

## *Storia e Logica nel pensiero di Eric Weil*

Stefano Marabelli

*Dottorato FINO*

*Ciclo XXX*

Commissione d'esame:

1. Patrice CANIVEZ - Departement Philosophie - Université de Lille;
2. Fosca MARIANI - Departement Philosophie - Université de Lille;
3. Maurizio PAGANO - Dipartimento di Studi Umanistici - Università del Piemonte Orientale;
4. Giuseppina STRUMMIELLO - Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Bari.



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TORINO



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PAVIA



*Université de Lille SHS  
École doctorale des Sciences de l'Homme et de la Société  
UMR 8163 "Savoirs, Textes, Langage"- Institut Eric Weil*

## Indice

Introduzione	1
Parte prima. Storia	
Capitolo I Eric Weil, una breve biografia	9
Capitolo II La concezione weiliana della storia	14
2.1 Il significato filosofico dell'interesse umano per la storia	14
2.2 Il rapporto esistente tra filosofia e storia	19
2.3 Svolte o rotture? L'interpretazione weiliana del periodo assiale	23
2.4 La fine della storia	31
2.5 Il valore e la dignità delle narrazioni storiche	34
2.6 Uno storico esemplare: Burckhardt	39
Capitolo III Conclusioni: <i>Weltgeschichte</i> , <i>continuum</i> spirituale e autobiografia	41
Parte seconda. Logica	
Capitolo I Introduzione alla <i>Logique de la philosophie</i>	48
1.1 Un'antropologia tra ragione e violenza	48
1.2 Dalla dialettica al discorso assolutamente coerente: una fenomenologia della violenza	54
1.3 Rileggere Kant dopo Hegel: il legame di violenza e filosofia	63
1.4 Il rapporto tra filosofia e storia: attitudini, categorie e riprese	68
Capitolo II Le categorie antiche	76
2.1 Verità: la categoria fondamentale	77
2.2 Non-senso: la realtà della verità	80
2.2.1 Le riprese	82
2.3 Il vero e il falso: l'entrata in scena del linguaggio	84
2.4 Certezza: la prima categoria comprensibile	87
2.4.1 Analisi storica e filosofica. La soggettività	88
2.4.2 La scoperta dell'essenziale: scienza e antropologia	90
2.4.3 Le riprese	94
2.5 La Discussione: l'esempio di Socrate	95
2.5.1 I signori del linguaggio	98

2.5.2 Linguaggio e logica formale: Socrate	101
2.5.3 A proposito della scienza	105
2.5.4 Le riprese	106
2.6 L'Oggetto: con Socrate, oltre Socrate	107
2.6.1 L'urgenza filosofica	109
2.6.2 Il ritorno e il superamento del buon senso	116
2.6.3 Le riprese	118
2.7 L'io: la ricerca della felicità	118
2.7.1 Epicureismo e stoicismo	120
2.7.2 Le riprese	127
2.7.3 Postilla	129
Capitolo III Dio: l'ultima categoria antica, la prima categoria moderna	131
3.1 Essenza ed esistenza: il sorgere della libertà	138
3.2 Le riprese	141
Capitolo IV Le categorie moderne	152
4.1 La Condizione, ossia la realtà della vita	152
4.1.1 La misurazione, ossia il reale compreso dal possibile	155
4.1.2 L'uomo per la scienza: società, politica e morale	157
4.1.3 L'uomo per la scienza: filosofia e storiografia	163
4.1.4 L'uomo per la scienza: l'arte	165
4.1.5 Le riprese	166
4.2 La condizione assoluta: la Coscienza	167
4.2.1 L'accesso assoluto della riflessione	172
4.2.2 La nascita e il declino della figura del poeta	174
4.2.3 Le riprese	176
4.3 L'Intelligenza, ossia l'interpretazione dell'uomo in quanto interesse	177
4.3.1 Interessi e ruolo dell'uomo intelligente	180
4.3.2 Le riprese	182
4.3.3 Nota	184
4.4 L'uomo come valore assoluto: la Personalità	185
4.4.1 Il conflitto e l'immagine	187
4.4.2 La personalità come categoria	190
4.4.3 Le riprese	191

4.5 L'Assoluto, ossia il discorso assolutamente coerente	193
4.5.1 L'Assoluto come categoria	194
4.5.2 La scienza come Assoluto	196
4.5.3 La filosofia dell'Assoluto e le riprese	197
4.6 L'Opera: la violenza	198
4.6.1 L'Opera come attitudine	199
4.6.2 L'opera come categoria	202
4.6.3 Le riprese	204
4.7 Il Finito, lo scacco dell'Opera	204
4.7.1 Finitezza, scacco e temporalità	206
4.7.2 Poesia: il fondo della filosofia	208
4.7.3 Le riprese	209
4.8 L'Azione: la realizzazione della libertà	209
4.8.1 La realizzazione della filosofia nella vita dell'azione	210
4.8.2 Azione, storia e riprese	213
4.9 Senso: la categoria della filosofia	214
4.9.1 Il linguaggio e la poesia	217
4.9.2 La comprensione filosofica della filosofia	219
4.9.3 Categorie e attitudini: successione logica e storica	221
4.10 Saggezza: la possibilità esistente della filosofia	222
4.10.1 La categoria della saggezza e il ritorno alla verità	223
4.10.2 La circolarità della <i>Logique</i> : la fine del sistema	225
Capitolo V Conclusione: filosofia, violenza e Azione	226
Bibliografia	230
Ringraziamenti	

## Introduzione

Come ha sapientemente illustrato Gilbert Kirscher<sup>1</sup>, è possibile rappresentare l'intera produzione weiliana come costituita da tre cerchi concentrici. Il primo cerchio, più esterno, è composto dalle recensioni e dai rendiconti pubblicati<sup>2</sup>, prima della Seconda Guerra Mondiale, nelle *Recherches philosophique* di Alexandre Koyré, e, dopo la guerra, nella rivista *Critique*, di cui Weil fu uno dei fondatori.

Il secondo cerchio è costituito da due diversi tipi di testi. Innanzitutto, vi sono gli studi che Weil ha dedicato ai classici della storia della filosofia: Pomponazzi, Pico della Mirandola, Machiavelli, Bayle, Rousseau e, soprattutto, Aristotele, Kant e Hegel. Questi studi sono indubbiamente lavori di uno storico della filosofia, ma non solo; infatti, in essi Weil dialoga con gli autori, li pensa e li ripensa, riprendendo con originalità e rinnovando le questioni che essi si erano posti.

Dall'altro lato, troviamo i testi riuniti nei volumi *Essais et conférences*. Qui Weil sviluppa la propria riflessione intorno a problemi fondamentali della filosofia, quali la realtà, la libertà, la dialettica, la storia, la modernità, la scientificità o l'avvenire della filosofia. Il suo procedimento, che potremmo definire socratico, prende le mosse dalle questioni che ogni uomo si pone, per pervenire a un risultato da tutti comprensibile, senza tuttavia rinunciare all'esigenza del rigore filosofico: «in questi testi magistrali Weil si manifesta com'era nelle sue lezioni, o quando conversava, com'era nella sua vita di tutti i giorni, il filosofo-educatore, attento ad elaborare in comune un discorso coerente del quale fosse responsabile egli stesso al pari degli altri, ciascuno nella propria libertà»<sup>3</sup>. Questi lavori, seppur per natura parziali, pongono costantemente l'accento su quella che il Nostro considera l'esigenza filosofica fondamentale, ossia l'articolazione di tutte le riflessioni e di tutte le questioni in un discorso filosofico coerente e sistematico.

Il terzo cerchio è il più interno. Esso è formato dal sistema weiliano, elaborato in tre differenti testi: *Philosophie morale*, *Philosophie politique*, e *Logique de la Philosophie*. Qui

---

<sup>1</sup> G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presse Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 57-59, trad. it. a cura di A. Burgio, *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, in Eric Weil, *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, QuattroVenti, Urbino 1989, pp 119-121.

