto assoluto. Volendo il Male per il Male, io tento di contemplare la trascendenza divina – di cui il Bene è la possibilità propria – come trascendenza puramente data e che io trascendo verso il Male. Allora io 'faccio soffrire' Dio, 'lo irrito' ecc. Questi tentativi, che implicano il *riconoscimento* assoluto di Dio come soggetto che non può essere oggetto, portano in sé la loro contraddizione e subiscono un perenne scacco”.⁴⁰³ La continua creazione *ex nihilo* che la coscienza irriflessa realizza di sé ogni momento, riproduce proprio l'attività creatrice che i mistici attribuiscono alla presenza di Dio nell'anima. Per quanto Sartre abbia espresso chiaramente più volte il suo rifiuto della psicoanalisi, tuttavia è possibile notare in controtelo proprio l'interpretazione psicoanalitica di Delacroix riguardo al misticismo. La psicanalisi immagina un mondo inconscio come fonte dei pensieri, che si personalizzerebbero divenendo coscienti. Si tratta di un'intuizione corretta, secondo Sartre, anche se espressa in modo grossolano, perché pecca nel rifiuto di accettare l'idea di una spontaneità autoproducentesi. Invece “la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa si determina all'esistenza in ogni istante senza che si possa concepire niente *prima di essa*. Ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela quindi una creazione *ex nihilo*. Non una combinazione (arrangement) nuova, ma un'esistenza nuova”.⁴⁰⁴

Va notato che il termine *arrangement* richiama il passo di Bergson nel quale questi nega che possa esserci una libertà senza antecedenti: se io perdo la vista improvvisamente, egli sostiene, ecco che la mio cervello arriveranno delle informazioni più povere, nonostante possa avere una coscienza dello spazio tramite gli altri sensi: “Il se dessinera sans doute

401 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 174.

402 Ivi, pag. 183.

403 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 329. Trad. it., cit., pag. 345.

404 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 79. Trad. it., cit., pag. 90.

dans le cerveau un nouvel arrangement”.⁴⁰⁵ Ma il punto di riferimento di Sartre non è Bergson: la creazione *ex nihilo* richiama infatti l'agire del Dio di Cartesio.

Nella mistica, l'abbandono ad una volontà impersonale impone una nuova considerazione del senso della libertà e dell'azione morale: l'uomo nobile eckhartiano, libero dal dato, dai contenuti e dall'opinione, dalle azioni strumentali al conseguimento dei fini, dalla divisione tra bene e male, vive come nuovo ogni istante, colmo di gioia, cioè di senso della realtà.⁴⁰⁶ Eppure, siccome il distacco è amore e l'amore è azione, mai nulla come l'animo distaccato porta ad agire e fare il bene, superando l'apparente contraddizione tra il comando evangelico “non giudicare” e le norme della morale cristiana. L'azione ha in se stessa la propria giustificazione ed è perciò morale, pur non potendosi presentare in termini di “verità”.⁴⁰⁷ La giustizia e la verità sono contro il permanere, giacché il permanere richiede lo psicologico, l'immediato, il determinato, ciò che serve ad altro, che ha un perché, ciò che nega lo spirito.⁴⁰⁸

Questo è un punto qualificante anche della riflessione sartriana sul valore: se l'uomo si considera nel suo rapporto originario coi valori, scopre che questi richiedono un fondamento. Ma nessun valore può fondarsi sull'essere, perché ogni valore che fondi sull'essere la sua natura, cesserebbe per ciò stesso di essere valore, realizzando l'eteronomia della volontà: “Il valore trae l'essere dalla esigenza, non l'esigenza dall'essere”.⁴⁰⁹ Dunque esso non può essere contemplato come valore, privandolo della mia libertà. E' quindi la libertà l'unico fondamento del valore e nessuna giustificazione è possibile dall'adottare un valore o un altro: “In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono, io sono ingiustificabile. E la mia libertà si angoscia di essere il fondamento senza fondamento dei valori”.⁴¹⁰

Ma allora cos'è il male? Come già visto, secondo Eckhart, che si colloca nella tradizione neoplatonico-agostiniana, per capire il male è necessario considerarlo non un effetto, ma

405 H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Alcan, Paris, 1903, pag. 35.

406 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 15.

407 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, cit., pag. 25.

408 Ivi, pag. 26.

409 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 73. Trad. it., cit., pag. 74.

410 Ib.

un difetto. Ora, dal momento che chiedere la causa del nulla equivale a chiedere nulla, il male può essere definito come nulla. Anzi, il nulla stesso può essere definito come causa di ogni male, della colpa e della pena, in quanto l'allontanamento dall'essere è la causa del male e il male stesso.⁴¹¹ La fede in Dio è allontanamento dal nulla e fondamento delle virtù, tramite cui il fedele spera nella vita eterna e opera nel mondo, in quanto “la fede senza le opere è morta”.⁴¹² Essere umili nel distacco, è riconoscere che tutto è sottoposto alla necessità, per cui non ci sono valori di cui appropriarsi e il bene è fuori dalle cose create.⁴¹³ Il pensiero del male nasce quando si giudicano le cose in base ai propri fini, esso appare come il pensiero stupido per eccellenza.⁴¹⁴ Tutto ciò che è origine di divisione allontana dall'Uno, cioè dal bene: già il due, seguendo la tradizione pitagorica, è da Eckhart considerato, a causa della dualità che da esso deriva, parte del dominio del male.⁴¹⁵ “La negazione è radice del molteplice. Ma in Dio non c'è negazione né privazione; dunque non v'è numero né molteplicità. Perciò «sono uno»”.⁴¹⁶ Ma allora, se l'esperienza morale sembra privata del momento della scelta tra possibilità opposte, in cosa consiste la libertà?

Nella mistica, se non consideriamo il fondamento dell'anima in senso ontologico, ma come una profondità insondabile nel quale scompaiono il 'questo' e il 'quello', sul quale non si può formare l'io psicologico, allora è possibile che l'uomo si sottragga al determinismo causale e sperimenti la vera libertà.⁴¹⁷ Quando ogni fine è scomparso, la vita non perde di senso ma acquista una molteplicità e ricchezza di sensi, oltre ad una nuova realtà e concretezza.⁴¹⁸ Si sperimenta la “grazia”, cioè un'assenza di sforzo nel compiere il bene, un essere presi per mano, un essere agito.⁴¹⁹ l'uomo vecchio, esteriore, legato a ciò che è determinato, è infatti schiavo: “All'uomo esteriore appartiene tutto ciò che inerisce all'anima, ma è avvolto dalla carne e commisto ad essa [...] La Scrittura

411 M. Eckhart, *Sermone XXVIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 189.

412 M. Eckhart, *Sermone XXXII*, ivi, pag. 206. Cfr. Gc 2, 2-10.

413 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 13.

414 Ivi, pag. 15.

415 M. Eckhart, *Sermone XXIV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 213.

416 M. Eckhart, *Sermone II*, ivi, pag. 43.

417 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, cit. pag. 17.

418 Ivi, pag. 20.

419 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni latini*, cit., pag. 11.

chiama tutto ciò l'uomo antico, l'uomo terrestre, l'uomo esteriore, l'uomo ostile, l'uomo asservito".⁴²⁰ Compiuta l'unica opera interamente nelle mani dell'uomo, l'annullamento di se stessi, l'azione che ne deriva avviene nella propria interiorità: "Bisogna imparare ad agire in essa, con essa, attraverso essa, in modo tale che l'interiorità si manifesti nell'attività, e l'attività conduca nell'interiorità, e ci si abitui così ad agire senza sforzo. Si deve infatti volgere lo sguardo all'operazione interiore e agire muovendo da essa – si tratti di leggere, pregare, o, se necessario, compiere opere esteriori".⁴²¹ L'uomo distaccato non può agire male: avendo infatti abbandonato se stesso e tutte le cose ed essendo la sua azione libera dal desiderio di appropriazione, egli sceglie solo per amore, senza alcun perché che lo legherebbe al mondo, nei confronti del quale egli ormai è morto.⁴²² Se dunque la schiavitù dell'uomo consiste nel liberarsi dalle scelte determinate dai fini, liberarsi dal determinismo è liberarsi dalla propria volontà: "L'uomo deve avere vera povertà, deve essere così vuoto della propria volontà creata come lo era quando non esisteva [...] Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso [...] l'uomo che deve avere questa povertà, deve vivere così da non sapere neppure che egli vive né per se stesso, né per la verità, né per Dio".⁴²³

E' importante far notare che è lo stesso Sartre a ricordare di non aver preso mai troppo 'seriamente' il mondo causale, al modo della scienza, e che ciò avrebbe potuto avere un esito religioso: "Cela aurait pu, en d'autres temps, me conduire au mysticisme".⁴²⁴ Si tratta di un punto qualificante nel suo rapporto con la tradizione mistica, che vale la pena anticipare. Anche per Sartre, "assimilando la coscienza a una sequenza causale indefinitamente continuata, la si muta in una pienezza d'essere e così la si fa rientrare nella totalità illimitata dell'essere, come risulta chiaramente dalla vanità degli sforzi del determinismo psicologico per staccarsi dal determinismo universale e per costituirsi come serie a parte".⁴²⁵

420 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 221.

421 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, ivi, pag. 108.

422 M. Eckhart, *Convalescens praecepit eis*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 93.

423 M. Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, ivi, pag. 128.

424 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 394.

425 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 6. Trad. it., cit., pag. 61.

Per i mistici i contenuti rimangono quelli quotidiani, ma liberati dalla catena delle cause, fuori dallo spazio e dal tempo, essi vengono visti sub specie aeternitatis;⁴²⁶ con le parole di Teresa d'Avila: “Mentre scrivo questo, mi sembra che con il vostro aiuto e per vostra misericordia potrei dire [...] ciò che ha detto san Paolo⁴²⁷: *non sono più io che vivo, ma voi, mio creatore, che vivete in me*”.⁴²⁸ Interpretando con una sfumatura panteistica il passo paolino “grazie a lui sono tutte le cose”⁴²⁹, Eckhart afferma che ciò significa che Dio è in tutte le cose, come la bianchezza, grazie alla quale uno è bianco, è in esso: “Dio, e per conseguenza l'uomo divino, non agisce per un perché o per un motivo [...] perché tutte le cose operano da Dio, tramite Dio, quel che operano in Dio, ma Dio tutto opera in se stesso”.⁴³⁰ La beatitudine non sta dunque né nel patire né nell'agire, ma nella perfetta fusione tra Dio e l'anima.⁴³¹ L'uomo che agisce liberamente e compie il bene, non può allora rivendicare alcuna ricompensa dalle proprie azioni: queste infatti sono un dono gratuito di Dio, che precede qualunque merito umano.⁴³² Lo spirito libero, la cui preghiera è senza turbamento, distaccata da tutto, ma sprofondato nella volontà di Dio, agisce come Dio ed è perciò onnipotente.⁴³³ La scelta che si presenta tra bene e male è dunque quella tra la libertà e la schiavitù. All'uomo è garantito il libero arbitrio ed egli è il signore delle proprie scelte, in quanto la grazia non ne distrugge la natura ma la perfeziona.⁴³⁴

Il tema della libertà è uno dei più importanti nella riflessione di Sartre, fin dalle prime opere. Infatti, rispetto al suo pensiero per il resto sostanzialmente immutato fino a *L'Être et le Néant*, egli vi apporta significativi cambiamenti. Essa si comprende, ne *La transcendance*, per analogia alla responsabilità e alla volontà ed è relegata alla dimensione trascendente dell'etica. La libertà sta alla spontaneità come l'Ego alla coscienza trascendentale impersonale, esattamente secondo lo schema della mistica. Invece, ne

426 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni latini*, cit., pag. 16.

427 Gal 2,20.

428 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 62.

429 Rm 11,36

430 M. Eckhart, *Sermone IV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 50.

431 M. Eckhart, *Sermone XI*, ivi, pag. 100.

432 M. Eckhart, *Sermone XLIII*, ivi, pag. 251.

433 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 59.

434 Ivi, pag. 107.

L'Être et le Néant, spontaneità e libertà coincideranno: essa sarà anche un concetto etico, fondatore dell'etica, e l'atto ne sarà l'espressione, ma tale atto libero si fonderà sulla struttura stessa della coscienza, sulla sua traslucidità:⁴³⁵ “L'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere [...] Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi [...] Così, non ci sono accidenti in una vita [...] «In guerra non ci sono vittime innocenti».”⁴³⁶ Tale libertà, anche quando Sartre metterà l'accento sul fatto che essa si sviluppa a partire da situazioni date, manterrà però sempre il suo carattere di absolutezza: “La crisi mistica dei miei quindici anni, chi deciderà se «è stata» un puro accidente della pubertà o invece il primo segno di una futura conversione? Io, a seconda se deciderò – a vent'anni o a trenta – di convertirmi”.⁴³⁷ Considerato dal punto di vista di questo lavoro, si potrebbe dire che è proprio alla luce del fatto che il misticismo è divenuto successivamente parte integrante dell'esperienza di Sartre, che la crisi giovanile viene salvata come fatto qualificante del suo passato; il sentimento che caratterizza l'esperienza di tale libertà è l'*angoscia*.

Sartre descrive la situazione dell'uomo che si trova in un sentiero stretto e senza parapetto, mentre costeggia un precipizio: la paura gli mostra che potrebbe cadere, travolto dall'insieme delle cause del determinismo universale (scivolare, essere travolto), ma anche che *può* adottare un atteggiamento prudente. Così combatte la paura. Ma proprio il fatto che questi comportamenti siano possibili, gli appaiono come non riconducibili ad un rapporto di causa ed effetto con se stesso, perché allora non sarebbero possibili, ma solo futuri. Invece i motivi che individua come possibili per reagire ad una situazione di pericolo, li percepisce come inefficaci a determinare il suo comportamento. Da qui nasce l'orrore nello scoprire di non essere causa del proprio comportamento. Nel rapporto tra ciò che è e ciò che sarà, “si è infiltrato un nulla: io non *sono* colui che sarò [...] perché ciò che sono non è il fondamento di ciò che sarò [...] La

435 S. Le Bon, nota a: J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 80.

436 J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pag. 598-599. Trad. it., cit., pag. 628-629.

437 Ivi, pag. 543. Trad. it., ivi, pag. 570.

coscienza d'essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo *angoscia*".⁴³⁸ Se io sono libero e responsabile della mia situazione, lo sono però sempre *in situazione*. Ciò che ci separa dalle cose è nient'altro che la nostra libertà: è questo che fa sì che ci siano delle cose. Esse appaiono separate da me "dal nulla stesso che io secerno e che sono".⁴³⁹ Questa descrizione della libertà risalente anni Quaranta, differisce dunque da quella esposta ne *La transcendance* che, cronologicamente più vicina al *Diplôme*, sembra rivelarne un senso più vicino a quello della mistica. Vi traspare infatti l'idea che ogni scelta assuma il carattere dell'essere vissuti, in una paradossale fusione di libertà e passività, tante volte descritta dai mistici; ecco Giovanni della Croce: "Il motivo per cui nell'oscurità di questa contemplazione l'anima va libera [...] sta nel fatto che la contemplazione che vi riceve è infusa in lei passivamente e segretamente".⁴⁴⁰ Uno stato che Teresa d'Avila descrive in modo simile: "Mi accadeva d'improvviso d'essere invasa da un così vivo sentimento della presenza di Dio, da non poter dubitare in alcun modo ch'egli fosse in me ed io tutta rapita in lui".⁴⁴¹ A quel punto, "Dio in un attimo mi fece capire ogni suo favore con assoluta chiarezza, e mi diede la capacità di saperlo dire in modo tale che i miei confessori ne rimanevano stupiti ed io più di loro".⁴⁴² Man mano che le virtù diventano più forti, "l'anima [...] si sente cambiata e, senza sapere come, comincia a operare grandi cose".⁴⁴³

Secondo Sartre, è necessario distinguere tra il processo di svuotamento e di abbandono passivo relativo alla coscienza impersonale, dalla passività rispetto ad un oggetto: la coscienza, in questo secondo caso, conterrebbe una qualche oscurità, una passività nello sfuggire della spontaneità a se stessa. E' quanto accade per esempio nel caso dell'Ego rispetto all'odio: l'odio non può esistere da solo, ma ha tuttavia una certa indipendenza rispetto ad esso. Diciamo infatti: "come ho potuto, io, fare questo?": il legame dell'Ego coi suoi stati rimane una spontaneità inintelligibile.⁴⁴⁴ Anche Bergson, secondo Sartre, nel

438 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 67. Trad. it., cit., pag. 67.

439 Ivi, pag. 554. Trad. it., ivi, pag. 582.

440 G. della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 481.

441 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 88.

442 Ivi, pag. 108.

443 Ivi, pag. 142.

444 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 62.

Saggio sui dati immediati della coscienza, avrebbe confuso tale spontaneità con la libertà. Avrebbe parlato infatti non di una coscienza, ma di un oggetto, ponendo un legame di tipo irrazionale, perché il produttore è passivo rispetto alla cosa creata.⁴⁴⁵ Ma l'Ego è solo un oggetto costituito dalla scienza riflessiva, un centro virtuale di unità, posto dalla coscienza in modo inverso rispetto alla produzione reale: prima ci sono le coscienze, attraverso cui si costituiscono gli stati e da ultimo, attraverso questi, l'Ego. La spontaneità è invece propria solo della coscienza: essa si imprigiona nel Mondo per sfuggire a se stessa ed è solo per questo che appare derivata dagli stati e questi dall'Ego.

Si osservi ora il famoso passo iniziale de *La notte oscura* di Giovanni della Croce:

*In una notte oscura
d'amorose ansie infiammata
o felice ventura!
uscii, né fui notata,
stando già la mia casa addormentata.*⁴⁴⁶

Il senso del verso è che l'anima, morendo a se stessa e alle cose attraverso la mortificazione, giunge “a vivere la dolce e saporosa vita d'amore con Dio [...] Dicendo che questo uscire da sé e da tutte le cose è stata una notte oscura, intende [...] la contemplazione purgativa [...] la quale provoca passivamente nell'anima la negazione di se stessa e di tutte e cose”.⁴⁴⁷ Così Teresa d'Avila: “Lo spirito sembra rapito con una velocità tale da causare molta apprensione”,⁴⁴⁸ “Non so a che proposito né a qual fine ho detto questo, sorelle, avendo parlato senza rendermene conto. Beninteso, son questi, senza alcun dubbio, gli effetti lasciati da quelle sospensioni o estasi”.⁴⁴⁹ E ancora: “L'anima è come un bambino lattante attaccato al seno della madre, la quale, senza che egli faccia lo sforzo di succhiare gli sprema il latte in bocca per tenerezza. Così avviene

445 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 63.

446 G. della Croce, *Notte oscura*, pag. 373.

447 Ivi, pag. 373.

448 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, cit., pag. 166.

449 Ivi, pag. 174.

qui dove, senza alcun lavoro dell'intelletto, il Signore si introduce nell'anima e vuole che ci si renda conto che egli vi è presente e desidera che si succhi il latte da lui offerto".⁴⁵⁰

La stessa immagine è presente anche in Mme Guyon.⁴⁵¹

Si può notare come i due termini dell'unione mistica, possano trovare una corrispondenza, in Sartre, nella coscienza irriflessa del per-sé da una parte e nell'in-sé-per-sé divino dall'altra (sebbene, nel suo caso, irraggiungibile).⁴⁵² Secondo Sartre, senza io, la coscienza è una infaticabile creazione impersonale di esistenza. L'uomo è sorpreso da una ricchezza sovrabbondante che lo oltrepassa da ogni lato e allora, come visto, si angoscia.⁴⁵³ La psicanalisi sarebbe solo una dottrina rifugio, per ripensare in termini personali questo continuo superamento del Me da parte della coscienza.

Si consideri ancora il testo di Teresa d'Avila: "Fui presa da un gran rapimento, senza che ne capissi il motivo; pareva che l'anima volesse uscirsene dal corpo, incapace di contenersi in sé e di attendere oltre un tanto bene. Era un trasporto così impetuoso e, a mio giudizio, così diverso da quello avuto altre volte, che non potevo dominarmi. Non capivo cosa avesse né cosa volesse la mia anima per essere così turbata."⁴⁵⁴ In modo analogo a quanto descritto da Sartre, nei mistici la perdita dell'identità personale e l'esperienza di Dio che si appropria dell'anima, vengono descritti spesso in termini di sofferenza: "Non si può magnificare né dire il modo con cui Dio ferisce l'anima e l'enorme sofferenza che produce, perché la trae fuori di sé, ma questa pena è così piacevole che non c'è nessun godimento nella vita terrena capace di offrire maggiore piacere";⁴⁵⁵ e ancora: "L'impeto è così forte che non si può fare né questo né altro; il corpo resta come morto, non si possono muovere né piedi né mani, anzi, se si sta in piedi, si ricade su se stessi come una cosa inerte, senza poter neppure respirare; si emettono solo alcuni gemiti, non forti, perché non si ha più energia, ma intensi di sentimento".⁴⁵⁶

450 T. d'Avila, *Cammino di perfezione*, cit., pag. 152.

451 J. M. Guyon, *Moyen court et très facile de faire oraison*, cit., pag. 51.

452 R. R. Ellis, *San Juan de la Cruz, Mysticism and Sartrean Existentialism*, cit., pag. 150.

453 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 79. Trad. it., cit., pag. 90.

454 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 351.

455 Ivi, pag. 254.

456 Ivi, pag. 255.

Come nota J. M. Moullie, sebbene la scelta della fenomenologia abbia per Sartre un carattere anti-metafisico ed egli consideri l'egologia trascendentale viziata da preoccupazioni metafisiche, una dottrina rifugio per l'uomo che sfugge alla propria libertà, egli alla fine ricorra proprio alla metafisica per definire l'idea di contingenza e per pensare una filosofia della trascendenza. Sartre la qualifica come analisi "ontica", mirante a comprendere il perché delle esistenze concrete e dare conto dell'esperienza paradossale della loro origine oscura al livello della coscienza pura.⁴⁵⁷ La metafisica rappresenta allora il riconoscimento dell'enigma dell'essere.⁴⁵⁸ Anche la volontà è impotente di fronte a questa spontaneità, perché essa si rivolge verso gli stati, i sentimenti, le cose, ma mai verso la coscienza ed è costituita da questa spontaneità (evidente quando si decide inutilmente di agire verso tale spontaneità dicendo "voglio dormire" o "voglio dimenticare" ed è mantenuta da una coscienza radicalmente opposta).⁴⁵⁹

Questo esempio di ritrova anche in Teresa d'Avila: "Come chi volesse tentare di dormire e rimanesse invece sveglio, non venendogli sonno; egli, desiderandolo, perché ne ha bisogno o perché si sente la testa debole, procura con ogni sforzo di assopirsi e a volte gli pare di riuscirci, ma se non è vero sonno, non gli sarà di aiuto, non darà forza alla sua testa che, anzi, talora, resterà più svingorita".⁴⁶⁰

Tale spontaneità "mostruosa", dice Sartre, potrebbe essere all'origine di molte psicastenie: la coscienza si spaventa perché la sente al di là della propria libertà.⁴⁶¹ E ciò che sperimenta Roquentin ne *La Nausée*: "La cosa, che aspettava, s'è svegliata, mi s'è sciolta, addosso, cola dentro di me, ne son pieno... Non è niente: la Cosa sono io. L'esistenza liberata, svincolata, rifluisce in me. Esisto".⁴⁶² O ancora: "Il mio corpo di carne che vive, la carne che bulica e rimescola lentamente liquori, che rimescola crema, la carne che mescola, mescola, mescola, l'acqua dolce e zuccherina della mia carne, il sangue della mia mano, ho male, un male dolce nella mia carne tormentata, che

457 J. M. Moullie, *La signification métaphisique de la phénoménologie sartrienne*, "Alter", n° 10, 2002, pag. 232.

458 Ivi, pag. 246.

459 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 80.

460 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 245.

461 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 80.

462 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 143. Trad. it., cit., pag. 129.

rimescola cammina io cammino, io fuggo, sono un ignobile individuo dalla carne tormentata, tormentata dall'esistenza contro questi muri".⁴⁶³ E' probabile qui l'allusione del testo sartriano ad un passo di Oddone di Cluny, monaco del X secolo, citato per esteso in un'altra opera.⁴⁶⁴ Ci si trova agli antipodi dell'idea chiara e distinta che caratterizza il pensiero puro di Descartes:⁴⁶⁵ non esiste una sostanza estesa, né una pensante, ma tutto è assoluta contingenza: "Se soltanto potessi smettere di pensare, andrebbe già meglio. I pensieri, non c'è niente di più insipido. Ancora più insipido della carne. Si trascinano all'infinito e lasciano un gusto strano. E poi ci sono le parole, dentro i pensieri, le parole incompiute, le frasi abbozzate che ritornano sempre".⁴⁶⁶

Vale ancora la pena citare un brano di Giovanni della Croce, che descrive in tutta la sua drammaticità l'incontro dell'umano col divino: "Come il divino investe l'anima per macerarla e rinnovarla e farla divina, spogliandola delle affezioni abituali e delle proprietà dell'uomo vecchio a cui è molto unita, congiunta e conformata, così disintegra la sostanza spirituale, assorbendola in una tenebra abissalmente profonda, in modo che l'anima si sente consumare e distruggere da crudele morte spirituale alla vista delle proprie miserie; come se, inghiottita da una belva, sentisse d'essere digerita nel suo ventre tenebroso, soffrendo le angustie provate da Giona (2,1) nel ventre di quel mostro marino";⁴⁶⁷ allora "grava sull'anima una densa nube pesante che la tiene angosciata".⁴⁶⁸

Sartre cita l'esempio offerto da P. Janet nell'opera *Les névroses*, in cui si racconta di una giovane sposa che aveva orrore del *potersi* affacciare alla finestra al modo delle prostitute.⁴⁶⁹ Ella sperimenta l'io sovrastato dalla coscienza, senza più il suo ruolo unificatore, che si rivela solo come ideale, perché l'unificazione reale lo precede. Il passaggio dalla spontaneità della coscienza all'esperienza del possesso mistico ricorre frequentemente in Sartre: ne *La Nausée*, Roquentin descrive Giovanni Parrottin, così

463 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 148. Trad. it., cit., pag. 133.

464 PL, vol. CXXXIII, col. 556. Il testo e la traduzione sono a pag. 177.

465 V. De Coorebyter, *La petite Lucienne et le jardin public: la subversion du cogito dans la Nausée*, in: "Alter", n° 10, 2002, pag. 93.

466 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 144. Trad. it., cit., pag. 130.

467 G. della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 425.

468 Ivi, pag. 458.

469 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 80.

simile a suo fratello Remigio, con le sue “labbra strette e sottili, labbra da mistico”,⁴⁷⁰ come un uomo in cui “non restavano che ossa, carni morte e il Diritto puro. «Un vero caso di possesso», ho pensato. Quando il Diritto si è impadronito di un uomo, non c'è esorcismo che ne possa scacciarlo”.⁴⁷¹

Allora, si chiede Sartre, si potrà forse supporre che il ruolo dell'io sia proprio quello di mascherare alla coscienza la propria spontaneità?⁴⁷² E' qui che sta la possibilità ontologica del comportamento di malafede, in cui “è a me stesso che io maschero la verità”.⁴⁷³ Cioè la coscienza costituirebbe l'Ego quasi come una falsa rappresentazione di se stessa, immergendovisi e facendone la propria difesa e la propria legge: è a questo punto che nascerebbero le differenze tra possibile e reale, apparenza ed essere, voluto e subito. Quando invece la coscienza si produce da sola sul piano riflessivo puro, allora scompare la distinzione tra possibile e reale perché l'apparenza è l'assoluto, si annullano i limiti perché nulla dissimula la coscienza a se stessa.⁴⁷⁴ Come visto, è la contemplazione di tale fatale spontaneità a generare l'angoscia, che è paura di sé e che, essendo costitutiva della coscienza pura, non può essere racchiusa dall'Ego. Riflettendo sulla sua scelta di fare una dieta, Sartre commenta: “Se Kierkegaard ha ragione di definire l'angoscia come «la possibilità della libertà», è con una certa angoscia che ho scoperto ancora una volta, ieri mattina, che ero assolutamente libero di spezzare il pane che la cameriera aveva poggiato davanti a me, e libero di ingoiarne un pezzo. Non c'era niente al mondo che potesse *impedirmi* di farlo, nemmeno io stesso”.⁴⁷⁵ Per questo l'uomo cerca di cogliersi dall'esterno, come un'altra persona o un'altra cosa.⁴⁷⁶ Si tenta l'impresa impossibile di definire se stessi e gli altri per coglierne l'essenza: io posso chiedermi se sono pigro o laborioso, posso acquisire il parere degli altri come se stessi parlando di un'altra persona, ma non posso mai cogliere direttamente il Me, perché la sua intimità ci sbarra la strada: “«Conoscersi bene» è perciò fatalmente assumere su di sé il punto di vista dell'altro, vale

470 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 130. Trad. it., cit., pag. 116.

471 Ib.

472 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 81.

473 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 83. Trad. it., cit., pag. 85.

474 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 82.

475 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 158. Trad. it., cit., II, pag. 18.

476 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 78.

a dire un punto di vista inevitabilmente falso”.⁴⁷⁷

Impossibilità affermata anche da Eckhart: essendo la natura di Dio pura e senza commistione con nulla, anche la natura umana deve essere tale. Ne consegue che, anche per lui, definire un altro in qualunque maniera, significa immettervi la molteplicità e dunque aggiungergli qualcosa di estraneo: “Se io dicessi di un bell'uomo che è pallido e nero, gli farei torto. L'anima deve essere completamente senza necessità”.⁴⁷⁸

Sartre si trova però di fronte ad un paradosso: se la natura della coscienza è di essere assoluta trasparenza, come possiamo nascondere l'angoscia a noi stessi? Certamente non la si può sopprimere, visto noi *siamo* angoscia. Evidentemente dispongo di un potere nullificante che “annienta l'angoscia in quanto la fuggo, e si annienta da sé in quanto *io lo sono per poterla fuggire*”.⁴⁷⁹ Si tratta di una possibilità che Sartre visse fin dalla prima infanzia e che descrive bene nella figura del nonno, Charles Schweitzer: “Aveva la fortuna e la disgrazia d'essere fotogenico; delle sue fotografie era piena la casa: poiché non era in uso l'istantanea, se ne era avvantaggiato con l'acquisire il gusto delle pose e dei quadri viventi; tutto gli era di pretesto per sospendere i gesti; per immobilizzarsi in un bel atteggiamento, per pietrificarsi: andava pazzo per questi brevi istanti di eternità durante i quali diveniva la sua propria statua”.⁴⁸⁰ Ma come si realizza concretamente il comportamento di malafede? “Nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità [...] Colui a cui si mente e chi mente sono una sola e medesima persona, il che significa che devo sapere, in quanto ingannatore, la verità che mi è occultata in quanto ingannato”.⁴⁸¹ E' proprio la natura della coscienza a permettere la malafede: l'uomo non è ciò che è; per esempio “consideriamo questo cameriere [...] Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca a *essere* cameriere”.⁴⁸² Anche la sincerità è impossibile perché tenta di realizzare un ideale che è in contraddizione con la struttura della coscienza, perché essere sinceri è *essere ciò che si*

477 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 69. Trad. it., cit., pag. 78. Cfr. *L'être et le néant*, cit., pag. 276.

478 M. Eckhart, *Modicum et iam non videbitis me*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 183.

479 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 79. Trad. it., cit., pag. 80.

480 J. P. Sartre, *Les Mots*, cit., pag. 15. Trad. it., cit., pag. 21.

481 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 83. Trad. it., cit., pagg. 85-86.

482 Ivi, pag. 94. Trad. it., ivi, pag. 96.

è.⁴⁸³ Il tribunale che condanna un uomo pretende di riconoscerlo per ciò che era, mentre nella sua libertà egli sa di non essere più colpevole: “Nella malafede si tratta di costituire la realtà umana come un essere che è ciò che non è, e che non è ciò che è”.⁴⁸⁴ Il comportamento di malafede si trasmette dalle persone agli oggetti: “Papà e Mamma giocavano a essere Papà e Mamma [...] Luciano ebbe d'un tratto l'impressione che anche la caraffa giocasse a essere una caraffa”.⁴⁸⁵ Se l'io fosse la struttura originaria della coscienza, tale fuga di fronte all'angoscia sarebbe, secondo Sartre, impossibile. Non solo, lo stesso procedimento fenomenologico sarebbe ingiustificato, perché nell'atteggiamento naturale mancano le condizioni di contraddizione per giustificare, come dice Platone,⁴⁸⁶ il discorso filosofico. Anche in Husserl l'*epoché* apparirebbe come un miracolo, un'operazione “dotta” che non può giustificare il fatto che noi abbandoniamo il piano della vita quotidiana “in virtù della universale *epoché* sull'essere o sul non essere di questo mondo”.⁴⁸⁷ Se invece, conclude Sartre, si concepisce l'atteggiamento naturale come lo sforzo continuamente rinnovato da parte della coscienza di sfuggire a se stessa, tanto da potersi allontanare dall'io e manifestarsi come indipendente, allora l'*epoché* risulta essere “un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare [...] un evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana”.⁴⁸⁸ La spontaneità rende anche impossibile distinguere tra azione e passione e quindi toglie ogni autonomia alla volontà.⁴⁸⁹ Essa è concepibile solo immaginando che ogni attività parta da una passività che essa poi trascende, cioè concependo l'uomo sia come soggetto che come oggetto: invece per essenza non è possibile distinguere tra spontaneità volontaria e involontaria. Tale scetticismo sulla nozione di volontà, sarà liquidato da

483 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 97.

484 Ivi, pag. 98. Trad. it., cit., pag. 101.

485 J. P. Sartre, *Le mur*, Gallimard, Paris, 1939, pag. 120. Trad. it., *Il Muro*, Einaudi, Torino, 1977, pag. 131.

486 Cfr. Platone, *Repubblica*, VII 523 a 524 d. Trad. it., BUR, Milano, 1994, pag. 257: “Se l'uno, così per se preso, è sufficientemente visto, o percepito da un qualsiasi altro senso, non trarrebbe verso l'essere, così come dicevamo del dito. Se invece insieme ad esso si vede un qualcosa di opposto, sì da non apparire uno più che non il suo contrario, occorrerà qualcuno che vi giudichi su, e l'anima sarà costretta sul suo conto a restare incerta e a cercare, smuovendo entro di sé il raziocinio”.

487 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, II, § 15, cit., pag. 29. Trad. it., cit., pag. 36.

488 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 84. Trad. it., cit., pag. 95.

489 Ivi, pag. 82.

Sartre e ricondotto ai comportamenti di malafede.⁴⁹⁰ A partire dal *Baudelaire*, Sartre cambierà idea anche sulla psicanalisi. Nella *transcendance* egli afferma che nessun presupposto poteva spiegare la nevrosi della donna descritta da Janet, perché ciò equivarrebbe a negarne la libertà.⁴⁹¹ In seguito invece utilizzerà l'espressione "comprensione dialettica", per indicare una situazione che deve fare i conti col passato.⁴⁹²

Si può interpretare questa "angoscia assoluta e senza rimedi, questa paura di sé [...] costitutiva della coscienza pura",⁴⁹³ di cui parla Sartre, come l'ultima resistenza che l'uomo nobile eckhartiano deve vincere contro l'uomo esteriore: "Che cos'è uno spirito libero? E' quello non turbato da nulla, non legato a nulla, che non fa dipendere da alcunché il suo bene supremo, che in nulla mira a quanto è suo, ma è completamente sprofondato nella dolcissima volontà di Dio e ha deposto ciò che è suo".⁴⁹⁴

Anche nel caso di Sartre, la fine dell'io e l'azione creativa della coscienza impersonale, annullano ogni forma di dualismo. Non è necessario allora che l'oggetto preceda il soggetto, perché svaniscano i falsi valori spirituali e la morale ritrovi le sue basi nella realtà: se il Me è contemporaneo del mondo, allora soggetto e oggetto costituiscono una dualità puramente logica. Il Mondo non deriva dal Me, né il Me dal Mondo, ma entrambi sono oggetti per la coscienza assoluta e impersonale, grazie alla quale essi sono connessi.⁴⁹⁵ Un flusso di coscienza si autocostruisce come unità immanente delle coscienze riflesse e unità trascendente degli stati e delle azioni. L'Ego è allora l'unità degli stati e delle azioni, facoltativamente delle qualità: è un'unità trascendente di unità trascendenti: "Unità sintetica che si costituisce come polo trascendente al modo del polo-oggetto dell'atteggiamento irriflesso".⁴⁹⁶

Questa sintesi tra io e mondo, realizzata dalla coscienza irriflessa, segue un modello rintracciabile nella dialettica trinitaria di Eckhart: l'uomo che ha superato la naturale

490 Cfr. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 102.

491 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 18.

492 S. Le Bon, nota a: J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 80.

493 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 83. Trad. it., cit., pag. 94.

494 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 59.

495 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 87.

496 Ivi, pag. 44. Trad. it., cit., pag. 53.

divisione tra sé e Dio, dovuta all'io psicologico, realizza l'esperienza della divinità nella sua soggettività, cioè la consapevolezza di essere in sé l'assoluto e che ogni alterità limiterebbe la vita autonoma dello spirito. E' una posizione che, realizzando l'unione tra Dio e uomo, assume i caratteri dell'ateismo:⁴⁹⁷ “Entrambi i momenti, presi isolatamente e senza dialettica, sono tragici [...] Queste due forme sono opposte per certi aspetti, ma sono anche profondamente vicine, in quanto in ugual modo espressione e strumento dell'io psicologico e della sua volontà di appropriazione”.⁴⁹⁸ Nello Spirito i due momenti trovano però la sintesi: il fondamento di questa perfezione è la perfetta umiltà del distacco, “giacché lo spirito di colui la cui natura striscia quaggiù nella più profonda bassezza, si innalza in volo verso le supreme altezze della Divinità”.⁴⁹⁹ Dio, come Spirito, diviene nell'anima: “Questo spirito deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui”.⁵⁰⁰ Tale Logos, che sperimenta l'unità di pensante e pensato, produce l'amore, unità di amante e amato. Per l'uomo che ha raggiunto il distacco, secondo Eckhart, non ha più senso neanche la preghiera.⁵⁰¹ Ma è il Quietismo che esprime nella forma più chiara l'esperienza dell'essere vissuti e del non opporre alcuna resistenza alla volontà divina: l'interiorità è un regno che si possiede grazie all'amore, non alla forza;⁵⁰² la presenza dell'anima di fronte a Dio si manifesta in una vita di assoluto riposo,⁵⁰³ perché è Dio ad agire in noi.⁵⁰⁴ Nella passività, che coincide con la perfetta libertà⁵⁰⁵ e nel silenzio, nel quale Dio si manifesta,⁵⁰⁶ l'anima agisce infallibilmente.⁵⁰⁷

497 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Dell'uomo nobile*, cit., pag. 24.

498 Ivi, pag. 26.

499 M. Eckhart, *Del distacco*, ivi, pag. 146.

500 M. Eckhart, *Convalescens praecepit eis*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 92.

501 M. Eckhart, *Del distacco*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 142.

502 G. M. Guyon, *Moyen court et très-facile*, cit., pag. 53.

503 Ivi, pag. 55.

504 Ivi, pag. 80.

505 Ivi, pag. 130.

506 Ivi, pag. 122.

507 Ivi, pag. 64.

Il misticismo apofatico giunge a Sartre attraverso una tradizione millenaria che, partendo dalla Bibbia, attraversa la filosofia greca, in particolare quella neoplatonica, e si divide in molti filoni che si dispiegano nelle correnti religiose cristiana, ebraica, musulmana.⁵⁰⁸ In Sartre l'unione mistica avviene attraverso il progetto di essere artista:⁵⁰⁹ “Scrivere fu per molto tempo un chiedere alla Morte, alla Religione, in forma mascherata, di strappare la mia vita al caso. Fui sacerdote. Militante, volli salvarmi per mezzo delle opere; mistico, tentai di svelare il mistero dell'essere per mezzo di un rumorio irritato di parole”.⁵¹⁰ L'ontologia mistica che egli assimila, distrugge l'edificio della logica aristotelico-tomista, perché pretende dedurre dalla mancanza d'essere del per-sé particolare, il Nulla universale.⁵¹¹ Tale Nulla, fine dell'unione mistica con Dio, è silenzio.