<sup>2</sup> In merito a questi testi, riteniamo opportuno segnalare la presentazione veramente esaustiva data da Giuseppe Bevilacqua (*Gli scritti sulla Germania di Erich Weil*) durante la giornata di studi dedicata al Nostro, presso la Scuola Normale di Pisa nel 1979, poi raccolta negli Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia, s. III, IX [1981], n.4.

<sup>3</sup> Gilbert Kirscher, *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, trad. it. cit., p. 120

«Weil pone per sé, da sé e a se stesso la questione fondamentale della filosofia su tre piani differenti»<sup>4</sup>: il senso, o la mancanza di senso, nel discorso. Il problema è sempre: *quid juris?* Che cosa distingue una semplice affermazione di fatto, arbitraria e violenta, da una giustificata e giustificante? Cosa caratterizza, da un lato, il potere e, dall'altro la legittima autorità? Quale differenza intercorre, in ultima analisi, tra la violenza e la ragione?

Nella *Philosophie morale* vi è il problema del rapporto dell'individuo umano, capace di universalità, con la legge morale e, mediante quest'ultima, con gli altri e con la realtà naturale e storica. La *Philosophie politique* affronta la medesima questione, ma tiene conto del fatto che l'uomo è anche un essere che agisce, ossia che si esprime nella realtà e la trasforma, interagendo con gli altri uomini. Il problema è quindi quello di sapere quale sia la struttura ragionevole della comunità umana che si organizza liberamente, ossia quale sia il discorso della realtà politica filosofica. La *Logique de la Philosophie*, infine, pone lo stesso problema, ma in maniera speculativa e sistematica, riflettendo su se stessa, affrontando il problema del senso del suo stesso porre domande, ponendo in questione, infine, il punto di vista o l'atto costitutivo di ogni filosofare.

La *Filosofia morale* e quella *politica* si riflettono dunque nella *Logique*, perché essa, avendo esplicitato tutti i sensi concreti possibili, si è resa aperta al mondo e disponibile per l'uomo. La *Logica della filosofia* è, infatti, filosofia prima, ossia sistema che abbraccia la totalità del pensiero e del discorso umano, mentre *Filosofia politica* e *morale* sono filosofie particolari, perché sviluppano una sola dimensione del discorso, nelle componenti, specifiche, che ne caratterizzano la struttura interna. Ora, se da un lato la *Filosofia politica* presuppone la categoria logica dell'Azione, giacché in essa si comprende l'uomo che si riconosce completamente in una lotta politica guidata dalla ragione, e intrapresa per la libertà universale, dall'altro la *Filosofia morale* presuppone, a sua volta, la categoria della Coscienza, poiché essa pone al centro del discorso l'individuo, un individuo che si sa libero e responsabile delle proprie azioni, nella purezza delle intenzioni morali. L'unità di fondo delle due è, così, rintracciabile nella realizzazione della morale: «la morale non esiste e non si realizza che sul piano politico (primato obiettivo della politica), ma il problema della politica ragionevole non si pone e non può che ricevere una risposta ragionevole se non per

---

<sup>4</sup> Ivi p. 120.

chi si sia posto il problema della morale (priorità soggettiva – obbiettivamente, e cioè universalmente soggettiva – della morale»<sup>5</sup>.

Ora, il presente lavoro si propone di offrire un'interpretazione originale della *Logique de la philosophie* – testo che, ripetiamo, fonda l'intero sistema filosofico weiliano – attraverso i saggi che l'autore ha dedicato al tema della storia. La ragione di questa scelta sta nel fatto che è proprio sul terreno della storia che le differenti attitudini umane descritte dal filosofo, dapprima, sorgono come risposta ad una crisi dei valori tradizionali che fondano una particolare epoca, poi si affermano e si cristallizzano in categorie che consentono a posteriori di apprendere appieno il tempo in cui si sono imposte, e infine vengono nuovamente superate grazie a riprese originali di categorie precedenti, che fanno sorgere nuovamente una attitudine capace di far fronte all'ultima crisi sopraggiunta. Di conseguenza, i saggi che l'autore ha dedicato nel corso della sua esistenza a tale tematica assumono un'importanza capitale ai fini di una autentica interpretazione del suo lavoro speculativo. Per questo, nella prima parte del nostro lavoro, dopo una breve biografia del filosofo, prenderemo le mosse da un'analisi puntuale di tali scritti che seguirà passo passo l'evoluzione del pensiero del Nostro, per tentare di giungere infine a delineare quella che riteniamo essere la concezione della storia weiliana. Volendo già da ora sintetizzarne i risultati, potremmo affermare che Weil inauguri un nuovo modo di concepire la storia, attraverso una reinterpretazione in chiave hegeliana del problema della scelta posto da Max Weber. La storia, infatti, non è affatto per Weil una ricomposizione priva di significato di un passato colmo di eventi uguali gli uni agli altri, ma è sempre, in realtà, la costruzione di una autobiografia dell'umanità che prende le mosse da una scelta ragionevole dello storico sui fatti che sono per lui più significativi.

Nella seconda parte del presente lavoro esporremo per intero la *Logique de la philosophie*, Il nostro obiettivo sarà quello di mostrare non solo come in essa siano presenti diversi riferimenti al tema della storia, ma come la *Logique* stessa sia anzi da considerarsi compiutamente come una «autentica *Weltgeschichte* in senso hegeliano»: se è vero, infatti, che è grazie ai saggi presi in esame nella prima parte che potremo approcciarci a tale opera in maniera più consapevole, è altrettanto vero, d'altra parte, che è la *Logique de la philosophie* a costituire e fondare la filosofia della storia weiliana. Inizieremo così la nostra analisi dal saggio che introduce l'opera, da un lato, per rintracciare in esso una prima

---

<sup>5</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956, trad. it. a cura di L. Battaglia Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli 1973, p. 27.

riconsiderazione filosofica della storia umana. Vedremo quindi come Weil, prendendo le mosse dalla classica definizione di essere umano, come quell'animale dotato di linguaggio ragionevole, mostri come tal essenza, lungi dall'essere una datità, sia invero un compito che l'uomo da sempre si è proposto di raggiungere. L'avversario che ha di fronte l'uomo in tale impresa è la violenza, una violenza intesa, insieme alla ragione, come una possibilità umana fondamentale e, quindi, sempre perseguibile. In questo contesto, cercheremo di mostrare anche come la filosofia weiliana si costituisca alla maniera di una ricerca promossa da una scelta libera in favore della ragione, che l'individuo concreto compie nella realtà, per comprendere la propria situazione, e la stessa comprensione della propria situazione.

Dall'altro, useremo tale saggio per analizzare la struttura concettuale che consentirà a Weil di fondare il proprio sistema. Saranno quindi presi in esame e problematizzati i concetti capitali di attitudine, di categoria e di ripresa, mostrando come sia proprio grazie ad essi che Weil ha potuto mostrare come sia inscindibile il rapporto esistente tra circolarità e linearità nella storia.

Passeremo poi a esporre il sistema vero e proprio nella sua interezza, cercando di mostrarne i movimenti essenziali. La suddivisione che abbiamo scelto, tra categorie dell'antichità e categorie della modernità, rispecchia l'andamento complessivo del capolavoro weiliano. Dopo la prima categoria – la Verità – che potrà essere giustificata solo al termine dell'intero percorso, le altre categorie antiche mostrano gli sviluppi che la ricerca del discorso ragionevole ha compiuto prima del raggiungimento del concetto di Dio, inteso come Io assoluto. Non-senso, Vero e Falso, Certezza, Discussione, Oggetto e Io gettano uno sguardo diverso e molto interessante sul mondo e sul pensiero antico, ponendo le basi per il prosieguo del lavoro logico.

Un intero capitolo sarà poi stato dedicato alla categoria di Dio. La ragione risiede nel fatto che essa è, per Weil, la chiave di volta tra il pensiero degli antichi e quello dei moderni: qui, per la prima volta, non solo la libertà si manifesta come essenziale, ma l'uomo si vede e si interpreta, anche, nella totalità della sua esistenza.

Vedremo, infine, come le categorie moderne trattino espressamente del nostro mondo. Dalla Condizione, la categoria che definisce la realtà moderna, fino all'Azione, che mostra la realizzazione concreta della filosofia, il sistema illustra gli slanci e gli arresti che la ragionevolezza moderna ha prodotto, o subito, nel suo lungo cammino verso la realizzazione di un mondo libero, giusto e vittorioso sulla violenza. Per ultime, le categorie formali del

Senso e della Saggezza, riallacciandosi alla Verità, chiuderanno e giustificheranno l'intero sistema.

## **Parte Prima. Storia**

In questa prima parte della nostra tesi, dopo una breve biografia dell'autore, ci prefiggiamo di analizzare nel dettaglio gli articoli che Eric Weil ha dedicato specificatamente al tema della storia. Tale tematica, infatti, non solo è stata più volte ripresa e approfondita dal filosofo nel corso della sua produzione, ma è anche, a nostro avviso, il primordiale nucleo speculativo intorno al quale egli ha costruito il proprio sistema filosofico. Esso costituisce, quindi, un possibile *fil rouge* attraverso cui leggere le opere che, riprendendo l'illuminante rappresentazione di Gilbert Kirscher<sup>6</sup>, appartengono al terzo e più interno centro concentrico della produzione weiliana.

### **Capitolo I**

#### **Eric Weil, una breve biografia**

Eric Weil nacque il 4 giugno 1904 da una famiglia di commercianti ebrei a Parchim, cittadina nel Meclemburgo che aveva già dato i natali al generale, deputato e scrittore Helmuth Karl Bernhard von Moltke, Capo di Stato Maggiore prussiano nelle guerre tardo ottocentesche contro Danimarca, Austria e Francia. Il giovane Weil, dopo aver frequentato con impegno e profitto il locale Liceo Classico, si spostò prima all'Università di Berlino e poi in quella di Amburgo, ove intraprese gli studi in matematica, medicina e, soprattutto, filosofia. Iniziarono qui gli interessi di tutta una vita: i Classici greci e latini, su tutti Platone e Aristotele; il Rinascimento italiano, dove a farla da padrone, insieme all'opera capitale di Burckhardt, sono Pomponazzi, Pico della Mirandola, Macchiavelli e Guicciardini; Pierre Bayle; il Romanticismo tedesco, di cui poco apprezzava gli aspetti letterari, solipsistici e pannaturalistici, ma che riteneva essere, a ragione, fondamentale per una corretta comprensione del concetto di libertà, passato dalla declinazione individuale kantiana come fatto della ragione finita, a quella politica, prima formalmente riconosciuta dalla Rivoluzione francese e filosoficamente compresa dal sistema hegeliano, poi realizzata universalmente nel pensiero di Marx. Tra Berlino e Amburgo ebbe anche modo di conoscere e discutere con alcuni tra i più significativi esponenti della cultura tedesca degli anni Venti come i filosofi Albert Görland e Kurt Hildebrandt, gli psicologi Max Wertheimer, William Stern e Max Dessoir, i letterati Robert Petsch e Julius Petersen, i critici d'arte Aby Warburg e Erwin

---

<sup>6</sup> G. Kirscher, *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, trad. it. cit., pp.119-121.

Panofsky e il chimico Hans Pringsheim. Furono certamente incontri importanti, che non solo introdussero il giovane pensatore dentro il clima culturale tedesco del primo Novecento, ma contribuirono certamente a farne uno delle massime espressioni di quel «umanesimo borghese di stampo weimariano»<sup>7</sup> di cui parla Giuseppe Bevilacqua in una importante giornata di studi svoltasi a Pisa nel 1979.

Sempre ad Amburgo si laureò sotto la guida di Ernst Cassirer con una tesi, poi pubblicata, su Pietro Pomponazzi<sup>8</sup>. L'influsso del maestro si fece certamente sentire in questo suo primo lavoro, come anche in quello successivo su Pico della Mirandola<sup>9</sup>, ma non sarebbe azzardato sostenere che mai cessò di ripercuotersi sul pensiero weiliano. Infatti, oltre all'interesse per la cultura umanistico-rinascimentale, Weil mantenne sempre un vivo confronto con Cassirer sia sul terreno della connessione tra cultura, storia e forme della conoscenza, sia sull'interpretazione dell'opera kantiana<sup>10</sup>.

Subito dopo la laurea, Weil ebbe appena il tempo di sposarsi con Anne Mendelsohn (figlia di un noto medico ebreo di Stettino, già perseguitato e per motivi razziali e per le sue attività umanitarie) prima di fuggire alla volta di Parigi con moglie e cognata,<sup>11</sup> pochi mesi prima dell'ascesa al potere di Adolf Hitler e malgrado l'invito di Goebbels a collaborare col nascente *Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda*. Weil, a quanto sostengono coloro che lo conobbero, non si vantò mai di quella scelta: secondo il Nostro era sufficiente conoscere la storia d'Europa dopo il 1870 e, in particolare, quella della Germania

---

<sup>7</sup> E. Weil, *Questioni tedesche*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 6.

<sup>8</sup> E. Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (Hamburg, Phil. Diss. 1928), Sittenfeld, Berlin 1932. (Poi ripubblicato con il titolo *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932, 1-2, pp. 127-176).

<sup>9</sup> Si tratta di una memoria presentata nel 1938 all'*École Pratique des Hautes Études*, recentemente ripubblicata in E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Traduit de l'allemand par G. Kircher et J. Quillien, édité par E. Naert et M. Lejbowicz, Vrin, Paris 1985.

<sup>10</sup> Non è questo certo il luogo per svolgere un accurato raffronto fra i due pensatori, ma riteniamo sia comunque utile esplicitare questi due ultimi punti. Per quanto riguarda la connessione tra forme della conoscenza, cultura e storia, emerge chiaramente dal confronto tra le due opere principali dei filosofi (*Filosofia delle forme simboliche e Logica della filosofia*) una comune e forte attenzione nei confronti dell'uomo e del suo sforzo di comprendere i fatti culturali in cui è da sempre immerso in quanto essere storico. Certo, non è assolutamente possibile ravvisare una stretta corrispondenza tra le forme simboliche cassireriane e le categorie weiliane, tuttavia l'idea di una mediazione continua tra particolare ed universale, che nel maestro si realizza in quel lavoro di sintesi tra elemento sensibile e significato ideale, tra storicità e *a priori*, ebbe sicuramente il suo peso nella formazione di un giovane allievo che vedrà nella sintesi di senso e fatto, e di categoria e attitudine, la cifra del proprio pensiero filosofico.

In merito al confronto sull'opera kantiana, d'altra parte, è utile ricordare come entrambi i pensatori non solo ritengano assolutamente necessario ritornare, a scapito di una certa settorializzazione, ad una visione complessiva dell'opera del filosofo di Königsberg, ma riconoscano anche come centrale in tale interpretazione il ruolo giocato dalla *Critica del Giudizio*.

<sup>11</sup> Catherine Mendelsohn. Ella iniziò a studiare medicina a Friburgo l'anno del Rettorato di Heidegger.

Raccontò in seguito che, alla cerimonia di presentazione matricole, il filosofo di *Sein und Zeit* si rifiutò di darle la mano perché era «una Mendelsohn».

dopo il 1918, per capire cosa sarebbe accaduto con l'avvento al potere del Partito Nazional-Socialista.