Secondo Eckhart, identificatosi nella medesima natura di Dio, l'anima ne acquisisce il carattere dell'innominabilità: solo ciò che è determinato può essere detto, ma come si potrebbe nominare l'essere infinito?⁵¹² Tutto ciò che sta nella divinità è Uno e perciò non se ne può parlare:⁵¹³ “Uno con l'Uno, Uno dall'Uno. Uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente Uno”.⁵¹⁴ Qualunque cosa si dica sulla sua natura, sicuramente non è in lui. Perciò solo un uomo menzognero può dire di Dio che è buono, vero, verità e bontà, in quanto tali concetti richiamano al pensiero il concetto di numero. Maddalena, giunta al sepolcro, si dolse di non trovare l'unico Dio, ma anche di vedere il numero due, cioè i due angeli.⁵¹⁵ L'indicibilità della condizione mistica è ribadita da Teresa d'Avila: “Come avvenga questo fatto che si chiama unione e cosa sia, non so spiegarlo [...] l'anima talvolta esce di se stessa come un fuoco che, ardendo, sprigiona fiamme, e talvolta aumenta con impeto: la fiamma sale, così, molto più in alto del fuoco, ma non per questo

508 R. R. Ellis, *San Juan de la Cruz*, cit., pag. 111.

509 Ivi, pag. 137.

510 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 209. Trad. it., cit., pag. 173.

511 R. R. Ellis, *San Juan de la Cruz*, cit., pag. 140.

512 M. Eckhart, *Sermone VIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 84.

513 M. Eckhart, *Nolite timere eos*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 76.

514 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 233.

515 M. Eckhart, *Sermone V*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 56. Cfr. *Lc* 24, 4-5.

è di diversa natura, essendo la stessa fiamma che sta nel fuoco [...] non so dirne di più”.⁵¹⁶ La scintilla dell'anima anela a giungere “nel semplice fondo, nel silenzioso deserto, dove mai ha gettato uno sguardo la distinzione [...] Nella interiorità più profonda [...] questo fondo è un semplice silenzio”.⁵¹⁷ Lì appare la parola all'intelletto. Nonostante che “in mezzo al silenzio fu parlata a me la parola segreta”,⁵¹⁸ essa non deve essere intesa come un insegnamento proveniente dall'esterno, ma in quel silenzio il Logos si genera nell'uomo stesso, “nella notte, quando nessuna creatura brilla o getta uno sguardo nell'anima, e nel silenzio, quando niente più parla nell'anima”.⁵¹⁹ L'intelletto, superata la distinzione vero/falso, diviene allora capace di dominare gli opposti e, attraverso un parlare apofatico, rendere conto della verità: per questo, di Dio, “se ho detto, non ho detto; infatti è indicibile”.⁵²⁰ L'orecchio è il senso passivo, fatto per cogliere la parola divina; per questo il silenzio è la disposizione essenziale del cammino mistico.⁵²¹

Il tema ritorna in Sartre, con l'immagine della statua silenziosa che realizza l'essere della sofferenza assente, cioè l'impossibilità dell'autofondazione da parte del per-sé. Se devo soffrire, egli argomenta, vorrei che almeno ciò avvenisse come una tempesta. Ma la libera spontaneità della coscienza richiede che sia io a portarla all'esistenza. Impossibile essere e subire questa sofferenza, perché non posso coglierla se non trovando me stesso che recito la commedia della sofferenza: “Ogni lamento, ogni espressione di colui che soffre tende a scolpire una statua in sé della sofferenza. Ma questa statua esisterà solo per mezzo degli altri, per gli altri. La mia sofferenza soffre di essere ciò che non è, di non essere ciò che è; sul punto di raggiungersi, si sfugge, separata da sé da un niente, da quel nulla di cui è fondamento. Essa chiacchiera, perché non è abbastanza, ma il suo ideale è il silenzio. Il silenzio della statua dell'uomo affranto che abbassa la fronte e si nasconde il viso senza dire niente. Ma quell'uomo silenzioso è *per me* che non parla [...] Ai miei occhi egli è «schiacciato» dalla sofferenza: dentro di sé, si sente responsabile di questo dolore,

516 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 147.

517 M. Eckhart, *Alle, gleichen Dinge*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 125.

518 M. Eckhart, *Dum medium silentium*, ivi, pag. 141.

519 M. Eckhart, *Dilectus deo et hominibus*, ivi, pag. 211.

520 M. Eckhart, *Sermone XXII*, in: *Sermoni latini*, pag. 152. Cfr. Agostino, *De doctrina christiana*, I, c. 6, 6 (CCSL 32,9s.).

521 J. M. Guyon, *Moyen court et très-facile*, cit., pag. 57.

che vuole non volendo, e che non vuole volendo”.⁵²² La statua, che realizzerebbe la sofferenza assente, non è priva di connotazioni mistiche: anche il mistico soffre cercando di imitare la sofferenza di Cristo senza mai riuscirci, anelando al superamento di quella mancanza d'essere, rispetto alla quale non può che realizzare un'approssimazione di ciò che egli non è.⁵²³ Il silenzio appare allora a Sartre 'reazionario', perché rifiuta la comunicazione: “Il desiderio di essere di pietra, d'essere in-sé-per-sé, d'essere l'essere che è come una statua, e che non può rispondere perché il silenzio è in lui, ma un silenzio compatto e pieno, pieno di pietra. L'uomo di pietra non risponde”.⁵²⁴ Anche i diecimila titani di *Er l'Arménien*, scritto giovanile di Sartre, si stringono gli uni agli altri in silenzio per realizzare l'unione mistica: “Nous ne parlions pas, nous ne chantions pas, nous attendions en silence”.⁵²⁵ Improvvisamente le barriere che dividono i loro esseri individuali cadono ed essi si fondono in un unico essere: “Cette extase durait longtemps”.⁵²⁶ Si tratta di un'esperienza che può realizzarsi anche nella vita quotidiana e che Sartre sperimenta direttamente: durante la guerra, Pieter, un suo commilitone, viene rimproverato per la poca dignità con cui continuamente chiede dei favori. Tuttavia Sartre interpreta tale comportamento come opposto a quello servile, in quanto Pieter, nel chiedere, stabilisce una relazione umana coi suoi superiori, un legame che va al di là delle parole: “Per Pieter la richiesta è una comunione mistica, continuamente rinnovata, tra la sua umanità e quella degli altri”.⁵²⁷ Altrove, parlando della sua giovinezza, Sartre ricorda che, oltre il desiderio di scrivere, nel fondo “la ricerca della salvezza era anche la conquista di una via di fuga verso l'assoluto”.⁵²⁸

Il percorso del misticismo ateo di Sartre ha nell'apofatismo una delle sue più evidenti espressioni: “Solo un procedimento apofatico può soccorrerci nel tentativo di descrivere l'immanenza assoluta di una siffatta coscienza impersonale che è evento di mondo ed

522 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 128-129. Trad. it., cit., pag. 133.

523 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, cit., pag. 252.

524 J. P. Sartre, *La mia autobiografia in un film*, cit., pag. 78.

525 J. P. Sartre, *Er l'Arménien*, cit., pag. 322.

526 Ivi, pag. 323.

527 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 78. Trad. it., cit., I, pag. 293.

528 Ivi, pag. 107. Trad. it., ivi, pag. 330.

evento dell'Ego".⁵²⁹ Perciò ecco il dire senza dire di Sartre, attraverso espressioni volutamente contraddittorie, che permettano un rapporto della coscienza a se stessa, senza che ciò implichi un atto di riflessione che conduca ad un regresso all'infinito: coscienza irriflessa, atto irriflesso di riflessione, coscienza non posizionale di sé, coscienza (di) sé, sono formule che esprimono la tensione per concepire una realtà che sia mediazione/immediata,⁵³⁰ allora Sartre procede per negazioni (non posizionale, non dimensionalità, irriflesso etc.) descrivendo il costituito attraverso il costituente, perché se il costituito è il rapporto Io-mondo, il nesso soggetto-oggetto, allora, essendo il costituente l'evento della correlazione che vive come evento, solo l'apofatismo potrà tentare di descriverlo.⁵³¹ Secondo Sartre, la natura della coscienza è di esistere «in circolo», che non è un circolo vizioso, perché ogni coscienza esistente esiste come coscienza di esistere. La prima coscienza di coscienza non è dunque posizionale, perché è un'unica cosa con la coscienza di cui è coscienza. E se le esigenze di sintassi hanno costretto finora a parlare di «coscienza non posizionale di sé», meglio mettere il «di» tra parentesi per mostrare che si tratta solo di un'esigenza grammaticale. Allora, la coscienza (di) sé non deve essere vista come una nuova coscienza, ma come il modo in cui una coscienza di qualcosa può esistere.⁵³²

Riprendendo il passo eckhartiano già citato: “Se ho detto, non ho detto; infatti è indicibile”.⁵³³

La vita autentica e la morale dell'impegno

“Più che ti dai a Dio, e più che Dio ti dà in contraccambio se stesso; quanto più ti distacchi da te stesso, tanto più grande è la tua eterna beatitudine”.⁵³⁴

Per i mistici, è al livello del vissuto che si sperimenta l'assurdità del soggetto, in una

529 R. Ronchi, *Introduzione a: J. P. Sartre, La trascendenza dell'ego*, cit., pag. 17.

530 Ib.

531 Ib.

532 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 20.

533 M. Eckhart, *Sermone XXII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 152.

534 M. Eckhart, *Hoc est praeceptum meum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 83.

consapevolezza del momento presente che si manifesta come gioia e pienezza di vita. Essa, che è l'esperienza vivente del divino, è trasmessa nel modo migliore da M. Eckhart mediante l'utilizzo del volgare e della freschezza della lingua parlata.⁵³⁵ Quando termina l'io, l'Assoluto nasce come realtà vivente nell'uomo.⁵³⁶ Sia che dorma, vegli, mangi o faccia qualunque altra cosa, l'uomo nobile santifica ogni sua opera: è l'uomo che santifica le opere, non le opere l'uomo.⁵³⁷ Egli è in Dio nella proporzione in cui è in pace⁵³⁸ e tale pace lo accompagna in qualunque situazione e con qualunque persona:⁵³⁹ “L'Uno ci rende beati”.⁵⁴⁰ Non che si debba avere un pensiero costante rivolto a Dio perché, mancando il pensiero, mancherebbe anche Dio, ma è necessario possedere Dio nella sua essenza, che sta al di sopra del pensiero dell'uomo.⁵⁴¹ E' lo stesso spirito libero, che vive nel distacco, che costringe Dio a venire nel suo essere, assumendo l'essere stesso di Dio, che non può fare altro che donare se stesso. Perciò, se qualcosa turba l'uomo, egli non è tal quale dovrebbe essere,⁵⁴² perché la Giustizia non è altro che gioia, piacere, letizia e, se causasse sofferenza all'uomo giusto, la causerebbe a se stessa.⁵⁴³ La discesa di Dio si accompagna alla beatitudine e la pace.⁵⁴⁴ Ciò che trascende il qui ed ora, che rimanda ad una pienezza mai realizzata, è allora alienazione, in particolar modo se religiosa:⁵⁴⁵ tale è secondo Eckhart, il senso del precetto evangelico rivolto alla Samaritana, di adorare Dio non sul monte o nel tempio, ma «in spirito e verità»,⁵⁴⁶ perché l'uomo giusto non ha bisogno di Dio come non si ha bisogno di ciò che già si possiede.⁵⁴⁷

Analogamente, in Sartre, riconoscere che la coscienza è ipseità, non la sede di un ego

535 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni latini*, cit., pag. 10.

536 Ivi, pag. 23.

537 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 62.

538 Ivi, pag. 116.

539 Ivi, pag. 63.

540 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 185.

541 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, ivi, pag. 66.

542 M. Eckhart, *Del distacco*, ivi, pag. 135.

543 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 159.

544 M. Eckhart, *Sermone XLVII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 270.

545 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, cit., pag. 30. Cfr. Ef. 2,12, in cui San Paolo utilizza per la prima volta il verbo *alienare* (Ἀπαλλοτριώω), così importante nella descrizione sartriana della condotta di malafede.

546 M. Eckhart, *Euge, serve bone et fidelis*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 162. Cfr. Mt 25, 21.

547 M. Eckhart, *Gott hat die Armen*, ivi, pag. 57.

opaco e inutile, è cogliere il fondamento di una personalità concreta.⁵⁴⁸ La vita autentica permette all'uomo di scoprire il rapporto originario con Altri e di sconfiggere ogni residuo di solipsismo: il buon senso si oppone al solipsismo, perché gli altri si impongono come presenze concrete ed evidenti che non posso trarre da me né sottoporre ad una riduzione fenomenologica.⁵⁴⁹ Se io considero Altri che mi guarda, “cerco di pensare *a vuoto* l'indistinzione infinita della presenza umana e di unificarla sotto il concetto di soggetto infinito che non è mai oggetto, ottengo una nozione puramente formale che si riferisce a una serie infinita di prove mistiche della presenza d'altri, la nozione di Dio come soggetto onnipresente e infinito *per cui* io esisto”.⁵⁵⁰

L'ontologia della libertà ha mostrato che l'uomo non è definibile come in sé: accettare la propria infinita libertà è il presupposto di una vita autentica, tanto che Sartre era solito decidere contro quanto sentiva: “Indotto a pensare sistematicamente contro me stesso, al punto di misurare l'evidenza di un'idea in base al dispiacere che essa mi causava”.⁵⁵¹ Si tratta del paradosso dello spirito umano: è capace di creare il necessario, ma è impossibilitato, nonostante i suoi sforzi, ad accedere al livello dell'essere, come gli indovini che possono predire il futuro altrui ma non il proprio: “C'est pourquoi au fond de l'Être humain comme au fond de la nature, je vois la tristesse et l'ennui”.⁵⁵² La nascita dell'uomo autentico, realizzata secondo lo schema della mistica, ma privato della presenza di un Dio, per Sartre può allora avvenire, come si dirà più avanti, solo attraverso l'arte dello scrittore. In questo unico modo egli può aspirare a realizzare un mondo d'ordine e armonia dominato dal finalismo.⁵⁵³ “Je compris avec joie que j'avais abandonné la région de la physique”.⁵⁵⁴ Negli anni Trenta tale mondo ha ancora una connotazione religiosa da cui si libererà nella maturità,⁵⁵⁵ ed è significativo che tale liberazione apparirà come “la liquidation des relents de mysticisme qui encombrant la

548 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 278.

549 Ivi, pag. 310.

550 Ivi, pag. 321. Trad. it., cit., pag. 336.

551 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 210. Trad. it., cit., pag. 174.

552 J. P. Sartre, *Une lettre sur les étudiants d'aujourd'hui*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 434.

553 V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles, 2005, pag. 295.

554 J. P. Sartre, *Er l'Arménien*, cit., pag. 307.

555 V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, cit., pag. 296.

pensée occidentale”.⁵⁵⁶

Ne la *Légende de la vérité*,⁵⁵⁷ scritto databile al 1930-31,⁵⁵⁸ l'attività dello scrittore è incarnata dal mito dell'*uomo solo*, libero da ogni condizionamento, al riparo dal gioco della vita, reso alla verginità originaria del pensiero, capace di vedere la realtà. Il passaggio al metodo fenomenologico e alla messa tra parentesi del mondo mediante l'*epoché*, costituiscono un'evoluzione dello stesso tema.⁵⁵⁹ Ma già prima di avvicinarsi alla fenomenologia, Sartre accetta il primato dell'intuizione e il riconoscimento della realtà dell'oggetto nel suo apparire, lontano dalle concettualizzazioni della scienza, dalle idee generali, da una pretesa verità in sé.⁵⁶⁰ Qualunque oggetto è più reale nel modo in cui realmente lo percepiamo, piuttosto che nelle pretese descrizioni oggettive offerte dalla scienza: una pulce mi appare come un punto nero, mentre le fotografie ingrandite mi mostrano i dettagli dell'animale. Quale sarà allora la vera pulce? Se diciamo che è quella vista come un puntino dall'occhio umano, allora si cade nell'idealismo, perché si pretende che ciò che non si vede non esista; oppure nel realismo, ammettendo che esista ciò che non si vede. Ma il paradosso della pulce mostra che l'universo umano è l'unico possibile: vedendo la realtà infatti nei suoi più piccoli dettagli, fino a coglierli anche nella pulce, si arriverebbe alla dimensione delle cellule e si perderebbero di vista gli organismi, come quando si vedono i puntini che compongono le foto, ma non si vede la foto.⁵⁶¹ E' un rifiuto del sapere “oggettivo” e scientifico a favore della realtà umana effettivamente vissuta e autentica, che segna un altro elemento di allontanamento da Husserl: per questi la fenomenologia è scienza descrittiva, del tutto analoga alle scienze esatte:⁵⁶² “Noi mettiamo fuori circuito l'intero mondo naturale e tutte le sfere eidetico-trasendenti, e con ciò dobbiamo raggiungere una coscienza 'pura' [...] Il fenomenologo non si comporta diversamente da qualunque altro studioso che si muove sul piano eidetico,

556 V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, cit., pag. 297.

557 J. P. Sartre, *La légende de la vérité*, cit., pp. 531-545.

558 V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, cit., pag. 121.

559 Ivi, pag. 299.

560 Ivi, pag. 300.

561 J. P. Sartre, *Carnet Dupuis*, in: “Etudes Sartriennes”, n° 8, 2001, pag. 18.

562 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, cit., pag. 50.

come per esempio il geometra”.⁵⁶³ E' invece la dimensione soggettiva dell'uomo solo che permette di cogliere il *pathos* della vita nella sua autenticità, di fronte alla fredda distanza della speculazione husserliana:⁵⁶⁴ “[Sartre] riservava la sua simpatia ai taumaturghi che, esclusi dalla Città, dalla sua logica, dalle sue matematiche, errano solitari nei luoghi selvaggi, e per conoscere le cose non credono che ai propri occhi. Pertanto, non concedeva che all'artista, allo scrittore, al filosofo, a quelli che egli chiamava gli «uomini soli», il privilegio di cogliere al vivo la realtà”.⁵⁶⁵

Perdita dell'io, identificazione con Dio, vita autentica che si esprime in una spinta all'azione: sono questi i passaggi che caratterizzano il percorso del misticismo speculativo: “Chi vuole che le sue opere vivano, deve essere morto di fronte alle cose. Perché, mentre la creatura ha bisogno di qualcosa per agire su qualcos'altro, Dio agisce partendo dal nulla. Se Dio deve compiere qualcosa nell'uomo o tramite l'uomo, questi deve diventare nulla”.⁵⁶⁶ E' significativo, a tal proposito, il rovesciamento dell'interpretazione del passo evangelico Lc 10,38 operata da M. Eckhart: Marta si prodiga per servire Gesù, mentre Maria sta ai suoi piedi in contemplazione. Marta chiede al signore che Maria la aiuti, “come se avesse voluto dire: a mia sorella sembra di poter fare tutto quel che vuole, ma solo mentre siede presso di te nella tua consolazione. Falle ora riconoscere se è davvero così, ordinale di alzarsi e di andarsene da te! [...] Noi nutriamo il sospetto che essa, la cara Maria, sedesse là più per il piacevole sentire che non per il profitto spirituale”.⁵⁶⁷ Il concetto è ripreso da Teresa D'avila: “Tale condizione, benché sembri identica, è differente, in parte, dall'orazione di quiete [...] perché lì l'anima non vorrebbe muoversi né agitarsi, godendo del santo ozio di Maria, mentre in quest'orazione può anche fare da Marta (così che fa quasi insieme vita attiva e contemplativa)”,⁵⁶⁸ e, più avanti: “[Le anime] vibrando sempre d'amore, pensano di continuo a nuove imprese e non sono capaci di stare in sé, come quell'acqua sembra non

563 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, cit., § 64. Trad. it., cit., pag. 159.

564 C. Poulette, *Sartre ou les aventures du sujet*, cit., pag. 51.

565 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 56. Trad. it., cit., pag. 39.

566 M. Eckhart, *Iustus in perpetuum vivet*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 105.

567 M. Eckhart, *Intravit Iesu in quoddam castellum*, ivi, pag. 253.

568 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 143.

riesca a star dentro la terra, ma ne sgorga fuori di getto. Questo è lo stato abituale di tali anime, che non hanno riposo né sanno contenersi, per l'amore che da esse trabocca".⁵⁶⁹

La morale dell'impegno, che scaturisce alla fine de *La transcendance*, appare significativamente un nodo ancora irrisolto nel giovane Sartre perché, in quanto decontestualizzata rispetto al resto dell'opera, dimostra quanto agissero in lui le letture sui mistici: la coscienza assoluta, egli dice, purificata dall'Io, non ha nulla di un soggetto né è una collezione di rappresentazioni, ma solo una condizione prima e una sorgente di esistenza. E il rapporto di interdipendenza tra Me e Mondo è sufficiente perché il Me appaia "in pericolo" davanti al Mondo e tragga dal Mondo il suo contenuto:⁵⁷⁰ "non occorre altro per fondare una morale e una politica assolutamente positive".⁵⁷¹

Ci chiediamo: non essendo più l'anima/coscienza impersonale manifestazione della volontà di Dio, che nasce come Logos nell'uomo nobile libero dall'io, può Sartre davvero dichiarare che non serve altro per giustificare la spinta ad agire?

Più lontano dalle letture sul misticismo, *L'être et le néant* lega invece il fare alla libertà. Essa è "la stoffa del mio essere",⁵⁷² in quanto io sono coscienza (di) libertà, dato che ciò che esiste nella coscienza è coscienza non-tetica di esistere;⁵⁷³ perciò "sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto".⁵⁷⁴

Ogni cambiamento richiede un processo di nullificazione, mediante il quale ci proiettiamo verso la modifica della situazione. Dunque non esiste un atto senza un movente, ma come parte integrante, non come sua causa: movente, atto e fine nascono insieme.⁵⁷⁵ L'angoscia, sentimento che sorge di fronte alla libertà, mostra che essa coincide con il nulla che risiede nell'intimo dell'uomo.⁵⁷⁶ Dunque qualunque deliberazione volontaria è truccata: infatti è solo in quanto io conferisco un certo valore ai moventi (causa soggettiva dell'azione) e ai motivi (causa oggettiva) in base alla scelta

569 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 268.

570 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 87.

571 Ib. Trad. it., cit., pag. 98.

572 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 483. Trad. it., cit., pag. 505.

573 Ib.

574 Ivi, pag. 484. Trad. it., pag. 506.

575 Ivi, pag. 482.

576 Ivi, pag. 485.

che ho fatto di me stesso, che essi possono apparire la causa della mia decisione.⁵⁷⁷ Un concetto messo in bocca quindici anni prima al titano Briarée: “Tu pourras porter la bonne parole à tes frères et leur dire de prendre patience: le Mal n'existe pas”.⁵⁷⁸ E, poco oltre: “Mais quel est donc ce Bien [...] c'est un luxe”.⁵⁷⁹

Una psicanalisi esistenziale dovrà mettere in luce tale scelta fondamentale, che darà conto del senso di una personalità. Perché se il progetto fondamentale è cosciente, in quanto vissuto dal soggetto, ciò non significa che sia anche *conosciuto* dal soggetto. Un concetto espresso da Sartre con immagini che ricordano l'illuminazione mistica: “Tutto vi è luminoso, la riflessione fruisce di tutto, coglie tutto. Ma questo «mistero in piena luce» viene piuttosto dal fatto che questo suo fruire è privo dei mezzi che permettono in generale l'*analisi* e la *concettualizzazione*”.⁵⁸⁰ La scelta fondamentale esprime il desiderio più profondo dell'uomo, quello di essere il fondamento di se stesso: “Così la mia libertà è scelta di essere Dio e tutti i miei atti, tutti i miei progetti, traducono questa scelta e la riflettono in mille e mille modi”.⁵⁸¹ Finché gli uomini parteciperanno dello *spirito di serietà*, cioè dell'idea di aver la missione di far esistere l'in-se-per-sé, essi saranno disperati, perché tutte le attività umane sono destinate allo scacco.⁵⁸²

In questa prospettiva, in modo più coerente che ne *La Transcendance, L'Être et le Néant* si chiude con un'allusione al quietismo, la corrente religiosa di Mme Guyon, un'ultima testimonianza del misticismo ateo di Sartre: “Il quietismo dell'ubriaco solitario prevarrà sull'inutile agitazione del condottiero di popoli”.⁵⁸³

577 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 495.

578 J. P. Sartre, *Er l'Arménien*, cit., pag. 314.

579 Ivi, pag. 334.

580 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 616. Trad. it., cit., pag. 648.

581 Ivi, pag. 645. Trad. it., ivi, pag. 679.

582 Ivi, pag. 675.

583 Ib. Trad. it., pag. 711.

Capitolo II

La “differenza ontologica”

L'oggetto di questo capitolo non è un confronto tra il pensiero di Sartre e quello di Heidegger, relativamente a ciò che quest'ultimo chiama la “differenza ontologica”, cioè la differenza tra l'essere e l'ente,⁵⁸⁴ quanto verificare le modalità nelle quali questo stesso tema si sia sviluppato nei testi sartriani e quanto vi abbiano influito suggestioni riconducibili al misticismo. Accostamento in apparenza improprio perché, come già chiarito, non si può parlare di debiti sartriani nei confronti del filosofo tedesco prima del 1937; ma l'espressione heideggeriana individua un campo di ricerca che impegnò profondamente il giovane Sartre e proprio al diverso approccio rispetto al tema della differenza ontologica, può essere imputato l'infelice esito dell'incontro tra i due filosofi nel 1952 a Friburgo.⁵⁸⁵

La prima conseguenza che ha in Sartre l'analisi del rapporto tra essere ed ente, è la ridefinizione dell'ambito di ricerca della fenomenologia:⁵⁸⁶ l'oggetto non possiede l'essere, quasi che la sua esistenza fosse una partecipazione all'essere, semplicemente è. Dunque esso né occulta l'essere (per quanto io tolga le sue qualità, non scoprirò l'essere dietro l'esistente), né lo svela (sarebbe inutile interrogare l'oggetto per scoprirne l'essere).⁵⁸⁷ E' necessario allora chiarire la relazione tra fenomeno d'essere e essere del fenomeno. Analizzando l'essere del *percipi*, Sartre ritiene acquisito che le cose siano ridotte all'insieme delle loro apparenze, ma anche che le apparenze reclamino un essere che non sia a sua volta apparenza: “C'è qualcosa di transitivo nella frase «la gallina fa le uova» che non mi piace affatto, che dissolve la «sostanza» della gallina in una pluralità di rapporti e di atti”.⁵⁸⁸ D'altro lato, il fondamento ontologico della conoscenza è il

584 Per una ricostruzione del tema della *differenza ontologica* in Heidegger, cfr. A. Ardovino, a cura di, *Sentieri della differenza*, NEU, Roma, 2005.

585 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 335.

586 Ivi, pag. 345.

587 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 15.

588 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 108. Trad. it., cit., I, 331.

percipiens, cioè la coscienza. Tuttavia tale fondamento, a cui è relativo ogni fenomeno, non deve essere inteso come il soggetto kantiano, ma come la soggettività stessa, l'immanenza di sé a sé.⁵⁸⁹ Si chiede allora Sartre: "L'essere della coscienza basta a fondare l'essere dell'apparenza in quanto apparenza?"⁵⁹⁰

Questa ipotesi si scontra con la difficoltà di concepire un soggetto che esista contemporaneamente per il mondo e nel mondo, cioè che implichi un mondo dal quale è implicato.⁵⁹¹ Si può dire che l' "inautentico" preceda l' "autentico" perché, essendo innanzitutto una specie, l'uomo non è gettato *nel* mondo (*dans le monde*), al modo di Heidegger, ma strappato da se stesso e posto *in mezzo* al mondo (*au milieu du monde*), sulla terra. Il suo legame col mondo è intuito originariamente sotto forma di una simbiosi con l'universo fisico.⁵⁹² Così, se io considero un tavolo, questo non può essere ridotto alla sintesi delle impressioni soggettive, perché mi si presenta come il limite trascendente di tale sintesi. Se infatti il tavolo si esaurisse nella conoscenza che se ne ha, sarebbe coscienza, cioè non sarebbe tavolo. Egli ha dunque un essere, il *percipi*, che per quanto relativo al *percipiens*, non può esservi ridotto, nonostante che, come espresso dal verbo latino, il suo essere proprio si manifesti come passività.⁵⁹³ Se l'essere del fenomeno si riducesse al *percipi*, esso sarebbe relativo e passivo, cioè non potrebbe essere né fondamento né origine della propria modificazione. Ma per essere passivo, prima deve essere, perciò "o io non sono passivo nel mio essere, e allora divento il fondamento delle mie affezioni, anche se all'inizio non ne sono stato l'origine, oppure sono affetto di passività, fin dalla radice della mia esistenza, il mio essere è un essere ricevuto, e allora tutto cade nel nulla".⁵⁹⁴ Ne consegue che la passività non riguarda l'essere dell'essere passivo, perché essa è relazione di un essere con un altro essere, non di un essere con il nulla. E' ciò che accade anche nel caso dell'atto creativo: l'essere creato deve riconquistarsi e assumere il proprio essere perché, se esso non avesse alcuna

589 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 23.

590 Ivi, pag. 24. Trad. it., cit., pag. 24.

591 R. Barbaras, *Sartre: una fenomenologia dell'impossibilità della fenomenologia*, in: G. Invitto, a cura di: *La fenomenologia e l'oltre-fenomenologia*, Mimesis, Milano, 2006, pag. 103.

592 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 39-40.

593 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 24.

594 Ivi, pag. 24-25. Trad. it., cit., pag. 24.

indipendenza propria, in sé non sarebbe che un nulla e si identificherebbe col creatore.⁵⁹⁵ Per questo, commenta Sartre: “Les hommes sont comme les abeilles. Leurs produits valent mieux qu'eux”.⁵⁹⁶ E' un primo punto relativo all'essere dell'ente che si ritrova nel misticismo speculativo: Teresa d'Avila, a proposito del baco da seta, si esprime in modo analogo: “Sia tanto diligente e industrioso nel lavorare a nostro vantaggio e [...] perda la vita nel suo lavoro”;⁵⁹⁷ e anche Eckhart: “Nella processione delle cose a partire dal loro principio, la diversità interviene subito, nella natura e nella specie, tra ciò che produce e ciò che è prodotto”.⁵⁹⁸ Il rifiuto radicale di fronte ad ogni forma di idealismo, spiega anche quella sorta di strana ammirazione che Sartre mostrava per il suo rozzo compagno d'armi Grener: in lui traspariva infatti la fierezza per tutti gli oggetti che aveva creati e l'ammirazione per il fatto che, ormai indipendenti da lui, gli dovessero comunque l'esistenza.⁵⁹⁹ E' proprio questa la strada che Sartre indica come via di salvezza di fronte all'assurdità della vita: produrre continuamente delle opere d'arte, che immediatamente acquistano una loro realtà autonoma. Si tratta certo di una giustificazione imperfetta, ma l'arte è l'unica attività che possa prospettare una forma di redenzione per l'uomo.⁶⁰⁰ Perciò, dato che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, cioè le è connaturata la trascendenza verso un essere altro da sé, “dire che la coscienza è coscienza di qualcosa, significa che non c'è possibilità di essere per la coscienza al di fuori di questa esigenza precisa, di essere intuizione rivelatrice di qualche cosa, cioè di un essere trascendente [...] E' ciò che chiamiamo prova ontologica”.⁶⁰¹ L'analisi svolta dimostra che l'ente non può essere concepito come semplice passività, ma sta di fronte al *percipiens* come quell'essere che esso non è. Con le parole della mistica: “Comment passer en Dieu? Cela ne se peut faire qu'en sortant de nous mêmes, pour nous perdre en luy”.⁶⁰² Ciò perché, secondo Sartre, la natura della coscienza rispetto all'oggetto è radicalmente diversa: di fronte

595 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 25.

596 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 15.

597 T. d'Avila, *Il castello interiore*, cit., pag. 113.

598 M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 118.

599 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 431.

600 Ivi, pag. 101-102.

601 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 28. Trad. it., cit., pag. 28.

602 J. M. Guyon, *Moyen court et très-facile de faire oraison*, cit., pag. 76.

all'essere sussistente, essa è infatti coscienza di sé, assoluto non sostanziale.⁶⁰³ Le critiche nei confronti di Husserl, nascono proprio perché egli, pur avendo provveduto ad una descrizione delle strutture della coscienza, non ha mai posto il problema ontologico, cioè quale sia l'essere proprio della coscienza. D'altro canto, non ha posto neanche quello dell'essere del mondo, cioè l'essere del *perceptum*.⁶⁰⁴

L'analisi della differenza tra essere ed ente richiede invece proprio una descrizione dei caratteri dell'essere dell'oggetto e della coscienza, che in Sartre si articola nella distinzione tra in-sé e per-sé. Il fenomeno d'essere si rivela immediatamente alla coscienza attraverso quella che egli chiama, con Heidegger, *comprensione preontologica*.⁶⁰⁵ L'analisi deve tener conto che è necessario “distinguere due zone di essere assolutamente divise: l'essere del *cogito preriflessivo* e l'essere del fenomeno”.⁶⁰⁶ Tale analisi giunge a dimostrare che: *l'essere è in sé*, in quanto “è il noema della noesi, è l'inerenza di sé a sé senza il minimo distacco”.⁶⁰⁷ In quanto tale non sarebbe corretto parlare neppure di *immanenza*, in quanto questa presuppone comunque un rapporto di sé a sé, mentre l'essere è sé. Un concetto che si ritrova anche nel linguaggio letterario de *La nausée*: “Il Mondo nudo e crudo che si mostrava d'un tratto, e soffocavo di rabbia contro questo grosso essere assurdo. Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso, il mondo era presente dappertutto, davanti, dietro”;⁶⁰⁸ inoltre *l'essere è ciò che è*, cioè esso è in realtà oltre il sé, perché ricolmo di se stesso, e dunque supera gli equivoci del linguaggio propri della prima formula. Non si tratta di una semplice riproposizione del principio d'identità, in quanto la formula descrive solo una regione d'essere, quella dell'in-sé, e dunque esprime un giudizio particolare e sintetico;⁶⁰⁹ infine *l'essere in sé è*, in quanto non riconducibile al possibile o al necessario.⁶¹⁰ L'essere in sé non ha *dentro* o *fuori*, perché sarebbe l'analogo della coscienza

603 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 25.

604 J. P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 142. Cfr. M. Heidegger, *Sein un Zeit*, § 9.

605 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 30.

606 Ib.

607 Ivi, pag. 31. Trad. it., cit., pag. 32.

608 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 191. Trad. it., cit., pag. 175.

609 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 32.

610 Ivi, pag. 33.

di sé: “L'essere in sé non ha segreti: è *massivo*. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé”.⁶¹¹

La coscienza invece si caratterizza come “una decompressione d'essere impossibile [...] da definire come coincidenza con sé”.⁶¹² Si consideri l'esempio della fede: la coscienza (di) fede e la fede costituiscono un solo essere immanente, che però si palesa come dualità di riflesso e riflettente, un gioco di riflessi i cui termini svaniscono non appena si tenti di afferrarli.⁶¹³ Ciò perché il per-sé ha un modo d'essere radicalmente diverso dall'in-sé: “Non è un'unità che contiene una dualità, non una sintesi che supera i momenti astratti della tesi e dell'antitesi, ma una dualità che è unità, un riflesso che è la propria riflessione”.⁶¹⁴ L'essere della coscienza preriflessiva è di essere coscienza (di) sé, perciò, in realtà, l'essere in-sé non potrebbe designare l'essere trascendente, in quanto il sé rimanda sempre al soggetto.⁶¹⁵ Se anche il soggetto fosse sé, allora coinciderebbe con l'in-sé e vedrebbe scomparire il sé. Tuttavia, contemporaneamente, il soggetto *deve* essere sé, perché il sé è proprio il carattere della soggettività: “Il sé rappresenta dunque una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità [...] La legge d'essere del per-sé, come fondamento ontologico della coscienza, è di essere se stesso sotto forma di presenza a sé”.⁶¹⁶ Ciò che appare, come già visto, è una “fessura impalpabile [...] infiltrata nell'essere”.⁶¹⁷ Essa evidenzia come sia solo frutto di pregiudizio, l'attribuire la più alta dignità d'essere alla coscienza rispetto all'essere in-sé, in quanto la vera pienezza d'essere è la coincidenza con l'identico.⁶¹⁸ Ciò che ha più dignità è primo rispetto a ciò che ne ha meno: utilizzando ancora un passo di M. Eckhart, possiamo interpretare il pensiero sartriano dicendo: “Dio [...] fa l'uomo prima del bambino e la gallina prima dell'uovo”.⁶¹⁹ Al contrario, il per-sé determina se stesso all'esistenza e, in

611 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 32. Trad. it., cit., pag. 33.

612 Ivi, pag. 110. Trad. it., ivi, pag. 114.

613 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 112.

614 Ib.

615 Ib.

616 Ivi, pag. 113. Trad. it., cit., pag. 117.

617 Ib.

618 Ib.

619 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 232.

quanto non coincidente con sé,⁶²⁰ esso è “l'essere che non è ciò che è e che è ciò che non è”.⁶²¹ Dato che, anche secondo Eckhart, “l'essere, proviene alla creatura dall'esterno, da altro, non da se stessa né da qualcosa di suo, e neppure da qualche elemento che le inerisca formalmente in modo abituale [...] sempre la creatura, presa in sé e per sé, ha fame e sete di essere e di bene”⁶²² e che “Dio è l'opposizione al nulla con la mediazione dell'ente”,⁶²³ è necessario allora indagare le modalità mediante le quali in Sartre il per-sé sfugge all'in-sé nel suo tentativo di autofondarsi, cioè la natura dell'esistenza nella sua dimensione ek-statica,⁶²⁴ ma partendo dalla riflessione della mistica sul tempo.

La temporalità

Lo spirito distaccato, secondo Eckhart, sperimenta la rottura di ogni legame temporale.⁶²⁵ Egli è come Dio, che permane immutabile nel distacco e non compie mai nulla di nuovo, perché ogni cosa è già compiuta.⁶²⁶ La generazione del Logos avviene nell'uomo come realtà di Dio in atto in ogni istante, nel presente che è eternità.⁶²⁷ Dio prese in sé la natura umana e questa è assolutamente intangibile e non ha niente a che fare col tempo,⁶²⁸ poiché l'azione di Dio avviene senza mediazione e sempre su ciò che gli è vicino: “Egli agisce sempre al presente”.⁶²⁹ Dio nel tempo non può neanche amare, perché passato e futuro in Lui non esistono. Ha amato i santi prima che venissero al mondo, anche prima del mondo. Quanto si rivela nel tempo, ciò che Egli ha visto fin dall'eternità appare agli uomini un improvviso atto d'amore divino: “Quando egli è adirato o concede un bene, siamo noi a essere trasformati, mentre egli permane

620 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 232.

621 Ivi, pag. 115. Trad. it., ivi, pag. 119.

622 M. Eckhart, *Sermone XIX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 139.

623 M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 166; e: M. Eckhart, *Sermone VI*, ivi, pag. 68.

624 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, op. cit., pag. 350.

625 M. Vannini, *Introduzione a*, M. Eckhart, *Sermoni latini*, cit., pag. 12.

626 M. Eckhart, *Del distacco*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 137.

627 M. Vannini, *Introduzione a*, M. Eckhart, *Sermoni latini*, cit., pag. 17.

628 M. Eckhart, *Sant Paulus sprichet*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 60.

629 M. Eckhart, *Sermone VI*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 71.

immutabile”.⁶³⁰ La Verità è fuori dal tempo, per cui tutto ciò che è nel tempo, anche ciò che Dio ha creato, non è la verità. Essa è tanto nobile che “se Dio potesse allontanarsi dalla verità, io mi attaccherei alla verità e lascerei Dio”.⁶³¹ Quando l'uomo si allontana dai suoi peccati, essi per Dio non ci sono mai stati, perché Egli non considera la condizione passata dell'uomo: “Dio è un Dio del presente: ti accoglie quale ti trova; non come eri, ma come sei”.⁶³² Il rapporto tra Dio e la creatura avviene dunque sempre nel presente perché, anche quando la creatura non esisteva, essa era dall'eternità in Dio e nella sua mente.⁶³³ Come potrebbero allora gustare le opere eterne di Dio coloro il cui cuore “vacilla ancora tra lo ieri e il domani”,⁶³⁴ dal momento che “tutto ciò che è passato o futuro è lontano e altro da Dio”?⁶³⁵ L'anima è un punto tra il tempo e l'eternità e, se con i sensi agisce nel mondo, “con la potenza superiore coglie le cose eterne, fuori del tempo”.⁶³⁶ Per questo, essendo in se stessi nulla, abbandonare le opere del mondo e uscire dal tempo non rappresentano per l'uomo distaccato una perdita,⁶³⁷ ma, al contrario, significano porsi nella dimensione dell'eternità, dove l'uomo opera con Dio. Si tratta di fare “quel che Dio ha operato da mille anni, e tra mille anni farà”.⁶³⁸ Superare il tempo è ascendere a Dio nell'intelletto, al di là delle immagini, in una verità vivente e razionale.⁶³⁹ Là si trova il vero senso del divenire: come potrebbe esserci divenire senza essere? Se dunque l'essere deriva da Dio, Egli è fondamento anche del divenire, “infatti il divenire opera tramite l'essere del divenire. Perché se il divenire non fosse, neanche potrebbe agire”.⁶⁴⁰ E tale agire, come già visto, è un continuo atto di creazione.⁶⁴¹ L'uomo che vive in Dio nel presente è capace di dare un nuovo senso anche al passato: chi ha compiuto opere buone mentre era nel peccato, può riportare in vita tali opere e

630 M. Eckhart, *Del distacco*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 138.

631 M. Eckhart, *Mulier, venit hora*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 68.

632 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 80.