A Parigi le difficoltà non furono certamente poche e, tuttavia, grazie ad un lavoro rimediato presso un'agenzia di stampa francese particolarmente interessata a conoscere i fatti che accadevano in Germania, la sopravvivenza venne garantita. Fu questo un lavoro febbrile, a metà strada tra lo spionaggio e il giornalismo: i Weil, alloggiati alla periferia parigina presso una sorta di castello dotato di un potente apparecchio ricevente, dovevano captare e trascrivere tutte le notizie che venivano trasmesse al di là del Reno.

Malgrado questo gravoso ma necessario impegno, il filosofo riuscì comunque ad entrare in contatto con il mondo culturale francese, in particolare con l'*École Pratique*, e ad instaurare una profonda e proficua amicizia con Alexandre Koyré, con cui collaborò attivamente alla stesura delle *Recherches Philosophiques* e a cui, dopo la guerra, dedicò in segno di gratitudine la *Logique de la Philosophie*.

Un'altra conoscenza decisiva di questo periodo fu quella con Alexandre Kojève (Kojevnikoff). In seguito all'affidamento a quest'ultimo da parte di Koiré del seminario di *Haute Études* sulla filosofia della religione hegeliana, le discussioni con Weil, specie in fase preparatoria, furono accanite: il Nostro, infatti, non condivideva e mai condivise le tesi Kojeviane su Hegel, specialmente quella coincidenza tra Spirito Assoluto e Stato Universale che divenne poi la vera cifra della poderosa *Introduction à la lecture de Hegel*<sup>12</sup>, volume che condensò i risultati di un seminario che si protrasse fino al 1939 e che fu in ogni caso di importanza capitale per la ripresa degli studi hegeliani in Francia.

Ma la storia ancora una volta irruppe: lo scoppio della guerra e il conseguente tentativo di invasione tedesca della Francia, fecero immediatamente intendere a Weil che, da lì a poco, le truppe del *Terzo Reich* sarebbero arrivate sino a Parigi. Così, come molti altri cittadini di origine ebraica, capì che l'unica possibilità di salvezza era quella di arruolarsi sotto mentite spoglie nell'esercito francese. L'esperienza da combattente durò tuttavia poco tempo: fatto prigioniero, Weil fu deportato in un campo di concentramento duro ma che, fortunatamente, non era votato allo sterminio. Il filosofo parlò spesso di questa esperienza e, come ricorda Alain Clément, mai per lamentarsi: la sua capacità, tipicamente classica, di tramutare in opportunità anche gli eventi più nefasti gli fece intendere questa reclusione forzata come una straordinaria occasione per esercitare liberamente il pensiero, grazie alla totale

---

<sup>12</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

deresponsabilizzazione e all'enorme quantità di tempo a disposizione. Durante la prigionia riuscì persino a mettere in piedi una piccola rete di resistenza che, prima dell'arrivo degli Alleati, tolse di mezzo gli aguzzini nazisti riprendendo il controllo sul campo.

Nell'immediato dopoguerra il Nostro ebbe inizialmente incarichi modesti sia presso l'*École Pratique des Hautes Études* sia nel *CNRS*, prima di fondare e dirigere, insieme a Georges Bataille, la rivista "*Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*". Su di essa scrissero alcuni fra i più importanti esponenti della cultura francese del '900 come Raymond Aron, Jean Piel, Etienne Gilson, Yvon Belaval, Jean Wahl, Alexandre Koyré, Léon Robin e Edmond Vermeil. È proprio in questo contesto che nacquero molti dei grandi saggi di Weil<sup>13</sup>, stimolati anche dalla formula del periodico che prevedeva e recensioni-saggi di singoli volumi e recensioni multiple. Di queste ultime, che divennero subito le preferite dal Nostro e la cifra della rivista, Giuseppe Bevilacqua ha offerto una chiara spiegazione: «uno dei libri recensiti fa [...] da pilone. Su di esso l'informazione è succinta ma completa [...]; poi il giudizio che era implicito già nel resoconto del primo libro preso in esame, emerge, e attorno ad esso vengono a disporsi a raggiera gli altri libri, tirati in ballo solo per quello che offrono di essenziale rispetto al tema critico impostato dal recensore. Una grande retorica, di classico equilibrio, al servizio di un genere tipicamente moderno che gli antichi non conobbero. Non si può vedere anche in questo un segno di quella rara vocazione di Weil a mediare il pensiero classico per renderlo funzionale rispetto ai fini della cultura oggi?»<sup>14</sup>.

Il 1950 fu un anno particolarmente importante per il filosofo: in pochi mesi mandò in stampa sia la *Logique de la Philosophie*, opera fondamentale in cui Weil espose il nucleo del proprio sistema filosofico, sia *Hegel et l'État*, saggio volto a mostrare come Hegel fu filosofo della libertà anche e soprattutto là dove il filosofo di Stoccarda venne in seguito maggiormente stigmatizzato, ovvero nella concezione dello Stato espressa nei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>15</sup>.

La *Philosophie Politique* che, insieme alla futura *Philosophie Morale*, è insieme testo autonomo e parte del sistema, venne data alle stampe nel 1956, poco prima di accettare l'incarico come Professore di filosofia all'Università di Lille. Nel piccolo Ateneo Weil si trovò benissimo, svolgendo da un lato un proficuo e intenso lavoro di insegnamento e

---

<sup>13</sup> Come riporta L. Sichirollo in *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, il Mulino, Bologna 1997, p. 22, furono il «Risultato di qualcosa come 150 recensioni in dieci anni».

<sup>14</sup> G. Bevilacqua, *In limine*, in E. Weil, *Questioni tedesche* (a cura di L. Sichirollo), QuattroVenti, Urbino 1982.

<sup>15</sup> I principali studiosi di Weil hanno visto questa opera anche come una risposta implicita alla concezione di Kojève espressa nella già citata *Introduction à la lecture de Hegel*.

ricerca, e intraprendendo dall'altro una collaborazione sia con la rivista harvardiana *Confluence* (diretta all'epoca da Kissinger) sia con il periodico *Daedalus*, edito dall'*American Academy of Arts and Sciences*. Sempre in questo periodo pubblicò una parte significativa della propria produzione scientifica, basti citare il saggio *Les Masses et les Individus historiques* (1957), volume che è insieme omaggio a Max Weber e lucida analisi delle dinamiche della società moderna, la raccolta *Problèmes kantians* (1963), che riunisce in quattro saggi la *summa* della propria interpretazione di Kant e, infine, la già ricordata *Philosophie morale* (1961).

Nel 1968 si spostò, infine, all'Università di Nizza, nella quale il clima mediterraneo e la vicinanza con l'amata Italia fecero da contorno a un folto circolo di studiosi, allievi e amici che lo accompagnarono nell'ultima parte della sua esistenza. La collaborazione con la rivista *Board of Editors*, la cui specificità era data dal lavoro di revisione collegiale che precedeva la pubblicazione di ogni fascicolo monografico preparato da un autore, e l'elezione, nel 1976, all'*Institut de France*, di cui rimase piacevolmente sorpreso, furono gli ultimi avvenimenti degni di nota di una vita intensa, interrotta il primo febbraio 1977, a causa dell'ennesima, dolorosa, malattia.