633 M. Eckhart, *Del distacco*, ivi, pag. 138.

634 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 204.

635 Ivi, pag. 187.

636 M. Eckhart, *Jésus biez sine jüngern úfgân*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 55.

637 M. Eckhart, *Mortuus erat et revixit*, ivi, pag. 115.

638 M. Eckhart, *Iustus in perpetuum vivet*, ivi, pag. 107.

639 M. Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, ivi, pag. 258.

640 M. Eckhart, *Sermone XXVIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 187.

641 M. Eckhart, *Sermone XXIII*, ivi, cit., pag. 157.

anche il tempo in cui furono compiute.⁶⁴² Se si considera la natura della pietra, sostiene Eckhart, si noterà che la sua naturale propensione a cadere in basso può trovare continuamente degli ostacoli. Ma l'inclinazione verso il basso le è innata, e nessuno glie la può togliere.⁶⁴³ Così, nell'anima, “vi è [...] qualcosa di divino e di uguale a Dio che a sua volta non può essere contenuto né dal tempo, né dallo spazio, perché egli è dovunque e sempre onnipresente”.⁶⁴⁴

Analogamente, nella prospettiva di Sartre, la fenomenologia delle tre dimensioni temporali è realizzata liberando il campo dall'illusione che passato, presente e futuro siano una collezione di «adesso», perché essi costituiscono una sintesi originale: “Il solo modo possibile per studiare la temporalità è di affrontarla come una totalità che regge le strutture subordinate e che conferisce a esse il loro significato”.⁶⁴⁵ E' quindi necessario che ogni dimensione temporale appaia sullo sfondo di una totalità. Ma si tratta sempre del tempo soggettivo di un essere determinato, non di un tempo universale, compreso secondo un'analisi oggettivo-quantitativa.⁶⁴⁶

Si pone immediatamente un problema: come può, la coscienza irriflessa, atto puro di creazione in atto, contemplare il passato e il futuro? Essa è un presente assoluto, che è presupposto da qualunque coscienza di qualcosa ed è il limite fondante la continuità. Come visto, anche la metafisica tradizionale ha sempre presupposto una sintesi intemporale, che renda possibile la continuità. In altri termini, come può realizzarsi l'esigenza, mostrata dallo stesso Sartre, di concepire una sintesi che superi la semplice giustapposizione di momenti nel tempo? Si segua l'analisi del problema nell'esposizione di Sartre, che si serve di una definizione di Poincaré:

“Una serie a, b, c , dice Poincaré, è continua quando si può scrivere: $a = b, b = c, a \div c$. Questa definizione è eccellente in quanto ci fa presentire, esattamente, un tipo d'essere che è ciò che non è, e che

642 M. Eckhart, *Mortuus erat et revixit*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 115.

643 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 181-182.

644 Ib.

645 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 142. Trad. it., cit., pag. 147.

646 S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari, 2010, pag. 50.

non è ciò che è: in virtù di un assioma, $a = c$; *ma* in dipendenza della continuità stessa, $a \div c$. Così a è e non è equivalente a c . E b , uguale ad a e uguale a c è differente da se stesso in quanto a non è uguale a c . Ma questa ingegnosa definizione rimane un puro gioco di parole, finché la consideriamo nella prospettiva dell'in sé [...] Più precisamente nello studio della temporalità, si capisce facilmente quale servizio può rendere la continuità, intercalando tra l'istante a e l'istante c , per vicini che siano, un intermedio b , tale che, secondo la formula $a = b$, $b = c$, $a \div c$, esso sia insieme indistinguibile da a e indistinguibile da c che sono perfettamente distinguibili l'uno dall'altro.⁶⁴⁷

Come è possibile concepire questo termine medio b che, realizzando il rapporto prima-dopo, è prima di se stesso? Perché, si chiede Sartre, esso non si spacca in due unendosi in parte con a e in parte con c ? Evidentemente “solo il per-sé può esistere in questo modo nell'unità ek-statica di sé”;⁶⁴⁸ cioè: “ $a \neq c$ è l'algoritmo di ogni coscienza di qualcosa. È l'algoritmo del per-sé”,⁶⁴⁹ perché da un lato ne esprime la natura composta e finita, dall'altro il segno \neq esprime la coscienza (di) sé, il preriflessivo eternamente in atto.⁶⁵⁰ Noi siamo il tempo ma non ci temporalizziamo, in quanto non possiamo viverlo mentre scorre, ma solo rapportandoci al passato o al futuro. Noi siamo tempo, ma lo siamo secondo una modalità diversa da quella del semplice per-sé, nonostante che, come il per-sé, anche il tempo si presenti come un nulla. Se infatti provassimo ad afferrarlo, si ridurrebbe ad un istante infinitesimale tra ciò che non è più e ciò che non è ancora. Il tempo può essere definito allora come la *fatticità della nullificazione* del per-sé: la temporalità e la nostra fatticità sono la stessa cosa.⁶⁵¹ Tale fatticità del per-sé, essendo

647 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 170. Trad. it., cit., pag. 177.

648 Ivi, pag. 177.

649 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza: il nulla nell'uomo e in dio (Sartre e la teologia speculativa)*, in: “Bollettino studi sartriani”, I, 2005, pag. 57.

650 Ib.

651 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 258.

questi negazione dell'in-sé, in qualche modo lo rende simile all'in-sé, come suo riflesso: “La fatticità si manifesta alla superficie del per-sé, è una specie di fantasma inconsistente dell'in-sé [...] un semplice rapporto sintetico di negazione con l'in-sé non basta al per-sé; deve anche essere riaffermato dall'in-sé sotto la forma di una unità sintetica *proveniente, questa volta, dall'in-sé*”.⁶⁵² In altre parole, benché il per-sé sia solo la nullificazione dell'in-sé, e dunque non può essere appesantito in nessun modo dall'in-sé, tuttavia, proprio la sua relazione con l'in-sé colora, anche se superficialmente, il per-sé.

Queste riflessioni, che descrivono il rapporto tra il per-sé e l'oggetto, possono essere estese anche al passato. Infatti, anche il passato è in-sé e lo si può concepire insieme come ciò che, modificando il nostro essere, deve essere in qualche modo presente, pur manifestandosi il ricordo nel suo *essere passato*.⁶⁵³ Un uomo, chiuso nel suo presente, non potrebbe dar conto del passato. E' quanto accade, secondo Sartre, al *cogito* husserliano che, essendo dato come istantaneo, impedisce qualunque via di fuga e costringe a “battere invano contro i vetri del presente, senza poterli rompere”.⁶⁵⁴ Husserl ha elaborato una concezione idealistica dell'esistenza, che riduce l'intenzionalità ad una caricatura della trascendenza.⁶⁵⁵ Si segua il testo husserliano: “Il persistere, il durare nel tempo di tali determinazioni dell'io e il *mutarsi* che è loro proprio non vogliono dire, manifestamente, che il tempo immanente venga continuamente riempito di vissuti, perché ancora l'io permanente stesso come polo di determinazioni dell'io permanente non è un vissuto della coscienza né una continuità di tali vissuti, sebbene esso si riporti essenzialmente con le sue determinazioni abituali alla corrente dei vissuti. In quanto l'io per una sua propria genesi di atti si costituisce come sostrato identico delle permanenti proprietà dell'io, esso si costituisce anche in un processo ulteriore come io personale *stabile e permanente*, prendendosi qui l'io in quel senso più ampio di tutti che permette

652 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 260. Trad. it., cit., II, 147. Difficile stabilire quanto l'uso delle immagini utilizzate da Sartre per definire questa relazione dell'in-sé col per-sé (i riflessi che appaiono se si osserva un vetro di sbieco o, peggio, il per-sé presente nell'in-sé come un “verme parassita”), riesca a spiegare come possa costituirsi questo rapporto senza inficiare la saturazione dell'in-sé.

653 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 143.

654 Ivi, pag. 144. Trad. it., cit., pag. 149.

655 Ivi, pag. 144-145.

anche di parlare di persone *infra-umane*".⁶⁵⁶ Da un lato, commenta Sartre, si nota l'oscillare di Husserl tra un ego trascendentale e un ego empirico, tra il formale e lo psichico,⁶⁵⁷ ma l'errore fondamentale consiste nel considerare il passato come separato dal presente, mentre esso va colto nella totalità del fenomeno temporale: "Il «mio» passato è anzitutto mio, cioè esiste in funzione di un certo essere che io *sono*. Il passato non è il *niente*, non è neppure il presente, ma deriva dalla stessa fonte, essendo legato a un certo presente e a un certo futuro".⁶⁵⁸ Il mio passato è una sorta di trascendenza all'indietro del mio presente: "E' l'essere stesso dell'*Erlebnis* che ha il compito di essere [...] nel modo dell'*essere-stato*".⁶⁵⁹ Pietro, in quanto morto, è stato parte del presente che io sono stato ed è parte del mio passato concreto, in quanto gli sono sopravvissuto: "I morti che non hanno potuto essere salvati e trasportati a bordo del passato concreto di un sopravvissuto, non sono *passati*; essi e il loro passato sono annichiliti".⁶⁶⁰ Solo il per-sé può allora avere un passato e, nell'istante della morte, esso si cambia nell'in-sé, scivolando completamente nel passato.⁶⁶¹ Sebbene la libertà dell'uomo possa sempre permettergli di cambiare il significato del proprio passato, il suo contenuto non può essere né arricchito né impoverito, perché ciò che ero è ormai un in-sé, come un oggetto. Quindi, da un certo punto di vista, io non *sono* il mio passato, in quanto lo *ero*: "Allo stesso modo un cacciatore che mira un uccello *là, dove lo vede*, fallisce il colpo."⁶⁶²

Si accostino queste argomentazioni alla descrizione della Giustizia in M. Eckhart: essa si rapporta in modo identico al passato, al presente e al futuro, perché contiene tutto ciò che partecipa dell'essere. Relativamente al passato, con parole che lo stesso Sartre potrebbe sottoscrivere, egli dice: "Non solo possiede il passato, ma lo possiede in anticipo e in modo più elevato, giacché lo possiede come presente".⁶⁶³

Parallelamente, questa la descrizione offerta da Sartre sulla natura del passato: "Se

656 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., IV, § 32, pag. 57. Trad. it., cit., pag. 73-74.

657 V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pag. 57.

658 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 145. Trad. it., cit., pag. 151.

659 Ivi, pag. 147. Trad. it., ivi, pag. 152.

660 Ib.. Trad. it., ivi, pag. 153.

661 Ivi, pag. 150.

662 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 152. Trad. it., cit., pag. 157.

663 M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 183.

dunque io non *sono* il mio passato, ciò non può essere nel modo originale del divenire, ma in quanto *devo esserlo per non esserlo e devo non esserlo per esserlo*".⁶⁶⁴ Dunque il motivo per cui non sono più ciò che ero, non è perché è avvenuto un cambiamento, cosa che presupporrebbe un tempo preesistente, ma "perché mi trovo in rapporto con il mio essere nel modo del legame interno del *non-essere*".⁶⁶⁵ Il passato non può essere il presente, può solo *abitarlo*, perché è il presente a essere il proprio passato: "Il mio passato lo tengo a rispettosa distanza".⁶⁶⁶ Non può perciò esistere alcuna relazione interna tra passato e presente se si parte dal passato:⁶⁶⁷ si considerino due chiodi, dei quali uno è stato raddrizzato e l'altro è nuovo. Apparentemente non presentano alcuna differenza ma, appena vengano battuti col martello, uno entrerà nel legno mentre l'altro si accartoccerà. Esiste qui l'azione interna del passato sul presente? Ovviamente no, sostiene Sartre, perché il determinismo meccanicistico potrà facilmente giustificare il piegarsi del secondo chiodo, tramite la struttura molecolare presente. Ugualmente il magnetismo che permane in un pezzo di ferro, non dimostra la sussistenza della causa, in quanto causa, allo stato passato, ma solo di un fenomeno che sopravvive alla sua causa.⁶⁶⁸ Il per-sé vive la propria temporalità, che non è la temporalità meccanica, rimanendo nel presente, in quanto, utilizzando ancora M. Eckhart, "tutte le cose che stanno nel tempo hanno un perché".⁶⁶⁹

Secondo Sartre, io porto il mio essere al passato in quanto esso è la struttura ontologica che "mi obbliga a essere ciò che sono *all'indietro* [...] Questa contingenza, questa pesantezza a distanza del per-sé, che *non* è mai, ma che deve essere come pesantezza superata e conservata nel superamento stesso, è la fatticità, ma è anche il passato".⁶⁷⁰ Il passato è per me irraggiungibile proprio perché è in sé, dunque radicalmente diverso dal per-sé:⁶⁷¹ il per-sé è nel presente.

664 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 152. Trad. it., cit., pag. 158.

665 Ib.

666 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 198. Trad. it., cit., pag. 165.

667 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 148.

668 Ib. Trad. it., cit., pag. 153-154.

669 M. Eckhart, *Mulier, venit hora*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 69.

670 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 153. Trad. it., cit., pag. 159.

671 Ivi, pag. 154.

Come si vedrà tra poco, è la stessa possibilità del movimento dal passato al presente ad essere in discussione: “Quest'idea di passaggio era un'altra invenzione degli uomini. Un'idea troppo chiara [...] Naturalmente, un movimento era una cosa diversa da un albero. Ma era ugualmente un assoluto. Una cosa. I miei occhi non incontravano mai altro che del pieno [...] tutto era in atto, non c'era intervallo, tutto, perfino il più impercettibile sussulto, era fatto con un po' d'esistenza”.⁶⁷²

Ma cos'è il presente? Se noi eliminassimo tutto ciò che riguarda il passato e il futuro, ci apparirebbe come un istante infinitesimale, un nulla. Il suo carattere è di essere presente all'in-sé, non però mediante una semplice relazione di contiguità, perché “ciò che può essere presente a... deve essere tale nel suo essere, che vi sia in esso un rapporto d'essere con gli altri esseri”.⁶⁷³ E' infatti il per sé a fare in modo che gli esseri siano compresenti in un mondo: “Il per-sé li unisce con il suo sangue, mediante quel totale sacrificio ek-statico di sé che si chiama la presenza”.⁶⁷⁴ C'è un vincolo interiore che lega la presenza all'essere con questo stesso essere, tuttavia esso è negativo, perché implica che “il per-sé sia testimone di se stesso di fronte all'essere in quanto non è l'essere; la presenza all'essere è presenza del per-sé in quanto non è [...] Il che si esprime in breve dicendo che il presente *non è*”.⁶⁷⁵ Dunque il presente è la negazione dell'essere: “Il per-sé è presente all'essere sotto forma di fuga; il presente è una continua fuga di fronte all'essere”.⁶⁷⁶ Come già visto, è proprio in questo nulla che si trova il fondamento ontologico della libertà umana: la coscienza si temporalizza ponendo fuori circuito il suo passato, costituendosi rispetto a questo passato come separata da un nulla. Tale processo di nullificazione garantisce alla coscienza una totale autonomia, perché essa rimane indeterminata rispetto al suo stesso passato.⁶⁷⁷ Il presente non va però confuso con la simultaneità, perché questa è un carattere esistenziale che costituisce il tempo, mediante la quale il per-sé deve coesistere con la totalità dell'in-sé del quale costituisce la

672 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 188. Trad. it., cit., pag. 173.

673 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 156. Trad. it., cit., pag. 162.

674 Ivi, pag. 157. Trad. it., ivi, pag. 163.

675 Ivi, pag. 158. Trad. it., ivi, pag. 164.

676 Ib. Trad. it., ivi, pag. 165.

677 Ph. Cabestan, in: *Sartre: Désir et liberté*, PUF, Paris, 2005, pag. 26.

negazione.⁶⁷⁸

Infine, l'analisi del futuro rivela che l'avvenire può accadere solo grazie ad un essere che è il suo avvenire: “Il per-sé non può essere «pregno dell'avvenire», né «attesa dell'avvenire», né «conoscenza dell'avvenire», se non sullo sfondo di una relazione originaria e pregiudiziale di sé a sé”.⁶⁷⁹ Il futuro non è un “adesso” che deve ancora essere, cadremmo nell'in-sé e considereremmo il tempo come un contenitore statico: “Il futuro è *ciò che ho da essere* in quanto posso non esserlo [...] E' fuga verso *il-suo-essere*, cioè verso il sé che sarà mediante la coincidenza con ciò che le manca [...] C'è un futuro perché il per-sé deve essere il suo essere, invece di esserlo puramente e semplicemente”.⁶⁸⁰ Il per-sé, essendo negatività, tende a situazioni spazio-temporali diverse da sé.

Si noti la condizione paradossale dell'uomo, che è condannato ad essere libero ma il cui futuro, compiuto, immoto, non modificabile, assume gli stessi caratteri dell'in-sé.⁶⁸¹ Come quando, in gioventù, deciso a trasformare la propria vita in una biografia, Sartre giudicava il proprio presente alla luce dell'uomo che sarebbe stato. Come un rosone nel quale coincidono inizio e fine, così ogni istante della sua vita trovava senso in riferimento a questo vago avvenire.⁶⁸² “Scelsi per avvenire un passato di morto illustre e tentai di vivere alla rovescia. Tra i nove e i dieci anni diventai affatto postumo”.⁶⁸³ Quando dico che io sarò felice, egli sostiene, intendo che il mio io presente, che si trascina il passato, in futuro sarà felice: “Così il futuro sono io stesso, in quanto mi aspetto come presenza a un essere al di là dell'essere [...] Il futuro è il punto ideale in cui la compressione puntuale e infinita della fatticità (passato) del per-sé (presente) e del suo possibile (avvenire), farà infine sorgere il *sé* come esistenza in sé del per-sé”.⁶⁸⁴ L'angoscia nasce allora dal fatto che io non sono quel futuro che devo essere e che rende problematico il senso del mio presente. Il per-sé è separato infatti dal futuro da un nulla, che è lui stesso e il fondamento della sua libertà: “Il futuro è la possibilizzazione continua dei possibili

678 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 261.

679 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 160. Trad. it., cit., pag. 166.

680 Ivi, pag. 161. Trad. it., ivi, pag. 167.

681 S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., pag. 51.

682 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 103-104.

683 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 165. Trad. it., cit., pag. 139.

684 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 163. Trad. it., cit., pag. 169.

come senso del per-sé presente, in quanto questo senso è problematico e sfugge radicalmente, come tale, al per-sé presente”.⁶⁸⁵ L'angoscia accompagna questo sentire che si dispiega nella libertà, non attraverso un *continuum* di fatti determinati, ma attraverso una continua rottura nullificante con se stessi.⁶⁸⁶ Essa svela alla coscienza il suo modo d'essere temporale: “La coscienza d'essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo *angoscia*”.⁶⁸⁷

E' utile concludere questa prima analisi della fenomenologia delle tre dimensioni temporali, con la lettura integrale di un testo sartriano, nel quale egli descrive la temporalità come fondata in un presente istantaneo, un nulla infinitesimale:⁶⁸⁸ si tratta, come visto, di una concezione speculare a quella del tempo mistico. Come infatti, nel passo già citato di Eckhart, la generazione del Logos avviene nell'uomo come realtà di Dio sempre in atto, in un presente eterno,⁶⁸⁹ ugualmente in Sartre

Presente, passato, futuro, insieme, dissociato nel suo essere in tre dimensioni, il per-sé, per il solo fatto che si nullifica, è temporale. Nessuna di queste tre dimensioni è ontologicamente prima delle altre; nessuna di esse può esistere senza le altre due. Tuttavia, è necessario, malgrado tutto, mettere l'accento sull'ek-stasi presente – e non, come Heidegger, sull'ek-stasi futura – perché il per-sé è il suo passato in quanto rivelazione a se stesso, come ciò che-deve-essere-per-sé in un superamento nullificatore; e pure come rivelazione a se stesso è mancanza, è assillato dal suo futuro, cioè da ciò che è per sé laggiù, a distanza. Il presente non è ontologicamente «anteriore» al passato e al futuro, è condizionato da essi così come li condiziona, ma è il vuoto di non essere indispensabile alla forma sintetica totale della temporalità [...] La temporalità non è un tempo universale

685 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 164. Trad. it., ivi, pag. 171.

686 J. M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, PUF, Paris, 2000, pag. 81.

687 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 67. Trad. it., cit., pag. 67.

688 Ivi, pag. 156.

689 M. Vannini, *introduzione a, M. Eckhart, Sermoni latini*, cit., pag. 17.

contenente tutti gli esseri e in particolare le realtà umane. Neppure è una legge di sviluppo imposta all'essere dal di fuori. E neppure è l'essere. Ma è la struttura intima dell'essere che è la propria nullificazione, cioè il *modo d'essere*, proprio dell'essere-per-sé. Il per-sé è l'essere che deve essere il suo essere nella forma diasporica della temporalità.⁶⁹⁰

E' allora possibile rispondere ad alcune domande: perché il presente diventa passato? Cos'è il presente che sorge, da dove viene e perché? Ciò che occorre comprendere, secondo Sartre, è che il problema non è quello di spiegare la permanenza tra un momento e l'altro del tempo, ma “è la necessità per l'essere, qualunque esso sia, di mutarsi tutto insieme, forma e contenuto, di inabissarsi nel passato, e contemporaneamente riprodursi *ex nihilo* verso il futuro”.⁶⁹¹

Qui pare emergere una palese contraddizione: se agire è agire nel tempo, sembrerebbe esistere un legame ontologico tra la condanna dell'uomo alla libertà e il divenire delle sue scelte, dunque non si tratterebbe più di una libertà incondizionata. Obiezione alla quale si può rispondere che, essendo la temporalità fondata sul presente, non sul futuro, essa si manifesta come semplice forza dissolvente, puro atto.⁶⁹² Il passato è l'insieme di ciò che è sempre negato, il presente è una continua trascendenza, il futuro è tensione verso ciò di cui si ha bisogno. Paradossalmente “troviamo un soggetto che nega il tempo da ogni parte, ponendosi tendenzialmente come atto «assoluto» e meta-temporale”.⁶⁹³ Si ritrova cioè il punto di vista del Dio della mistica e, che è poi lo stesso, dell'uomo divinizzato. In lui, che vive nell'eternità, è rotto ogni legame temporale, ogni istante gli si presenta come nuovo, frutto di un atto mai interrotto di creazione, che si realizza sempre nel presente. Fuori dall'eterno presente divino, il passato e il futuro sono nulla.

Ma è ancora una volta il confronto con *La transcendance*, cronologicamente più vicina al *Diplôme*, a evidenziare le affinità con la tradizione mistica. Sartre vi afferma: “La

690 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 178. Trad. it., cit., pag. 185.

691 Ivi, pag. 179. Trad. it., ivi, pag. 187.

692 S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., pag. 52.

693 Ib.

riflessione pura [...] si attiene al dato senza sollevare delle pretese sul futuro”,⁶⁹⁴ cioè è semplicemente descrittiva e rende la sua istantaneità alla coscienza;⁶⁹⁵ anche relativamente al passato, “non è esclusa l'ipotesi metafisica secondo la quale il mio Ego si comporrebbe non di elementi realmente esistenti (da dieci anni o da un secondo), ma sarebbe esclusivamente costituito di falsi ricordi. Fino a questo punto si estende il potere del Genio Maligno”.⁶⁹⁶ Solo il Cogito immediato può sfuggire al dubbio: si tratta di conferire all'istante un primato ontologico perché, come già visto, la libertà si fonda sull'attività perpetuamente autocretrice della coscienza *ex nihilo*.⁶⁹⁷ La concezione del tempo in Sartre, pur mantenendo fino a *L'Être et le Néant* il segno del tempo mistico, ne *La transcendance* appare quindi molto più chiara nel privilegiare l'istante a scapito delle tre dimensioni temporali. La coscienza trascendentale mostra una sorta di “orgoglio metafisico”, sperimentando che in ogni istante deriva da se stessa, fuori dal tempo.⁶⁹⁸ “Non devi *accettare* quello che accade. E' troppo e non è abbastanza. Lo devi *assumere* (dopo aver capito che non c'è niente che non succeda attraverso di te), cioè riprenderlo per tuo conto esattamente *come se* l'avessi decretato tu, ed accettare questa responsabilità facendone l'occasione di nuovi progressi *come se* fosse per questo che tu l'avessi scelto”.⁶⁹⁹ La posizione de *La transcendance* (e del passo dei *Carnets* che la riprende) evidenzia una coscienza che si caratterizza per un ascetismo estremo, irriflessa e spontanea, senza passato né futuro. Rispetto a questa posizione, *L'Être et le Néant* sembra esprimere una velata autocritica, sotto il probabile influsso di Heidegger,⁷⁰⁰ ma nel fondo ne mantiene la fondamentale atemporalità.

Anche *La nausée*, quando descrive con la contingenza l'assoluta gratuità delle cose, ne afferma insieme il suo inscindibile legame col presente.⁷⁰¹ L'intuizione immediata impedisce infatti qualunque fuga nel passato (il libro di Roquentin, il culto borghese della

694 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 48. Trad. it., cit., pag. 56.

695 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 65.

696 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 59. Trad. it., cit., pag. 68.

697 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 65.

698 Ivi, pag. 69.

699 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 122. Trad. it., cit., I, 348.

700 V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 75.

701 V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pag. 12. E' notevole il fatto che il termine “presente” figuri nel romanzo ben 97 volte. Ib.

commemorazione), nel futuro (i sogni dell'Autodidatta di un sapere universale, appreso in ordine alfabetico), nell'immaginario (la ricerca dei momenti perfetti, il mito dell'avventura, l'arte): solo l'istante è perfettamente reale.⁷⁰² E' lo stesso Sartre a ricordare la sua posizione giovanile: “Il tempo mi è sempre sembrato un rompicapo filosofico, e ho costruito senza accorgermene una filosofia dell'attimo [...] perché ero incapace di concepire la durata. Nella *Nausea*, affermo che il passato non esiste [...] Mi sentivo imbarazzato, se non offeso, quando osservavo che ero l'unico filosofo dell'attimo fra tutti i miei contemporanei, filosofi del tempo [...] ora intravedo una teoria del tempo. Mi sento intimidito, come un bambino, prima di esporla”.⁷⁰³

Sono i *Carnets* a prefigurare la scoperta del nulla, che spingerà Sartre verso una diversa concezione del tempo e che sarà oggetto delle analisi ne *L'Être et le Néant*: “La nullificazione e la temporalizzazione sono [...] date in un unico movimento, anche se sono esistenzialmente distinte. Il tempo è la fatticità della nullificazione. La nostra temporalità e la nostra fatticità sono la stessa cosa”.⁷⁰⁴ Per questo Sartre può descrivere le strutture del per-sé come atemporali e la temporalità della coscienza come derivata dalla nullificazione, per questo il nulla sostituisce il tempo rispetto al titolo dell'opera heideggeriana.⁷⁰⁵

E' significativo notare che il passaggio che avviene nella filosofia sartriana tra una temporalità concepita come pura istantaneità e il recupero (apparente) delle tre dimensioni temporali ne *L'Être et le Néant*, rappresenti una tappa successiva ad un'altra evoluzione, tra una concezione della durata di stampo bergsoniano e quella del tempo come istantaneità. Ecco, per esempio, un passo tratto dal testo *Apologie pour le cinéma*: “Le cinéma donne la formule d'un art bergsonien. Il inaugure la mobilité en esthétique [...] La mobilité de l'écran tient le milieu. Tout y change trop pour être prévu; mais [...] tout y change suivant un rythme perçu”.⁷⁰⁶ La macchina che corre e sobbalza trasforma la

702 V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pag. 12.

703 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 256. Trad. it., cit., II, 143.

704 Ivi, pag. 258. Trad. it., ivi, II, 145.

705 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, op. cit., pag. 351.

706 J. P. Sartre, *Apologie pour le cinéma*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 389.

natura, sottraendola alla sua contingenza,⁷⁰⁷ perché il cinema: “Coule sans s'arrêter, comme l'esprit”.⁷⁰⁸ Anche la matematica, per il giovanissimo Sartre, vive nel movimento: si consideri la funzione $\frac{1}{1-x}$: per quanto si vari il valore di x con numeri che si avvicinino a 1, tenderà verso 1 senza mai raggiungerlo e il limite della funzione è infinito.⁷⁰⁹ Poiché il testo è databile tra il 1924 e il 1925,⁷¹⁰ è sicuramente precedente al *Diplôme* e infatti non presenta traccia della riduzione del tempo all'istantaneità. E' ragionevole ricondurre dunque proprio alle letture dei mistici, per la redazione dello stesso *Diplôme*, la nuova concezione della temporalità. Si tratta sicuramente di un tratto del pensiero sartriano acquisito prima dell'adesione alla fenomenologia e dunque non riconducibile all'istantaneità che Sartre riconosce anche al Cogito husserliano.⁷¹¹ Ciò è provato dal fatto che, già da *La transcendance*, l'Ego trascendentale viene sostituito dalla coscienza prepersonale e dunque, come già detto, non rischia di “battere invano contro i vetri del presente, senza poterli rompere”.⁷¹²

Il punto richiede un ulteriore approfondimento. In Sartre il problema del tempo è relativo alla possibilità di concepire una riflessione pura, cioè come si possa vedere, senza vedere, ciò che non è visibile. Come infatti una coscienza non-posizionale può essere coscienza non-posizionale di una coscienza non-posizionale?⁷¹³ Si segua il ragionamento sartriano: “Così la riflessione, o tentativo di riconquistare il per-sé ritornando sul sé, provoca l'apparire del per-sé, per il per-sé. L'essere che vuole trovare un fondamento nell'essere, è esso stesso fondamento del suo nulla. L'insieme rimane dunque in-sé nullificato”.⁷¹⁴ C'è dunque un staccarsi da sé e un ritornare a sé che fa apparire il nulla riflessivo, una distanza. L'essere del per-sé esige che avvenga un recupero del per-sé da parte del per sé: “Questi due esseri devono essere *lo stesso essere*, ma proprio in quanto

707 J. P. Sartre, *Apologie pour le cinéma*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 397.

708 J. P. Sartre, *Carnet Midy*, ivi, pag. 446.

709 Ivi, pag. 457. Si potrebbe proseguire il ragionamento sartriano dicendo che, nel variare il valore della x tendendo a 1 (0,1; 0,01; 0,001 etc.), si giungerebbe al paradosso che lo zero equivarrebbe a infinito, concetto fondamentale nella mistica.

710 J. P. Sartre, *Apologie pour le cinéma*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 385.

711 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 144.

712 Ib. Trad. it., cit., pag. 149.

713 N. Monnin, *Une réflexion pure est-elle possible?*, in: *Alter*, n° 10, 2002, pag. 203.

714 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 189. Trad. it., cit., pag. 197.

quest'unico essere si riprende, fa esistere tra sé e sé, nell'unità dell'essere, una distanza assoluta".⁷¹⁵ Ma qual è il rapporto del fenomeno riflessivo con la temporalità? Tralasciando per il momento la riflessione impura, Sartre si concentra su quella pura: "Semplice presenza del per-sé riflessivo al per-sé riflesso, è la forma originale e ideale insieme della riflessione. Ma il riflessivo è il riflesso, in piena immanenza [...] il riflesso non è propriamente oggetto, ma *quasi-oggetto* per la riflessione".⁷¹⁶ Per conoscere completamente il proprio oggetto è necessario farsi altro dall'oggetto, ma in questo caso è impossibile distaccarsi completamente dal riflesso e acquisire un nuovo punto di vista.⁷¹⁷ Allora "la sua conoscenza è globale, è un'intuizione folgorante e senza rilievo, senza punto di partenza né di arrivo. Tutto è dato insieme in una specie di vicinanza assoluta".⁷¹⁸ Perciò, mentre l'oggetto trascendente si svela nella conoscenza, invece nell'atto riflessivo "l'essere svelato non si rivela come un *dato*, ma con il carattere del «già svelato». La riflessione è *ricoscere*."⁷¹⁹ Come può allora il per-sé temporalizzarsi? Perché "se il riflessivo è il riflesso, se questa unità d'essere fonda e limita i diritti della riflessione, è necessario aggiungere che il riflesso è a sua volta il proprio passato e il proprio avvenire".⁷²⁰ Lo stesso Cogito cartesiano,⁷²¹ col dubitare, non potrebbe essere limitato all'istante, ma deve comprendere un rapporto col passato e col futuro. Perciò "la riflessione, come modo d'essere del per-sé, deve essere come temporalizzazione, che essa è il suo passato e il suo avvenire [...] Il per-sé, che si fa esistere come sdoppiamento riflessivo, in quanto per-sé trae il suo significato dalle possibilità sue e dal suo avvenire: in questo senso, la riflessione è un fenomeno diasporico".⁷²² Ne *L'Être et le Néant*, la riflessione non si limita più ad una certezza istantanea, ma la storicità del per-sé, cioè la temporalizzazione originaria che è il modo d'essere della coscienza, significa che io sono

715] P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pag. 189. Trad. it., cit., pag. 197.

716] Ivi, pag. 190. Trad. it., ivi, pag. 198.

717] Ib.

718] Ib. Trad. it., cit., pag. 199.

719] Ivi, pag. 191. Trad. it., ib.

720] Ib.

721] Se ne *La transcendance* (cit., pag. 64), Sartre riconosce nel Cogito una forma di riflessione impura perché, uscendo dall'istante presente, si degrada nell'io psichico, ne *L'Être et le Néant* (cit., pag. 185), gli rivolge la critica opposta, di rimanere limitato all'istante infinitesimale. Cfr. Ph. Cabestan, *L'Être et la conscience*, cit., pag. 317.

722] P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pag. 192. Trad. it., cit., pag. 200.

le mie possibilità come anche il mio passato.⁷²³

Concludendo, “la riflessione è coscienza *delle tre* dimensioni ek-statiche. E' coscienza non tetica (di) flusso e coscienza tetica *di* durata. Per essa il passato e il presente del riflesso si pongono a esistere come dei *quasi-al-di-fuori*.”⁷²⁴ E' al livello del cogito preriflessivo, in quanto assoluto, che è possibile pensare senza contraddizione la reversibilità tra coscienza e temporalità.⁷²⁵ Altro è però la *storicità*, cioè la temporalità come modo d'essere di una ipseità, rispetto alla durata psicologica, come successione di forme temporali.⁷²⁶ E' dunque necessario distinguere tra riflessione pura e impura.⁷²⁷ Ed è proprio ad uno schema plotiniano (tutta la mistica speculativa si colloca nella tradizione neoplatonica) che si rifà Sartre nel dare ragione della produttività della coscienza: come infatti rendere in termini causalistici il rapporto istantaneo di sé a sé della coscienza? Ebbene, è la *processione creatrice* di Plotino, che può rendere la temporalizzazione come degradazione nello psichico della temporalità originaria.⁷²⁸

Il ragionamento sartriano appare del tutto analogo alla concezione del processo trinitario in M. Eckhart: questi descrive la vita interna della divinità come un'operazione formale, un'attività continua che agisce però, per quanto in modo difficilmente concepibile, nella dimensione dell'intemporale.⁷²⁹ Commentando il prologo del Vangelo di Giovanni «Nel Principio era il Verbo», egli afferma: “La processione o produzione ed emanazione, di cui parliamo, ha per luogo proprio, a titolo primo e principale, la generazione. Essa non avviene con movimento, né nel tempo, ma è fine e termine del movimento in quanto concerne la sostanza e l'essere della cosa. Perciò non passa successivamente nel non-essere, né dilegua nel passato. Se è così, è sempre *in principio* – come presso di noi: togli il tempo, e l'Occidente è l'Oriente – e, se è sempre *in principio*, sempre nasce, sempre è

723 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 318.

724 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 193. Trad. it., cit., pag. 201.

725 N. Monnin, *Une réflexion pure est-elle possible?*, cit., pag. 219. E' bene tener bene distinti il cogito preriflessivo, che è un atto assoluto, dalla riflessione pura, che è conoscenza originale, mediante cui è possibile, secondo Sartre, svelare la struttura del per-sé senza tuttavia modificarla. Ivi, pag. 221.

726 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 193.

727 Ivi, pag. 195.

728 F. Rouger, *Le monde et le moi*, Méridiens, Paris, 1986, pag. 67.

729 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, pag. 366.

generato”.⁷³⁰

Questa concezione del tempo originario, rappresenta in Sartre un'evoluzione che parte da una coscienza irriflessa, che vive in un presente sempre ricreato, descritta ne *La transcendance*, per giungere ad una temporalità costitutiva del per-sé, ne *L'Être et le néant*. Come visto, è lo stesso Sartre a fornirci la chiave di questo cambiamento: “Quando si tratta della coscienza che noi *siamo* [...] la coscienza è il suo stesso nulla di estensione [...] Il *non-essere* è una caratteristica esistenziale”.⁷³¹ E' dunque l'emergere dell'idea del *nulla* ad aprire il per-sé alla dimensione della temporalità:⁷³² “Ciò che vale per il per-sé come presenza a... si applica naturalmente anche alla totalità della temporalizzazione. Questa totalità *non è* mai compiuta, è totalità che si rifiuta e si fugge, è distacco da sé nell'unità di una stessa nascita [...] Così il tempo della coscienza è la realtà umana che si temporalizza come totalità che è per sé la propria incompiutezza, è il nulla che scivola in una totalità come fermento detotalizzatore.”⁷³³ Il tempo mistico che caratterizza *La transcendance*, viene superato mediante l'idea del nulla, che è un altro dei debiti di Sartre rispetto al misticismo speculativo. All'ovvia obiezione che la posizione sartriana ne *L'Être et le Néant* potrebbe essere spiegata semplicemente con la conoscenza, ormai approfondita, della filosofia di Heidegger, si può rispondere che “on peut écrire sur la temporalité chez Heidegger sans y faire figurer le terme de néant, tandis que cela est rigoureusement impossible chez Sartre”.⁷³⁴

Prima di riprendere l'analisi della concezione della temporalità in Sartre, è ora utile affrontare da un'altra angolazione il problema della differenza ontologica.

Trascendenza e fatticità

La trascendenza è, per Sartre, la struttura fondamentale della coscienza, mediante la

730 M. Eckhart, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 49.

731 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 218. Trad. it., cit., II, 94.

732 N. Monnin, *Une réflexion pure est-elle possible?*, cit., pag. 213.

733 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 184-185 Trad. it., cit., pag. 192-193.