Al fine di arricchire questa breve biografia, riteniamo valga la pena riportare integralmente un ritratto che diede Livio Sichirollo, amico personale e profondo conoscitore della vita e dell'opera di Weil:

la sua presenza fu veramente quella di un saggio, non solo di un filosofo: conferenze, viaggi, piccoli seminari, incontri privati, interminabili conversazioni con studenti, bottegai, bancarellisti, un continuo interrogare e rispondere, soprattutto il suo saper porre domande. [...] Weil era soprattutto questa conversazione, lo spirito della conversazione, e ti ritrovavi nel Seicento: era sempre vissuto in disparte, in periferia, in senso fisico e in certo modo intellettuale, ma sapeva tutto, grazie alla sua erudizione sconfinata, alla sua curiosità (che come gli uomini del Seicento era ancora amore del sapere), all'esperienza umana che aveva fatto di lui in qualsiasi luogo il centro di una fitta rete di amicizie e conoscenze, discretissime, solide. [...] Sapeva tutto: storia politica di un numero incredibile di stati, storia delle religioni e storia costituzionale, scienze esatte e naturali, culinaria e enologia, geografia in tutte le sue versioni, a cominciare da Strabone, economia e finanza, statuto e meccanismi del fondo monetario internazionale o della borsa di Londra, del mercato dei preziosi di

Amsterdam o delle pietre di Bad Ems, L'indice Dow Jones...[...] A differenza di Kant Weil amava viaggiare, si trovava benissimo ovunque e ne traeva immenso profitto per sé e per gli altri. [...] La sua dimensione era ancora europea – con l'occhio vivo rivolto ai nuovi mondi; la sua cultura, enciclopedica, della migliore tradizione borghese ottocentesca; la sua passione morale, la storia e gli storici<sup>16</sup>.

## Capitolo II

### La concezione weiliana della storia

#### 2.1 Il significato filosofico dell'interesse umano per la storia

Il primo saggio che prenderemo in considerazione per iniziare a esplicitare la teoria weiliana della storia, è anche uno dei primi che l'autore ha pubblicato nel corso della sua esistenza. Si tratta, infatti, dell'articolo *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*<sup>17</sup>, redatto e pubblicato dal Nostro per le «*Recherches philosophiques*» già nel 1935, ossia ben quindici anni prima dell'uscita della *Logique de la Philosophie*. Tale datazione, tuttavia, non deve indurre a pensare che esso esponga un pensiero ancora prematuro dell'autore; al contrario, riteniamo che questo saggio sia di grande importanza per comprendere l'intera opera del filosofo e, in particolare, la *Logique*, il cui nucleo fondamentale è già qui presente.

Weil prende le mosse del proprio discorso mostrando come tradizionalmente vi siano stati almeno due modi di definire la filosofia della storia e la sua problematica. Da un lato, la riflessione filosofica ha cercato il senso di ciò che è stato, considerando la storia come un in-sé e ponendo di conseguenza la questione del suo senso. Due sono le possibili risposte: o la storia ha effettivamente un senso, e qui è la filosofia di Hegel ad essere presa come esempio, o essa non è altro che «il racconto di un idiota, pieno di rumore e di furia e che non significa nulla»<sup>18</sup>. D'altra parte, invece, l'indagine filosofica si è soffermata ad indagare la storicità dell'uomo, ossia si è posta la questione se il possedere un passato sia o no costitutivo per l'uomo.

---

<sup>16</sup> L. Sichirollo, *Eric Weil: la vita e la sua opera oggi* in Eric Weil, *Masse e individui storici*, Feltrinelli, Milano 1980, pp.14-17

<sup>17</sup> E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, «*Recherches Philosophiques*», IV (1934-1935), pp. 105-126, ora in E. Weil, *Essais et Conférences*, tome I, Vrin, Paris 1991, pp. 207-231, trad. it. di R. Morresi, *Dell'interesse per la storia*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 31-53.

<sup>18</sup> W. Shakespeare, *Macbeth*, atto V, scena V, versi 26-18. Come è noto, Leo Strauss citò invece con grande enfasi questo passo nella sua interpretazione della storia v. L. Strauss, *Il diritto naturale e le correnti storicistiche*, in Id., *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 35.

Ora, secondo Weil, entrambe queste alternative sorgono da una originaria intenzione filosofica: esse, infatti, «procedono a partire dal concetto di una storia che in qualche modo esiste in sé, sia come susseguirsi di avvenimenti sia come tradizione che, nella sua qualità di “divenir passato”, forma l’uomo ed esiste in e per questa medesima azione»<sup>19</sup>. Al contrario, il filosofo franco-tedesco cerca di definire un diverso punto d’accesso alla filosofia della storia, e lo fa – sulla scorta dell’intuizione nietzschiana espressa nella seconda *Considerazione Inattuale*<sup>20</sup> – ponendo l’accento sull’interesse che fa nascere la storia, una storia a questo punto intesa né come storia in-sé né come storicità, ma nel senso di narrazione storica<sup>21</sup>.

La riflessione storica, sostiene Weil, si origina dalla meraviglia nei confronti del passato, più precisamente dallo stupore che l’uomo prova verso quelle tracce ancora presenti del suo passato. Il punto di partenza è quindi un passato non passato, un passato ancora afferrabile nel presente: «l’intenzione dello storico è apprendere qualcosa concernente “ciò che è stato” di e attraverso ciò che esiste “ancora”»<sup>22</sup>. Tuttavia la ricerca non ha mai quel carattere di assoluta purezza che una certa vulgata positivista ha teorizzato; essa è sempre, invece, guidata da un interesse particolare, da una propensione presente nel ricercatore, come anche nel lettore di opere storiche, verso un determinato argomento, scelto fra innumerevoli altri possibili. È quindi necessario interrogarsi su quale sia questo interesse, anche e soprattutto per comprendere se esso sia o meno costitutivo dell’essere umano.

Ora, distinguendo e analizzando le questioni che hanno dominato le diverse epoche umane, si scopre quasi subito che l’oggetto che interessa, e ha sempre interessato l’uomo, è la propria origine, ossia i propri antenati. Ma, afferma Weil, qui sta il punto: «non vi sono antenati nel senso oggettivo della parola», giacché è lo storico stesso che «li sceglie», che «li trova con un atto di decisione»<sup>23</sup>. La storia quindi, lungi dall’essere caratterizzata da eventi di importanza obiettiva, serve invero a chiarificare e, insieme, a mostrare l’effettiva realizzabilità del proprio ideale di vita:

---

<sup>19</sup> E. Weil, *Dell’interesse per la storia*, trad. it. cit. pp. 31-32.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II. Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Opere di F. Nietzsche*, Vol. III, tomo I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 262-272.

<sup>21</sup> P. Canivez, *La théorie weilienne de l’histoire*, in *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen*, n° 30, Presse Universitaires de Caen, 1996, p. 390.

<sup>22</sup> E. Weil, *Dell’interesse per la storia*, trad. it. cit. 32.

<sup>23</sup> Ivi, p. 33.

Il popolo di Dio di Cromwell, i repubblicani romani di Robespierre debbono la loro importanza a questa intenzione, sebbene nei due casi il pensiero abbia proceduto in maniera diversa: chi vi cerchi incoraggiamento e giustificazione pretenderà quasi sempre di aver imparato dalla storia<sup>24</sup>.

Interessandoci del passato, decidiamo quindi di noi stessi, ma – continua Weil – tale decisione, ricercando la prova della possibilità reale del proprio modello di vita, decide altresì del suo oggetto, un oggetto storico che, come tale, condivide i medesimi caratteri di inesauribilità e di libertà propri dell'essere umano. La scelta nei confronti dell'oggetto, in altre parole, trascende e vincola il sapere dello storico: lo trascende, giacché essa è decisione dello storico su se stesso; lo vincola, poiché determina come importanti solo quegli aspetti dell'oggetto che riflettono le ragioni della propria scelta. E tuttavia, sottolinea Weil, tale scelta è libera, e lo è poiché è «scelta del vivente per la sua vita: egli sceglie la sua possibilità a rischio di essere condotto da questa possibilità ad una morte deliberata e liberamente accettata»<sup>25</sup>. Interessarsi alla storia è, in altre parole e di conseguenza, una «scelta morale»<sup>26</sup>: ciò significa che alla base di ogni narrazione storica vi è un orientamento di senso, un fine, che risponde all'esigenza di comprensione dell'uomo, all'interno di quell'inesauribile oggetto di conoscenza che è l'oggetto storico, ossia la realtà umana stessa nella sua infinità.

Ora, quanto detto fin qui potrebbe lasciar pensare che Weil accetti la famosa teoria weberiana della *tabula rasa*<sup>27</sup>, ossia ritenga che l'uomo entri nel mondo privo di qualsiasi contenuto e che il suo essere sia definito solo ed esclusivamente da questa scelta. In realtà, per il filosofo franco-tedesco, le cose stanno assai diversamente: l'uomo, infatti, si decide e sceglie il proprio oggetto della storia sempre all'interno di una situazione determinata. Anzi, l'uomo è già da sempre deciso, giacché egli «non si volge d'un tratto alla storia», ma

vive in essa. Egli possiede degli antenati prima di cogliersi come “io”, prima di essere preoccupato dalla domanda e dalla necessità di decidersi. La lingua che parla, il mito a cui crede, le conoscenze che guidano il suo orientamento, i costumi che segue, lo pongono

---

<sup>24</sup> *ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 35

<sup>26</sup> L. Sichirollo, *Eric Weil. La sua vita e la sua opera oggi*, in AA.VV., *Eric Weil, Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici*, a cura di L. Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1989, p. 172.

<sup>27</sup> M. Weber, *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, pp. 53-142.

nell'unità di un'esistenza che è concreta e concretamente determinata per ciò che si è sviluppata attraverso le decisioni consapevoli ed inconsapevoli del passato. Non sarebbe uomo, né per sé né per gli altri, se non fosse uomo in questo modo determinato<sup>28</sup>.

È questa situazione storica determinata a far nascere nell'uomo quell'interesse nei confronti del passato, quella domanda di senso che egli rivolge ai propri antenati allo scopo di trovare delle risposte che abbiano valore per il proprio presente. Certo, rispetto alla situazione data, l'uomo può tranquillamente trascorrere la propria esistenza senza discostarsi da quelle forme di vita che la tradizione gli ha consegnato: la sua vita sarà allora scandita dai ritmi del suo mestiere, e le domande che porrà saranno dettate da questioni legate alle cose di cui si occupa. Tuttavia, non appena rivolgerà la domanda di senso verso se stesso, l'uomo prenderà coscienza di sé e, insieme, vedrà anche la possibilità di agire per cambiare quella situazione che ha ereditato dal passato. Di conseguenza, sorgerà in lui il desiderio di conoscere, a mezzo della storia, il mondo che vuole cambiare, poiché il cambiamento implica necessariamente una conoscenza della situazione:

per questo non c'è che la storia: la domanda che rivolgo alla storia partendo dalla mia situazione e la domanda che pongo alla situazione servendomi del linguaggio della storia sono una sola medesima cosa. Comprendo la mia situazione mediante la storia e la storia mediante la mia situazione<sup>29</sup>

Questa medesima fonte, continua Weil, dà origine non solo alle scienze storiche, ma anche e soprattutto alla teoria politica. Esempio ne è il marxismo che, per analizzare la situazione dell'uomo moderno, non può far altro che rivolgersi alla storia al fine di acquisire i concetti e i tipi necessari alla sua analisi. E proprio tale ricerca svela al tempo stesso le forze del passato, giacché nulla può entrare nella storia che non si trovi nel presente:

La storia e la politica sono così inseparabili. In effetti, per la politica si tratta di cogliere un avvenimento concreto, coi mezzi del passato; per la storia l'avvenimento importante (l'avvenimento storico) è riconoscibile in quanto tale solo mediante la domanda che verte sulle decisioni che erano possibili nella situazione passata, e queste possibilità possono

---

<sup>28</sup> E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, trad. it. cit., p. 43.

<sup>29</sup> Ivi, p. 40.

cogliersi solo mediante le possibilità presenti e concrete quanto alle domande e alle decisioni<sup>30</sup>.

Di conseguenza, la storia a questo livello non è altro che l'unica possibilità che l'uomo possiede per orientare le proprie decisioni in un mondo che, lungi dall'essere assoluto, è invero suscettibile di essere trasformato dalla sua attività. Le cose cambiano, secondo Weil, non appena la riflessione umana smette di occuparsi della situazione in generale, e rivolge il suo sguardo allo specifico carattere di conformità della stessa: l'uomo vuole che la situazione gli sia conforme, ma chi è l'uomo? Come può parlare di se stesso?

La storia spalanca così le porte alla questione antropologica. Il problema, afferma Weil, è quello della costituzione dell'uomo per se stesso. Chi è l'uomo? Riprendendo la precedente analisi, possiamo dire che l'uomo innanzitutto non è se stesso: egli vive in un mondo, parla una lingua, ha dei costumi che non sono stati scelti da lui. Tuttavia, egli non può parlare di tali condizioni senza conoscerne altre, giacché solo attraverso l'interrogazione di una vita differente dalla sua egli può ricercare un senso, una forma, una unità alla propria:

io non sarei ciò che sono senza questo altro, nel quale mi colgo: non c'è altra vita affinché io sia concretamente *per me*, e possa cercare il senso della mia vita. Quindi, essendo ciò che sono e nella situazione in cui mi trovo, mi volgo alla storia per formarmi *per me*<sup>31</sup>.

L'uomo si rivolge quindi alla storia come luogo speciale in cui è possibile la sua stessa costituzione. Ed è nella sua vita che si sviluppa questo interesse verso la storia e, quindi, non si rivolge ad essa tanto per imparare, quanto invece per agire:

l'origine dell'interesse storico è la possibilità della decisione riflessa che l'uomo prende sul proprio essere e questo essere si rivela nell'azione, senza di che non si tratterebbe di una decisione, ma di un sogno<sup>32</sup>.

Questo però non esclude la possibilità che tale interesse possa essere utile per fondare una teoria. Qual è la teoria giusta sulla storia? Come si deve scrivere di storia? Weil, per rispondere a tali questioni, prende le mosse mostrando come l'idea assai diffusa di andare in

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 41.

<sup>31</sup> Ivi, p. 43.

<sup>32</sup> Ivi, p. 44

cerca di una spiegazione obiettiva dei fatti passati sia erronea. Ricercando la verità obiettiva sul passato, infatti, necessariamente si finisce per spalancare le porte al relativismo, giacché è impossibile per lo storico esaurire l'infinito che è alle nostre spalle in un'opera finita. La storia, in realtà, è sempre fatta da un punto di vista determinato, in base al quale si stabilisce l'importanza o meno di un fatto, un evento, e così si decide anche quali di essi debbano rientrare nella narrazione. E tuttavia, si potrebbe obiettare, anche in questo caso non si potrebbe sfuggire all'accusa di relativismo. Weil, ben consapevole di tale rischio, approfondisce così la sua analisi, mostrando come nel campo della storia i differenti punti di vista siano sì chiusi gli uni rispetto agli altri, ma non per questo incomprensibili. In altre parole, secondo il filosofo «esistono delle categorie di una *synopsis*»<sup>33</sup> che consentono all'uomo di trascendere questo piano e di cogliere le differenti prospettive. E questo perché la storia è in sé ragionevole, poiché si occupa del mondo umano:

L'uomo in quanto animale vive sempre in un ambiente, ma questo animale, per sua essenza, ha la facoltà di fare di tale ambiente un mondo volgendosi ad esso. Siccome non sempre l'uomo indirizza il proprio sguardo verso il mondo come tale, egli non cessa di imbattersi nell'irragionevole, nell'insensato. Tuttavia egli può comprendere tale irragionevole come l'irragionevole della particolarità, cioè dell'ambiente – e questa comprensione è ragionevole: il suo mondo è ragionevole per ciò che si costituisce con la domanda posta dall'uomo in quanto si vuole essere ragionevole<sup>34</sup>.