734 N. Monnin, *Une réflexion pure est-elle possible?*, cit., pag. 214.

quale si realizza la sua natura intenzionale. E' proprio questo carattere della coscienza a rappresentare il baluardo contro ogni forma di realismo ingenuo o di idealismo, contro quella filosofia "alimentare"⁷³⁵ che pretende di risolvere il soggetto nell'oggetto o l'oggetto nel soggetto: "L'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance".⁷³⁶ La coscienza e il mondo appaiono contemporaneamente, per cui il mondo è, per essenza, esteriore alla coscienza e relativo ad essa.⁷³⁷ La coscienza che intenziona l'albero corre verso ciò che essa non è, presso l'albero e tuttavia esternamente all'albero, perché questo la tiene a distanza: essa non può perdersi in lui più di quanto questo possa diluirsi in lei. Siamo continuamente gettati oltre noi stessi, senza la possibilità che, dietro di noi, si possa formare un "noi-stessi", abbandonati, per la nostra stessa natura, nella polvere di un mondo indifferente ed ostile.⁷³⁸ Per quanto la coscienza cerchi di riconquistarsi per coincidere con se stessa, essa si trova sempre in qualcos'altro:⁷³⁹ "Tout est dehors, tout jusqu'à nous-même: dehors, dans le monde, parmi les autres".⁷⁴⁰

Ma come si manifesta il rapporto tra essere ed ente nella trascendenza? Si consideri l'esempio della sete: ogni coscienza si caratterizza come mancanza, ma tale mancanza non viene dal di fuori (come quando stabiliamo un rapporto tra la luna crescente e la luna piena), perché "la mancanza del per-sé è una mancanza che è".⁷⁴¹ Cioè il per-sé è fondamento del suo nulla, il possibile è un'assenza costitutiva della coscienza.⁷⁴² Quando si beve, non lo si fa per annullare la sete, perché nessuna coscienza in quanto tale tende alla propria soppressione: "La sete è una mancanza [...] In quanto tale vuole *soddisfarsi*, ma questa sete soddisfatta [...] non è intesa come soppressione della sete, al contrario. E' sete passata a pienezza d'essere, la sete che si impadronisce e si incorpora la soddisfazione come la forma aristotelica si impadronisce e trasforma la materia, diventa

735 J. P. Sartre, *Une idée fondamentale*, cit., pag. 129.

736 Ib.

737 Ivi, pag. 130.

738 Ivi, pag. 130.

739 Ivi, pag. 131.

740 Ivi, pag. 132.

741 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 137. Trad. it., cit., pag. 142.

742 Ivi, pag. 138.

sete eterna”.⁷⁴³ La sete vuole godere di sé, cercando la coincidenza con sé che è il desiderio del per-sé e, nel momento della soddisfazione, perde il suo carattere di mancanza facendosi sete soddisfatta, cioè acquisendo l'essere in-sé.⁷⁴⁴ La coscienza si definisce come assenza rispetto a una presenza, ha bisogno dell'essere per non essere. Questo rapporto del per-sé con la totalità dell'in-sé è *l'essere-nel-mondo*.⁷⁴⁵ Sartre fonda dunque la trascendenza sul nulla ed è solo in riferimento a sé che la coscienza coglie gli enti intra-mondani: la trascendenza si definisce semplicemente come mancanza,⁷⁴⁶ il nulla è l'orizzonte irraggiungibile, lo sfondo nel quale fare l'esperienza dell'essere in-sé.⁷⁴⁷ Immaginiamo, dice ancora Sartre, che io abbia un appuntamento con Pietro ad un caffè. Arrivo in ritardo e mi convinco che non sia più lì. La domanda che sorge è come sia possibile avere un'intuizione di qualcosa che non c'è; forse è solo il giudizio a porre la negazione? Evidentemente no, perché la nostra esperienza ci testimonia che questo tipo di intuizione è possibile. Notiamo allora che il caffè, con i suoi arredi e le persone, costituisce una presenza d'essere, ma anche che, nella percezione, si costituisce una forma su uno sfondo. Il caffè si costituisce come sfondo sul quale deve comparire Pietro. Avviene una prima nullificazione: gli oggetti si diluiscono nello sfondo e, anche quando qualcuno di essi riesce a rivelarsi (come un viso che mi sembra quello di Pietro), subito vi ricade. Il caffè è lo sfondo di una forma determinata, l'assenza di Pietro, che però è un continuo svanire tra il mio sguardo e gli oggetti del caffè: “E' Pietro che risalta come nulla sullo sfondo di nullificazione del caffè. Di modo che ciò che si offre all'intuizione è uno sfarfallio di nulla: è il nulla dello sfondo, la cui nullificazione chiama, esige l'apparizione della forma, ed è la forma-nulla che scivola come un *niente* sulla superficie dello sfondo. Ciò che serve da fondamento al giudizio «Pietro non è là», è dunque la percezione intuitiva di una doppia negazione”.⁷⁴⁸ Perciò “il non-essere non viene alle cose con il giudizio di negazione: è il giudizio di negazione, al contrario, che è

743J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 143.

744Ib.

745J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 220-221.

746Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, op. cit., pag. 360.

747R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 46.

748J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 44. Trad. it., cit., pag. 45.

condizionato e sostenuto dal non essere”.⁷⁴⁹ Il nulla si costituisce in relazione alla possibilità: l'essere in-sé non ha alcuna possibilità. Se consideriamo la palla che si muove sul tappeto verde, non è una sua interna possibilità quella di essere deviata da una piega. Ma tale possibilità non risiede neanche nella piega del tappeto: solo un testimone esterno può stabilire la relazione. Diversa la condizione del per-sé: “Appartiene a certi esseri come *loro* possibilità, è la possibilità che essi *sono*, che devono essere. In questo caso l'essere mantiene nell'essere le proprie possibilità”.⁷⁵⁰ L'essere della coscienza è per nullificarsi nel per-sé, esso è assoluta contingenza, non può darsi l'essere né riceverlo. E' invece nella sua contingenza che l'in-sé, l'essere delle cose, rimanda al nulla della loro sempre possibile nullificazione.⁷⁵¹ Ne *La nausée*, Roquentin non riesce a prendere un pezzo di carta vicino ad una pozzanghera; gli oggetti sono solo utensili per la maggior parte delle persone, ma lui invece ne è commosso: “Ho paura di venire in contatto con essi proprio come se fossero bestie vive [...] L'altro giorno, quando tenevo quel ciottolo. Era una specie di nausea dolciastra. Com'era spiacevole! E proveniva dal ciottolo, ne sono sicuro, passava dal ciottolo nelle mie mani. Sì, è così, proprio così, una specie di nausea nelle mie mani”.⁷⁵² Anche Dio, dice Sartre, se esiste, è contingente, e dunque non è possibile dedurre la necessità dalla sua possibilità, come nelle prove cartesiane.⁷⁵³ Se si dà credito a Simone de Beauvoir,⁷⁵⁴ la stesura del racconto giovanile *Une défaite* sarebbe databile al 1927,⁷⁵⁵ lo stesso anno del *Diplôme*. Tale racconto, incentrato sull'amore di Nietzsche (Frédéric) per Cosima Wagner, offre una descrizione della contingenza che anticipa le celebri pagine de *La nausée*: “Il eut alors une horrible pensée: «Est-ce que toutes les choses ont une âme?» [...] Quel était ce frisson qui les parcourrait comme une âme? Quelle vie obscure était en elles? Un immense dégoût le saisit à cette idée”.⁷⁵⁶ In una lettera dello stesso periodo indirizzata a Simone Jolivet,⁷⁵⁷ Sartre racconta

749 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 45. Trad. it., cit., pag. 45.

750 Ivi, pag. 117. Trad. it., ivi, pag. 121.

751 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 48.

752 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 26. Trad. it., cit., pag. 17.

753 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 117.

754 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 46.

755 Per i problemi di datazione cfr. M. Contat M. Rybalka, a cura di, J. P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 189.

756 Ivi, pag. 244.

757 J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, cit., pag. 26-27.

che sta scrivendo un'opera dedicata al ruolo dell'immagine nella produzione artistica (il *Diplôme*) e di aver terminato il primo capitolo dell'opera *Empédocle*, nel quale “Empédocle, suivant la règle des sermons de Carême: Enfer – Paradis, plonge le malheureux petit jeune homme au sein de la Contingence”.⁷⁵⁸ Si noti ancora una volta il contesto religioso nel quale è concepita l'idea della contingenza, con un riferimento probabilmente ai sermoni della Quaresima di Jean-Baptiste Massillon, vescovo di Clermont e mediatore durante la persecuzione giansenista.⁷⁵⁹ Nel momento in cui si concepisce l'insussistenza della cose in un contesto non più religioso, come quello sartriano, queste sono abbandonate all'assurdità della contingenza.⁷⁶⁰ Ecco ancora la testimonianza di Simone de Beauvoir: “Per lui la Contingenza non era una nozione astratta ma una dimensione reale del mondo: bisognava utilizzare tutte le risorse dell'arte per rendere sensibile al cuore questa segreta «debolezza» ch'egli scorgeva nell'uomo e nelle cose”.⁷⁶¹

Lo Pseudo Dionigi Areopagita esprime con molta efficacia l'esistenza contingente degli oggetti, che richiama la loro sempre possibile nullificazione.⁷⁶² “La Tearchia soprasostanziale per bontà ha fatto sussistere tutte le sostanze degli esseri e le ha condotte verso l'essere [...] Tutti gli esseri, dunque, partecipano della provvidenza che emana dalla Divinità soprasostanziale e causa di tutto: infatti, non potrebbero esistere se non partecipassero alla sostanza e al principio degli esseri”.⁷⁶³ Ecco invece Sartre: “Il per-sé è sostenuto da una perenne contingenza, che assume a suo carico e che assimila senza poterla mai sopprimere. Questa contingenza perennemente evanescente dell'in-sé, che aderisce al per-sé e lo ricollega all'essere in-sé senza lasciarsi mai percepire, la chiameremo la fatticità del per-sé. E proprio questa fatticità che permette di dire che esso è, esiste, benché non la si possa mai realizzare e la si percepisca solo attraverso il

758 J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, cit., pag. 26-27.

759 J. B. Massillon, *Oeuvres*, Lefèvre, Paris, 1833.

760 Sartre ebbe anche contatti con forme di spiritismo fin dalla più tenera età: nella casa di fronte alla sua, in Rue Le Goff n°1, gli capitava di vedere le sedute durante la notte, nelle quali delle persone si mettevano intorno ad un tavolo alla luce di un lume. Nel periodo de La Rochelle inoltre, sua madre lo portava dalla madre di suo suocero, a sua volta dedita allo spiritismo. Cfr. J. P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 535.

761 S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, pag. 342. Trad. it., *Memorie d'una ragazza perbene*, Einaudi, Torino, 1994, pag. 351.

762 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 48.

763 Pseudo Dionigi Areopagita, *De coelesti hierarchia*, in: *Patrologia graeca*, IV, IV, 1. Trad. it., Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2010, pag. 103.

per-sé [...] Non possiamo essere niente senza giocare a essere”.⁷⁶⁴ La contingenza rimanda ad un nulla che è lo stesso della tradizione neoplatonica, un nulla da cui viene ogni cosa (ex nihilo): Dio è incomprendibile e della sua natura nulla si può dire;⁷⁶⁵ anche nei recessi più segreti della creatura abita questa incomprendibilità.⁷⁶⁶ Egli è senza numero, perché al di là di ogni numero, e ogni cosa è vera solo nella misura in cui è in Lui, perché nessuna cosa in se stessa esiste realmente:⁷⁶⁷ “Hoc quoque clare perspicio; et iam nunc nullam categoriam in Deum cadere, incunctanter intelligo”.⁷⁶⁸ Un legame, quello tra mistica e contingenza, sottolineato anche dall'amico M. Contat: “La contingence [...] surgit [...] d'une extase au sens presque mystique du terme”.⁷⁶⁹

Si pensi ora al modo in cui Sartre definisce la coscienza: essa si trascende intenzionando l'oggetto e contemporaneamente costituisce lo sfondo nel quale l'oggetto si staglia. Ma non essendo sostanza, non può essere pensata come divisa in due parti, quanto piuttosto l'aver luogo della differenza stessa.⁷⁷⁰ Con le parole di Sartre: “Non si può concepire il nulla *al di fuori*, come nozione complementare e astratta o come mezzo infinito dove l'essere sarebbe in sospenso. Bisogna che il nulla sia dato nell'intimo dell'essere, perché si possa concepire quel tipo particolare di realtà che abbiamo chiamato negatività”,⁷⁷¹ cioè deve stare: “nel suo nocciolo, come un verme”.⁷⁷² Come per la mistica, il nulla è l'atto primo e assoluto, la creazione ex nihilo per la quale c'è il mondo. E' possibile allora affermare, rispetto ai mistici, che “Sartre pensa la stessa cosa ma nel linguaggio a noi più familiare della fenomenologia”.⁷⁷³

Discorso analogo per l'angoscia, riferita sempre al fatto che il per-sé è separato da un nulla dal proprio essere, sia quando essa si manifesta come sentimento di fronte alla spontaneità creatrice della coscienza, sia quando è legata all'esperienza della libertà.⁷⁷⁴

764 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 119. Trad. it., cit., pag. 123.

765 Scotto Eriugena, *Patrologia Latina*, CXXII, 458A.

766 Ivi, CXXII, I, III.

767 Ivi, CXXII, I, 518, a.

768 Ivi, CXXII, 518B.

769 M. Contat, *Pour Sartre*, cit., pag. 304.

770 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 54.

771 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 56-57. Trad. it., cit., pag. 57.

772 Ib.

773 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 50.

774 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 361.

“L'io che sono dipende intrinsecamente dall'io che non sono ancora, nell'esatta proporzione in cui l'io che non sono ancora non dipende dall'io che sono”.⁷⁷⁵ Per questo motivo risulta inaccettabile, secondo Sartre, l'equiparazione, nella dialettica hegeliana, di essere e nulla in quanto contrari: se così fosse, tra essere e nulla ci sarebbe una contemporaneità logica, mentre “invece il non-essere non è il contrario dell'essere, è la sua contraddizione. Ciò implica una posterità logica del nulla nei confronti dell'essere, perché esso è l'essere prima posto, poi negato”.⁷⁷⁶ Il nulla presuppone l'essere per negarlo, “poiché la qualità irriducibile del *non* viene ad aggiungersi alla massa indifferenziata d'essere per lievitarla [...] non dobbiamo mai porre il nulla come un abisso originario dal quale nascerebbe l'essere”.⁷⁷⁷ Lo schema interpretativo del nulla rimane quella della mistica, pur in una prospettiva a-tea.

Non possono sfuggire questi richiami alla mistica speculativa che, è lo scopo di questo lavoro, devono essere considerati non riferimenti occasionali, ma il frutto di una solida esperienza del misticismo riconducibile alla stesura del *Diplôme*. Solo così si potrà rispondere al dubbio per cui “siamo noi, magari perché lettori appassionati di Eriugena, di Eckhart o di Cusano, che attribuiamo anacronisticamente ad un pensatore ‘materialista’, ‘esistenzialista’ e ‘umanista’, tali insoliti tratti teologico-speculativi?”.⁷⁷⁸

Da un certo punto di vista, tuttavia, anche se come essere che non è ciò che è ed è ciò che non è, anche il per-sé è. L'operaio Schmitt nella Berlino del 1870, era gettato in un mondo, pura contingenza, come un muro, un albero o una tazza.⁷⁷⁹ Al fondo di ogni coscienza esiste questa percezione di non essere il fondamento del proprio essere.⁷⁸⁰ Tale intuizione della contingenza originaria dell'uomo, secondo Sartre, è stata espressa da Heidegger⁷⁸¹ come richiamo alla vita autentica, però con interessi mascherati di carattere etico e religioso, che devono essere eliminati.⁷⁸² L'intuizione della nostra contingenza non

775 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 67. Trad. it., cit., pag. 68.

776 Ivi, pag. 49. Trad. it., ivi, pag. 49.

777 Ivi, pag. 50. Trad. it., ivi, pag. 50.

778 R. Ronchi, *Ad immagine e somiglianza*, cit., pag. 59.

779 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 115.

780 Ivi, pag. 116.

781 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

782 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 116.

ha nulla del sentimento della colpevolezza, ma è l'apprensione di noi stessi da parte di noi stessi di essere un fatto ingiustificabile. Allora “come mai il per-sé, che, in quanto è, non è il suo essere, nel senso che non ne è il fondamento, può essere, in quanto è *per-sé*, fondamento del suo nulla?”,⁷⁸³ semplicemente perché, se anche il per-sé fonda il suo nulla nullificandosi, ciò, come già visto, non vuol dire che esso sia il fondamento del proprio essere, cosa che implicherebbe una sorta di distanza da sé:⁷⁸⁴ “La possibilità propria dell'essere – quella che si rivela nell'atto nullificatore – è di essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo nullifica; il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé, per fondarsi, per costituirsi come coscienza”.⁷⁸⁵ L'essere in-sé è assoluta contingenza, non può fondare se stesso né gli altri esseri: è solo col per-sé che il fondamento viene al mondo.⁷⁸⁶ Dato che però, come già chiarito, il per-sé non è il proprio fondamento, la possibilità del fondamento risiede unicamente nel rapporto tra l'in-sé e il per-sé e la libertà del per-sé va concepita (almeno ne *L'Être et le Néant*) come rapporto al dato, al suo essere in situazione. La libertà non è libera di non essere libera, e questa è la sua fatticità, né è libera di non esistere, e in ciò sta la sua contingenza.⁷⁸⁷ Ma allora, se il fondamento dell'in-sé compare solo col per-sé e se esistono solo uomini liberi, qual è la concezione sartriana del rapporto tra essere ed ente?⁷⁸⁸ Si ritorni all'introduzione de *L'Être et le Néant*, dove viene posta da Sartre la distinzione tra fenomeno d'essere ed essere del fenomeno. Attraverso l'accesso immediato rappresentato dalla noia, dalla nausea etc., l'ontologia potrà descrivere il fenomeno dell'essere che si manifesta senza intermediari.⁷⁸⁹ Ma l'essere che mi appare è della stessa natura dell'essere dell'esistente che mi appare? Cioè oltrepassare l'esistente verso il fenomeno d'essere, equivale a passare dal rosso particolare alla sua essenza? Evidentemente no, perché l'essere non è una qualità dell'oggetto tra le altre, né il

783 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 116. Trad. it., cit., pag. 120-121.

784 Ib.

785 Ivi, pag. 118. Trad. it., cit., pag. 122.

786 Ib.

787 Ivi, pag. 532.

788 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 364.

789 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 14.

significato dell'oggetto.⁷⁹⁰ Il passaggio all'essere del fenomeno è passaggio all'eterogeneo, assolutamente altro rispetto all'ente e semplice condizione del suo svelarsi.⁷⁹¹ L'oggetto non possiede l'essere, né sta in qualche relazione con l'essere, semplicemente l'oggetto è. L'essere è concepito da Sartre come saturo, dunque inaccessibile al per-sé.⁷⁹² Descrivendo gli oggetti della biblioteca, Roquentin vive questa inaccessibilità e intrinseca debolezza: “Sembrava che la loro esistenza fosse discutibile e che facessero la più gran fatica a passare da un istante all'altro [...] mi sentivo circondato da uno scenario di cartone che poteva essere smontato da un momento all'altro. Il mondo aspettava, trattenendo il respiro, facendosi piccolo, aspettava la sua crisi”.⁷⁹³

Se fisso l'essere del fenomeno staccando lo sguardo dal fenomeno d'essere, appare esso stesso un rivelato, che richiede a sua volta un essere in base a cui rivelarsi.⁷⁹⁴ L'essere di un esistente non si manifesta mai direttamente ad una coscienza, ogni essere si manifesta e nasconde in una maniera d'essere. Ma la coscienza può superare l'esistente verso il senso del suo essere, “per il che la si può chiamare ontico-ontologica, perché un carattere fondamentale della sua trascendenza è di trascendere l'ontico verso l'ontologico. Il senso dell'essere dell'esistente, in quanto di svela alla coscienza, costituisce il fenomeno d'essere”.⁷⁹⁵ E ciò non significa cadere nell'accusa di un circolo vizioso (si potrebbe obiettare infatti che un giudizio sull'essere presuppone l'essere), perché il senso dell'essere vale per l'essere di ogni fenomeno, compreso il suo essere proprio.⁷⁹⁶

790 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 15.

791 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, op. cit., pag. 365. Cfr. Aristotele, *Ars rhet.* I c. 4 (1360 a. 5); *De gen. et corr.* I t. 51; ma anche Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 59.

792 C. Martin-Fréville, *Ontologie et anti-humanisme, Sartre et Heidegger*, in: “Sens publique”, 2006/12, pag. 8.

793 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 114-115. Trad. it., cit., pag. 101.

794 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 15.

795 Ivi, pag. 29. Trad. it., cit., pag. 29.

796 Ib.

La soluzione della differenza ontologica

Sembra che si sia giunti ad una prima risposta relativamente al problema della “differenza ontologica”: porsi la domanda sull'essere del fenomeno è legittimo, ma la coscienza non può interrogarsi su tale essere, a meno che non si abbandoni il campo della fenomenologia per addentrarsi nei territori della metafisica. Se a Sartre sembra lecito interrogarsi sull'essere dell'ente, non pare possibile cogliere la differenza tra essere ed ente, perché l'uomo è condannato ad una assoluta contingenza.⁷⁹⁷ Come infatti si potrebbe accedere all'essere se, per Sartre, il per-sé è innanzitutto libertà e contingenza? Ma l'analisi sartriana della differenza ontologica offre ulteriori spunti, che richiamano meglio gli studi giovanili sul misticismo.

Il *circuito dell'ipseità* costituisce il rapporto tra il per-sé e il mondo: alla realtà umana l'essere si svela come totalità, è l'uomo che fa sì che al di fuori dell'essere vi sia il nulla. Ed è questo nulla, pura possibilità di un al-di-là del mondo, a svelare l'essere come mondo. E la realtà umana è tale possibilità che, con la presenza originale all'essere, costituisce appunto il circuito dell'ipseità.⁷⁹⁸ Cioè, poiché l'essere per-sé è ciò che non è e non è ciò che è, come già chiarito, esso rappresenta tutto ciò che non è l'essere, la sua negazione radicale: “La totalità compiuta o mondo si manifesta come totalità costitutiva dell'essere della totalità incompiuta, per cui l'essere della totalità viene all'essere [...] Così il senso del per-sé è al di fuori, nell'essere, ma solo per mezzo del per-sé il senso dell'essere appare”.⁷⁹⁹ Ma il fatto di rivelare l'essere, da parte del per-sé, quale cambiamento porta all'essere stesso? Nessuno, sostiene Sartre, così come contare *due* tazze sul tavolo non cambia niente nella loro natura:⁸⁰⁰ “Possiamo chiamare la conoscenza: pura solitudine del conosciuto. E sufficiente dire che il fenomeno originale di conoscenza *non aggiunge* niente all'essere, né crea niente. L'essere non ne è affatto arricchito, perché la conoscenza è pura

797 Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, cit., pag. 367-368. Cfr. J. M. Mouillie, *La signification métaphysique de la phénoménologie sartrienne*, in: “Alter”, n° 10, 2002.

798 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 218.

799 Ivi, pag. 217. Trad. it., cit., pag. 228.

800 Ib.

negatività”.⁸⁰¹ La presenza del per-sé alle cose particolari è allora possibile solo sulla base della sua presenza al mondo e, inversamente, la sua presenza al mondo è possibile solo con la presenza alle cose particolari,⁸⁰² ma senza che il riflettente stia di fronte al riflesso, perché allora opererebbe una modifica e lo ridurrebbe a sé: per accogliere l'essere in-sé il per-sé deve essere nulla.⁸⁰³ Anche il rapporto di utensilità delle cose, riprendendo l'analisi di Heidegger, deve essere allargato, perché se “la cosa non è prima cosa per poi essere utensile [...] non è prima utensile per poi svelarsi come cosa: è *cosa-utensile*”.⁸⁰⁴ Si provi ad accostare a questo passo un brano di M. Eckhart, nel quale si presenta il rapporto tra l'occhio (cioè, nei termini sartriani, il puro vedere la cosa) e il legno (considerato cioè nella sua funzione utensile): “Se accade che il mio occhio, uno e semplice in se stesso, sia aperto e rivolto con lo sguardo al legno, ciascuna delle due cose rimane quella che è, e tuttavia, nel compimento della visione, divengono a tal punto una cosa sola, che si può dire con verità occhio-legno, e il legno è il mio occhio”.⁸⁰⁵

Secondo Sartre, il fatto di essere assolutamente incondizionato, non essere, fa sì che il rapporto tra in-sé e per-sé parta dal per-sé e vi ritorni, senza che l'in-sé ne sia toccato. Così almeno dovrebbe essere il progetto sartriano, in realtà su questo punto non sempre coerente.⁸⁰⁶ Se infatti il mondo delle cose è un mondo umano, il contatto con le cose ci rimanda la realtà umana che noi vi abbiamo proiettato. I fiori sono velenosi per lo sguardo dell'uomo, ma in sé non lo sono affatto: l'esistenza è un “pieno umano”.⁸⁰⁷ I significati che le cose ci rimandano sono: “appesantiti, arricchiti dalla loro sostanza”.⁸⁰⁸ ciò che di noi impariamo dalle cose non è solo uno svelamento, ma un vero e proprio atto di creazione. Come un bambino, che vive il disgusto per aver infilato la mano in un barattolo di pece viscosa, fa esperienza di una categoria esistenziale prettamente umana, ma arricchita dal carattere dell'oggetto.⁸⁰⁹

801 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 215. Trad. it., ivi, pag. 225.

802 Ivi, pag. 217.

803 V. Vitiello, *Anathrôn hâ ópope. Riflessione e trascendenza*, in: “Bollettino Studi Sartriani”, I, 2005, pag. 14.

804 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 236. Trad. it., cit., pag. 248.

805 M. Eckhart, *Alle gleichen Dinge*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 123.

806 V. Vitiello, *Anathrôn hâ ópope*, cit., pag. 16.

807 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 137.

808 Ivi, pag. 185. Trad. it., cit., II, 52.

809 Ib.

E analogamente si può parlare del movimento: solo di fronte ad un per-sé la palla rossa scivola sul biliardo e il rosso che la caratterizza assume una maniera d'essere differente a seconda del punto in cui si trova, oscillando tra l'abolizione e la permanenza, tra essere e nulla. Perciò se anche il rapporto di un oggetto in movimento con se stesso è puro rapporto di indifferenza e può essere scoperto solo da un testimone,⁸¹⁰ tuttavia “il per-sé è il puro niente sullo sfondo del quale si disegna il movimento [...] ma è fuori dubbio, in ogni caso, che il per-sé qui, come altrove, *non aggiunge niente* all'essere”.⁸¹¹ Siano noi a legare i fenomeni con le leggi. Gli uomini, dice Sartre, hanno la prova dell'ordine meccanico della natura, la caduta dei gravi, l'orario di chiusura del giardino pubblico, la fusione del piombo a 335° gradi, ma, in realtà “io la *vedo*, questa natura, la *vedo*... So che la sua sottomissione è pigrizia, so ch'essa non ha leggi: quella che scambiano per la sua costanza... Non ha che abitudini, e le può cambiare domani”.⁸¹²

Sartre prospetta una trascendenza in cui la cosa è trascesa dal nulla. E non si tratta di un nulla relativo all'in-sé, ma di un nulla assoluto, perché se gli rimanesse un minimo resto d'essere, la riflessione sarebbe impossibile.⁸¹³ Tuttavia deve essere risolto un problema: se l'in-sé non è presente a sé e il per-sé è nulla, a chi è presente l'in-sé? E' chiaro che un qualche essere deve essere riconosciuto al per-sé: esso è l'aver-da-essere, cioè l'annullamento del conoscente nel conosciuto perché questo non subisca alcuna modifica. Il problema che sorge è che così si determinerebbe un annichilimento complessivo da un lato del per-sé, come essente che ha da essere, dall'altro dell'in-sé, i cui caratteri si definiscono negativamente rispetto al per-sé e con questo si annullerebbero (la mancanza di relazioni interne, la trascendenza, l'assenza di temporalità, lo stesso carattere di essere particolare).⁸¹⁴ Insomma l'annullamento dell'in-sé nel per-sé trascinerebbe con sé anche l'annichilimento dell'in-sé. Se d'altro canto il per-sé non fosse solo nulla, perderebbe la possibilità di cogliere l'essere in-sé. La seconda possibilità è proprio quella che Sartre realizza: si consideri l'esempio sartriano sul movimento, in cui

810 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 261.

811 Ivi, pag. 246. Trad. it., cit., pag. 258.

812 J. P. Sartre, *La nausée*, cit. pag. 206.

813 V. Vitiello, *Anathrôn hâ ópope*, cit., pag. 15.

814 Ivi, pag. 18.

un asino tira un carro tentando di raggiungere una carota che gli sta davanti, a sua volta legata alle stanghe del carro: “Così noi corriamo dietro un possibile che la nostra corsa stessa fa apparire, che non è nient'altro che la nostra corsa e che si definisce con ciò come irraggiungibile. Corriamo verso di noi, e per questo siamo l'essere che non può mai raggiungersi”.⁸¹⁵ Si ritorna alla posizione già evidenziata precedentemente: dato che il per-sé si definisce nel suo aver-da-essere, cioè come futuro; e il passato è ugualmente “una legge ontologica del per-sé, cioè che tutto ciò che può essere un per-sé, lo deve essere laggiù, dietro di sé, fuori portata”,⁸¹⁶ allora esiste una rocciosa necessità del passato e del futuro che hanno da essere: il per-sé in Sartre rimane inchiodato nel presente e non può annullarsi per cogliere l'essere in-sé.⁸¹⁷

Ecco un altro esempio sartriano: se si considerano A e B come successivi, in una prospettiva associazionista, l'identità con se stessi obbligherà i due termini a esistere senza separazione da sé, anche temporale, dunque nell'istante. Perciò “se A deve essere anteriore a B, bisogna che sia nel suo stesso essere *in* B come futuro a se stesso. E reciprocamente B, se deve essere posteriore ad A, deve tirarsi indietro in A, che gli conferisce il senso di posterità”.⁸¹⁸ Già ne *La transcendance*, Sartre affermava che solo la coscienza in atto può ambire ad una riflessione certa e che il passato per natura viene modificato dalla coscienza attuale;⁸¹⁹ e anche Husserl si era già espresso in termini analoghi: “Nel ricordo [...] dapprima il fluire di un pezzo musicale è dato alla coscienza in maniera irriflessa nel modo del «passato». Ma un oggetto dato alla coscienza in questo modo implica *per essenza* che uno sguardo riflessivo si diriga sul suo essere-stato-percepito”.⁸²⁰ Allora solo un per-sé che si annulla può superare la distanza con l'essere senza modificarlo.

L'obiettivo di Sartre è comunque chiaro: per superare l'equivocità dell'ente e dell'essere e giungere alla piena appartenenza dell'ente all'essere, è necessario radicalizzare la

815 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 239. Trad. it., cit., pag. 251.

816 Ivi, pag. 155. Trad. it., ivi, pag. 161.

817 V. Vitiello, *Anathrôn hâ ópope*, cit, pag. 18

818 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 168. Trad. it., cit., pag. 174.

819 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 32.

820 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, cit., § 78, pag. 148. Trad. it., cit., pag. 188.

differenza fino a mutarla in identità, cioè accentuare la distanza ontologica tra i termini per fondare la correlazione.⁸²¹ Si va oltre quanto lo stesso Husserl aveva stabilito come abisso tra coscienza e mondo: “Se pensiamo [...] alla possibilità del non essere, inclusa nell'essenza di ogni trascendenza di cosa, diviene evidente che *l'essere della coscienza*, di ogni corrente di vissuti in generale, *verrebbe sì necessariamente modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza [...]* Dunque nessun essere reale [...] è necessario all'essere della coscienza stessa”.⁸²² Ma, dopo che *La transcendance* ha eliminato ogni residuo di ego trascendentale, per Sartre non esiste alcuna univocità tra per-sé ed essere, neppure quella di essere, perché la coscienza *non è non* in quanto altro modo d'essere, ma come assoluto non-essere. Come si è visto, se la coscienza fosse posizionale di sé, sarebbe impossibile superare l'abisso che la separa dal mondo, ma essendo posizionale dell'oggetto e non posizionale di sé, essa è nulla, neppure diversa dall'oggetto, semplice riflesso.⁸²³ Radicalizzando la differenza ontologica tra coscienza ed ente trascendente, tra nulla ed essere, Sartre può pensare la loro relazione come costitutiva, cioè originaria e inalienabile: “Un essere che è colto *in quanto tale*, che è cioè fenomenalizzato dal nulla che lo abita, e un nulla che si costituisce come *tale*, cioè come soggetto per il quale c'è l'essere, soltanto attraverso l'essere che lo riempie”.⁸²⁴ Si riconsideri ancora il testo sartriano: ogni per-sé particolare manca di una realtà che lo trasformerebbe in in-sé, come il disco mancante della luna manca di una parte per essere luna piena.⁸²⁵ Tuttavia il mancante non può essere di altra natura rispetto al per-sé, perché l'ideale a cui si tende è la coincidenza con sé, per cui il mancante è ciò che io sono; ma non come identità, perché allora il per-sé sarebbe in-sé: “Io sono il per-sé mancante, nel modo di dover essere il per-sé che non sono, per immedesimarmi con esso nell'unità del sé”.⁸²⁶ Questo mancante rispetto al per sé è il possibile del per-sé.⁸²⁷

821 R. Barbaras, *Sartre: una fenomenologia dell'impossibilità della fenomenologia*, cit., pag. 108.

822 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, cit., § 49, pag. 91-92. Trad. it., cit., pag. 120-121. Corsivi di Husserl.

823 R. Barbaras, *Sartre: una fenomenologia dell'impossibilità della fenomenologia*, cit., pag. 108-109.

824 Ib.

825 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 132.

826 Ib. Trad. it., cit., pag. 137.

827 Ivi, pag. 133.

Esso non è uno strumento per giungere all'in-sé, ma “il nascere del per-sé come nullificazione dell'in-sé e decompressione d'essere fa sorgere il possibile come uno degli aspetti di questa decompressione d'essere; cioè come un modo d'essere ciò che si è a distanza da sé”.⁸²⁸ Il mancante è trascendente rispetto all'esistente e complementare e l'unità di in-sé e per-sé si realizza nel mancato.⁸²⁹ Il superamento della distanza tra per-sé ed in-sé, avviene dunque grazie alla natura trascendente del per-sé, per la quale, essendo questo il fondamento del proprio nulla, nato dalla decompressione dell'in-sé, tende alla coincidenza con l'in-sé.

Se si astrae, ancora una volta, dal linguaggio religioso, lo stesso schema di pensiero è reperibile nella mistica. Dice lo Pseudo Dionigi l'Areopagita: “L'Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano [...] perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*, come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell'amato perché infinitamente amabile”.⁸³⁰ Infatti chi ama non cerca nulla per se stesso e non pensa a nient'altro che all'amato, perché solo la propria nullificazione può permettere la trascendenza: “Quanto meno di se stesso cerca nell'amato, tanto più perfettamente e veramente lo ama”.⁸³¹ E così quanto più l'uomo si abbassa, tanto più Dio lo innalza, perché l'essere dell'uomo è fondato sul suo annullamento e, per essere il maggiore, deve essere il minore: “Chi vuole essere quello, divenga questo: quell'essere non si trova che in questo divenire”.⁸³² Si può ricorrere ad una immagine, per descrivere l'annullamento di sé come condizione per accedere a ciò che è altro da sé: “Se fosse possibile vuotare completamente una coppa e mantenerla vuota di tutto ciò che può riempirla, anche dell'aria, la coppa finirebbe per dimenticare e rinnegare la propria natura, e il vuoto la farebbe salire fino al cielo”.⁸³³

828 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 132. Trad. it., cit., pag. 137.

829 Ib.

830 Pseudo Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, 4,13, in: *Patrologia graeca*, 3, 712. Trad. it., cit., pag. 425.

831 M. Eckhart, *Sermone XL*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 237.

832 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 109.

833 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 174.

Ma in Sartre, come già visto, anche se “è il *sé-come-essere-in-sé* mancato che dà senso alla realtà umana”,⁸³⁴ tuttavia “il per-sé nel suo essere è una sconfitta, perché è fondamento di sé *solo* in quanto nulla [...] La realtà umana è superamento continuo verso una coincidenza con se stessa che non è mai data”.⁸³⁵ La decompressione d'essere sarebbe allora il tentativo, che solo la metafisica può descrivere, di sfuggire alla propria contingenza e assurdità attraverso lo sforzo di fondarsi, che attraverserebbe la densità dell'essere.⁸³⁶ Ma allora il desiderato di configura come ontologicamente impossibile e il desiderio come contraddittorio:⁸³⁷ l'equivocità tra in-sé e per-sé appare insuperabile.⁸³⁸ Come giustificare una posizione che sembra pregiudicare il senso stesso dell'analisi fenomenologica?

“Un maestro dice: tutte le creature, che hanno in sé la differenza, non sono degne che Dio operi in esse”.⁸³⁹ Con queste parole, Meister Eckhart indica la condizione dell'anima che, liberatasi dai legami col corpo, può accogliere la nuda, pura divinità.⁸⁴⁰ Ogni cosa si definisce negativamente rispetto alle altre in quanto “tutte le creature portano in sé una negazione”;⁸⁴¹ solo Dio, in quanto negazione della negazione, è l'Uno che nega ogni altra cosa, perché nulla gli è esterno.⁸⁴² Tale unificazione con Dio può avvenire solo se il fedele esce da se stesso.⁸⁴³ Dio dunque è l'essere e solo in quanto l'ente si riconosce come nulla, l'abisso che li separa può essere superato. Questo legame tra l'anima e Dio avviene in un nulla, in quanto è un qualcosa che non ha un essere proprio, “perché non è né questo né quello, né qui né là, perché è ciò che è in altro, e quello in questo”.⁸⁴⁴ Questa tensione dell'anima che, fattasi nulla, tende verso l'essere di Dio, anche in Eckhart assume i caratteri di uno sforzo (quasi) inappagabile. La sua potenza più alta, l'intelletto “non tende a Dio in quanto è Spirito santo, e neppure in quanto è Figlio; esso fugge il

834 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 125. Trad. it., cit., pag. 129.

835 Ivi, pag. 125. Trad. it., ivi, pag. 130.

836 R. Barbaras, *Sartre: una fenomenologia dell'impossibilità della fenomenologia*, cit., pag. 111.

837 Ivi, pag. 112.

838 Ib.

839 M. Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 39.

840 Ib.

841 Ivi, pag. 40

842 Ib.

843 M. Eckhart, *Sant Paulus spricht*, ivi, pag. 57.

844 Ivi, pag. 59.

Figlio. Esso non vuole neppure Dio in quanto Dio. Perché? Perché anche così ha un nome. E, se vi fossero mille dèi, esso andrebbe sempre oltre, perché lo vuole là dove egli non ha nome.”⁸⁴⁵ La distinzione crea sofferenza, così come tra il servo e il suo signore non può esserci quiete, “perché l'uno non è l'altro, e questo *non*, che crea la distinzione, non è altro che amarezza, perché là non v'è la pace”.⁸⁴⁶ Allo stesso modo, se tengo una mela in mano non posso gustarla, mentre se la gusto non posso godere della sua bellezza.⁸⁴⁷ Eckhart propone allora l'unica soluzione possibile per superare la differenza: “Così non possono stare insieme due cose, perché una deve perdervi il proprio essere”.⁸⁴⁸ Non esiste sintesi possibile tra ente ed essere se non nella nullificazione dell'ente nell'essere di Dio: “Tu devi abbandonare te stesso, completamente”.⁸⁴⁹ Il testo eckhartiano si esprime con parole che potrebbero essere fatte proprie anche da Sartre: “Se tu potessi annientarti per un solo istante, o anche per un tempo più breve di un istante, allora sarebbe tuo proprio tutto quel che esso è in sé”.⁸⁵⁰ Non è possibile trovare in altro modo l'unità dell'ente con l'essere divino, perché “Dio non conosce mediazione, e non può sopportare mediazione”.⁸⁵¹ Solo allora “l'uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente”;⁸⁵² solo allora “l'anima viene incantata in modo meraviglioso, e smarrisce se stessa – come se si versasse una goccia d'acqua in un recipiente pieno di vino”.⁸⁵³ L'aporia che si è notata nel pensiero di Sartre, trova allora una possibile soluzione: se tutte le cose sono in Dio in modo indistinto e distintissimo, allo stesso modo si potrà dire che l'uomo, che non è Dio, sia Dio. E allora, dato che Dio è indistinto e distintissimo dal leone, così l'uomo sarà tale rispetto allo stesso leone e a tutte le cose.⁸⁵⁴ Detto nel linguaggio sartriano, il per-sé non modifica l'in-sé nell'atto di conoscerlo in quanto si nullifica, ma tale processo è concepibile attraverso

845 M. Eckhart, *Mulier, venit hora*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 71.

846 M. Eckhart, *Hoc est praeceptum meum*, ivi, pag. 81.

847 Ib.

848 M. Eckhart, *Hoc est praeceptum meum*, ivi, pag. 81.

849 M. Eckhart, *Ego elegi vos de mundo*, ivi, pag. 87.

850 Ivi, pag. 89.

851 M. Eckhart, *Modicum et iam non videbitis me*, ivi, pag. 180.

852 M. Eckhart, *Ecce mitto angelum meum*, ivi, pag. 226.

853 M. Eckhart, *Quis putas puer*, ivi, pag. 242.

854 M. Eckhart, *Sermone IV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 54.

il paradosso dell'ente che coincide con l'essere pur rimanendone distinto. Lo sviluppo del tema della differenza ontologica mantiene in Sartre intatti i caratteri della mistica speculativa perché, dietro ogni trascendenza, c'è lo sforzo del per-sé di conquistarsi come in-sé-per-sé; ma, nella sua prospettiva atea, si trova impossibilitato a superare un abisso oltre il quale non c'è che il nulla. E sufficiente tradurre in tale prospettiva il testo di Eckhart, per ritrovare la posizione sartriana sulla differenza ontologica: “Nulla è tanto vicino all'ente, tanto intimo quanto l'essere. Ma Dio è l'essere e da lui deriva immediatamente ogni essere”.⁸⁵⁵

855 M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 175.

Capitolo III

Metafisica e mistica dell'immagine

Lo studio dell'immaginazione ha rappresentato un interesse costante della ricerca giovanile di Sartre. Nell'attività immaginante, egli credeva infatti di poter cogliere la natura profonda della coscienza irriflessa e verificarne l'attività creatrice. Prima di analizzare le sue opere edite dedicate a questo tema, è perciò utile ritornare all'analisi del *Diplôme* del 1927, cioè *L'image dans la vie psychologique – Rôle et nature*, per indagarne il legame con la mistica speculativa.⁸⁵⁶

Come già visto, Il *Diplôme* dedica un intero paragrafo all'analisi del tipo psicologico del mistico, considerato una delle forme nelle quali si manifesta la personalità patologica. Secondo Sartre, che in questo esprime una posizione estranea agli interessi del suo professore H. Delacroix, il mistico ha in comune con l'ateo il tentativo di diventare Dio: nel primo caso esso ha successo, nel secondo subisce uno scacco. Se, come egli è convinto, l'esperienza del pensiero è sempre esperienza immaginante, perché nella mistica si trovano autori in cui l'unione estatica tra uomo e Dio avviene senza immagini?⁸⁵⁷ Il *Diplôme* risponde distinguendo tra potenza immaginativa e immagine: se la seconda può essere eliminata dal pensiero, la prima ne esprime la stessa natura. Per questo, interpretando la mistica proprio come lo sforzo per raggiungere la fonte dell'immaginazione prima che ne scaturiscano le immagini, Sartre definisce Eckhart il “tipo mistico puro”.⁸⁵⁸ In tal modo teorizza un misticismo senza Dio, in cui l'unione tra Creatore e creatura avviene come fusione di due negatività. Gli altri santi cristiani sono posti in una scala che ha proprio questo principio come criterio. San Bonaventura, sostiene intrepidamente, non avrebbe capito nulla del senso della mistica. Affermando infatti, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, che tutte le creature sono una guida che spinge a

856 Come già spiegato, il riassunto presente nel testo di A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, rappresenta al momento l'unica fonte disponibile per la conoscenza di quest'opera inedita di Sartre. Da pag. 482 viene esposto il paragrafo dedicato alla mistica.