L'uomo infatti non è mai un individuo isolato: grazie alla ragione, grazie al linguaggio, egli possiede da sempre una tradizione e una storia, che non è mai né una verità in sé né una verità dell'uomo isolato, ma è sempre una verità dell'uomo per l'uomo. Conclude Weil:

ogni storia concreta, in quanto storia necessariamente particolare di un individuo, possiede la sua prospettiva, e tuttavia non è privo di senso parlare di storia tout court, poiché l'aspetto nella storia è un aspetto ragionevole e l'uomo, nella particolarità della sua storicità, è un animale ragionevole<sup>35</sup>

## 2.2 Il rapporto esistente tra filosofia e storia

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 49.

<sup>34</sup> Ivi, p. 51.

<sup>35</sup> Ivi, p. 53.

Giunti a questo punto nella nostra analisi, è necessario porre maggiormente l'accento sul rapporto esistente tra filosofia e storia nella prospettiva weiliana. Per farlo, prenderemo in esame uno dei primi saggi che il filosofo ha redatto dopo la pubblicazione della sua *Logique*<sup>36</sup>.

In esso, Weil inizia con l'illustrare i due modi, differenti ma connessi, in cui tale rapporto è stato tradizionalmente pensato. In primo luogo, si è considerata la storia come uno dei principali problemi a cui la filosofia doveva rispondere. Il compito della filosofia della storia è stato, di conseguenza, quello di chiarire quale fosse la struttura ontologica della storia, ed è stato svolto seguendo due principali direzioni. Da un lato, si è tentato di scoprire quale fosse quella legge o quella struttura grazie alla quale è possibile individuare l'essenziale nella storia, separandolo da tutto ciò che, a seconda dei differenti sistemi di pensiero, o sarebbe potuto essere altrimenti o è privo di importanza per la comprensione del passato. Dall'altro, la filosofia della storia si è invece concentrata esclusivamente sul pensiero e sul metodo di coloro i quali scrivono di storia, conferendo in questo modo al termine storia il significato di storiografia. In entrambe le prospettive, in ogni caso, il sistema filosofico gioca un ruolo di grande rilievo, poiché se la metafisica della storia (primo caso) si fonda espressamente su di esso, la filosofia della storiografia (secondo caso) ne esige uno alla fine.

L'altra possibilità di interpretare il rapporto tra filosofia e storia è stato, invece, quello di considerare la filosofia come un fatto storico, privo di alcun valore di verità, da comprendere a partire dalla stessa storia. Anche in questo caso, le strade che sono state percorse sono essenzialmente due. In primo luogo, è lo stesso storico ad interessarsi di filosofia per le informazioni che racchiude: attraverso lo studio delle idee che gli uomini si sono fatti intorno a quella cosa (per lo storico priva di senso) che è la realtà ultima, è possibile comprendere le passioni, le finalità e le condizioni reali della loro vita, che sono state espresse in tali finzioni o proiezioni. L'altra strada, invece, è opposta: dare una spiegazione agli avvenimenti attraverso le idee. Sono queste ultime, infatti, che secondo costoro hanno determinato il corso degli avvenimenti, incarnandosi nell'azione dei geni e provocando così le grandi svolte storiche. E tuttavia, tali idee, lungi dall'esser filosofiche, sono in realtà vedute geniali che anticipano il corso degli eventi.

---

<sup>36</sup> E. Weil, *Philosophie et histoire*, «Actes du onzième congrès international de philosophie (Amsterdam, North-Holland Pub. Co; Louvain, Nauwelaerts, 1953)», I, pp. 129-134, ora in E. Weil, *Essais et Conférences*, tome I, Vrin, Paris 1991, pp. 199-206, trad. it. di P. Venditti, *Filosofia e storia*, in Id., *Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà*, a cura di M. Filoni, Editrice C.R.T., Pistoia 2000, pp. 45-51.

Ora, guardando nell'insieme tutte queste differenti concezioni, non possiamo non notare, secondo Weil, come esse siano sì in contrasto tra loro, ma nel medesimo tempo sussistano come espressioni di una realtà in comune. Le contraddizioni e le mancanze che emergono sono, dunque, causate dal fatto che ognuna di esse reputi sia la storia sia la filosofia come entità disgiunte, da legare attraverso una relazione che deve essere o creata o scoperta. Questa difficoltà, tuttavia, lungi dall'essere ineluttabile, può invero dissolversi per Weil, tendendo presente che:

la storia (tanto nel significato di totalità dei fatti quanto nel significato di storiografia) è, al pari della filosofia, opera dell'uomo, di quello stesso uomo che si fa e s'interpreta nella storia come s'interpreta e si fa nella filosofia<sup>37</sup>.

Questo nuovo modo di intendere il rapporto tra storia e filosofia è sviluppato da Weil in cinque fondamentali punti, che sono alla base della sua intera opera. È più che mai necessario dunque esaminarli nella loro interezza, al fine di scorgere già da ora i temi che saranno da noi sviluppati nel proseguo del nostro lavoro.

*In primis*, secondo l'autore, l'uomo è già da sempre all'interno di un mondo sensato. Egli parla un linguaggio creato dalla propria comunità di provenienza e si attiene o va contro, per ciò che concerne la questione dei valori, a quello che è riconosciuto come sensato da essa. Negli stessi termini in cui è impossibile separare nella vita pensiero e azione, così non è possibile contrapporre storia e filosofia – come invece è stato fatto in quelle concezioni che pongono all'origine di tutto una sorta di *tabula rasa* avente facoltà creatrici – se sono considerate nella loro genesi umana. Dice Weil:

l'uomo agisce (e non reagisce soltanto come l'animale) perché parla (pensa), e pensa (e non esprime solo sentimenti) perché agisce, cioè trasforma il dato, sia esterno (ambiente naturale) sia interno (psichismo, passioni, ecc.)<sup>38</sup>.

*In secundis*, ogni evento storico per il Nostro non solo ha un senso nel mondo in cui si compie, ma costituisce anche una sua modificazione, in previsione di un nuovo senso da realizzare a partire da quello esistente. Trasformare la realtà e pensare a come trasformarla, sono, infatti, i due tratti inscindibili della vita umana, giacché, da un lato, la filosofia si

---

<sup>37</sup> E. Weil, *Filosofia e storia*, trad. it. cit., p. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

origina dalla presa di coscienza dell'azione in previsione di un'azione da compiere, dall'altro, è sempre possibile rendere espliciti i presupposti dell'azione, sviluppando teorie o coerenti sistemi di senso:

ogni pensiero è storico, ogni azione è pensiero, sebbene questo pensiero non sia necessariamente concepito nella forma del pensiero, anzi possa, in casi limite, rifiutare questa forma. Parimenti, ogni comprensione del passato influenza l'azione, e ogni azione, effettuata o progettata, può condurre a una filosofia mediante l'elaborazione della comprensione del passato che essa contiene<sup>39</sup>

*In tertiis*, continua Weil, non appena si prende in considerazione l'esperienza viva della storia in divenire e della filosofia che si fa, l'unità tra le due emerge nei suoi tratti originari e fondamentali. Da un lato, la storia è, ed è comprensibile, solo in quanto memoria di un presente passato. Dall'altro, la ragione non solo è trasformazione, in vista del futuro, delle determinazioni che il presente ha ereditato dal passato, ma è anche, insieme, interpretazione del passato e del senso generale, ossia «libertà che si comprende concretamente a partire dalle condizioni [...], ma che vi si oppone in quanto si sente libertà oppressa dalle condizioni che le sono esterne»<sup>40</sup>.