857 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 491.

858 Ib.

Dio l'anima del saggio e del contemplativo, egli indica la via contraria al misticismo: anziché distogliere il fedele dall'immagine del creato, in quanto essa è nulla, invita ad ammirarla.⁸⁵⁹ Questo carattere dell'ateismo sartriano, si affianca all'interesse per la teologia negativa, che non lo abbandonerà più.⁸⁶⁰ Esiste certo nei mistici, e in questo Sartre non può seguirli, un ritorno all'essere di Dio, come conclusione del cammino ascetico ma si tratta, dal suo punto di vista, solo di un sovvertimento sofisticato del Niente al Tutto.⁸⁶¹ I mistici veri, come Giovanni della Croce, non vedono nel mondo la prova dell'esistenza di Dio, ma solo un luogo freddo, vuoto e silenzioso; oppure manifestano, è il caso di Taulero, disgusto e odio della realtà quotidiana. Quando poi si è rifiutato il mondo e ci si trova in solitudine, esso continua ad esistere in noi come immagini. Dunque le immagini sono odiose, in quanto copie di un mondo odioso.⁸⁶²

Nella classifica dei mistici redatta da Sartre, Teresa d'Avila occupa un posto superiore rispetto a Bonaventura ma inferiore a Giovanni della Croce: la Santa ha infatti sperimentato un misticismo profondo, ma limitato dalla grande abbondanza di “parole” e “visioni”. Già Delacroix aveva descritto l'esperienza di Teresa da un lato come realizzazione di un Dio ineffabile nella vita interiore, dall'altro come consolidamento dell'immagine obiettiva di Dio con parole e visioni.⁸⁶³ Da queste considerazioni, Sartre è portato a considerare Teresa una grande santa e una grande scrittrice, ma non una grande mistica.⁸⁶⁴ Secondo il criterio sartriano, Giovanni della Croce raggiungerebbe un livello superiore nel cammino mistico perché, mediante la distruzione metodica delle immagini, egli cerca la notte dei sensi e dello spirito. Il limite di questo autore starebbe nell'aver pensato di poter giungere ad un pensiero vuoto. Ciò per Sartre è impossibile, perché, come detto, se si eliminano le immagini, ci si trova di fronte alla stessa immaginazione creatrice non rappresentativa.⁸⁶⁵ Per questo la mistica renana, soprattutto in Taulero e Meister Eckhart, avrebbe raggiunto il culmine del processo mistico. Questi

859 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 493.

860 Ib.

861 Ivi, pag. 494.

862 Ib.

863 Ivi, pag. 495.

864 Ivi, pag. 496.

865 Ivi, pag. 497.

autori, agli occhi di Sartre, avrebbero più di tutti rifiutato la via creaturale per giungere a Dio. Di fronte al misticismo spagnolo che è teista, proporrebbero invece un misticismo senza Dio.⁸⁶⁶

E' partendo proprio dall'espressione "misticismo ateo", che Sartre può delineare il carattere peculiare della realtà umana, tendente a superare la propria finitudine nella realtà di un Dio creatore di sé e delle cose. Un processo illusorio di auto-divinizzazione dell'uomo, destinato allo scacco.⁸⁶⁷ Non è qui il luogo per valutare l'esattezza storica dell'interpretazione sartriana,⁸⁶⁸ ma certo il misticismo renano si allontana dalla concezione tradizionale di un Dio trascendente, onnipotente ed onnisciente, creatore di tutte le cose ex nihilo.⁸⁶⁹ Così come, in ciò differenziandosi dai mistici spagnoli, i renani sottolineano l'inevitabilità dell'unione mistica con Dio in chi si vuoti del mondo, senza la necessità della grazia divina.

Il riassunto offerto da A. Flajoliet di questo inedito sartriano, permette di definire le linee entro le quali si muove l'interesse di Sartre per l'analisi della facoltà di immaginare. Tenuto conto che alcune parti del *Diplôme* sono state inserite nelle opere successive, è possibile ricostruire con una certa completezza la metafisica dell'immagine elaborata dal nostro autore e il ruolo decisivo che vi gioca all'interno del suo pensiero. Ancora una volta, è utile partire dal misticismo speculativo.

Imago Dei

In M. Eckhart si riscontra una progressione del cammino mistico in relazione all'immagine: dalla dissomiglianza tra Dio e creatura, si passa allo svuotamento dell'anima dalle immagini sensibili, si giunge poi alla sola immagine divina, per concludere il

866 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 498.

867 Ivi, pag. 499.

868 Sul preteso panteismo di M. Eckhart, cfr. M. Vannini, *Introduzione a M. Eckhart, Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 32.

869 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 502.

processo con la perdita di ogni immagine nella dissomiglianza divina.⁸⁷⁰

a) *Il linguaggio delle immagini*

Esprimersi attraverso le immagini permette al misticismo speculativo di esporre quel sapere apofatico, che vuol cogliere realtà ineffabili attraverso un dire che è non dire. Il linguaggio di M. Eckhart, in particolare, non è obiettivante in un senso analitico-discorsivo, ma è discorso metaforico e metalogico.⁸⁷¹ L'ermeneutica dell'immagine permette allora di decifrare la stessa esperienza mistica, in particolare nel caso delle *metafore assolute*, quelle che spingono il pensiero verso le domande a cui l'uomo non può rinunciare, senza però poterne dare la risposta.⁸⁷² La natura dell'immagine è speculare, perché rimanda a ciò di cui non è immagine: essa è e insieme non è ciò di cui è immagine.⁸⁷³ E' necessario, secondo Eckhart, distinguere tra due forme di allegoria: la prima, in cui ogni elemento della parabola ha un senso proprio; la seconda, in cui è la parabola in se stessa ad essere espressione della realtà di cui è allegoria. In questo secondo caso, l'allegoria è arricchita da parole che non hanno un senso specifico, oppure hanno lo scopo di nascondere la realtà simbolizzata, in quanto ciò è funzionale alla similitudine.⁸⁷⁴ Da un punto di vista logico, l'analogia eckhartiana si realizza tramite la presenza di due soggetti e un solo predicato. Ma solo al primo, al quale il secondo deve il suo stesso essere, può appartenere in senso proprio, mentre al secondo in modo derivato.⁸⁷⁵ E' quanto, due secoli dopo Eckhart, prenderà il nome di "analogia di attribuzione": secondo tale concezione, il mondo creato non possiede alcuna autonomia, è un nulla, ed è questo carattere a permettergli di giungere all'unione con Dio, fondamento di qualunque ente partecipi dell'essere.⁸⁷⁶ Perciò l'*analogon*, in Eckhart,

870 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 13.

871 Ivi, pag. 33.

872 Ivi, pagg. 8-9.

873 Ivi, pag. 11.

874 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 138.

875 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, cit., pag. 340.

876 Ib.

appartiene in forma piena solo al principale dei due termini dell'analogia, mentre in forma solo derivata al minore. Si consideri l'esempio del sole e del raggio: “Prendo una catinella d'acqua, vi metto dentro uno specchio e la pongo sotto la sfera del sole; allora dal disco e dal fondo del sole esso getta la sua chiara luce, e tuttavia in ciò non svanisce. Il raggio di ritorno dello specchio nel sole è sole nel sole, e tuttavia lo specchio è quello che è. Così è con Dio. Dio è nell'anima con la sua natura, col suo essere e con la sua divinità, e tuttavia egli non è l'anima. Il raggio di ritorno dell'anima è Dio in Dio, e tuttavia essa è quello che è”.⁸⁷⁷ Esiste un'unità nell'azione svolta dal raggio, ma la luce che illumina è la luce divina e l'anima può fungere unicamente da specchio. In modo analogo si esprime Giovanni della Croce: “Il raggio di sole che entra da una finestra si scorge tanto nitidamente quanto più esso è mondo e puro di pulviscolo e polvere. La ragione è che la luce non si vede per se stessa ma è il mezzo con cui si vedono le cose su cui cade; allora, per il riverbero che vi produce, anch'essa si percepisce, ma se non cadesse su qualcosa non si vedrebbero né luce né cose; di modo che se un raggio di sole entrasse dalla finestra in una stanza attraversandola da una parte all'altra, senza incontrare alcun ostacolo o pulviscolo in cui riverberarsi, la stanza non ne riceverebbe luce, né il raggio sarebbe visibile [...] Lo stesso effetto il divino raggio della contemplazione lo produce nell'anima”.⁸⁷⁸

Se si considera l'esempio della Giustizia già analizzato (v. pag. 100), si può verificare che essa ha un carattere non univoco (in quanto ciascun uomo deve aderire alla giustizia), né equivoco (la Giustizia non è diversa in sé e nell'uomo giusto), ma analogico, perché l'unica Giustizia che è negli uomini giusti e totalmente diversa dalla loro natura di creature.⁸⁷⁹ Le qualità analogiche non hanno perciò un carattere accidentale, in quanto dal un lato c'è il mondo del divenire, nel quale generante e generato sono distinti, dall'altro quello della generazione-essere nel quale c'è perfetta unità: è la generazione senza alterazione, l'essere senza il divenire mediante cui il Figlio è Generato dal Padre.⁸⁸⁰

“Non bisogna credere che i beati ricevano tutte le cose create separatamente, e Dio

877 M. Eckhart, *Nolite timere eos*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pagg. 75-76.

878 G. Della Croce, *Notte oscura*, cit., pag. 434.

879 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, cit., pag. 371.

880 Ivi, pag. 374.

separatamente, e che Dio li renda così beati. Perché non saremmo affatto beati se mancasse anche soltanto un po' di essere o di bontà".⁸⁸¹ Cristo è l'immagine della emanazione eterna e modello di quella inferiore, egli permette la concordanza universale mediante cui spiegare la presenza di Dio nel mondo poiché in lui convivono l'eternità della processione divina e la sua incarnazione nel divenire.⁸⁸²

Questo aspetto deve essere considerato attentamente, perché utile per un confronto coi caratteri dell'immagine evidenziati da Sartre. E' infatti peculiare il modo nel quale Eckhart concepisce questa inserzione dell'essere nel non-essere, dell'eternità nel tempo: Cristo mantiene in sé, pur essendo uomo, il carattere della creazione istantanea fuori dal tempo; in lui si realizza l'identità tra *analogon* divino e *analogon* creato. Così il Verbo incarnato è l'esemplare di ogni generazione istantanea, punto di separazione tra il divenire e l'essere.⁸⁸³ Ecco perché l'incarnazione nel tempo di Gesù è un elemento del tutto accidentale: come avrebbero potuto altrimenti i dotti dell'antico testamento conoscere la verità divina?⁸⁸⁴ Infatti, come già visto, solo dove non c'è il tempo può esserci la piena realizzazione del tempo. Ecco il testo illuminante di Dionigi Areopagita:

Improvvisamente (Εξαίφνης) significa ciò che contro la nostra aspettativa e da una condizione di oscurità in cui è rimasto fino a quel momento viene portato alla luce [...] la Sacra Scrittura, io credo, ha voluto indicare che il Soprasostanziale fattosi uomo e venuto dal suo mistero al nostro cospetto. Però egli rimane occulto anche dopo la sua manifestazione o, per parlare più divinamente, nella sua stessa manifestazione siffatto mistero di Gesù rimane nascosto e non può essere spiegato in se stesso da nessuna ragione e da nessuna intelligenza, ma anche quando se ne parla, rimane ineffabile e quando si pensa rimane ignoto.⁸⁸⁵

881 M. Eckhart, *Sermone XLIV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 256.

882 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, cit., pagg. 377-378.

883 Ib.

884 Ib.

885 Pseudo Dionigi Areopagita, *Epistola III*, in: *Tutte le opere. Patrologia greca*, 3, col. 1069 b. Trad. it., cit., pag. 631.

Eppure molti passi eckhartiani sembrano orientarsi verso l'unione effettiva tra uomo e l'immagine di Dio, non solo analogica. E' quanto emerge dalla bolla *In agro dominico*, che condanna alcune sue tesi, pubblicata ad Avignone nel 1329 quando il maestro domenicano era probabilmente già morto. In esso si legge: “Con grande dolore annunciamo che, in questi tempi, un certo Eckhart [...] ha voluto saperne più del necessario, in modo imprudente e non conforme alla misura della fede [...] Egli ha predicato, insegnato e scritto ventisei proposizioni, che suonano così:

I

Essendo stato interrogato una volta sul perché Dio non abbia creato prima il mondo, rispose che Dio non poté creare il mondo prima, perché una cosa non può agire prima di essere: perciò, appena Dio fu, subito creò il mondo.

II

Similmente si può concedere che il mondo sia esistito dall'eterno.

III

Similmente, nel medesimo tempo e nel medesimo istante in cui Dio fu e generò il Figlio, Dio a lui coeterno e in tutto uguale, creò anche il mondo.

IX

Di recente mi sono chiesto se volevo ricevere o desiderare qualcosa da Dio: voglio riflettere molto su questo punto, perché, se ricevessi qualcosa da Dio, sarei sotto di lui o suo inferiore, come un servo o uno schiavo, ed egli come un padrone, nel dare – e così non dobbiamo essere nella vita eterna.

X

Noi siamo trasformati totalmente in Dio e mutati in lui; come nel sacramento il pane viene mutato nel corpo di Cristo, così sono cambiato in lui, giacché egli mi rende uno col suo essere, non simile; per il Dio vivente è vero che non c'è più alcuna distinzione qui.

XI

Tutto quello che Dio Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato anche a me, senza alcuna eccezione, né dell'unione né della santità: lo ha dato tutto a me come a lui.

XIII

Tutto quello che è proprio della natura divina è proprio anche dell'uomo giusto e divino: perciò quest'uomo opera tutto quello che Dio opera, e ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, e genera il Verbo eterno, e Dio non saprebbe cosa fare senza un tale uomo.

XX

L'uomo buono è l'unigenito Figlio di Dio.

XXIV

Ogni distinzione è estranea a Dio, sia alla natura che alle persone; giacché la natura stessa è una e questo stesso uno, ed ogni persona è una e lo stesso uno che è la natura.

XXVI

Tutte le creature sono un puro nulla; non dico che siano poca cosa o qualcosa, ma che sono un puro nulla.

M. Eckhart si era già difeso nella prima fase del processo, svoltosi nel 1326 a Colonia, ribadendo che la sua concezione di una identificazione dell'uomo con Dio andava intesa in modo analogico, non numerico.⁸⁸⁶

b) L'immagine è lo stesso oggetto

L'immagine è la specie intelligibile, ma tale specie non può essere diversa dalla cosa che conosce, perché altrimenti le sarebbe impossibile conoscerla; ma non può neanche confondersi con la cosa, perché altrimenti risulterebbe inutile alla conoscenza. Allora “è necessario che l'immagine e la cosa facciano tutt'uno, ma non un essere unico”.⁸⁸⁷ Commentando l'espressione della lettera di Giovanni “saremo simili a lui”,⁸⁸⁸ M. Eckhart descrive i caratteri dell'immagine: afferma innanzitutto che essa è simile a ciò di cui è immagine ma che, per essere simili all'immagine di Dio, è necessario essere dissimili da ogni altra cosa, perché Dio non conosce somiglianza. Deve anche essere simile per natura con ciò di cui è immagine, perché questo vi si possa riconoscere: la perfezione dell'immagine sta nell'uguaglianza. L'immagine deve poi essere espressione dell'oggetto, senza alcun elemento che sia contrario alla sua essenza (elementi fisici): “L'immagine non si aggiunge a ciò di cui è immagine, né forma con esso due sostanze, ma è l'uno nell'altro”.⁸⁸⁹ Si può perciò dire che le cose vengano conosciute tramite l'immagine non tramite le idee,⁸⁹⁰ perché l'immagine non è altra rispetto alla cosa, ma ha con questa una dipendenza essenziale. Per questo motivo l'immagine deve essere solo nell'intelletto, “dove il medesimo ritorna su se stesso [...] e il generante è lo stesso del generato in un altro sé, e trova se stesso come altro in un altro sé”.⁸⁹¹ Infine nell'immagine non può

886 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, cit., pag. 369.

887 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 150.

888 *I Gv* 3,2

889 M. Eckhart, *Sermone XLIX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 287.

890 *Ib.*

891 *Ivi*, pag. 288.

mancare niente di ciò che rappresenta, né può essere mischiata con qualcosa che appartenga a qualcos'altro.⁸⁹²

L'immagine è emanazione della forma, che trasmette l'essenza di ciò di cui è immagine. Per cogliere un'immagine è necessario astrarre dalla causa efficiente e finale, che competono al mondo fisico: “Dunque l'immagine è una emanazione a partire dal profondo, nel silenzio ed esclusione di ogni exteriorità. E' una vita, che si potrebbe rappresentare come qualcosa che da se stessa e in se stessa si gonfia e in se stessa ribolle, senza aver ancora pensato il traboccare”.⁸⁹³ Vale la pena accostare subito al testo eckhartiano un brano di una lettera inviata da Sartre a Simone Jolivet nel 1926 (dunque durante gli studi sul misticismo), che riprende la stessa immagine: “On considère une image dans sa pensée, on sent tout d'un coup un gonflement, come un bulle, une espèce de direction aussi qui vous est indiquée, presque tout le travail est fait, on n'a plus qu'à expliciter”. Mais pour les trouver il faut renoncer à la logique, qui est un artifice, qui éloigne du vrai”.⁸⁹⁴

L'immagine, secondo Eckhart, proprio perché astrae dalla causa efficiente e finale, ha una realtà solo nella natura vivente e intellettuale: “L'immagine ha il modo di essere del parto, ovvero della prole e del figlio, in quanto procede nella medesima natura, uguale e simile in tutto a ciò che produce”.⁸⁹⁵ Il Figlio, in quanto immagine, è nel Padre, e il Padre in lui, costituenti un'unica realtà:⁸⁹⁶ “E' chiaro che l'«immagine», il figlio [...] insieme col Padre e con lo Spirito santo [...] è [...] necessario che prima ribollisca in tutto se stesso, e poi alla fine trabocchi, per essere in se stesso tutto perfetto, anzi, più che perfetto nell'effondersi, un qualsiasi ente di cui parliamo”.⁸⁹⁷ Così la natura nutre, perfeziona e fa crescere in sé il suo simile e solo poi lo produce all'esterno.⁸⁹⁸

892 M. Eckhart, *Sermone XLIX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 287.

893 Ib.

894 J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, cit., pag. 23-24.

895 M. Eckhart, *Sermone XLIX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 289.

896 Ib.

897 Ib.

898 Ivi, pag. 290.

c) *Il distacco dalle immagini creaturali*

Il cammino mistico rivolto all'immagine divina, tende a una progressiva liberazione dalle immagini delle creature: “Il principiante, quando deve agire tra gli uomini, deve prima impadronirsi fortemente di Dio e fissarlo con fermezza nel proprio cuore [...] in modo che dentro di sé non possa formarsi nessun'altra immagine”.⁸⁹⁹ Infatti una cosa non può essere colta che in se stessa: chi potrebbe trovare *a* in *b*, o l'uomo nell'immagine del leone, Martino in quella di Pietro o anche l'uva nelle spine e i fichi nei rovi?⁹⁰⁰ Quello che si cerca di realizzare è l'uscita dal flusso delle immagini dell'io,⁹⁰¹ perché lo Spirito Santo non è presente nei pensieri senza intelletto: “Infatti il pensiero ha movimento e continuo passaggio. Perciò il pensiero senza intelletto è mera immaginazione. Ed ha le condizioni della corporeità, ovvero immagini e cose simili”.⁹⁰² Come già visto, l'uomo può cooperare con Dio attraverso l'annullamento di se stesso, “dal momento che tutte le immagini e le opere, la lode e la riconoscenza e ciò che un uomo potrebbe compiere svaniscono”.⁹⁰³ Se non ci fosse mediazione tra l'anima e Dio, essa lo vedrebbe, perché Dio gli si darebbe nella sua nudità, “infatti Dio non conosce mediazione, non può sopportare mediazione”.⁹⁰⁴ Perfino il corpo e l'anima, se contenessero una mediazione della larghezza di un capello, non potrebbero mai essere veramente uniti. Il piacere è mediazione e così la paura, la fiducia, la speranza, la sofferenza e così via. Fintanto che l'uomo vi rivolge lo sguardo, non vede Dio.⁹⁰⁵ Gli oggetti materiali, al contrario, non possono essere colti direttamente, ma hanno bisogno della mediazione: una mano posta sull'occhio la rende invisibile; solo quando essa se ne allontana può essere purificata dall'aria e dalla luce ed entrare come immagine nell'occhio. Ugualmente, se ci si guarda nello specchio, ci si coglie come immagine. L'anima è come l'occhio, tutto ciò che gli si presenta davanti gli appare in immagine. Diversamente dalle immagini delle creature,

899 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 69.

900 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 166.

901 M. Vannini, *Introduzione a: M. Eckhart, Sermoni latini*, cit., pag. 16.

902 M. Eckhart, *Sermone XXIV*, ivi, pag. 170.

903 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 109.

904 M. Eckhart, *Modicum et iam non videbitis me*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 180.

905 Ib.

l'immagine divina è lo stesso elemento intermedio, dunque non la vedo in un'altra immagine, ma immediatamente: l'immagine è senza immagine, la corsa senza corsa ma è causa della corsa, la grandezza è senza grandezza, ma la rende grande: “La Parola eterna è la mediazione e la stessa immagine, che è senza mediazione e senza immagine, perché l'anima, nella Parola eterna, colga Dio e lo conosca immediatamente e senza immagine”.⁹⁰⁶

d) *A immagine di Dio.*

Secondo Eckhart, l'immagine concepita come riproduzione di qualcosa non ha un essere, perché riceve la sua sostanza dall'oggetto di cui è immagine e col quale si identifica.⁹⁰⁷ In quanto è creatura, cioè è una cosa o l'altra, essa non può avere la perfezione della grazia. Solo sciogliendosi dal rapporto con le cose e con se stessa, può essere immagine di Dio, perché l'immagine è, in quanto tale, in rapporto con ciò di cui è immagine: “Per quanti siano gli specchi posti davanti al volto, o alla faccia di un uomo, tutti rispecchiano la stessa unica faccia: nello stesso modo tutti i giusti ed ogni giusto sono completamente e assolutamente giusti per la stessa giustizia; sono formati, informati e trasformati in questa stessa giustizia. Altrimenti, infatti, non sarebbero giusti nello stesso senso, e neppure alcun giusto sarebbe davvero giusto, se una fosse la giustizia in se stessa e un'altra quella del giusto”.⁹⁰⁸ Ecco dunque perché l'ascesa dell'uomo passa attraverso il suo annullamento: l'uomo deve vuotarsi perché l'immagine divina possa fecondare la terra (humus) del quale è costituito, riconoscersi “umile” ma anche figlio di Dio in quanto intelletto.⁹⁰⁹ Ecco perché si può affermare che “lo spirito rende [...] libero il proprio essere abbandonando le immagini”.⁹¹⁰ Cosa intende il

906 M. Eckhart, *Modicum et iam non videbitis me*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 181.

907 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 13.

908 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 111.

909 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 15.

910 M. Eckhart, *Mortuus erat et revixit*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 119.

Vangelo con l'espressione «un uomo nobile partì?»⁹¹¹ che “l'uomo [...] deve abbandonare tutte le immagini e se stesso, e diventare estraneo a tutto e da tutto dissimile”.⁹¹² L'uomo conosce Dio laddove Dio conosce se stesso e dunque l'uomo può conoscere Dio solo in quanto è abitato da Dio: per essere colorato, devo avere in me l'essenza del colore.⁹¹³ L'intelletto dell'uomo è allora un'immagine, ma talmente unita all'immagine originaria, da superare il legame tra il fuoco e il calore o tra la luce e il sole, che almeno astrattamente possono essere separati. Immagine formata secondo Dio e immagine di Dio sono talmente la stessa cosa che, come sorgono insieme, insieme muoiono: il muro bianco è uguale ad ogni bianchezza ma, se diventa nero, è morto ad ogni bianchezza.⁹¹⁴ Così, tanto più chiara risulterà l'immagine di Dio nell'anima, tanto più chiaramente Dio vi nascerà. Dio, creando l'uomo, ha creato l'anima come qualcosa di identico a sé, essa non è altro che l'opera operante di Dio stesso, perché Dio *deve* operare nell'anima: “Dio gusta se stesso. Nell'atto di gustare se stesso, egli gusta tutte le creature”.⁹¹⁵ Ma questo operare di Dio nell'anima, che la costituisce un'unica cosa con Lui, è un operare per immagini: “Fate ora attenzione! Vi dirò qualcosa che non ho ancora mai detto. Quando Dio creò il cielo, la terra e tutte le creature, non operò niente; non aveva niente da operare, non v'era in lui opera di alcun genere. Allora Dio disse: «Vogliamo fare un'immagine»”.⁹¹⁶ Anche per l'uomo, “creare è cosa semplice; lo si fa quando e come si vuole. Ma quel che io faccio, lo faccio io stesso e con me stesso ed in me stesso, e là imprimo completamente la mia immagine”.⁹¹⁷ L'anima trova Dio nell'immagine e nell'immagine gli si identifica, perché in essa il simile riceve il simile.⁹¹⁸

L'anima, in quanto *imago Dei*, si identifica col Verbo, allo stesso modo in cui le tre persone della Trinità sono tra loro uguali per essenza:⁹¹⁹ “Lo Spirito santo solleva e rapisce con sé, portandola nel fondo da cui è uscito, l'anima che ha così oltrepassato

911 *Lc*, 19, 12

912 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 227.

913 M. Eckhart, *Modicum et iam non videbitis me*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 184.

914 *Ivi*, pag. 185.

915 M. Eckhart, *Nolite timere eos*, *ivi*, pag. 74

916 *Genesis*, 1,7.

917 M. Eckhart, *Nolite timere eos*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 73-74.

918 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 16.

919 *Ib.*

tutte le cose. Sì, la conduce nell'immagine eterna da cui è uscita, nell'immagine da cui il Padre ha formato tutte le cose e in cui tutte le cose sono uno, nell'ampiezza e profondità in cui ogni cosa ha il suo termine".⁹²⁰ L'uomo è in immagine ciò che il Padre è nella potenza, il Figlio nella sapienza e lo Spirito nella Bontà. Quando l'anima opera nella potenza del Padre, nella sapienza del Figlio e la bontà dello Spirito, egli opera all'interno delle Persone divine, ma ancora in immagine, perché tutto ciò che è operazione è immagine.⁹²¹ Quando l'uomo sarà liberato dalla sua corporeità, conoscerà Dio come egli si conosce, nell'immagine che è l'unica immagine di Dio e della divinità: "In quanto somigliamo a questa immagine, in cui sono fluite ed uscite tutte le immagini, ed in essa siamo riflessi [...] in tanto noi lo conosciamo così come egli si conosce".⁹²² Il tendere dell'anima verso l'immagine divina è essenzialmente desiderio: se essa non si determinasse a essere Dio non avrebbe nulla di divino e il desiderio di questa nuova nascita si risolve in immagine:⁹²³ un pezzo di legno gettato nel fuoco dimentica il suo essere legno e, divenuto della forma del fuoco, tende verso l'alto e si estingue in questo cammino.⁹²⁴ Allora ogni differenza dell'anima, in quanto *imago Dei*, con Dio si annulla: "Questo indica proprio il nome di analogia, ovvero la stessa cosa in entrambi i membri, ma nel primo in modo originario, e nel secondo in modo derivato. Come la corona serve al vino, in quanto lo indica, e l'urina alla salute degli esseri animati, pur non avendo in sé affatto la salute, così, nello stesso modo, ogni creatura serve a Dio".⁹²⁵ Accogliere l'immagine divina è accoglierne la forma attraverso una vera e propria transustanziazione:⁹²⁶ il ferro brucia tanto più quanto contiene in sé il fuoco e tanto più possiede il fuoco tanto meglio opera le opere del fuoco;⁹²⁷ ugualmente ogni oggetto colorato ha il colore in sé ed esercita il suo effetto sulla vista tramite esso e, reciprocamente, il colore agisce tramite l'oggetto.⁹²⁸ Commentando il passo "Gratia dei

920 M. Eckhart, *Jésus biez sine jünger n ifgân*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 52.

921 M. Eckhart, *Gott ist diu minne*, ivi, pag. 168

922 M. Eckhart, *Modicum et non videbitis me*, ivi, pag. 190-191.

923 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 19.

924 M. Eckhart, *Sermone XXX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 199.

925 M. Eckhart, *Sermone XLIV*, ivi, pagg. 256-257.

926 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 25.

927 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 219.

928 Ivi, pag. 236.

sum id quod sum”,⁹²⁹ Eckhart mostra come la divinità trasmetta la sua forma essenziale alla creatura, non essendo quindi solo una causa esteriore, finale o efficiente.⁹³⁰ Quando io formo una lettera lo faccio in riferimento al modello che ne ho in me, non secondo la mia anima. Ugualmente Dio ha fatto le cose non secondo se stesso, ma in base all'immagine che aveva di ciascuna. Altre realtà sono state create diversamente, fluendo direttamente da lui, come la bontà, la sapienza e gli altri caratteri attribuiti alla divinità, “ma l'anima l'ha fatta non solo secondo l'immagine che è in lui [...] molto di più: l'ha fatta secondo se stesso, secondo tutto quel che egli è, la sua natura, il suo essere, la sua operazione che fluisce da lui e che permane in lui, secondo il fondo in cui permane in se stesso”. Si può dire che “quel che Dio è nella sua potenza, noi lo siamo in immagine”.⁹³¹

e) *Oltre l'immagine di Dio.*

Il cammino mistico si spinge al di là della stessa vita trinitaria: al di sopra, là dove le Persone sono radicate nell'immanenza dell'essere, esiste una sola immagine essenziale che l'anima può cogliere.⁹³² Esiste un fondo della divinità e dell'anima che sta oltre le immagini e in cui si compie la perfetta unificazione in una sorta di sonno mistico. Mentre un giorno era seduto, racconta Eckhart, gli venne in mente il passo del Paternoster «sia fatta la tua volontà!». Questo passo, commenta, indica che l'uomo deve diventare un'unica cosa con la volontà divina e con la divinità stessa. Bisogna cioè dormire di fronte alle cose e non sapere nulla: “Se un uomo che dormisse profondamente, dormisse cento anni, non saprebbe di nessuna creatura, né del tempo, né delle immagini; allora puoi capire cosa Dio opera in te”.⁹³³ In tal modo l'assoluta somiglianza si risolve nel suo contrario, perché non ci può essere somiglianza laddove non c'è più differenza tra

929 1 Cor, 15, 10. M. Eckhart, *Sermone XXV*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 177.

930 V. Lossky, *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, cit., pag. 345.

931 M. Eckhart, *Gott isi diu minne*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 167.

932 Ivi, pag. 168.

933 M. Eckhart, *Praedica verbum*, ivi, cit., pag. 100.

immagine e modello.⁹³⁴ Le creature non possono giungere nel fondo dell'anima: l'anima che entra in contatto con una creatura, ne forma un'immagine e così la può conoscere. Solo grazie all'immagine che deriva dai sensi l'uomo può unirsi all'oggetto. Ma di se stessa l'anima non può formare immagini e dunque nulla gli è più ignoto che se stessa. Essa è priva in sé di questo elemento mediatore ed è per questo che Dio le si può unire liberamente, senza immagini.⁹³⁵ Anche Dio non ha alcuna immagine di se stesso, perché per essenza è bene, verità ed essere. Non c'è dunque alcuno stacco tra la decisione di creare e l'atto creatore, Dio volle e le cose furono: “Dio opera senza mediazione e senza immagine, e quanto più tu sei senza immagine, tanto più sei aperto al suo operare, e quanto più sei rivolto all'interno e dimentico di te stesso, tanto più sei vicino a lui”.⁹³⁶ Ma cosa può mai operare Dio senza immagini nel fondo dell'essere? Chiaramente, risponde Eckhart, questo non si può sapere, perché noi concepiamo le cose solo tramite le immagini e queste derivano dai sensi: “Rimane loro nascosto quel che Dio opera nel fondo; ciò è per l'anima la cosa più utile. Infatti questo non-sapere la sospinge come verso qualcosa di meraviglioso, di cui essa va alla ricerca, giacché sperimenta bene che esso v'è, ma non sa come e cosa sia”.⁹³⁷ Ma questo operare è ciò che mantiene le cose nell'essere: questo è il senso del miracolo alle nozze di Cana, in cui il passo “tu, invece, hai conservato il vino buono fino ad ora”,⁹³⁸ indica proprio il permanere delle cose grazie alla potenza divina.⁹³⁹ E' dunque necessario abbandonare “i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono [...] mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra”,⁹⁴⁰ perché “a Dio ripugna operare in immagini”.⁹⁴¹ Si tratta del sesto grado del processo mistico descritto da Eckhart: qui si

934 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 18.

935 M. Eckhart, *Dum medium silentium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pagg. 138-139.

936 Ivi, pag. 142.

937 Ivi, pag. 143.

938 Gv 2, 10

939 Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 206.

940 Pseudo Dionigi Areopagita, *De mystica theologia*, c. 1, *Patrologia greca* 3,997. Trad. it., cit., pag. 603.

941 M. Eckhart, *Dum medium silentium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 143.

realizza il superamento di ogni dualità, anche quella della somiglianza, nell'assoluta unità del fondo immobile. Qui l'uomo è trasformato dall'eternità di Dio ed è diventato veramente figlio di Dio, cioè sua immagine: “Oltre questo non esiste un grado più alto; qui sono pace eterna ed eterna beatitudine, giacché fine dell'uomo interiore e dell'uomo nuovo è la vita eterna”.⁹⁴² L'immagine di Dio, cioè il Figlio di Dio, vive nel fondo dell'anima, là dove è sempre stato, anche quando le immagini terrene l'avevano occultata.⁹⁴³ Nella sua natura l'anima odia la somiglianza, perché essa sottintende la dualità. Allora nel fondo eterno non c'è più immagine, ma dissomiglianza infinita, là non c'è mai stata neanche la Trinità. E' una dissomiglianza apofatica nella quale l'essere e il nulla coincidono:⁹⁴⁴ “Abbandonate dunque le immagini e unitevi all'Essere senza forma”.⁹⁴⁵ E' il concetto eckhartiano della *Gottheit*, fonte delle interpretazioni panteistiche del suo pensiero e causa di sospetto tra i contemporanei. Nell'unione mistica, in quel luogo-non-luogo in cui l'uomo è intimo con Dio più che con se stesso⁹⁴⁶, si compie la liberazione definitiva dalle immagini: “L'anima ha tre strade verso Dio [...] La prima è [...] con amore ardente, cercare Dio in tutte le creature. [...] La seconda è una strada senza strada, libera e tuttavia legata, in cui l'uomo è elevato e rapito molto in alto, al di sopra di sé e di tutte le cose, senza il proprio volere e senza immagini [...] La terza strada si chiama invero strada, ma è piuttosto un essere in casa propria, ed è contemplare Dio immediatamente nel suo proprio essere”.⁹⁴⁷ Nello stesso modo in cui chi impara a scrivere o a suonare deve applicarsi, finché non ha più bisogno di prestare attenzione a ciò che fa, perché l'azione ormai scorre libera dal pensiero e dall'immagine, così l'uomo pervaso dalla presenza divina viene illuminato e agisce senza alcuno sforzo.⁹⁴⁸ Allora “le cose con cui abbiamo a che fare non ci ostacolano e non imprimono in noi immagini durature, giacché quando il cuore è colmo di Dio, non possono trovarvi posto le

942 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 225.

943 Ib.

944 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 30.

945 M. Eckhart, , in: M. Eckhart, *Del distacco*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 144.

946 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 31.

947 M. Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pagg. 259-260.

948 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 67.

creature”;⁹⁴⁹ infatti “se rimanesse in te una qualche immagine o somiglianza, non saresti mai una sola cosa con Dio. Perciò, dunque, per essere una cosa con Dio, niente deve essere in te rappresentato, né all'interno né all'esterno; e questo significa che non vi sia in te niente di occulto, che non divenga manifesto e gettato all'esterno [...] Essa viene dal nulla”.⁹⁵⁰ Nel nulla del fondo mistico, Dio si coglie solo come negazione: “Devi amarlo in quanto è un non-Dio, un non-Spirito, una non-Persona, una non-immagine”.⁹⁵¹

Come già visto, solo il parallelismo antitetico, l'ossimoro, il paradosso, l'iperbole, forme della difficoltà della parola a dire l'indicibile, si mostrano adatti a rendere il silenzio che diventa parola, il rapporto dell'uomo con quel centro che non è luogo:⁹⁵² “Se dunque io dico: Dio è buono – non è vero; io sono buono ma Dio non è buono! Potrei addirittura dire: io sono migliore di Dio! Infatti quel che è buono può anche essere migliore, e quel che può essere migliore può diventare migliore di tutti. Ma Dio non è buono, perciò non può diventare migliore”.⁹⁵³ Il Signore che parla dal cielo,⁹⁵⁴ dice Eckhart, lo fa senza avere forma, immagine o somiglianza con nulla: al contrario delle cose, che si danno in immagine, Dio si dà senza immagine. Questa conoscenza “è nel profondo dello spirito, essa conosce senza immagini e somiglianze [...] Dio nell'altezza dà se stesso nell'anima senza immagine e senza somiglianza”.⁹⁵⁵ L'unica preghiera è allora: “Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono nascosti nella caligine luminosissima del silenzio”.⁹⁵⁶ Coloro i quali sono arrivati alla somma perfezione, perdono ogni curiosità, “ma vivono sommersi in Dio, né bramano di saper nulla, né d'altri; né di se stessi; perché hanno di già vinta la meraviglia, che nasce sempre dall'ignoranza”;⁹⁵⁷ e Cusano: “Quanto più oscura e impossibile e riconosciuta

949 M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 68.

950 M. Eckhart, *Videte, qualem caritatem*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pagg. 218-219.

951 M. Eckhart, *Renovamini spiritu mentis vestrae*, ivi, pag. 248.

952 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 6.

953 M. Eckhart, *Dum medium silentium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 145.

954 Mt 17, 8

955 M. Eckhart, *Videns Iesus turbas*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 203.

956 Dionigi Areopagita, *De mystica theologia*, I, I. Trad. it., cit., pag. 603.

957 E. Susone, *Della verità del non sum, e umiltà di cuore*, in: *Vita et opere spirituali*, Massi-Landi, Firenze, 1642, pag.

una tale possibilità tenebrosa, con tanta maggiore verità la sua necessità risplende, è vicina, prossima e meno velata. Perciò, Dio mio, ti ringrazio per avermi rivelato che non c'è altra via per accedere a te fuorché quella che è sembrata completamente inaccessibile e impossibile a tutti gli uomini".⁹⁵⁸ E' dunque il silenzio, ancor una volta, a poter descrivere nel modo migliore la meta del cammino mistico. Attraverso le metafore il significante assorbe il significato e, alla fine, "tutte queste metafore sono in fondo figure del silenzio".⁹⁵⁹ Prendendo in prestito il testo sartriano, si può dire: "Il mio *sentimento* dichiara che esso *non è un* silenzio passivo, ma un'attesa o addirittura un'invenzione silenziosa, altrimenti donde verrebbero la sua rivendicazione, l'urgenza di trovargli una giusta qualifica? [...] Esso si qualifica e si dà un falso nome, se ne irrita e reclama non tanto il ricorso studiato al linguaggio, quanto l'approfondimento, in piena luce, della sua *realtà*".⁹⁶⁰

Il mondo immaginario

Questi caratteri dell'immagine mistica (il pensiero è per sua natura immaginante; l'immagine esprime una realtà non riconducibile al linguaggio della conoscenza; conoscere le cose è coglierle innanzitutto come immagini, non però come oggetti morti dell'intelletto, ma come espressione di una realtà vivente; esiste una differenza di natura tra immagine e percezione; la coscienza immaginante non è altra dall'immagine, ma il modo in cui essa si rapporta ad un oggetto; il superamento delle immagini verso l'origine che è la fonte prima delle immagini; l'esistenza delle immagini fuori dallo spazio e dal tempo etc.), rappresentano interessi vitali per il giovane Sartre e vengono mediati dalla sua analisi fenomenologica.

Esiste, egli sostiene, un modo ingenuo di accostarsi al tema dell'immagine: mentre

267.

958 N. Cusano, *La visione di Dio*, in: *Opere filosofiche*, Ed. Torinese, Torino, 1972, pag. 562.

959 F. Masini, *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, cit., pag. 33.

960 J. P. Sartre, *L'idiot de la famille*, Gallimard, Paris, 1971, pag. 39. Trad. it. *L'idiota della Famiglia*, Il Saggiatore, Milano, 1977, pag. 39.

l'esperienza quotidiana rivela che è sempre possibile distinguere facilmente l'immagine dall'oggetto, una metafisica ingenua attribuisce surrettiziamente all'immagine gli stessi caratteri dell'oggetto, rendendoli di fatto indistinguibili.⁹⁶¹ Poiché però si coglie la differenza tra i due, l'immagine diventa un oggetto, ma in tono minore, con minor chiarezza, legata all'oggetto reale da una relazione esterna di tipo magico.⁹⁶² Cartesio ha commesso nella forma più eclatante questo errore, facendo dell'immagine “una cosa corporale”:⁹⁶³ l'immaginazione, che proviene dall'intelletto, si applica all'impressione materiale prodotta nel cervello e dà la coscienza dell'immagine.⁹⁶⁴ Non si forma propriamente un nuovo oggetto che sta di fronte alla coscienza, ma i movimenti materiali del cervello, causati dagli oggetti esterni, “destano nell'anima delle idee [...] innate”.⁹⁶⁵ Il problema sempre irrisolto, secondo Sartre, è come l'intelletto possa interagire con una realtà corporale qual è l'immagine e, inversamente, come l'immaginazione e il corpo possano agire sull'intelletto. Di fatto, in questo modo, solo l'intelletto può operare una distinzione tra ricordi, fantasie e sensazioni. La filosofia moderna, pur nella varietà di soluzioni date al problema, è caduta in un unico errore di fondo, il postulato dell'immagine-cosa.⁹⁶⁶ Finché si concepirà l'immagine come inerte, sfuggirà che essa è solo un modo di manifestarsi del pensiero e che la sua povertà rispetto alla rappresentazione, corrisponde alla povertà del pensiero.⁹⁶⁷ Così, poiché la coscienza è pura spontaneità e, per essa, esistere e averne coscienza costituiscono un'unica cosa, “l'immagine è coscienza, è spontaneità pura, cioè autocoscienza, trasparenza per sé e non esiste che nella misura in cui si conosce. Non è perciò un contenuto sensibile: “E' del tutto inutile rappresentarla come «razionalizzata», come «penetrata di pensiero»”.⁹⁶⁸ Grazie all'analisi fenomenologica, afferma Sartre, è Husserl ad aver “liberato il mondo psichico da un peso gravoso, e [...] soppresso quasi tutte le

961 J. P. Sartre, *L'imagination*, cit., pag. 4.

962 Ivi, pag. 5.

963 Ivi, pag. 7. Trad. it., *L'immaginazione*, Bompiani, 2007, pag. 13.

964 Ib.

965 Ib.

966 Ivi, pag. 5.

967 Ivi, pag. 66.

968 Ivi, pag. 105. Trad. it., cit., pag. 117.

difficoltà che oscuravano il problema classico dei rapporti dell'immagine con il pensiero".⁹⁶⁹ Dunque l'immagine è una forma di coscienza,⁹⁷⁰ per concepire la quale è necessario superare l'illusione di immanenza che la ritiene un simulacro dell'oggetto, un oggetto opaco nel fondo della perfetta traslucidità della coscienza: "Un'immagine non è nient'altro che un rapporto".⁹⁷¹ Teresa d'Avila, interpretando le voci delle sue esperienze mistiche come reali richiami di Dio, così si esprime: "Nelle parole di Dio l'anima è come una persona che ode, mentre in quelle dell'immaginazione è come una persona che va componendo a poco a poco ciò che ella stessa desidera udire".⁹⁷²

Un secondo carattere è quello che Sartre definisce di "quasi-osservazione":⁹⁷³ un medesimo oggetto può essere percepito (osservo l'oggetto da punti di vista diversi, per profili, senza poter, in linea di principio, averne mai una conoscenza completa); concepito (se penso l'oggetto lo colgo in tutti i suoi aspetti); oppure immaginato: in questo caso sono presenti aspetti riconducibili sia all'oggetto pensato che a quello percepito. Infatti un'immagine si dà per profili come la percezione ma, d'altra parte, essa è essenzialmente povera, perché l'immagine non può scoprirvi niente di più di ciò che vi ha messo. E' un atteggiamento di "quasi osservazione", perché pur osservando non apprende nulla: "Se mi do in immagine la pagina di un libro [...] in fondo non guardo nemmeno, perché so già cosa c'è scritto".⁹⁷⁴

Un terzo carattere della coscienza immaginativa è di porre il proprio oggetto come un nulla:⁹⁷⁵ mentre la percezione lo pone come esistente, l'atto posizionale è realizzato dall'immaginazione o come inesistente, o esistente altrove, o assente, o non pone il proprio oggetto.⁹⁷⁶

Un quarto è la spontaneità:⁹⁷⁷ in opposizione al carattere passivo con cui si dà la percezione, l'immaginazione esprime l'attività creatrice della coscienza che, essendo non-

969 J. P. Sartre, *L'imagination*, cit., pag. 124. Trad. it., cit., pag. 138.

970 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 17.

971 Ivi, pag. 22. Trad. it., cit., pag. 14.

972 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, cit., pag. 154.

973 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 22.

974 Ivi, pag. 28. Trad. it., cit., pag. 19.

975 Ivi, pag. 30.

976 Ivi, pag. 32.

977 Ivi, pag. 35.

tetica, non pone tale carattere come oggetto, ma si coglie come pura spontaneità.⁹⁷⁸

L'analogon

Per un confronto con l'immagine mistica, è utile seguire ancora Sartre nell'analisi di altre forme di immagini come l'oggetto allo specchio, il ritratto, la caricatura etc. Quale rapporto sussiste tra l'immagine che io mi sforzo di creare del mio amico Pierre e una foto e una caricatura che lo ritraggono? Funzionalmente nessuna, perché in tutti e tre i casi esiste un'intenzione che si dirige su un medesimo oggetto animando però una materia diversa. Tale materia costituisce un *analogon* della percezione del mio amico: essa è ben riconoscibile nel caso della foto e della caricatura (essi sono oggetti a prescindere da Pierre), ma è presente anche nell'immagine mentale, sia quando produco volontariamente l'immagine di Pierre, sia quando essa mi balza alla mente improvvisamente (in questo caso si produce una spontaneità senza volontà, perché intenzione e volontà non coincidono).⁹⁷⁹ L'*analogon* è dunque un oggetto che funge da mezzo all'intenzione per evocare un altro oggetto: “Come ci si serve di tavolini traballanti per evocare gli spiriti”,⁹⁸⁰ senza però annullare il carattere della coscienza immaginativa, cioè il tendere verso un oggetto assente. In questa prospettiva, quale differenza esiste tra un segno (un cartello che mi indica un ufficio) e il ritratto di una persona? Nel caso del segno la coscienza non è posizionale, nel senso che la materia del segno non ha legami con l'oggetto significato, ma si creano le parole a partire dalle linee del cartello;⁹⁸¹ è solo l'abitudine di una convenzione a orientare la coscienza verso l'oggetto. Diverso il caso del ritratto, perché la materia dell'immagine fisica e il suo oggetto si rassomigliano: il quadro di Carlo VIII agisce doppiamente sul visitatore, perché da un lato rimanda ad un re morto da tempo, dall'altro i tratti del quadro si danno come se egli fosse presente. Si può chiarirlo con un testo eckhartiano: “L' «immagine», in

978 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 35.

979 Ivi, pag. 43.

980 Ivi, pag. 45. Trad. it., cit., pag. 33.

981 Ivi, pag. 47.

quanto tale, non può essere separata da ciò di cui è immagine neppure concettualmente”.⁹⁸² Allora Carlo VIII è qui, in immagine, ma posto come assente.⁹⁸³ Tale rapporto tra immagine rappresentata ed esperienza vissuta dell'immagine, è bene espressa nella celebre visione dell'inferno di Teresa d'Avila: “Sentir parlare dell'inferno è niente [...] di fronte a questa pena, che è ben altra cosa. C'è la stessa differenza che passa tra un ritratto e la realtà”.⁹⁸⁴

Un altro tipo di immagine analizzata da Sartre, è quello presente nelle imitazioni: quando l'attrice Franconay rappresenta in modo buffo Maurice Chevalier, ciò che mi si presenta non è un *analogon* del corpo di Chevalier, ma la rappresentazione di qualità che fungono da segno per ridestare una “reazione affettiva”, che è legata alla mia conoscenza di Chevalier e che trasforma l'attrice nello stesso Chevalier: “Il senso affettivo del viso di Chevalier apparirà sul viso di Franconay [...] Ed è esso che [...] può essere considerato come la vera materia intuitiva della coscienza d'imitazione”.⁹⁸⁵ Si tratta di un senso indefinibile che unisce in un oggetto gli elementi che compongono l'imitazione, oggetto che noi contempliamo in immagine sul corpo dell'attrice.⁹⁸⁶ Non può sfuggire il senso mistico che, agli occhi di Sartre, assume questo “stato ibrido, né completamente percezione né completamente immagine”,⁹⁸⁷ nel quale tra l'attrice e Chevalier si realizza un rapporto di possesso: “Maurice Chevalier assente sceglie un corpo femminile per manifestarsi. Così, originariamente un imitatore è un posseduto”.⁹⁸⁸

Un cambiamento nell'intenzione trasforma i segni di un disegno schematico in un altro tipo di immagine. Delle semplici linee acquistano un significato, nel momento in cui la mia intenzione da percettiva diventa d'immagine:⁹⁸⁹ “Lo schema è riempito fino ad esplodere [...] Disegnate un omino che s'inginocchia e alza le braccia in aria: proietterete sul suo viso la stupefazione indignata. Ma non la *vedrete*: essa vi si trova allo stato latente,

982 M. Eckhart, *Sermone XLIX*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 285.

983 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 52.

984 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 285.

985 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 63. Trad. it., cit., pag. 47.

986 Ib.

987 Ivi, pag. 64. trad. it., cit, pag. 48.

988 Ib.

989 Ivi, pag. 68.

come una carica elettrica”.⁹⁹⁰ A volte l'immagine compare senza che ci sia alcuna volontà di rappresentare un oggetto, come quando si vedono volti nelle fiamme, nelle macchie sui muri, rocce in forma umana etc.⁹⁹¹ Qui non c'è alcuna rappresentazione precedente, l'immagine appare come sospesa in aria, senza sostrato, ma si intenziona la materia percorrendola con gli occhi in una determinata maniera.⁹⁹²

Un'attenta analisi è dedicata da Sartre allo studio delle immagini ipnagogiche:⁹⁹³ la materia di tali visioni può ritrovarsi sia nei fenomeni endottici, sia in tutti quegli oggetti che hanno una forma debole, che cioè si disgregano e riformano in continuazione, eccitando e deludendo l'attenzione (di questo tipo sarebbero le visioni nelle sfere di cristallo, nei fondi di caffè etc.).⁹⁹⁴

Ultima forma di immagine è quella mentale. Si tratta di un caso particolare perché, mentre nei tipi precedenti lo scomparire della coscienza immaginativa lasciava comunque un residuo sensibile, che costituiva l'*analogon* sul quale poter ricostituire la coscienza di immagine, in questo caso la perdita dell'immagine non lascia alcun resto. Qual è dunque l'*analogon* dell'immagine mentale, cioè quel dato psichico necessario perché tale immagine possa costituirsi? Si tratta di un terreno difficile, che Sartre esplora analizzando il ruolo giocato dal sapere, dall'affettività, dalle impressioni cinestesiche, dalla parola, sapendo però che in questo campo, non è mai superabile la dimensione del probabile.⁹⁹⁵

Particolarmente interessante, per il discorso che si svolge in queste pagine, è l'analisi del modo in cui appare l'immagine mentale: chiunque ha sperimentato la differenza tra un'immagine ipnagogica e un'immagine mentale in quanto il “vedere” e l' “udire, nel primo caso sono termini appropriati, in quanto il campo ipnagogico è percepito dal soggetto come parte dello spazio reale; ma nel secondo si tratta di vocaboli utilizzati pur sapendo che né si vede, né si sente nulla.”⁹⁹⁶ Ecco un esempio offerto da Teresa d'Avila,

990 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 66. Trad. it., cit., pag. 50.

991 Ivi, pag. 75.

992 Ivi, pag. 77.

993 Si tratta di forme di illusione particolarmente intense, che compaiono di solito nelle prime fasi del sonno e che coinvolgono soprattutto la vista, l'udito e il tatto in modo, a volte, drammatico.

994 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 103.

995 Ivi, pag. 112.

996 Ivi, pag. 170.

sicuramente conosciuto da Sartre: “Facciamo conto, per intenderlo meglio, di vedere due fontane con due bacini [...] Questi due bacini si riempiono d'acqua in modo diverso: in uno l'acqua viene da più lontano per mezzo di vari acquedotti e di molta industria; l'altro, costruito dov'è la stessa sorgente dell'acqua, si riempie senza alcun rumore”.⁹⁹⁷ Perché, si chiede Sartre, si può immaginare il Pantheon ma non si possono contare in immagine le sue colonne? L'illusione di immanenza fa credere che l'immagine sia un Pantheon in miniatura sulla quale si possa applicare l'analisi delle sue qualità; in realtà “l'oggetto visibile è qui ma non posso vederlo, è tangibile ma non posso toccarlo, è sonoro e non posso udirlo”,⁹⁹⁸ esso si dà in immagine in modo indiviso, in esso ciascuna qualità si estende attraverso le altre.⁹⁹⁹ Due qualità dell'immagine, l'indivisibilità e l'irrealtà, che ritroviamo ancora in Teresa d'Avila: “Nella visione [...] non c'è ripiego possibile, perché dobbiamo contemplarla quando, come e quale il Signore vuole presentarcela e non possiamo aggiungere né togliere nulla; né, per quanto facciamo, è in nostro potere vederla o cessare di farlo quando vogliamo; volendo, poi, guardare qualcosa in particolare, si perde subito la visione di Cristo”;¹⁰⁰⁰ e ancora, in seguito ad un suo incontro cordiale con un estraneo: “Mi si presentò davanti Cristo con un aspetto molto severo, facendomi conoscere quanto fosse addolorato di ciò. Lo vidi con gli occhi dell'anima più chiaramente di come potessi vederlo con quelli del corpo, e la sua immagine mi rimase così impressa che, pur essendo trascorsi da questa visione più di ventisei anni, mi sembra di averla ancora presente”.¹⁰⁰¹

Un aspetto fondamentale dell'immagine, continua Sartre, è di non obbedire al principio di individuazione: io prendo di mira Pierre assente perché vive a Berlino, ma la mia immagine è di Pierre quando viveva a Parigi: io *so* che Pierre è a Berlino, ma il mio *analogon* affettivo mi fornisce un'immagine di Pierre a Parigi, creando una sintesi contraddittoria.¹⁰⁰² E anche in Teresa è determinante il ruolo dell'affettività come *analogon*

997 T. d'Avila, *Il Castello interiore*, cit., pag. 89.

998 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 174. Trad. it., cit., pag. 135.

999 Ivi, pag. 136.

1000 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 249.

1001 Ivi, pag. 66.

1002 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 179.

dell'immagine: incapace di rappresentarsi l'umanità di Cristo con l'intelletto essa suscita l'affettività con l'ausilio delle immagini:¹⁰⁰³ “Ero così poco capace a raffigurarmi cose con l'intelletto che, se non si trattava di cose che vedevo realmente, non mi giovavo affatto della mia immaginazione [...] Per questo ho sempre amato le immagini. Infelici coloro che per propria colpa perdono siffatto bene! E' evidente che non amano il signore perché, se lo amassero, godrebbero nel vederne l'immagine”.¹⁰⁰⁴

Inoltre, secondo Sartre, l'immagine non sempre obbedisce al principio di identità: da un lato il mio sapere punta un oggetto preciso, ma l'*analogon* affettivo è valido per molti oggetti. Posso avere la sensazione di aver già visto una persona, ma subito rendermi conto che si tratta della fusione di due volti distinti: l'immagine è un intermedio tra il concetto e la percezione, offre l'aspetto sensibile dell'oggetto, senza che questo sia percepibile. Ciò che l'immagine offre è la persona in se stessa, come sintesi di tutti i suoi aspetti. Ugualmente i bambini, se disegnano una persona di profilo, mettono anche gli occhi, come se fosse di fronte. Ma tutti i fattori evidenziati nell'analisi dell'immagine, avverte Sartre, sono separabili solo in astratto, perché la coscienza d'immagine ha una realtà irriducibile.¹⁰⁰⁵ L'immagine è un tipo di coscienza completamente diversa dalla percezione e la facoltà di immaginare è una funzione psichica indipendente.¹⁰⁰⁶ Essa è simbolica nella sua stessa struttura, in quanto la coscienza immaginativa mira a produrre il suo oggetto, sebbene tale produzione venga “scoperta” come qualità dell'oggetto stesso:¹⁰⁰⁷ posso rappresentarmi l'arte di Baudelaire con una macchia color vetriolo che fungerà da *analogon* affettivo per delle sensazioni ineffabili,¹⁰⁰⁸ oppure, provando a rendere in poche parole il periodo del Rinascimento, magari produrrò l'immagine simbolica di un fiore che sboccia, oppure potrò immaginare il David di Michelangelo: in questo secondo caso l'opera può sia avere un senso non simbolizzante (è una statua che sta in un museo), sia simbolizzante un'intera epoca artistica. E' lo stesso Sartre a

1003 H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, cit., pag. 5.

1004 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 85.

1005 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 182.

1006 Ivi, pag. 183.

1007 Ivi, pag. 189.

1008 Ivi, pag. 192.

proporre, ancora una volta, un paragone religioso: “Sembra che la statua *sia* il Rinascimento mediante un legame mistico di partecipazione”.¹⁰⁰⁹

Come visto, egli sottolinea la capacità dell'immagine di alludere sempre a qualcosa di ulteriore, di ineffabile: “Al di qua della chiara coscienza di immagine, esiste una zona di penombra in cui scivolano rapidamente stati quasi inafferrabili, forme di sapere immaginativo vuote, che sono quasi immagini”.¹⁰¹⁰ E' questo carattere che permette, nel misticismo, all'immagine di fungere da *analogon* per esprimere le cose impossibili da dire in parole, perché invisibili e sublimi espressioni del mondo soprannaturale.¹⁰¹¹ Ed è un carattere che Teresa d'Avila riconosce esplicitamente: “Cercavo di dire quali ragioni ci siano per ritenere che le visioni non provengano dalla nostra immaginazione. Infatti, come potremmo raffigurarci di proposito l'umanità di Cristo, ritraendo con arte mediante l'immaginazione la sua grande bellezza?”.¹⁰¹²

Sul piano irriflesso, teoricamente le immagini si possono susseguire all'infinito nel tentativo di comprendere l'oggetto: per coglierlo col pensiero, è necessario una rivoluzione che permetta il passaggio al piano riflesso, nel quale il pensiero si dà come pensiero, cioè come trasparenza a sé, “ma è impossibile trovare una qualche via di passaggio che permetta di innalzarsi progressivamente dall'irriflessione al pensiero riflesso, cioè dall'idea come immagine all'immagine come idea”.¹⁰¹³ Ecco lo stesso passaggio nelle parole di Teresa d'Avila: “Io so di una persona¹⁰¹⁴ alla quale, pur non essendo poetessa, accadeva di improvvisare strofe molto sentite nelle quali manifestava la sua pena; esse erano elaborate dal suo intelletto, ma erano solo uno sfogo dell'anima”.¹⁰¹⁵

Dal punto di vista sartriano, la vita immaginaria è quindi radicalmente diversa dalla percezione delle cose: il pensiero che prende la forma di immagine vuole *possedere* l'oggetto che intuisce, quasi fosse dato visivamente, ma tale desiderio di possesso si rivela come irrealizzabile, perché ciò che appare è un quasi-oggetto, affetto da un carattere di

1009 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 214. Trad. it., cit., pag. 165.

1010 Ivi, pag. 164. trad. it., ivi, pag. 127.

1011 L. Borriello G. della Croce, *Introduzione a: T. d'Avila, Libro della mia vita*, cit., pag. 13.

1012 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 248.

1013 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 224. Trad. it., cit., pag. 173.

1014 Parla di se stessa.

1015 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 138.

irrealità.¹⁰¹⁶ La stessa espressione “mondo degli oggetti irreali” non è esatta, perché un mondo è composto da oggetti che hanno una loro collocazione e rapporti reciproci con altri oggetti, ma nessuna di queste caratteristiche è propria dell'immagine.¹⁰¹⁷ In essa c'è o troppo, in quanto ciascuna immagine di un oggetto rimanda incessantemente in modo ambiguo a qualcos'altro, oppure troppo poco perché, come già visto, l'immagine si caratterizza per una povertà essenziale.¹⁰¹⁸ Questa vive in uno spazio irreali, nel quale i caratteri sono interiorizzati e non nascono dal rapporto tra gli oggetti: un uomo in immagine è piccolo in-sé, senza alcun riferimento ad altro. Le determinazioni spaziali sono assolute, per questo contare le colonne del Pantheon nell'immagine è impossibile.¹⁰¹⁹ Concetto che si ritrova, ancora una volta, in Teresa d'Avila: “Questo accade in tutte le visioni, nessuna esclusa; noi non possiamo far nulla e i nostri sforzi sono del tutto inutili, sia per vedere di meno, sia per vedere di più”.¹⁰²⁰

Un discorso analogo vale per il tempo: non si possono, afferma Sartre, scindere gli istanti di un'azione immaginata, perché essa si dà ancora una volta come qualità dell'oggetto.¹⁰²¹ E' possibile che un'immagine generi anche reazioni fisiologiche (gioia, desiderio, disgusto etc.), ma in essa non c'è alcun elemento di passività, perché manifesta la libertà della coscienza che si ricrea continuamente: “Una specie di tensione senza riposo: non potrebbe lasciarsi andare senza scomparire con il suo oggetto, si esaurisce con l'affermarsi e lo sgonfiarsi al contempo, con il reagire a se stessa”.¹⁰²²

Un decisivo interesse per questo lavoro, ha l'analisi che Sartre sviluppa a proposito della coscienza allucinata. Egli aveva avuto direttamente esperienze allucinatorie,¹⁰²³ a volte provocate dall'uso di droghe,¹⁰²⁴ e aveva visitato l'ospedale psichiatrico di Rouen¹⁰²⁵ ma, soprattutto, seguendo H. Delacroix, aveva studiato per il *Diplôme* l'esperienza

1016 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 235.

1017 Ivi, pag. 254.

1018 Ib.

1019 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 246.

1020 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 250.

1021 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 253.

1022 Ivi, pag. 269. Trad. it., cit., pag. 209.

1023 S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, cit., pag. 253.

1024 Ivi, pag. 240; J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 302.

1025 Ivi, 287.

“patologica” dei mistici.¹⁰²⁶ E' soprattutto Teresa d'Avila a fornirgli gli esempi di questi avvenimenti straordinari. Proprio per l'abbondanza di queste visioni, come visto, il suo misticismo sarebbe stato inferiore rispetto a quello di M. Eckhart, il “mistico puro”, e Sartre la considera una grande santa e una grande scrittrice, ma non una grande mistica.¹⁰²⁷ Il suo *Libro della mia vita* offre una ricca testimonianza di tali apparizioni: ella sentì, una volta, una voce divina: “Mi rispondeste: «Tu servimi e non pensare ad altro». Fu la prima parola che udii da voi, pertanto ne rimasi tutta sbigottita”;¹⁰²⁸ oppure di immagini unite alla levitazione: “Se ne andava via l'anima, e per lo più la testa la seguiva, senza che io la potessi trattenere, e a volte il corpo giungeva a sollevarsi”;¹⁰²⁹ o di semplici immagini: “Un giorno, mentre stavo in orazione, egli volle mostrarmi solo le mani: erano di così straordinaria bellezza che non potrei descriverla”;¹⁰³⁰ fino alla cosiddetta *trasverberazione del cuore*: “Vedevo vicino a me, dal lato sinistro, un angelo in forma corporea [...] non era grande, ma piccolo e molto bello [...] credo che siano quelli chiamati cherubini [...] Gli vedevo nelle mani un lungo dardo d'oro, che sulla punta di ferro mi sembrava avesse un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, così profondamente che mi giungeva fino alle viscere, e quando lo estraeva sembrava portarselo via, lasciandomi tutta infiammata di grande amore di Dio. Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere quei gemiti di cui ho parlato, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine, né l'anima poteva appagarsi d'altro che di Dio”.¹⁰³¹

Secondo Sartre, la coscienza allucinata si dispone in uno stato “crepuscolare”, essa è sempre spontaneità, ma impersonale. Non ci sono né oggetto né soggetto, né propriamente “esperienza”, perché questa presuppone un'unità personale. L'apparizione dell'allucinazione genera l'orrore nella coscienza che, reagendo con un'improvvisa concentrazione, dissolve il fenomeno allucinatorio (come uno scricchiolio che desta

1026 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 480.

1027 Ivi, pag. 496.

1028 T. d'Avila, *Libro della mia vita*, cit., pag. 160.

1029 Ivi, pag. 165.

1030 Ivi, pag. 238.

1031 Ivi, pag. 256. Il cuore di Teresa, trovato incorrotto all'apertura della tomba, è venerato nel convento spagnolo delle carmelitane scalze ad Alba de Tormes.

improvvisamente l'attenzione).¹⁰³²

Ma come giustificare un sogno? Se la coscienza è spontaneità, come si può credere falsamente che ciò che si sogna sia reale? Innanzitutto l'evidenza data nella percezione è una presenza, la credenza non è nemmeno possibile. Invece nel sogno noi *crediamo* che quelle immagini siano reali. Come può allora la coscienza, che pone intenzionalmente le immagini come tali, credere alla loro realtà?¹⁰³³ Nel sogno la coscienza non ha la possibilità di percepire, perché si è rinchiusa da se stessa in un atteggiamento immaginativo: nel sogno non ci sono immagini mentali, ma un *analogon* rappresentativo si arricchisce durante il sonno di sensazioni cinestesiche e di tutte quelle sensazioni che la coscienza coglie senza che abbiano la forza di destarla dal sonno: “E' la luce rossa che viene appresa *come* sangue”.¹⁰³⁴ La credenza nel sogno è simile a quella di chi si immerge nella lettura di un romanzo poliziesco: egli *crede* a ciò che legge, senza per questo smettere di ritenere immaginarie quelle avventure: “La coscienza è consapevole di sé come incatenata, ma per di più è consapevole di essere senza ricorso contro si sé”.¹⁰³⁵ Così il mondo immaginario è un mondo senza libertà, senza possibilità, perché le possibilità presuppongono un mondo reale, in relazione al quale sono percepite come tali: è un mondo fatale.¹⁰³⁶

Anche l'opera d'arte è un irreal: posso considerare il quadro di Carlo VIII come una cornice o una tela, ma non vedrò apparire l'oggetto estetico: perché questo avvenga, la coscienza deve operare l'annullamento del mondo e costituirsi come come coscienza immaginativa.¹⁰³⁷ In tal senso non è corretto pensare che il pittore prima abbia un'idea in immagine che poi la metta nella tela: in realtà egli ha solo costituito un *analogon* dell'immagine che, in quanto tale, è rimasta immagine: “Il reale non è mai bello”.¹⁰³⁸

Ancora una volta Sartre ricorre alla religiosità mistica per descrivere l'esperienza estetica; si può anzi dire che in lui “il modello cristologico della *mors* come *resurrectio* e *renovatio*

1032 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 237.

1033 Ivi, pag. 245.

1034 Ivi, pag. 317. Trad. it, cit., pag. 246.

1035 Ivi, pag. 326. Trad. it., ivi, pag. 253.

1036 Ivi, pag. 328.

1037 Ivi, pag. 362.

1038 Ivi, pag. 371. Trad. it., pag. 289.

opera inconsapevolmente¹⁰³⁹ al di sotto delle immagini della «gloire» e della «immortalità terrestre»¹⁰⁴⁰. E' infatti nel misticismo dell'arte che si può realizzare l'identificazione dell'uomo con Dio:¹⁰⁴¹ “Non esisto più in nessun luogo, io *sono*, finalmente!”¹⁰⁴² Il passaggio all'opera artistica, compie nella vita di Sartre un movimento parallelo alla nascita dell'immagine divina nell'anima: come *l'analogon* divino supera la dualità tra percezione e oggetto costituendo il punto di unione tra Creatore e creatura, così Sartre, partito nella fanciullezza dal vivere tra i libri “in pieno etere in mezzo agli aerei simulacri delle cose”¹⁰⁴³ giunge, attraverso un processo di transustanziazione, a coincidere con quegli stessi simulacri:

Il Donatore, nelle Belle Lettere, può mutarsi nel suo proprio dono
[...] Il caso mi aveva fatto uomo, la generosità mi avrebbe fatto
libro: avrei potuto [...] sostituire i rumori della mia vita con
iscrizioni incancellabili, la mia carne con uno stile, le molli spirali del
tempo con l'eternità, apparire allo Spirito Santo come un precipitato
del linguaggio [...] per ricavare dalle parole questo corpo di gloria.
A considerarla dall'alto della mia tomba, la mia nascita mi apparve
come un male necessario, come un'incarnazione del tutto
provvisoria che avrebbe preparato la mia trasfigurazione: per
rinascere bisognava scrivere, per scrivere erano necessari un
cervello, occhi, braccia; finito il lavoro, questi organi si sarebbero
riassorbiti da sé: intorno al 1955, una larva si sarebbe spaccata, ne
sarebbero fuggite fuori venticinque farfalle in-folio, battendo l'aria
con tutte le loro pagine per andarsi a posare su uno scaffale della

1039 Quanto il termine “inconsapevolmente” sia indicato per definire il carattere della religiosità sartriana, è il tema di questo lavoro.

1040 S. Pieri, *Metafisica ed immagine*, Marzorati, Milano, 1983, pag. 66.

1041 Il cambiamento di prospettiva nei confronti della produzione artistica, dal misticismo della sua formazione all'*engagement*, sarebbe il tentativo di liberarsi dalla concezione sacrale dell'arte appresa in casa *Schweitzer*. Ivi, pag. 75.

1042 J. P. Sartre, *Les Mots*, pag. 162, Trad. it., cit., pag. 136.

1043 Ivi, pag. 47. Trad. it, ivi, pag. 45.

Biblioteca Nazionale [...] Io: venticinque tomi, diciottomila pagine di testo, trecento incisioni tra cui il ritratto dell'autore. Le mie ossa sono di cuoio e di cartone, la mia pelle incartapecorita sa di colla e di muffa, attraverso sessanta chili di carta mi sistemo comodissimamente. Rinasco, divento alla fine un uomo intero, che pensa, che parla, che canta, che tuona, che si afferma con la perentoria inerzia della materia.¹⁰⁴⁴

Si noti che anche qui, come in M. Eckhart, considerata dal punto di vista dell'eternità, la nascita nel tempo assuma il carattere dell'accidentalità. Sartre in età matura giudicò severamente questo atteggiamento verso l'arte: "Mi sentii mistificato: ero un impostore, raccontavo panzane che nessuno avrebbe potuto credere, insomma, scoprii l'immaginazione [...] Poco ci mancò che non rinunciassi alla letteratura";¹⁰⁴⁵ tuttavia, l'idea che immaginare sia l'unica via per sottrarre la vita dall'assurdo, rimane costante in Sartre:¹⁰⁴⁶ "Una coscienza «affascinata», bloccata nell'immaginario, viene improvvisamente liberata dalla brusca interruzione del dramma, della sinfonia, e riprende improvvisamente contatto con l'esistenza. Questo basta per provocare quello scoramento nauseato che caratterizza la coscienza realizzatrice [...] La bellezza è un valore che possiamo riferire soltanto all'immaginario".¹⁰⁴⁷ La coscienza realizzante pone il quadro come reale, ma sarà solo l'annullamento del mondo operato dall'immaginazione a poterlo cogliere, mediante un atto libero che lo pone come irreali, l'opera d'arte.¹⁰⁴⁸ E' assurdo poter pensare di assumere un atteggiamento estetico rispetto alla vita o, peggio, pensare che estetica e morale possano coincidere: è certo possibile assumere un atteggiamento estetico di fronte ad un oggetto reale, ma così si arretra di fronte a tale oggetto, che scivola nel nulla. A quel punto l'oggetto non è più percepito, ma funge da

1044 J. P. Sartre, *Les mots*, cit., pag. 160. Trad. it., cit., pag. 135.

1045 Ivi, pag. 178. Trad. it., ivi, pag. 149.

1046 S. Pieri, *Metafisica ed immagine*, cit., pag. 92.

1047 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 371. Trad. it., cit., pag. 289.

1048 Ivi, pag. 362.

analogon di se stesso:¹⁰⁴⁹ “La voce canta:

*Some of these days
You'll miss me honey.*

Hanno dovuto rigare il disco in quel punto, perché fa uno strano rumore. E c'è qualcosa che dà una stretta al cuore: ed è che la melodia non è minimamente toccata da questo piccolo tossicchiamento dell'ago sul disco. E' così lontana, così lontana, dietro. Anche questo lo capisco: il disco si riga e si consuma, la cantante magari è morta, io sto per andarmene, sto per prendere il treno. Ma dietro l'esistente che cade da un presente all'altro, senza passato, senza avvenire, dietro questi suoni che di giorno in giorno si decompongono, si squamano e scivolano verso la morte, la melodia resta la stessa, giovane e ferma, come un testimone spietato”:¹⁰⁵⁰ bello è ciò che evoca l'eterno, fuori dallo spazio e dal tempo.¹⁰⁵¹ Si potrebbe certo, più semplicemente, ricondurre queste analisi al culto de *L'Art pour l'Art* che impregnava la cultura post-romantica francese ai tempi del giovane Sartre e che era stata portata in famiglia dal nonno Schweitzer, ma la perfezione dell'opera d'arte per Sartre non è mai fine a se stessa, in quanto manifestazione della verità dell'essere.¹⁰⁵² La genesi del suo pensiero ci conduce direttamente alla stessa tradizione della quale si era nutrito il misticismo speculativo: “E' possibile ricondurre la concezione rivelativa e «sacrale» dell'arte alla ricca tradizione neoplatonica [...] di cui troviamo consistenti tracce nella moderna cultura francese”.¹⁰⁵³ E' dunque evidente quanto “il motivo dell'incondizionato autentico non solo sia ben presente a Sartre, ma costituisca l'impulso segreto da cui trae moto e alimento l'intera ricerca”.¹⁰⁵⁴ Ci si trova davanti al carattere peculiare che definisce il misticismo speculativo: “L'esperienza «mistica» dell'assurdo trova da ultimo [...] una interpretazione in termini di lucidità intellettuale e di perspicuità espressiva”.¹⁰⁵⁵

1049 J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., pag. 372.

1050 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 246. Trad. it., cit., pag. 228.

1051 S. Pieri, *Metafisica ed immagine*, cit., pag. 167.

1052 Ivi, pag. 168.

1053 Ib.

1054 Ivi, pag. 207.

1055 Ivi, pag. 284.

Conclusione

La mistica speculativa è stata un presupposto decisivo per l'esordio filosofico di J. P. Sartre. Essa ha agito in modo determinante non solo dopo il suo ingresso nella Fenomenologia, ma anche per la stesura delle prime opere letterarie. Ci si può tuttavia spingere ancora oltre, considerandola una delle chiavi interpretative per intendere l'intera opera sartriana. Che questa particolare esperienza di fede abbia segnato in maniera indelebile la *quasi-religiosità* di Sartre, è dimostrato dai continui rimandi al misticismo, a volte con esplicite citazioni, che si ritrovano nei testi della maturità. Non è oggetto di questa ricerca fornirne una trattazione sistematica, ma è comunque utile accennarvi, perché forniscono la prova di quanto tali studi sul misticismo per il *Diplôme* del 1927, abbiano formato la personalità del filosofo francese. In tal senso, non solo è necessario “prendre la mesure de l'extraordinaire stabilité - sur près d'un demi siècle – du schème d'intelligibilité que constitue l'expérience mystique pour l'anthropologie sartrienne”,¹⁰⁵⁶ ma considerare tale schema un tratto emergente, nel modo più vario e imprevedibile, in quasi ogni aspetto della sua attività di filosofo e scrittore. Se ne fornirà in questa *Conclusione* qualche esempio, brevi cenni che tenteranno di indicare la vastità e l'importanza di tale ricerca per gli studi sartriani.

Un quarto di secolo più tardi rispetto al *Diplôme*, nel 1952, il misticismo è ancora ben riconoscibile nella biografia di J. Genet.¹⁰⁵⁷ Scrittore, ladro, sbandato, pederasta, Genet compie un percorso che Sartre presenta in modo del tutto analogo a quello dei mistici cristiani descritti da Delacroix. Nel libro secondo, intitolato *Prima conversione: il male*, egli inserisce la seguente citazione di Giovanni della Croce: “Per arrivare ad essere tutto, badate a esser nulla in nulla”:¹⁰⁵⁸ il percorso mistico è per Sartre la chiave per decifrare in particolare il primo livello del cammino di Genet, che comprende sia la conversione al male, come conseguenza del vano tentativo di identificarsi con l'Altro, sia la sua

1056 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 491. Il testo offre un ricco quadro delle citazioni e dei riferimenti al misticismo nella opere della maturità di Sartre.

1057 J. P. Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952. Trad. it., *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972.

1058 Ivi, pag. 184. Trad. it., ivi, pag. 193. Cfr. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, cit., pag. 124.

omosessualità passiva.¹⁰⁵⁹ Non è raro che i ragazzi anelino ad esser perfetti, ad essere i primi dappertutto, ma “nel misticismo di Genet si legge al contrario un rifiuto dell'ordine umano. Fanciullo abbandonato, si vendica ammirando i fanciulli che abbandonano padre e madre per seguire il Cristo. Gli piace che i santi non dipendano che da Dio, che vogliano strapparsi alla specie e che si dedichino, contrastando i loro più legittimi desideri, a creare in se stessi un'anti-natura. Il disprezzo che nutre per il suo corpo gli rende facile l'ascetismo”.¹⁰⁶⁰ Come in Meister Eckhart, il suo vuoto interiore viene colmato da Dio: “Dio compensa la madre assente, la Società indifferente; col divenire un oggetto di preoccupazioni per un essere infinito, Genet acquisterà l'essere che gli manca. Sarà santo in difetto di essere figlio”.¹⁰⁶¹

All'età di dieci anni, mentre si accinge a compiere un furto in cucina, sente pronunciare la parola “vertiginosa” che lo segnerà per tutta la vita: ladro. L'azione viene realizzata come durante un'estasi: “Il bambino giocava in cucina; tutto ad un tratto si è accorto della propria solitudine e l'angoscia lo ha colto, come di solito. Allora si è «assentato». Una volta di più; si è immerso in una sorta di estasi. Adesso non c'è più nessuno nella stanza: una coscienza abbandonata riflette degli arnesi. Ecco che un cassetto si apre; una manina si protende...”.¹⁰⁶² Ma la presenza di Dio si alterna a quella del Diavolo: “I suoi furti diventano degli avvenimenti esteriori che egli subisce impotente, e di cui tuttavia è responsabile. Si osserva, si spia, si ostacola come se fosse uno strumento bizzarro da imparare ad usare. Lotta contro un Angelo che è in lui: un Angelo del Male. [...] Egli si abbandona ad una danza bizzarra [...] lo trascinano di prepotenza in questura e lui fa resistenza. Ma quell'inutile ribellione e tutto quel dimenarsi rivelano ai miei occhi che egli è ossesso: è contro il Demonio che si dibatte”.¹⁰⁶³ Genet decide allora di essere ciò che il delitto ha fatto di lui, assumendo un atteggiamento di rinuncia che assume gli stessi toni del Quietismo. Ecco la descrizione fattane da Sartre:

1059 A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pag. 485.

1060 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 17. Trad. it., cit., pag. 12.

1061 Ivi, pag. 18. Trad. ivi, pag. 13.

1062 Ivi, pag. 23. Trad. ivi, pag. 18.

1063 Ivi, pag. 43. Trad. ivi, pag. 39.

Egli ha dunque convenienza a *incontrare* la sostanza che lo definisce. All'origine di questa ricerca vi è qualcosa che rassomiglia a una disposizione passiva e contemplativa: bisogna aprirsi all'Essere come il mistico al suo Dio. Genet, ossessionato da quell'Altro che è lui stesso, presentisce il sacro attraverso la propria coscienza. La rivelazione del suo Essere avrà i caratteri di una gerofania, essa lo strapperà all'umano, alla vita quotidiana; sarà un'esperienza religiosa, una comunione. Non è forse il momento religioso per eccellenza quello in cui una subiettività, cessando di disperdersi indefinitamente nella realtà quotidiana, recupera il suo essere eterno, diviene una calma totalità, che gode di se stessa? L'eternità fa irruzione nel divenire, l'assoluto si manifesta, qualcosa di nuovo si produce sotto il sole. Genet evaderà dal mondo banale della moralità per raggiungere il mondo della religione attraverso un'esperienza mistica".¹⁰⁶⁴

La pederastia passiva di Genet realizza il fallimento della coscienza riflessiva che, invano, ha cercato l'Altro: ne è venuto fuori un Ego miserabile che deve scomparire, come per i santi, insieme alla coscienza riflessiva stessa: "Ormai il suo Ego non abita più la sua coscienza; passeggia per il mondo sulle gambe di una graziosa canaglia. [...] Fascino, oblio di sé, vertigine, assoluta sottomissione al servizio d'una operazione condotta in maniera sopraffina di captazione: è ciò che definisce più di una estasi religiosa: è l'amore secondo Genet",¹⁰⁶⁵ dunque "il ruolo dell'amato è quello di realizzare pubblicamente, nell'eroismo e fino a morire, il destino di Genet, è dargli le dimensioni mistiche e soprannaturali di un sacrificio religioso e conferirgli, agli occhi di Genet stesso, l'aspetto d'un Mistero".¹⁰⁶⁶ Ancora, l'amante rifiutato si esprime con accenti religiosi: "Egli soffersse di fronte alla propria ritrovata integrità, di fronte alla propria personalità libera e

1064 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 68. Trad. it., cit., pag. 75.

1065 Ivi, pag. 86. Trad. it., ivi, pag. 86.

1066 Ivi, pag. 102. Trad. it., pag. 103.

solitaria la cui solitudine gli era manifesta dal distacco stesso di Dio”.¹⁰⁶⁷ Ma si tratta di un misticismo rovesciato nella sua oscenità: “Non si direbbero i lamenti di un mistico nei momenti di aridità? Ma questo Dio atroce, questo Dio a rovescio, rimane fino alla fine il contrario di Dio. L'estasi del pederasta passivo è supplizio”;¹⁰⁶⁸ non esiste infatti alcuna forma di redenzione, perché “è allorché il suo Dio lo visita che Genet, mistico alla rovescia, è al colmo della solitudine”.¹⁰⁶⁹ L'ascesa mistica di Genet compie un salto: rifiutato da tutti, uomini onesti e criminali, sente finalmente una voce consolatoria, come durante le terribili visioni di alcuni santi: “Tutt'a un tratto una voce nuova si alza nel tumulto a consolarlo: «Non gli credere: tu sei un santo, un martire. Non aver paura di loro: sono qua io». Si rilassa, s'abbandona: finalmente un po' d'amore e di pietà! Ma l'angelo custode non è che un inviato del diavolo; la sua apparizione segna una fase nuova e più avanzata del disfacimento mentale: la demenza si avvicina”.¹⁰⁷⁰ Picchiato, disprezzato, lasciato al freddo, Genet raggiunge una nuova estasi, in cui l'intero universo agisce per il solo scopo di farlo soffrire: “Estasi sorprendente: tutto lo addita, il mondo è una macchina da supplizi manovrata per lui solo, la depressione che si forma al disopra dell'Atlantico non ha altro fine che di produrre delle nubi che verranno ad inzupparlo fino alle ossa; l'inverno diventa il segno stagionale della sua vocazione”.¹⁰⁷¹

Chi fa il male per passione, dice Sartre, non è un vero cattivo, perché il male diventa un bene. Dunque Genet compirà ogni misfatto come una sorta di processo di purificazione: “Quel bambino che vuol purificarsi attraverso il delitto farà del Male l'istrumento del proprio supplizio. Del resto, il mezzo migliore per raggiungere la volontà pura è quello di fare del delitto un'ascesi: sappiamo che Genet era buono”.¹⁰⁷² Il tradimento diventa allora il culmine di tale processo di purificazione: “La delazione non è che un destino vertiginoso fino al momento in cui Genet vi vede il Male supremo [...] *Vissuto da Genet* diventa sacrilegio, poesia, ambiguità paradossale dell'attimo, asceti”.¹⁰⁷³ Genet è pronto

1067 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 108. Trad. it., cit., pag. 110.

1068 Ivi, pag. 108. Trad. it., ivi, pag. 110.

1069 Ivi, pag. 111. Trad. it., ivi, pag. 114.

1070 Ivi, pag. 134. Trad. it., ivi, pag. 138.

1071 Ivi, pag. 136. Trad. it., ivi, pag. 140.

1072 Ivi, pag. 149. Trad. it., ivi, pag. 155.

1073 Ivi, pag. 172. Trad. it., ivi, pag. 179.

per una nuova estasi: “Il criminale muore nel momento, ed è per questo che il secondo assassinio è superfluo: non renderà nulla di più. Il tradimento, al contrario, è un'ascesi che dissipa, a poco a poco, la fantasmagoria e conduce per gradi a un orribile nirvana di disperazione, di tenebre e di odio di se stessi”.¹⁰⁷⁴ La vita religiosa si pone al di sopra della vita morale, perché “anche Abramo fu invitato da un Angelo a commettere un assassinio”.¹⁰⁷⁵ Proprio attraverso lo smacco, il valore diventa storia senza perdere l'eternità: attraverso il naufragio finale esso si offre come pura assenza, “nel senso in cui Simone Weil ha potuto dire che l'assenza universale di Dio rendeva manifesta la sua onnipresenza”.¹⁰⁷⁶ Analizzando il processo mistico seguito da Genet, si può constatare che “la sola maniera in cui questo piccolo traditore, militare mancato, potesse conservare una certa dignità è di farsi Santo nero così come Loyola, storpiato, si fece Santo bianco”.¹⁰⁷⁷ Quanti riferimenti si possono trovare, ricorda Sartre, nelle opere di Teresa d'Avila, che invitano a spezzare la propria volontà, a staccarsi da se stessi, a desiderare di essere disprezzati, perseguitati e condannati senza motivo, di morire la propria vita?¹⁰⁷⁸ Ma Genet “si libera poco a poco da Dio; si sbarazza sistematicamente di «quanto c'era di esigenza e di sublime nel suo desiderio» al contrario di Santa Teresa, che di suo non mantiene se non la quintessenza. Egli sprofonda in una oscurità che lo sguardo divino non può penetrare”.¹⁰⁷⁹ Il tema del distacco, secondo Sartre particolarmente vivo nella moderna società borghese e carattere fondamentale della mistica, mira a sostituire l'Io universalizzato con quello dell'assoluta singolarità: “Questa concezione, che certamente colora il misticismo cristiano d'oggi e perfino l'interpretazione contemporanea del misticismo antico, conduce gli spiriti filosofici a modellare l'idea di esistenza sotto la sua prima forma, cioè a dire di una realtà che non può essere *pensata* – poiché ogni pensiero universalizza – ma solamente vissuta nel silenzio”.¹⁰⁸⁰ In particolare, Sartre sottolinea l'analogia tra Santa Teresa e Genet (oltre che con un altro scrittore controverso, Marcel

1074 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 174. Trad. it., cit., pag. 181.

1075 Ivi, pag. 139. Trad. it., ivi, pag. 143.

1076 Ivi, pag. 181. Trad. it., ivi, pag. 189.

1077 Ivi, pag. 193. Trad. it., ivi, pag. 201.

1078 Ivi, pag. 194.

1079 Ivi, pag. 202. Trad. it., ivi, pag. 211.

1080 Ivi, pag. 194. Trad. it., ivi, pag. 203.

Jouhandeau). Dice infatti la Santa d'Avila: “Colui che è davvero umile deve avere il sincero desiderio di essere disprezzato, perseguitato e condannato senza motivo, anche in cose gravi. Signore... datemi il sincero desiderio di essere disprezzata da tutte le creature”.¹⁰⁸¹ Passi analoghi possono essere trovati in Genet e Jouhandeau.¹⁰⁸² Ma la vera umiltà è quella di Genet, quella di Teresa una finzione: la Santa infatti parte dalla stima generale, dal sostegno delle consorelle, dei teologi, dei superiori; nel momento in cui chiede di essere umiliata dagli uomini per colpe non commesse, ella si pone al di sopra di essi, confidando nell'unico giudizio che conta, quello dell'Assoluto. Se accetta l'idea di essere comunque peccatrice, lo fa in riferimento all'infinito, verso cui l'uomo è sempre mancante, mai verso gli uomini:¹⁰⁸³ “Il giusto cade sette volte al giorno e sarebbe mentire affermar che noi siamo senza peccato. Ecco perché, sebbene ci si accusi a torto, non siamo mai esenti da colpe come lo era il buon Gesù”.¹⁰⁸⁴

Il tema ritorna rovesciato in Jouhandeau: “Nel Santo che rinuncia ai beni di questo mondo per acquistare quelli del cielo, questo rimpianto va attenuandosi e finisce col cedere il posto alla beatitudine. Per rimpiangere quel che si dà bisogna perdere nel cambio, avere meno, valere meno, *discendere*. [...] Il peccatore ha dunque scelto il più grande dei sacrifici poiché egli si lascia calare nell'inferno e il più grande dei rischi perché non vede, una volta che vi è, come potrebbe uscirne”.¹⁰⁸⁵ Le tappe della perversione e della perfezione sono le stesse e, attraverso un cammino opposto, conducono alla stessa luce: “Senza dubbio ha voluto *meritare* quel disprezzo che il Santo disprezzava: ma ciò è affinché codesta volontà di sacrificio gli dia il più alto merito. Il Santo era vicino a Dio *nonostante* il disprezzo degli altri, il nostro autore *a causa* di questo disprezzo: a forza di voler giustificare l'orrore che ispira, finisce, come il Santo, per porsi al di sopra di esso”.¹⁰⁸⁶ Però mentre il Santo vuole trovare un fondamento alla propria contingenza, il Peccatore vuol fare di sé il proprio niente: “Ma ciò viene a dire la stessa cosa; vissuta fino

1081 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 194. Trad. it., cit., pag. 203. Per la citazione di Sartre cfr. Teresa d'Avila, *Cammino di perfezione*, cit., pag. 86.

1082 Ivi, pag. 205. Trad. it., ivi, pag. 214.

1083 Ivi, pag. 206.

1084 Ivi, pag. 207. Cit. da Teresa d'Avila, *Cammino di perfezione*, trad. it., cit., pag. 87.

1085 Ivi, pag. 209. Trad. it., cit., pag. 218.

1086 Ivi, pag. 213. Trad. it., ivi, pag. 222.

al limite, la contingenza rifiuta se stessa, si rivela come *quel nulla* che era agli occhi del Santo”.¹⁰⁸⁷ Si può dire che Genet realizzi un’ascesi opposta rispetto alla gerarchia metafisica, “*in direzione del minimo essere*. L’essere serve da trampolino per gettarsi verso il Niente. Rinunciare all’amore umano per l’amore di Dio, è ritrovare tutto l’essere del primo nel secondo [...] Genet, se rinuncia all’amore degli uomini per l’ésca del guadagno, accartocchia, dissecca, umilia i propri sentimenti, si sforza di incurvarli verso degli esseri sempre meno elevati nella gerarchia metafisica e, in tal modo, sempre meno amabili, di far crescere in essi la parte di niente e d’ombra”.¹⁰⁸⁸ La Pederastia passiva realizza proprio questo niente e per questo, come visto, Sartre vi ritrova le descrizioni sul Quietismo: “La sua fede lo spinge verso un quietismo fondamentale. Egli detesta l’azione, così vana, così limitata; quando Dio si incarna nell’amato, Genet mima col proprio corpo la passività radicale e il ritorno al niente [...] agnello sacrificale, egli crolla, muore; la cerimonia si conclude con quella notte luminosa in cui il Tutto e il Niente coincidono. Le estasi amorose di Genet fanno irresistibilmente pensare agli svenimenti di Mme Guyon”.¹⁰⁸⁹ E’ una passività che si realizza anche quando egli sente giungergli delle vertiginose parole poetiche, che la sua bocca pronuncia: “La parola prestigiosa è quella che provoca in Genet la subitanea impressione che siamo parlati più che non si parli”.¹⁰⁹⁰ Ecco allora la nuova tappa del cammino mistico di Genet: la bellezza. Poiché non può crearsi *ex nihilo*, egli si crea come apparenza, ripercorrendo “in senso inverso la strada dei grandi mistici. Persuasi che l’immagine non è nulla, questi tentavano di strapparsela di dosso per raggiungere un’accecante cecità; Genet, fuggendo Dio, va dalla luce alla notte: ma l’inferno non è silenzio né tenebre, è un pullulare d’immagini”.¹⁰⁹¹

Il suo cammino ascetico si compie: come i grandi mistici cristiani, egli raggiunge un nuovo equilibrio ed è pronto per tornare tra gli uomini: “Genet è fuggito dagli sguardi dei giusti nell’immaginario, come quei mistici che evadono dalla condizione umana; torni ora agli uomini, come fece Santa Teresa, e li faccia beneficiare della propria esperienza: si

1087 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 213. Trad. it., ivi, pag. 223.

1088 Ivi, pag. 198. Trad. it., ivi, pag. 207.

1089 Ivi, pag. 233. Trad. it., ivi, pag. 243.

1090 Ivi, pag. 278. Trad. it., ivi, pag. 291.

1091 Ivi, pag. 234. Trad. it., ivi, pag. 351.

renda irreali davanti ad essi, in piena luce, per cambiare la direzione dello sguardo che lo obbiettiva e per dirigerlo da sornione verso il non-essere”.¹⁰⁹² La bellezza a cui aspira non è né nei quadri né nei libri, perché questa riguarda l'immaginazione degli altri, né nello spettacolo della natura; sono gli oggetti più volgari dai quali, improvvisamente, sgorga la bellezza: “Vive nell'attesa come un mistico, basterà un nulla per farlo naufragare”.¹⁰⁹³

Come per i santi di Delacroix, anche in Genet il percorso di asceti termina nell'azione: egli diventa scassinatore; assumendo un ruolo, acquista il diritto di dire “noi”, un riconoscimento sociale, un lavoro: “Grazie allo scasso, Genet sostituisce all'obbedienza passiva lo spirito d'iniziativa, al pensiero mistico il razionalismo”.¹⁰⁹⁴ La parola vuole ora capire la realtà: egli accosta sostantivi opposti, spesso contraddittori, lasciando l'ascoltatore nel dubbio se abbia o meno colto il senso, come nella logica paradossale che caratterizza il discorso mistico. Tale trasformazione, mediante cui i personaggi dei romanzi di Genet vengono magnificati come assassini e santi, avviene con un processo che Sartre chiama *transubstanziamento*.¹⁰⁹⁵

Le sue opere gli permettono infine di compiere l'ultimo passaggio, dall'estetismo all'arte: “Nell'opera, il mistico si darà l'essere, disegnerà se stesso sulla tela, e ne resterà prigioniero per l'eternità”.¹⁰⁹⁶ Il degrado più profondo è diventato il modo di “ritrovare il Positivo al di là del Negativo, l'Essere al di là del Niente [...] Allo stesso modo, santa Teresa desiderava di essere calunniata per innalzarsi al di sopra degli uomini, per restare sola in faccia a Dio. Il Dio di Genet è lui stesso, lui stesso come Altro”.¹⁰⁹⁷ Quello di Genet è un vero *Itinerario della mente verso Dio*, come in Bonaventura, in cui però è egli stesso il creatore dell'universo.¹⁰⁹⁸ Emerge una “strana nostalgia di un'anima che vuol essere tutto perché è nulla”,¹⁰⁹⁹ una “mistica nera” senza salvezza.¹¹⁰⁰ Soltanto Dio può contemplare dall'alto la propria opera, in quanto il suo unico rapporto con essa è di

1092 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 344. Trad. it., ivi, pag. 361.

1093 Ivi, pag. 348. Trad. it., ivi, pag. 366.

1094 Ivi, pag. 374. Trad. it., ivi, pag. 392.

1095 Ivi, pag. 367.

1096 Ivi, pag. 391. Trad. it., ivi, pag. 410.

1097 Ivi, pag. 401. Trad. it., ivi, pag. 421.

1098 Ivi, pag. 439.

1099 Ivi, pag. 441. Trad. it., cit., pag. 463.

1100 Ivi, pag. 442.

averla creata: “Un Dio, o un paria che il mondo ha respinto. La società ha escluso Genet e si è richiusa, lo ha scacciato dalla natura. A quella solitudine che il mistico e il metafisico stentano tanto a conquistare, è stato costretto da un momento all'altro”.¹¹⁰¹

Il percorso mistico ha nel poeta il suo culmine, come colui che “si perde per testimoniare di un afferrabile rovescio delle cose”.¹¹⁰² L'opera di Genet è capace di raccogliere l'uomo nella sua totalità e nella sua contraddizione, perché¹¹⁰³ “il poeta riesce là dove il Santo era fallito: egli fa sorgere l'essere al di là del non essere; tutto l'essere è passato dapprima nel non-essere (irrealizzazione radicale del mondo), poi tutto il non-essere fluisce nell'essere (obiettivazione dell'opera come immaginazione collettiva). Si noterà che egli non è ricorso a quel *terzo termine* che incarichiamo per solito d'operare la sintesi. A vero dire, sintesi non ve ne sono state affatto. Non è forse codesta identità dei contrari, *senza unità*, che egli doveva raggiungere traverso l'ascesi?”¹¹⁰⁴ Per questo Genet arriva anche a rinnegare i propri libri: il disgusto per la propria opera è necessario come conclusione del cammino ascetico, ultima rinuncia, l'ingiustizia nei riguardi dell'antico uomo: “Aveva voluto dire tutto e, dicendo *Tutto*, dire *Niente*: ora dichiara di aver parlato *per non dire nulla*”.¹¹⁰⁵ Compiuto il cammino mistico, egli trova finalmente la sua pacificazione: “Non si crede più né oblatto né colpevole, poiché il sacro ha disertato il suo universo [...] Oggi che è liberato dal Male, il movimento si è invertito: poiché è il Verbo ad averlo salvato con la sua magnificenza, poiché il bambino cattivo, seguendo fino in fondo il proprio estetismo, si è mutato in uomo, occorre che i valori estetici contengano in qualche misura e rivelino i valori dell'etica”.¹¹⁰⁶

Un altro testo sartriano, *L'idiote de la famille*, lascia ancora una volta trasparire l'interesse di Sartre per il misticismo speculativo. L'opera, pubblicata nel 1971, si sviluppa sulla domanda: “Che cosa si può sapere di un uomo, al giorno d'oggi? [...] Che cosa sappiamo noi – per esempio – di Gustave Flaubert?”¹¹⁰⁷ Anche per Gustave, bambino

1101 J. P. Sartre, *Saint Genet*, cit., pag. 443. Trad. it., cit., pag. 464.

1102 Ivi, pag. 478. Trad. it., ivi, pag. 502.

1103 Ivi, pag. 491.

1104 Ivi, pag. 491. Trad. it., cit., pag. 530.

1105 Ivi, pag. 528. Trad. it., ivi, pag. 554.

1106 Ivi, pag. 531. Trad. it., ivi, pag. 557.

1107 J. P. Sartre, *L'idiote de la famille*, cit., pag. 7. Trad. it., cit., pag. 9.

ritardato, l'accesso alla lettura ha il sapore di una conversione religiosa,¹¹⁰⁸ che può spiegare “questo scandalo, un idiota che diventa genio”.¹¹⁰⁹ La Poesia, in Flaubert, rappresenterà la doppia appartenenza dell'anima al mondo e del mondo all'anima, a partire dalla negazione di ogni determinazione analitica, sarà cioè un'estasi.¹¹¹⁰ Ma come ogni estasi, la poesia si impone come inesprimibile: come si potrebbe renderla con le parole? L'armonia che essa fa sperimentare è come un naufragio, al quale Flaubert si lascia andare passivamente.¹¹¹¹ Ecco allora che il piccolo Gustave, che agli occhi degli altri non capisce, si assenta: “Ignora l'ascensione, non gode che di assunzioni imprevedibili. E quando l'hanno deposto su una cima ed egli conta di vedere finalmente l'unità indifferenziata del multiplo, codesta sostanza universale, senza particolari e senza suddivisioni, si tratta ancora del Nulla; del passaggio dell'essere e del non-essere nel loro equivalersi”.¹¹¹² Egli non ha conosciuto la gioia dei genitori per la sua nascita, essendo convinti che, come i suoi fratelli, sarebbe presto morto: “Quando la valorizzazione del neonato ha luogo malamente, o troppo tardi, o niente affatto, l'insufficienza materna riduce la vita vissuta a non senso”.¹¹¹³ Come nei mistici, Gustave sperimenta una vita che sembra oltrepassare la sua personalità: “Esistenza che straripa fuori di lui, lo annega, lo trascina via e che non è altro che lui stesso [...] Il vissuto si dà per una irreprimibile spontaneità che il bambino subisce”:¹¹¹⁴ il Quietismo diventerà una dei temi ricorrenti della sua opera.¹¹¹⁵ Egli vive continuamente dei rapimenti estatici che lo sottraggono al mondo, un'esperienza che vivono anche i personaggi delle sue opere: “Un equipaggiamento da uccello [...] senza dubbio è la migliore metafora per *dare aspetto visibile* all'estasi: e le parole volo e volar via non la smetteranno più di tornare sotto la penna di Gustave”.¹¹¹⁶ Nei momenti di maggiore ansia, egli va in catalessi, come gli insetti: “Il piccolo Gustave deve al comportamento materno la sua passività, le sue

1108 J. P. Sartre, *L'idiote de la famille*, cit., pag. 16.

1109 Ivi, pag. 51. Trad. it., cit., pag. 51.

1110 Ivi, pag. 33.

1111 Ivi, pag. 36.

1112 Ivi, pag. 42. Trad. it., cit., pag. 43.

1113 Ivi, pag. 141. Trad. it., ivi, pag. 144.

1114 Ivi, pag. 142. Trad. it., ivi, pag. 144.

1115 Ivi, pag. 144.

1116 Ivi, pag. 243. Trad. it., cit., pag. 245.

ebetudini, fatiche schiaccianti. Adesso le sfrutterà [...] saranno assenze organizzate”.¹¹¹⁷ Il suo obiettivo è unirsi misticamente ad un Padre troppo assente, la vera divinità domestica: “Il mondo è pieno fintanto che il Padrone rimane l'assoluto. Da un certo punto di vista questi è un donatore: dà la sua persona da ammirare, da servire, ha l'estrema bontà di manifestare delle esigenze”;¹¹¹⁸ entrare nello sguardo del Padre è allora identificarsi “col Creatore adorabile, se ne cantano le lodi, si sollecita, e se ne ottiene, l'approvazione. Ciascuno riflette a tutti gli altri l'aspra volontà del Signore: ci si ama in Lui, come i Cristiani si amano in Dio”.¹¹¹⁹ Gustave sperimenta anche la perdita dell'Ego, egli vive “la successione ricca e incerta di appercezioni senza Ego, quell'Ego preso di mira in lui da altri e che gli sembra quello di un altro”;¹¹²⁰ ma resta il contrasto nella percezione di “un flusso vitale senza Ego e d'un Ego assente che gli altri conoscevano e chiamavano Gustave”.¹¹²¹ Allora sono proprio gli altri a colmare il suo vuoto: “Egli è *parlato*, le parole vengono dagli adulti, entrano in lui dall'orecchio e lo designano come un certo oggetto incommensurabile con l'inerte flusso del vissuto”.¹¹²² Ignorato dai genitori, in attesa di un *Fiat* mai arrivato, egli costitutivamente è nulla: “Gustave è *insufficiente*. Ciò vuol dire contemporaneamente che l'insufficienza è il suo essere e che l'insufficienza d'essere è la sua scelta fondamentale, il suo peccato originale”.¹¹²³ Gli rimane solo la possibilità del suicidio, mediante cui, sostituendosi al padre, potersi negativamente ricreare: “Così, morendo la propria vita, vivendo la propria morte, il bambino si recupera. Grazie a questo primo movimento egli si costituisce negativamente come propria causa: la lotta del padre col figlio si situa al livello supremo della Creazione *ex nihilo*”.¹¹²⁴ Ma Flaubert cerca la fede senza trovarla, aspira ad un contatto con Dio che Sartre traduce in una preghiera che ricorda quella dei santi: “Dio non è in nessun luogo: non nello spazio e nemmeno nel tempo, né dentro il tuo cuore: e questo vuoto infinito,

1117 J. P. Sartre, *L'idiot de la famille*, cit., pag. 296. Trad. it., cit., pag. 299.

1118 Ivi, pag. 336. Trad. it., ivi, pag. 340.

1119 Ivi, pag. 350. Trad. it., ivi, pag. 354.

1120 Ivi, pag. 356. Trad. it., ivi, pag. 360.

1121 Ivi, pag. 360. Trad. it., ivi, pag. 365.

1122 Ivi, pag. 362. Trad. it., ivi, pag. 366.

1123 Ivi, pag. 371. Trad. it., ivi, pag. 375.

1124 Ivi, pag. 403. Trad. it., ivi, pag. 407.

dappertutto, questo freddo, la nostra eterna disperazione, che cosa vuoi che sia se non Lui?”¹¹²⁵ Elabora cioè una sorta di teologia negativa, ma senza alcuna speranza: “Il niente *di sapere* s'impone allora come il niente *del sapere*: l'assoluto è altrove; mai rivelato, se non da quella terribile potenza devastatrice che riduce l'umile sistema delle nostre verità a niente”.¹¹²⁶ Questo vuoto è il primo gradino dell'ascesa e, anche se non avesse percorso gli altri, “avrebbe indovinato che conduceva all'Onnipotente. Infatti, questo primo gradino noi sappiamo che è un punto di partenza per i mistici: vi si riconoscerà la «notte oscura» di Giovanni della Croce”.¹¹²⁷ A sedici anni scrive: “Vorrei essere mistico”.¹¹²⁸

Come nel percorso ascetico, è presente anche il tema del rifiuto del corpo: Flaubert ebbe modo di vedere i corpi sezionati dal padre medico all'*Hôtel-Dieu*, oggetti passivi nelle sue mani, che incarnavano il vissuto di Gustave. Infatti “il cadavere rappresenta una sopravvivenza *post mortem* della *persona*, ciò che è dovuto, senza dubbio, alla promiscuità di morti e vivi, gli uni sezionati, gli altri che sezionano [...] ma anche, e soprattutto, alla costituzione passiva del bambino”.¹¹²⁹ L'impossibile percorso mistico di Flaubert, come d'altronde quello di Sartre, troverà ancora una volta una soluzione nell'attività di scrittore.

Gli stessi temi ricorrono anche nel saggio su Baudelaire,¹¹³⁰ pubblicato da Sartre nel 1947 e dedicato a Jean Genet. Ancora una volta, la vita travagliata di uno scrittore assume i caratteri di un percorso mistico. Avendo perso il padre all'età di sei anni, egli sviluppa un attaccamento profondo verso la madre: “Non sapeva ancora di esistere come persona, ma si sentiva unito al cuore e al corpo della madre da una sorta di partecipazione primitiva e mistica”.¹¹³¹ Come per Sartre, le seconde nozze della donna rappresentano un evento drammatico e capitale. Egli diventa solitario, non accetta passivamente la sua condizione, ma la trasforma in una scelta originaria di vita, in destino.¹¹³² La sua vita sarà

1125 J. P. Sartre, *L'idiote de la famille*, cit., pag. 532. Trad. it., ivi, pag. 534.

1126 Ivi, pag. 533. Trad. it., ivi, pag. 535.

1127 Ivi, pag. 533. Trad. it., ivi, pag. 536.

1128 Ivi, pag. 606. Trad. it., ivi, pag. 606.

1129 Ivi, pag. 405. Trad. it., ivi, pag. 410.

1130 J. P. Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 2° ed. 1975. Trad. it., Il Saggiatore, 1973.

1131 Ivi, pag. 18. Trad. it., ivi, pag. 7.

1132 Ivi, pag. 19.

un vano sforzo di riappropriarsi, di sentirsi, al di là della sua vita cosciente, al livello profondo di una coscienza senza Ego: “A noialtri basta vedere l'albero o la casa; tutti assorti nel contemplarli, dimentichiamo noi stessi. Baudelaire è l'uomo che non si dimentica mai”;¹¹³³ egli infatti “aderisce troppo a se stesso per guidarsi e vedersi del tutto; si vede troppo per immergersi completamente e perdersi in una mutua adesione alla propria vita. Qui comincia il dramma baudelero: immaginatevi il merlo bianco diventato cieco, perché la troppo grande chiarezza riflessiva equivale alla cecità”.¹¹³⁴ Scelta la lucidità della coscienza, ne ha scoperto la gratuità, l'abbandono, la tremenda libertà: “Baudelaire, a codesta produzione *ex nihilo* che per lui caratterizza lo *spirito*, ha attribuito un valore tale che l'atonìa meramente contemplativa della sua esistenza è attraversata da parte a parte da uno slancio creatore”.¹¹³⁵ Tale creazione appare in tutta la sua minaccia, perché fondata sul nulla e quindi in nessun modo circoscrivibile, forza esterna incontrollabile così bene descritta dai mistici: “L'atto creativo non permette di goderne: colui che crea si situa, durante il periodo della creazione, al di là dell'individualità nel limpido cielo della libertà. *Non è più nulla, fa* [...] La grande libertà creatrice di valori emerge dal nulla: e gli fa paura”.¹¹³⁶ così come sente l' “orrore della spontanea esuberanza della natura”.¹¹³⁷ Anche in Baudelaire, ogni sforzo mira ad una fusione con l'Altro, in questo caso rappresentato dal mondo: “«per dirla coi mistici» [...] realizzare il suo «essere un Altro» identificandosi col Mondo intero. Alleggerito, traforato, riempito di simboli e di segni, codesto mondo che lo tiene racchiuso nella sua immensa totalità non è altro che lui stesso; ed è se stesso che questo Narciso vuol stringere e contemplare”.¹¹³⁸ Si tratta di una forma di ascesi diversa da quella dei santi, ma che testimonia ancora una volta la persistenza del misticismo nell'analisi sartriana, la sua aspirazione ad identificarsi con un Tutto che è Nulla. Tuttavia Sartre invita a non ingannarsi su questo aspetto: “Si è parlato del platonismo di Baudelaire o della sua

1133 J. P. Sartre, *Baudelaire*, cit., pag. 23. Trad. it., cit., pag. 14.

1134 Ivi, pag. 25. Trad. it., ivi, pag. 16.

1135 Ivi, pag. 42. Trad. it., ivi, pag. 33.

1136 Ivi, pag. 49. Trad. it., ivi, pag. 41.

1137 Ivi, pag. 72. Trad. it., ivi, pag. 65.

1138 Ivi, pag. 166. Trad. it., ivi, pag. 164.

mistica: quasi che lui avesse voluto sbarazzarsi dei suoi legami carnali per trovarsi, come il filosofo descritto nel Convito, a faccia a faccia con le Idee pure o col Bello assoluto. In realtà, non troviamo in lui traccia alcuna di quello sforzo proprio dei Mistici, che si accompagna ad una rinuncia totale alla terra e con la disindividualizzazione”.¹¹³⁹

Nonostante ciò, a suo modo, egli percorre un cammino mistico, esercitandosi nella pratica dello scrittore: “La costrizione del ritmo e del verso lo obbligano ad inserire anche su questo terreno l'*askèsis* che già pratica traverso la toletta e il dandysmo”.¹¹⁴⁰

Come già evidenziato nei capitoli precedenti, la religiosità mistica è una chiave fondamentale per intendere anche l'opera *Les mots*. Ma per fornire un'idea indicativa della portata di questo tema nel Sartre della maturità, è forse più utile orientarsi verso altre forme espressive, che si spingono fino al termine della sua vita.

Un saggio del Dicembre 1943, dedicato a M. Bataille, dal titolo *Un nouveau mystique*,¹¹⁴¹ fa emergere ancora una volta i temi cari alla religiosità di Sartre. Bataille odia le parole, come i mistici, perché incapaci di cogliere ciò che non può essere detto: solo la poesia può operare il sacrificio del discorso.¹¹⁴² Questa “*négation mystique*”,¹¹⁴³ richiede che le parole siano liberate dalla zavorra del senso determinato, vuotate, penetrate di silenzio, rese leggere all'estremo: solo delle parole “scivolose” (*mots glissantes*), possono permettere di rendere l'ineffabile.¹¹⁴⁴ Come il filosofo platonico ma, soprattutto, “*comme la plupart des écrits mystiques*”,¹¹⁴⁵ egli ridiscende tra gli uomini per svelare i loro errori e per raccontare un non-sapere colto in una regione sconosciuta: egli scopre la storicità dell'uomo.¹¹⁴⁶ Il XIX secolo ha lasciato in eredità che “Dio è morto”, ma questo evento drammatico è ben lungi dall'essere chiuso per l'uomo moderno: Sartre attribuisce a Bataille una riflessione che sembra riassumere quanto in questo lavoro si è cercato di dimostrare: “*Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée. Ce*

1139 J. P. Sartre, *Baudelaire*, cit., pag. 167. Trad. it., cit., pag. 165.

1140 Ivi, pag. 176. Trad. it., ivi, pag. 175.

1141 J. P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in: *Situations, I*, Gallimard, Paris, 1947, pag. 133.

1142 Ivi, pag. 137.

1143 Ivi, pag. 138.

1144 Ivi, pag. 138.

1145 Ivi, pag. 140.

1146 Ib.

silence du transcendant, joint à la permanence du besoin religieux chez l'homme moderne, voilà la grande affaire, aujourd'hui comme hier";¹¹⁴⁷ e aggiunge: "Tout en moi exige Dieu, je ne saurais l'oublier".¹¹⁴⁸ Il tempo è considerato da Bataille fonte di divisione e negazione, per cui l'uomo può guadagnare l'eterno solo cogliendo l'istante, perché l'istante estatico della mistica (e di tante filosofie) è l'antidoto alla forza della ragione, che strappa l'uomo da se stesso.¹¹⁴⁹ Allora Sartre pone una domanda su Bataille che potrebbe rivolgere a se stesso: "Comment un penseur qui vient d'affirmer l'absence de toute transcendance peut-il, dans et par cette démarche même, réaliser une expérience mystique?":¹¹⁵⁰ attraverso l'accettazione dello scacco di ogni impresa umana e l'abbandono al "monde de la nuit",¹¹⁵¹ ecco che Bataille "c'est vraiment un mystique qui parle, un mystique qui a vu Dieu et qui rejette le langage trop humain de ceux qui ne l'ont pas vu".¹¹⁵² Dal punto di vista di Sartre, per il quale, come visto, il nulla è assoluto nulla, porsi nella prospettiva del non-sapere è comunque cadere nel trascendente, una condotta di malafede che porta ad ipostatizzare il nulla.¹¹⁵³ Ciò che Bataille vorrebbe, elaborare un "Discours de la Méthode mystique", appare irrealizzabile¹¹⁵⁴ e inutile, perché quale scopo potrebbe avere un metodo per ottenere l'estasi mistica, se essa non tende a niente ma si esaurisce in se stessa?¹¹⁵⁵ E' molto significativo che Sartre concluda il saggio affermando che le reali motivazioni di tale falso misticismo, debbano essere analizzate dalla psicanalisi, proprio come, ai tempi del *Diplôme*, aveva studiato nel libro di H. Delacroix.

La chiave di ricerca del misticismo speculativo, può essere applicata facilmente anche all'opera teatrale. Si consideri *Le diable et le bon Dieu*,¹¹⁵⁶ dramma morale il cui argomento è affine alla biografia di J. Genet e che fece coniare a F. Mauriac, su *Le Figaro*, la formula

1147 J. P. Sartre, *Un nouveau mystique*, cit., pag. 142.

1148 Ivi, pag. 143.

1149 Ivi, pag. 157.

1150 Ivi, pag. 167.

1151 Ib.

1152 Ivi, pag. 168.

1153 Ivi, pagg. 170-171.

1154 Ivi, pag. 173.

1155 Ivi, pag. 174.

1156 J. P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951. Tra. it., a cura di F. Dessì, *Il diavolo e il buon Dio*, Mondadori, Cles, 1976.

“Sartre, *l'ateo providenziale*”: Goetz è un crudele mercenario, incarnazione del male, che decide di trasformarsi in santo, donando le sue terre ai contadini e costituendo una ideale “Città del Sole”. La sua ricerca di assoluto si risolve però in uno scacco: “Più essi mi amano, e più sono solo. Sono il loro tetto e non ho tetto. Sono il loro cielo, e non ho cielo. Sì, ne ho uno: questo, guarda come è lontano. Volevo fare di me stesso un pilastro e sorreggere la volta celeste. Me ne frego: il cielo è un buco. Mi chiedo, persino, dove alloggi Dio”;¹¹⁵⁷ e, rivolto a Hilda, che i contadini amano senza bisogno di inganno, si esprime con le parole di un mistico: “Ti invidio fino alla gelosia. Tu sei lì, li guardi, li tocchi, tu sei calore, tu sei luce e tu non sei me; è insopportabile. Non capisco perché noi siamo due, e perché vorrei essere in te pur rimanendo me stesso”;¹¹⁵⁸ abbandonato da tutti, prega con toni che ricordano Giovanni della Croce: “Vengo a te, o Signore, vengo, cammino nella notte, stendimi la tua mano. Dillo: la notte sei tu! Non è forse vero? L'assenza dolorosa di tutto! Perché tu sei Colui che è presente nella assenza universale, Colui che si ascolta, quando tutto è silenzio, Colui che si vede, quando non si vede più nulla [...] Vecchia notte, grande notte di prima dell'essere, notte del non sapere, notte della disgrazia e del destino, nascondimi [...] Finché tutto mi piacerà, nulla mi piacerà, fino a quando avrò tutto non avrò nulla. Mi abbasserò al disotto di tutti, e tu, mio Signore, mi pescherai nella rete della tua notte”;¹¹⁵⁹ giunto a forme estreme di penitenza, egli riconosce: “Non sono un uomo, non sono niente. Non c'è che Dio. L'uomo è un'illusione ottica”.¹¹⁶⁰ Nascosta nel testo di Sartre, appare anche una citazione del monaco del X secolo Oddone di Cluny:¹¹⁶¹ Goetz, tentato dall'amore di Hilda, declama:

1157 J. P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, cit., pag. 182. Trad. it., cit., pag. 132.

1158 Ib.

1159 Ivi, pag. 201. Trad. it., cit., pag. 144.

1160 Ivi, pag. 214. Trad. it., ivi, pag. 153.

1161 PL, vol. CXXXIII, col. 556: “Nam corporea pulchritudo in pelle solummodo constat. Nam si viderent homines hoc quod subtus pellem est, sicut lynces in Boetia cernere interiora feruntur, mulieres videre nausearent. Iste decor in flegmate, et sanguine, et humore, ac felle, consistit. Si quis enim considerat quae intra nares, et quae intra fauces, et quae intra ventrem lateant, sordes utique reperiet. Et si nec extremis digitis flegma vel stercus tangere patimur, quomodo ipsum stercoreis saccum amplecti desideramus?” / “La bellezza si limita alla pelle. Se gli uomini vedessero quel che è sotto la pelle, come le linci di Beozia riescono a distinguere le interiora, rabbrivirebbero alla vista delle donne. Tutta quella grazia consiste di mucosità e di sangue, di umore e di bile. Se si pensa a ciò che si nasconde nelle narici, nella gola e nel ventre, non si troverà che lordume. E se ci ripugna toccare il muco o lo sterco con la punta del dito, come potremmo desiderare di abbracciare il sacco stesso che contiene lo sterco?”.

“Datemi gli occhi di una lince di Beozia, perché il mio sguardo penetri sotto questa pelle. Fatemi vedere ciò che si nasconde dentro queste narici e dentro queste orecchie. Io, che ho ripugnanza a toccare con un dito il letame, come posso desiderare di toccare il sacco stesso degli escrementi?”¹¹⁶² Egli infine prende coscienza del suo fallimento: se anche queste parole potrebbero essere attribuite a M. Eckhart, manca tuttavia il sovvertimento finale dal Nulla al Tutto: “Vedi questo vuoto che sta al disopra delle nostre teste? E' Dio. Vedi quella fessura in quella porta? E' Dio. Vedi questo buco per terra? E' ancora Dio. Dio è il Silenzio, Dio è l'assenza [...] Dio non esiste”.¹¹⁶³ E, nelle parole disperate di Heinrich, si palesa lo scacco che rappresenta per Sartre la stessa condizione umana: “Ah! Che egli mi danni cento volte, mille volte, ma che Egli ci sia”.¹¹⁶⁴

Un articolo di critica letteraria, scritto nel 1941 subito dopo la fine della sua prigionia e dedicato al *Moby Dick* di H. Melville,¹¹⁶⁵ offre un'ulteriore spunto sullo stesso tema. In apertura, Sartre si chiede come trovare le immagini per parlare del mare e dei suoi cieli “qui filent au-dessus des têtes come un cercle dont la circonférence serait partout et le centre nulle part”,¹¹⁶⁶ utilizzando evidentemente il famoso testo di Cusano: “Se un uomo che si trova su una nave in mezzo all'acqua, non sapesse che l'acqua scorre e non vedesse le rive, come saprebbe che la nave si muove? Perché a chiunque sembrerebbe [...] di essere immobile [...] Pertanto la macchina del mondo avrà il centro dovunque e la circonferenza in nessun luogo, perché la sua circonferenza e il suo centro sono Dio che è dovunque e in nessun luogo”.¹¹⁶⁷ Il motivo dominante del romanzo, secondo Sartre, è la “bianchezza”: della balena naturalmente, ma anche del mare, del cielo, della notte. La bianchezza esprime l'orrore demoniaco, una visione di uno strano daltonismo, che lascia un solo colore ed esprime il terrore di contemplare l'essere puro: “La blancheur secrète de l'être”.¹¹⁶⁸ Al livello della loro pura esistenza, il bianco è contemporaneamente il suo

1162 J. P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, cit., pag. 216. Trad. it., cit, pag. 154.

1163 Ivi, pag. 228. Trad. it., ivi, pag. 162.

1164 Ivi, pag. 229. Trad. it., ivi, pag. 163.

1165 J. P. Sartre, *Moby Dick d'Herman Melville*, in: M. Contat M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, cit., pag. 634.

1166 Ib.

1167 N. Cusano, *La dotta ignoranza*, II, XII, in: *Opere filosofiche*, cit., pag. 147. La fonte di Cusano è lo Pseudo-Ermete Trismegisto, *Liber XXIV philosophorum*, prop. 2, in: P. Lucentini, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi, Milano, 1999.

1168 J. P. Sartre, *Moby Dick d'Herman Melville*, cit., pag. 635.

contrario: “Noir ou blanc s'équivalent ici, dans une identification hégélienne”:¹¹⁶⁹ Come in M. Eckhart, si ritrova una “indistinction massive et polaire de la substance”.¹¹⁷⁰ Dunque l'assoluto, con la sua bianchezza, si trova dovunque, accessibile a chiunque riesca a sollevare i veli multicolori coi quali è stato ricoperto,¹¹⁷¹ ma solo Melville ha saputo indicare una via alla letteratura contemporanea, realizzando questa descrizione della qualità pura.¹¹⁷² La caccia alla balena bianca porta un sentimento di vertigine e di morte che lega il cacciatore e la sua preda, egli la cerca per i mari guidato dal suo odio per il mostro, manifestando la natura demoniaca e bestiale dell'uomo. Tale natura si presenta alla fine come una trascendenza colpevole, nella sua orribile condizione di reietta:¹¹⁷³ Melville “voit dans ce roman hanté par la blancheur et la chasse éperdue de ce qui se dérobe, l'épreuve de cette omniprésence de l'absolu insaisissable”.¹¹⁷⁴ Oltre il riferimento alla natura del per-sé, che invano tenta di trovare il proprio fondamento come in-sé-per-sé, cioè allo scacco della tensione mistica verso Dio, l'immagine della bianchezza come simbolo dell'assoluto e la necessità di “togliere il velo” dei colori per potervi accedere, richiama ancora una volta il testo eckhartiano. Riprendendo dei passi già analizzati, così il mistico renano descrive la ricerca di Dio: “Il primo elemento della beatitudine è che l'anima contempi Dio senza velo [...] Nessuno si riconosce come bianco se non colui che è realmente bianco. Perciò chi si riconosce come bianco, questi si fonda e costruisce sulla bianchezza, e ricava la sua conoscenza non direttamente dal colore e neppure ignorando quest'ultimo: la conoscenza e il sapere li ricava invece da ciò che è bianco”.¹¹⁷⁵

Si consideri ora l'analisi che Sartre sviluppa sul quadro del Tintoretto *Il miracolo di San Marco*, recentemente ritrovata da M. Sicard:¹¹⁷⁶ la folla che assiste all'evento forma un anello di fumo, una sorta di “corona mistica” che, pur essendo costituita da una

1169 J. P. Sartre, *Moby Dick d'Herman Melville*, cit., pag. 635.

1170 Ib.

1171 Ib.

1172 Ivi, pag. 636.

1173 Ivi, pag. 637.

1174 J. M. Mouillie, *La signification métaphysique de la phénoménologie sartrienne*, cit., pag. 246.

1175 M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 230.

1176 J. P. Sartre, *Saint Marc et son double*, in: “Obliques”, n° 24-25, 1981, pagg. 171-202.

molteplicità di figure, mantiene la sua natura indivisa.¹¹⁷⁷ L'opera, a metà tra un dipinto e una scultura, mostra in Tintoretto la tensione verso l'assoluto che, anche in un quadro, si può cogliere solo col tatto, perché esso è materia. Tensione inutile, perché l'oggetto si mostra subito nella sua singolarità e si isola dal tutto, lasciando il posto al mondo apparente della vista.¹¹⁷⁸ San Marco, massa opaca e passiva, rovesciato a testa in giù, secondo Sartre può portare al sorriso e far ricordare che “si haut ques soit leur trône, les rois n'y sont assis que sur leur derrière”.¹¹⁷⁹ Da dove allora lo scandalo di questo quadro? Nella evidente affermazione che Dio agisce solo attraverso le leggi naturali, che un santo che compie un miracolo è sottoposto alla materialità della sua natura passiva: San Marco che vola a testa in giù “ressemble au **Superman**¹¹⁸⁰ des cartoons américains que j'ai vu si souvent la tête en bas, les pieds en l'air”.¹¹⁸¹ Come conciliare questo materialismo con la tensione dello spirito? Come rispondere al sorgere di domande inevitabili, come “où est Dieu? partout? nulle part? nulle part et partout?”.¹¹⁸² Se si riconsidera il parallelo che è stato stabilito tra la temporalità originaria ne *L'Être et le néant* e la degradazione nello psichico, da una parte, e la distinzione tra tempo mistico e degradazione nel tempo umano, dall'altra, assume una nuova luce la descrizione di Sartre: il pittore permette alla successione e alla simultaneità di convivere perché, se nel quadro egli immortalava un istante in cui ogni figura è colta nel presente, d'altro lato offre un'opera che solo attraverso dei percorsi dello sguardo, sapientemente preordinati, può essere ammirata. Si consideri anche un altro quadro, *L'Ascensione*: “La rampe l'absorbe, s'anime et bondit d'arrière en avant, projetant sa plateforme sur nous. Est-ce une durèe vécue? Non: c'est un comprimé de temps”.¹¹⁸³

Il tema mistico della contrapposizione tra eternità e temporalità nell'uomo divinizzato, ritorna ancora in un celebre scritto, preparato da Sartre per l'UNESCO in occasione di un convegno dedicato a “Kierkegaard vivant”. In esso egli propone l'accostamento

1177 J. P. Sartre, *Saint Marc et son double*, cit., pag. 173.

1178 Ivi, pag. 174.

1179 Ivi, pag. 176.

1180 Grassetto di Sartre.

1181 J. P. Sartre, *Saint Marc et son double*, cit., pag. 177.

1182 Ib.

1183 Ivi, pag. 192.

ossimorico de *L'universale singolare*.¹¹⁸⁴ Da un lato si pone la storia personale e inoggettivabile dell'uomo Kierkegaard, dall'altro le strutture universali del mondo storico individuate da Hegel e Marx. Esiste uno “scandalo storico” nel fatto che chi è stato soggetto della storia, con la morte ne diventa oggetto, in particolare per il campione della soggettività quale fu Kierkegaard.¹¹⁸⁵ Eppure, anche morto, egli “persiste à manifester pour nous le scandale toujours virulent de ce qu'on pourrait appeler la transhistoricité de l'homme historique”.¹¹⁸⁶ Si tratta, dice Sartre, dello stesso scandalo paradossale della nascita e della morte di Dio, cioè la storicità di Gesù.¹¹⁸⁷ Il sistema hegeliano concepisce la vita come sistema, ma il vissuto non si lascia comprendere da un sapere oggettivo e dunque mai Kierkegaard potrà essere inserito nello schema della storia universale.¹¹⁸⁸ Come Heidegger ha ben chiarito, dice Sartre, l'essere soggettivo non è mai se non nel modo d'aver da essere il proprio essere: “De ce point de vue, le moment de vérité subjective est un absolu temporalisé mais transhistorique”.¹¹⁸⁹ Una regione ontologica, che non è riconducibile né all'essere pre-natale di Kierkegaard né a quello post-mortem, pretende di stare fuori dal sapere e, per questo, egli “veut passionnément se désigner comme un absolu”.¹¹⁹⁰ La soggettività si pone di fronte al sapere oggettivante come non-sapere e le tragedie umane rimangono come dei buchi irrecuperabili dalla comprensione della storia: Kierkegaard “échappe à l'Histoire parce qu'il est historique”.¹¹⁹¹ Dunque il fondamento della temporalità è intemporale e la persona che vive può liberarsi dalla Storia, recuperare la propria intemporalità fondamentale nella visione diretta dell'essere;¹¹⁹² si tratta però di una visione non contemplativa, ma di un rapporto assoluto con l'assoluto che si realizza nella Storia.¹¹⁹³ Il paradosso, in Kierkegaard, è allora la scoperta dell'assoluto nel relativo, l'universalità delle determinazioni storiche che sfocia in

1184 J. P. Sartre, *L'universel singulier*, in: *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972, pagg. 152-190.

1185 Ivi, pag. 153.

1186 Ivi, pag. 154.

1187 Ib.

1188 Ivi, pag. 157.

1189 Ivi, pag. 159.

1190 Ivi, pag. 161.

1191 Ivi, pag. 166.

1192 Ivi, pag. 168.

1193 Ivi, pag. 169.

una nuova universalità, in cui la necessità del sapere comune si volge in una situazione contingente irriducibile:¹¹⁹⁴ “La nécessité hégélienne n'est pas niée, mais elle ne peut s'incarner sans devenir contingence opaque et singulière”.¹¹⁹⁵ Allora l'universale-singolare è la possibilità, per l'uomo, di trasformare le vicende casuali dell'essere in un nuovo senso che esse non avevano all'inizio: egli, irrimediabile singolarità, è l'essere mediante cui l'universale viene al mondo.¹¹⁹⁶ Ogni essere umano è nella condizione di Adamo nel Paradiso terrestre: là egli viveva nell'ignoranza e Dio ebbe bisogno del peccato per dare un senso alla sua vita; allo stesso modo ciascuno esce dalla sua contingenza originaria mediante un atto con cui essa viene trasformata in necessità, cioè quando assume un senso umano, una relazione singolare al Tutto, la sua libertà:¹¹⁹⁷ “L'homme est l'être qui transforme son être en *sens*, l'être par qui *du sens* vient au monde. Le sens, c'est l'universel singulier”.¹¹⁹⁸ Da questo punto di vista, il linguaggio kierkegaardiano è pieno di “provocazioni” come, a titolo di esempio, l'espressione “il concetto dell'Angoscia”: da quanto detto, è chiaro infatti che l'angoscia non è un concetto, ma l'universalizzazione di un punto di vista singolare, che risveglia in noi l'universalità come rinvio all'Unico, suo fondamento.¹¹⁹⁹ Anche oggi, Kierkegaard non può essere oggetto di conoscenza, perché non lo è stato da vivo: se anche la morte può apparire ai posteri come la trasformazione dell'esistenza in sapere, in realtà essa può solo abolire il soggettivo, non fargli cambiare natura.¹²⁰⁰ Ecco perché Kierkegaard è “vivente”: egli, rifiutando il sapere storico, ha mostrato la contemporaneità “transistorica” dei morti e dei viventi, in quanto ogni uomo è tutti gli uomini, come universale singolare.¹²⁰¹ Lo scritto si conclude con la domanda: “Comment concevoir l'Histoire et le transhistorique [...] pour découvrir en chaque conjoncture, indissolublement liées, la singularité de l'universel et l'universalisation du singulier?”.¹²⁰²

1194 J. P. Sartre, *L'universel singulier*, cit., pag. 173.

1195 Ivi, pag. 174.

1196 Ivi, pag. 175.

1197 Ivi, pagg. 177-178.

1198 Ib.

1199 Ivi, pag. 183.

1200 Ivi, pag. 185.

1201 Ivi, pag. 188.

1202 Ivi, pag. 190.

Si possono facilmente ritrovare i temi esplicitati da Sartre nei testi di M. Eckhart: la vita vera è quella che unisce l'universalità dell'uomo divinizzato con la pienezza della propria umanità: “Quando Cristo si fece uomo, non assunse in sé un uomo, in sé assunse la natura umana. Spogliati dunque di ogni cosa: rimarrà soltanto quel che Cristo assunse, e così ti sarai rivestito di Cristo”.¹²⁰³ Ma vivere come essere universalizzato non priva il fedele della sua assoluta singolarità: “Nessuno è più gioioso di colui che si trova nel più grande distacco”.¹²⁰⁴ E' Cristo che riassume insieme la dimensione della storia e del fondamento della storia, è lui che gli fornisce il senso: “Siccome al Figlio di Dio non era dato soffrire nella divinità e nell'eternità, il Padre celeste lo mandò nel tempo, affinché diventasse uomo e potesse soffrire”.¹²⁰⁵ Come già visto, il divino è universale, principio solo formale, oltre ogni determinazione, e può essere colto solo lasciando Dio per Dio: allora si può stare nell'universale, che però è il quotidiano, il naturale, il qui ed ora;¹²⁰⁶ anche Dio è sommamente personale proprio perché assoluta impersonalità.¹²⁰⁷ Ed è proprio questa esperienza, come visto nel testo sartriano su Kierkegaard, a permettere la perfetta comunicazione vitale con gli altri: “Vedete, la natura persegue due fini in ogni membro che opera nell'uomo. Il primo fine che ha in vista nel suo operare, è servire al corpo nel suo insieme, e poi a ciascun membro da solo, come è in se stesso [...] La prima intenzione del tuo amore deve essere diretta solo verso Dio, e poi sul tuo prossimo come te stesso e non meno di te stesso”.¹²⁰⁸

Si può forse trovare un altro segno del legame tra il concetto sartriano dell'universale singolare e la mistica speculativa, anche nel romanzo giovanile *Une défaite*, scritto durante la stesura del *Diplôme*: “Les narines frémissantes, parvenu à ce point de puissance et de tension où les sentiments, les idées perdent cette doublure, cette étoffe qui est le moi, où il ne reste en l'esprit que des pensées impersonnelles”.¹²⁰⁹

Vedere l'opera di Sartre attraverso l'ottica del misticismo speculativo, non significa

1203 M. Eckhart, *Del distacco*, in: *Dell'uomo nobile*, cit., pag. 144.

1204 Ivi, pag. 145.

1205 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 191.

1206 M. Vannini, *Introduzione a: Dell'uomo nobile*, ivi, pag. 16.

1207 Ivi, pag. 31.

1208 M. Eckhart, *Praedica verbum*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pagg. 101-102.

1209 J. P. Sartre, *Une défaite*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 216.

ridurre la sua multiforme esperienza filosofica e letteraria ad un punto di vista univoco e limitante, ma individuare una prospettiva ulteriore e feconda, per cogliere il costante riemergere di quella particolare esperienza religiosa. E' allora possibile ritrovare questi richiami anche in semplici incontri occasionali, come quello avuto con P. P. Pasolini, in visita a Parigi nel 1964 per presentare *Il Vangelo secondo Matteo*. Al Café del Pont Royal, Sartre ricorse ancora una volta al misticismo per spiegare il rapporto tra uomo e Dio nel Marxismo: “Vi sono nel marxismo [...] elementi cristiani che bisogna riassumere, e anche un movimento che si ponga come non cristiano ha bisogno dell’approfondimento della dottrina cristiana, come mito. Il problema dei rivoluzionari nel rapporto con le loro tradizioni non può essere cancellato. Sotto Stalin, fu recuperato Ivan il terribile, ma oggi il Cristo non è recuperato ancora dai marxisti. Né si può spiegare Stalin senza il sottoproletariato russo, i servi della gleba, una carica di irrazionalismo profondo nelle masse contadine, e i loro miti religiosi. Ciò che ha di mistico lo stesso «culto della personalità», nasce da questo incrocio tra l’uomo e Dio, termini fra i quali non veniva posta soluzione di continuità. Il problema è aperto”.¹²¹⁰

In conclusione, la prospettiva per gli studi sartriani proposta in questo lavoro, che ha analizzato il periodo 1933-1943, può fornire una delle linee interpretative della sua intera produzione. Se si considerano da questo punto di vista, anche le polemiche relative alla presunta “conversione” alla fine della sua vita¹²¹¹ potrebbero trovare nell’esperienza *quasi-religiosa* di Sartre la loro soluzione: il misticismo, quello “ateo” di Eckhart in particolare, gli aveva permesso di concepire una religione senza Dio; per entrambi, il domenicano del tardo medioevo e il filosofo contemporaneo, Dio è l’assoluto Nulla e M. Eckhart avrebbe potuto benissimo sottoscrivere le parole di Sartre nei *Cahiers pour une morale*: “*L’absence de Dieu* n’est plus la fermeture: c’est l’ouverture de l’infini. *L’absence de Dieu* est plus grande, elle est plus divine que Dieu”.¹²¹² E' lo stesso Sartre, d'altronde, che, in una intervista per il suo settantesimo compleanno, ha descritto l’obiettivo dell’esperienza mistica come la chiave della propria vita: “MICHEL CONTAT: Au fond, les gens pour qui

1210 Articolo pubblicato ne *L’unità* del 22.12.1964.

1211 Cfr. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pag. 165.

1212 J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pag. 40.

vous avez une estime entière ne sont-ils pas ceux qui ont une «soif d'absolu»? [...] - SARTRE: Oui, certainement. Ceux qui veulent tout. C'est ce que j'ai voulu moi-même. Naturellement, on n'arrive pas à tout, mais il faut vouloir tout”:¹²¹³ in Sartre “ci troviamo [...] dinanzi [...] a un ateismo non irreligioso”.¹²¹⁴ Come affermato in occasione dell'edizione di *Bariona*, la commedia sul Natale da lui presentata nel 1940 durante la prigionia nel campo tedesco, “il s'agissait simplement, d'accord avec les prêtres prisonniers, de trouver un sujet qui pût réaliser, ce soir de Noël, l'union la plus large des chrétiens et des incroyants”.¹²¹⁵

Poche affermazioni di Jean-Paul Sartre risultano allora meno veritiere di quella riportata dai *Carnets*: “J'imagine qu'on trouverait difficilement de nature moins religieuse que la mienne”.¹²¹⁶

1213 J. P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in: *Situations*, X, Gallimard, Paris, 1976, pag. 194. Una parte dell'intervista era apparsa già ne “Le Nouvel Observateur” del 23 e 30 Giugno e del 7 Luglio 1975.

1214 G. Invitto, *Sartre. Dio una passione inutile*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2001, pag. 35.

1215 J. P. Sartre, *Bariona, ou le Fils du tonnerre*, in: *Les écrits de Sartre*, cit., pag. 565.

1216 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 94. Trad. it., cit., pag. 314.

Opere di Jean-Paul Sartre citate

- J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, Gallimard, Paris, I, 1983.
- J. P. Sartre, Documentario *Sartre par lui-même*, 1976. La trascrizione della sceneggiatura in: *La mia autobiografia in un film*, Marinotti, Milano, 2004.
- J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983. Trad. it., a cura di P. A. Claudel, *Taccuini della strana guerra*, Acquaviva, 2002, 2 voll.
- J. P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris, 1964, pag. 81. Trad. it., a cura di L. de Nardis, *Le parole*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pag. 71.
- J. P. Sartre, *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972.
- J. P. Sartre, *La légende de la vérité*, in: M. Contat M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.
- J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*. Vrin, Paris, 1966. Trad. it., a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano, 2011.
- J.-P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: V. de Coorebyter, *La transcendance de l'ego*, cit.
- J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943. Trad. it., a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- J. P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938. Trad. it., a cura di B. Fonzi, *La nausea*, De Agostini, Novara, 1992.
- J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in: *Situation, I*, Gallimard, Paris, 1947.
- J. P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, II ed. 1986. Trad. it., a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario*, Einaudi, Torino, 2007.
- J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1995. Trad. it., a cura di N. Pirillo, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano, 2007.
- J. P. Sartre, *Er l'Arménien*, in: a cura di, M. Contat M. Rybalka, J. P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, pag. 303.
- J. P. Sartre, *Les Maranes*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 411.

- J. P. Sartre, *Une défaite*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 189.
- J. P. Sartre, *Le mur*, Gallimard, Paris, 1939, pag. 120. Trad. it., a cura di E. G., *Il Muro*, Einaudi, Torino, 1977, pag. 131.
- J. P. Sartre, *Une lettre sur les étudiants d'aujourd'hui*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 434.
- J. P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: V. de Coorebyter, *La Transcendance de l'Ego*, cit., pag. 142.
- J. P. Sartre, *Apologie pour le cinéma*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 389.
- J. P. Sartre, *Carnet Midy*, in: *Écrits de jeunesse*, cit., pag. 446.
- J. P. Sartre, *L'idiote de la famille*, Gallimard, Paris, 1971. Trad. it., a cura di C. Pavolini, *L'idiota della Famiglia*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- J. P. Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952. Trad. it., a cura di C. Pavolini, *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972.
- J. P. Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 2° ed. 1975. Trad. it., a cura di J. Darca, Il Saggiatore, Milano, 1973.
- J. P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in: *Situations, I*, Gallimard, Paris, 1947, pag. 133.
- J. P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951. Tra. it., a cura di F. Dessì, *Il diavolo e il buon Dio*, Mondadori, Cles, 1976.
- J. P. Sartre, *Moby Dick d'Herman Melville*, in: M. Contat M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, cit., pag. 634.
- J. P. Sartre, *Saint Marc et son double*, in: "Obliques", n° 24-25, 1981, pagg. 171-202.
- J. P. Sartre, *L'universel singulier*, in: *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972, pagg. 152-190.
- J. P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in: *Situations, X*, Gallimard, Paris, 1976, pag. 194.
- J. P. Sartre, *Sartre par Sartre*, in: *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972, pag. 99.
- J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.
- J. P. Sartre, *Bariona, ou le Fils du tonnerre*, in: M. Contat M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, cit., pag. 565.

Bibliografia

- Alquiè F., *L'être et le néant*, "Cahiers du sud", 1945, pagg. 648-62 e 807-816.
- "Alter, revue de phénoménologie", *Sartre phénoménologue*, n° 10, Vrin, Paris, 2002.
- Ar dovino A., a cura di, *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, ed. NEU, Roma, 2008.
- Areopagita D., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2010.
- Baladi N., *La structure de l'image d'après Jean Paul Sartre*, "Valeurs", 1945, pagg. 45-65.
- Barale M., *Filosofia come esperienza trascendentale: Sartre*, Firenze, 1977.
- Barrow J., *Da zero a infinito. La grande storia del nulla*, Mondadori, Cles, 2011.
- Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1924.
- Bausola A., *Natura e progetto dell'uomo*, Milano 1977.
- Beauvoir S. de, *La cérémonie des adieux, suivis de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, Paris, 1981.
- Beauvoir S. de, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960. Trad. it., *L'età forte*, Einaudi, Torino, 1995.
- Beauvoir S. de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris. Trad. it., *Memorie d'una ragazza perbene*, Einaudi, Torino, 1994.
- Bergson H., *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, 1903.
- Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- "Bollettino Studi Sartriani", *Sartre e la teologia Il problema della trascendenza*, I, 2005.
- Bollnow O. F., *Franzoesischer Existentialismus*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965.
- Brauner W., *Das präreflexive Cogito: Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren*, Utz, Munich, 2007.

- Breeur R., *La conscience mise à nu*, Millon, Grenoble, 2005.
- Bryant L. Srnicek N., Harman G., *The speculative turn. Continental Materialism and Realism*, Re.press, Melbourne, 2011.
- Buioc F., *De l'ontologie phénoménologique à la psychanalyse existentielle chez J. P. Sartre*, "Revue mexicana de filosofía", 1961, 55-85.
- Butterfield E., *Sartre and posthumanist humanism*, P. Lang, Frankfurt Am Main, 2012.
- Cabestan Ph., *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Ellipses, Paris, 2006.
- Cabestan Ph., *L'Être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartrienne*, Ousia, Bruxelles, 2005.
- Cabestan Ph.. Tomes A., *Le Vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, 2001.
- Caeymaex F., *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologues françaises et leur héritage bergsonien*, Olms Verlag, Zurich, 2005.
- Caeymaex F. Cormann G., *Sartre en phénoménologie. À propos de Sartre phénoménologue*, in: "Alter", n° 10, 2002.
- Cambria F., *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean Paul Sartre*, Ets, Pisa, 2009.
- Cambria F., *La materia della storia*, Vrin, Paris, 2013.
- Carlini A., *Mistici e moralisti dell'esistenzialismo*, in: "Nuova Antologia", Giugno 1948.
- Cavaciuti S., *L'ontologia di J. P. Sartre*, Milano, 1969.
- Cera G., *Sartre tra ideologia e storia*, Bari, 1972.
- Chiodi P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, 1963.
- Champigny R., *Stages on Sartre's way*, INT, Bloomington, 1959.
- Ciccarelli P., *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla "presenza" aristotelica in "Essere e tempo"*, "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici", XIII, 1995-96, Il Mulino, pp. 563-613.
- Ciccarelli P., *Il Platone di Heidegger. Dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Il Mulino, Napoli, 2002.

Contat M. Ribalka M., *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970.

Contat M., *Pour Sartre*, P.U.F., Paris, 2008.

Contat M. Ribalka M., a cura di, *Sartre. Oeuvres romanesques*, Gallimard, Paris, La Pléiade, 1981.

Coorebyter V. de, *Jean-Paul Sartre: La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et Connaissance de soi, précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Vrin, Paris, 2003.

Coorebyter V. de, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de La Nausée et de la Légende de la vérité*, Ousia, Bruxelles, 2005.

Coorebyter V. de, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'Intentionnalité» et Transcendance de l'ego*, Bruxelles, Ousia, 2000.

Cormann G., *Passion et liberté. Le programme phénoménologique*, in: "Lectures de Sartre", a cura di: Ph. Cabestan, Ellipses, 2011.

Cormann G., *Phénoménologie de l'affectivité. Émotion, temporalité et langage chez Sartre*, Peter Lang, Bruxelles, 2011.

Cornille J. L., *Nauséographie de Sartre*, L'Harmattan, Paris, 2007.

Cusano N., *Opere filosofiche*, Ed. Torinese, Torino, 1972.

D'Avila T., *Cammino di perfezione*, ed. Paoline, Milano, 2001.

D'Avila T., *Il Castello interiore*, ed. Paoline, Milano, 2005.

D'Avila T., *Libro della mia vita*, ed. Paoline, Milano, 2006.

Delacroix H., *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Alcan, Paris, 1900.

Delacroix H., *Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, Paris, 1908.

Della Croce G., *Opere*, UTET, Torino, 1993.

Desanti J. T., *Sartre et Husserl, le trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale, "T'temps modernes"*, 2005, vol. 1, pag. 355.

Eckhart M., *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma, 1992.

- Eckhart M., *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999.
- Eckhart M., *Sermoni latini*, Città Nuova, Roma, 2001.
- Eckhart M., *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano, 2011.
- Efrosini M., *Free will in Montaigne... Sartre*, P. Lang, New York, 2012.
- Ellis R., *San Juan de la Cruz: Mysticism and Sartrean Existentialism*, Peter Lang, New York, 1992.
- Falconi C., *L'istinto del divino nell'opera di J. P. Sartre*, in: "Humanitas", n°9/1948.
- Farges J., *Intentionnalité et réflexion: éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne*, in: "Bulletin d'analyse phénoménologique", VI, 8, 2010.
- Farina G., *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma, 1998.
- Farina G., a cura di, *Sartre après Sartre*, Nino Aragno editore, Roma, 2008.
- Farina G., *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Le lettere, Firenze, 2012.
- Farina G. Tamassia P., a cura di, *Immaginari di Sartre*, EAEI, Roma, 1999.
- Faucitano F., *L'essere e il nulla di Jean-Paul Sartre*, Napoli 1959.
- Fell J., *Emotion in the Thought of Sartre*, New York, 1965.
- Fénelon F., *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Bloud, Paris, 1911.
- Flajoliet A., *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2008.
- Flajoliet A., *Ontologie, morale, histoire*, "Le Portique", 16, 2005.
- Flajoliet A., *Le phénoménisme comme voie d'accès à la phénoménologie*, in: "Études sartriennes", n° 9, Ousia, Bruxelles, 2004.
- Martin-Freville C., *Ontologie et anti-humanisme . Sartre et Heidegger*, "Sens public", 12, 2006.
- Gély G., *Immaginaire, perception, incarnation: exercice de phénoménologie à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, P.I.E.P., Lang, Bruxelles, 2012.
- Gianfelici L., *Filosofia e mistica in M. Heidegger*, ESI, Napoli, 2006.

Gilissen M., *Philosophie des Engagements. Bergson - Husserl - Sartre - Merleau-Ponty*, Fribourg en Brisgau/Munich, 2008.

Gioli G., *Oltre la fenomenologia: il giovane Sartre e Deleuze*, in: "Bollettino di studi sartriani", anno IV, 2008, Biblink, Roma.

Giovannangeli D., *Le retard de la conscience, Husserl, Sartre, Derrida*, Ousia, Bruxelles, 2001.

Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Bari, 2008, pag. 55.

Gomez-Mueller d'A., a cura di, *Sartre et la culture dell'autre*, L'Harmattan, Paris, 2006.

Guyon J. M., *Douze discours spirituels*, Chacornac, Paris, 1911.

Guyon J. M., *Moyen court et très-facile de faire oraison*, II edizione, Briasson, 1686.

Guyon J. M., *Les opuscules spirituels*, Libraires associés, Paris, 1790.

Heidegger M., *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Trad. it., *I fondamenti filosofici della mistica medievale*, in: *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.

Hering J., *La phénoménologie en France*, in: "L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis", a cura di M. Farber, Paris, 1950.

Howells C., *Sartre and négative theology*, "The modern language Review", 1981, n° 3 pagg. 549-555.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, I, Halle, 1913, § 80, pag. 160. Trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano, 2008.

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, III § 17, 18, Halle a. d. S. Max Niemeyer, 1900 e 1901. Trad. it., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968, 2 voll.

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, IV § 31, Vrin, Paris, 1931, pag. 55. Trad. it., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960.

Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, § 14, Halle a. d. S. Max Niemeyer, 1928. Trad. it., *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli, 2002.

Invitto G., *Fra Sartre e Wojtyła. Saggi su Fenomenologie ed esistenze*, Mimesis, Milano, 2007.

- Invitto G., *La Fenomenologia e l'oltre-fenomenologia. Prendendo spunto dal pensiero francese*, Milano, Mimesis, 2006.
- Invitto G., *Sartre. Dal "gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, Franco Angeli, Milano, 1988. II ed. 2005.
- Invitto G., *Sartre. Dio: una passione inutile*, ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2001.
- Kail M., *La conscience n'est pas sujet*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n° 3, Paris, 1996.
- Kail M., *J.P.S.: conscience et subjectivité*, Futuroscope, 2011.
- Landgrebe L., *Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie*, "Revue de Métaph. Et de morale", 1964, pp. 365-380.
- Lavelle L., *Dissociation de l'essence et de l'existence*, "Revue de Metaph. et de Morale", 1947, pagg. 201-227.
- Lévy B. H., *Le siècle de Sartre*, Paris, 2000.
- Lossky V., *Théologie négative, et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960.
- NacIntyre A., *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma, 2007.
- Mares P., *L'émotion en tant que traformation du monde déterminé en monde magique*, in: *Jean-Paul Sartre ou les chemins de l'existentialisme*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Marietti A. K., *Jean-Paul Sartre et le désir d'Être*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- Maristany J., *Sartre. El círculo imaginario: ontologia irreal de la imagen*, Barcelona, 1987.
- Martin-Freville C., *Ontologie et anti-humanisme. Sartre et Heidegger*, in: "Sens public", Dicembre 2006.
- Masini F., *M. Eckhart e la mistica dell'immagine*, in: A. Babolin, a cura di, *Problemi religiosi e filosofia*, La Garangola, Padova, 1975.
- Massillon J. B., *Petit Carême*, Gaude, Nismes, 1809.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris, 2006.
- Meletti Bertolini M., *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J. P. Sartre*, Franco Angeli, Milano, 2000.

- Mészáros I., *The work of Sartre, search for freedom and the challenge of history*, Monthly, review press, 2012.
- Mohamed J., *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*, L'Harmattan, Paris, 2011.
- Moravia S., *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, 1972.
- Mouillie J. M., *Quel est le fondement de l'ontologie phénoménologique?*, “Etudes sartriennes”, VI, Chiers RITM 11, Univ. de Paris, X, 1995, 7-25.
- Mouillie J. M., *Sartre. Conscience, ego et psychè*, P.U.F., Paris, 2000.
- Mouillie J. M., *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS, 2000.
- Murdoch I., *Esistenzialisti e mistici: scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano, 2006.
- Nathanson M., *A Critique of JP Sartre's Ontology*, Lincoln (Nebr), 1951.
- Noudelmann F., *Sartre: L'incarnation imaginaire*, Paris, 1996, “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, fascicolo monografico su Sartre, 1996.
- Pacaly J., *Sartre au miroir*, Klincksieck, Paris, 1980.
- Philippe G. Noudelmann F., *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2004.
- Pianciola C., *La reificazione della coscienza nei primi scritti di Sartre*, “Riv. di filosofia”, 1966, pagg 36-52.
- Pieri S., *Metafisica ed immagine. Saggio su J. P. Sartre*, Milano, 1983.
- Pirillo N., a cura di, *Sartre e la filosofia del suo tempo*, UST, Trento, 2008.
- Poggi S., *La logica, la mistica, il nulla. Un'interpretazione del giovane Heidegger*, EDN, Pisa, 2006.
- Poulette C., *Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Rajan T., *Deconstruction and the Reminders of Phenomenology, Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford Univ. Press, 2002.

- Redolfi E., *I cammini della libertà di J. P. Sartre: le figure della morte nell'età della ragione, il rinvio e la morte nell'anima*, AVM, Munchen, 2012.
- Regnault F., *Sartre et Lacan. Le Verbe être; entre concept et fantasme*. L'Harmattan, Paris, 2003.
- Reisman D., *Sartre's Phenomenology*, Continuum, Londres, 2007.
- Renaut A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 2000.
- Robert J. D., *Philosophie et sciences de l'homme selon J. P. Sartre*. "Archives de philosophie", Janvier-Juin, 1969, pp. 244-284.
- Rouger Fr., *Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre*, Paris, Méridiens, 1986.
- Ruyer R., *Neofinalisme*. PUF, Paris, 1952.
- Schroeder W.R., *Sartre and his Predecessors. The self and the other*, London, 1983.
- Shouery I. T., *The Psychological Origines of J. P. Sartre's conception of freedom*, Doctoral diss., Univ of Oklahoma, 1968.
- Simont J., *Écrits posthumes de Sartre*, II, Vrin, Paris, 2001.
- Simont J. Coorebyter V. de, a cura di, "Études sartriennes", n° 9, Ousia, Bruxelles, 2004.
- Somenzi V., *Arte e conoscenza in J. P. Sartre*, "Sigma", Maggio-Giugno, 1947, pag. 173.
- Stal I., *La philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, PUF, Paris, 2006.
- Subacchi M., *Bergson, Heidegger, Sartre: il problema della negazione e del nulla*, Atheneum, Firenze, 2002.
- Suso H., *Oeuvres*, Poussielgue-Rousand, Paris, 1856.
- Taminiaux J., *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, «Revue philosophique de Louvain», 54, 1956.
- Taulero G., *Institutioni*, Giunti, Firenze, 1690.
- Vaccari G., *Filosofia dell'immaginario ed esistenzialismo*, Pavia, 1952.
- Vanni Rovighi S., *L'essere e il nulla di J. P. Sartre*, "Riv. di filosofia neoscolastica", 1948, pp 73-90.

Vassallo S., *Sartre et Lacan: le verbe être entre concept et fantasme*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Varet G., *L'ontologie de Sartre*, Paris 1949.

Verstraeten P., The Negative Theology of Sartre's *Flaubert*, "Yale French Studies", 1985, pag. 152.

Waelhens A. de, *Heidegger et J. P. Sartre*, "Deucalion", 1946, pagg. 13-39.

Waelhens A. de, *J. P. Sartre, L'être et le néant*, "Erasmus", 1947.

Wahl J., *Sur l'introduction à l'être et le néant*, Deucalion, 1950.

Verstraeten P., *Kant, Hegel, Husserl, Sartre et la dialectique*, in: "Alter", n° 10, 2002.