*In quartis*, storia e filosofia, lungi dall'essere strutture dell'uomo e della realtà umana, sono invero e prima di tutto fatti. Ed è per questo, secondo il Nostro, che l'uomo può manifestarsi come essere storico solo in quanto pensante e, viceversa, si manifesta come essere pensante solo perché storico. Certo, non è escluso che si possano scoprire delle strutture eterne o degli avvenimenti singolari nel corso delle ricerche, ma la loro eternità, così come la loro singolarità, avrà senso solo in rapporto alla storia, perché sarà tale solo nei confronti dell'uomo.

Infine, conclude Weil, l'uomo, nella sua azione pensante, si manifesta come essere ragionevole, ossia come essere che ricerca un discorso universale<sup>41</sup>, capace cioè di essere accettato da tutti coloro che, insieme a lui, lo cercano. Tale discorso potrà essere realizzato solo nel momento in cui il mondo storico umano avrà espulso ogni forma di violenza,

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 49.

<sup>40</sup> Ivi, p. 49-50.

<sup>41</sup> Come vedremo, questa ricerca sarà alla base dell'intera *Logica della filosofia*.

concedendo all'uomo di vivere «nella presenza del sentimento personale e in quella del senso universale del mondo rivelato»<sup>42</sup>

### 2.3 Svolte o rotture? L'interpretazione weiliana del periodo assiale

Quando nel 1972 la prestigiosa rivista americana *Daedalus* decise di avallare l'idea di pubblicare un numero monografico dedicato alla questione del periodo assiale<sup>43</sup>, Benjamin I. Schwartz chiese a Eric Weil, da tempo membro del *Board of Editors* del periodico dell'American Academy of Arts and Sciences, di partecipare attivamente al progetto. Ne nacque il saggio *What is a Breakthrough in History?*, in cui il filosofo franco-tedesco, ormai quasi al termine della propria esistenza, colse l'occasione del confronto con Jaspers per fare il punto attorno alle proprie ricerche sulla questione della storia.

Il discorso di Weil inizia elogiando l'intuizione jaspersiana. Il filosofo di Oldenburg ha perfettamente ragione nell'affermare che intorno al primo millennio a.C. non solo nacque la nostra civiltà intellettuale, morale e religiosa, ma si posero altresì le fondamenta su cui ancora oggi continuiamo a costruirla. In quell'epoca, infatti, qualcosa di decisivo è certamente avvenuto nella storia e per la storia, ma, si domanda Weil, «decisivo per chi?»<sup>44</sup> Effettivamente, continua il Nostro, è necessario tener presente che alcuni eventi, a noi molto noti, non fecero quasi alcuna impressione all'epoca, mentre altri, a noi del tutto sconosciuti, sembrarono essere decisivi agli occhi dei loro contemporanei. Anzi, «c'è ragione di credere che quella evoluzione o rivoluzione cominciò quasi ovunque nello stesso modo, con piccoli gruppi in un primo momento disprezzati, perseguitati o semplicemente ignorati»<sup>45</sup>. La ragione è presto detta: le nuove idee, così come le nuove istituzioni, sono sempre nate da sparute minoranze, e hanno richiesto del tempo per affermarsi e poi svilupparsi. Tuttavia, è sufficiente pensare all'enorme numero di uomini che, nonostante la mole di sostenitori, non furono capaci di modificare il corso della storia, per renderci conto che è necessario, oltre che legittimo, considerare decisivo il criterio del successo.

---

<sup>42</sup> E. Weil, *Filosofia e storia*, trad. it. cit., p. 51.

<sup>43</sup> *Daedalus*, Vol. 104, No. 2, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.* (Spring, 1975) 72, ora in E. Weil, *Philosophie et réalité*, tomo I, Beauchesne, Paris 2003, pp. 193-223, trad. it. di L. Albertazzi, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, in E. Weil, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 71-97.

<sup>44</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 72.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Ora, se è così, ossia se è vero che la storia è storia dei successi, secondo il Nostro diviene essenziale distinguere fra quelli che riteniamo essere solo interessanti, come ad esempio le vittorie degli Assiri, degli Unni, dei Mongoli, ecc., e quelli che valutiamo importanti, come i trionfi di Alessandro Magno o dei Romani. Tale differenza, lungi dal discendere da una minore o maggiore durata temporale del successo, affonda le proprie radici, secondo Weil, nella risposta alla domanda da cui aveva preso le mosse: «importanti per chi»? Ovviamente, afferma il filosofo, «per noi»: «la storia che noi scriviamo è sempre, alla base, la nostra autobiografia politica e intellettuale, un tentativo di arrivare a una comprensione genetica del nostro modo di vivere, di agire, di sentire»<sup>46</sup>. Termini come “svolta” o “periodo assiale” diventano comprensibili soltanto se alle loro spalle vi è questo contesto, vale a dire se riconosciamo che i fatti non possiedono un valore in se stessi, ma acquistano importanza in base al posto che assegniamo loro nella nostra autobiografia.

Gli uomini e gli insegnamenti che figurano nella nostra collezione di “ciò che è grande nel nostro passato” hanno un posto d’onore precisamente perché sono pietre miliari sul cammino che conduce a noi stessi, a ciò che consideriamo essenziale nel *nostro* carattere morale, nei sentimenti e nel *nostro* modo di essere; sono pezzi nella *nostra* collezione: collezione-memoria<sup>47</sup>

Di conseguenza, l’unico modo per rispondere all’antico interrogativo socratico circa la nostra essenza, diviene la ricerca, all’interno della storia che ci appartiene, dei «rivolgimenti decisivi», dei «tempi assiali» e delle «biforcazioni», che hanno fatto sì che noi diventassimo coloro che siamo.

Il primo di essi ha avuto luogo, secondo Weil, col sorgere dell’idea e dell’ideale di razionalità<sup>48</sup>. Contro il proliferare di affermazioni non giustificate, l’uomo iniziò a fondare e regolare ogni discorso su principi che potessero essere accettati da tutti, in vista di un discorso che fosse finalmente coerente e onnicomprensivo. La verità non era più proprietà esclusiva di qualcuno, ma tutti avevano il diritto-dovere di ricercarla, alla sola condizione che tale indagine fosse sincera e non piegata a interessi particolari: nella Grecia classica «l’uomo è essenzialmente *philo-sophos*, ricercatore e amante di saggezza, non è *sophos*,

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 74.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> È il tema che vedremo sviluppato nella categoria della discussione dalla *Logique de la philosophie*.

saggio»<sup>49</sup>. Agli occhi dei Greci, continua il Nostro, la realtà era regolata da un ordine eterno, immutabile e, di conseguenza, era sufficiente produrre un discorso che ne svelasse la struttura essenziale per assolvere il proprio compito di uomini. Essi, infatti, se volevano realizzare la loro essenza, dovevano essere spettatori, ossia accettare la mansione di testimoni dell'ordine cosmologico.

Ora, secondo Weil, è un fatto che noi moderni non potremmo più accettare un tale ruolo. Al contrario, noi vogliamo essere attori nel mondo:

per noi il mondo non è completo e perfetto in sé; il mondo ha bisogno di essere fatto di nuovo o di essere riportato al suo stato originario (i due significati del termine ambiguo "rivoluzione"). Non che la realtà sia totalmente assurda in sé: c'è in essa abbastanza significato da rendere possibile l'azione; più importante ancora c'è un disegno, un progetto divino [...]; c'è una promessa, anche e ugualmente divina. Ma dipende dall'uomo rendere quel disegno più di una semplice promessa, un sogno, n pensiero; all'uomo è stato dato il compito di organizzare il mondo dato in un mondo che sia veramente umano, veramente umano e perciò veramente divino<sup>50</sup>

In noi, le due tradizioni – il principio del discorso razionale e l'idea di universalità – si sono fuse insieme, dando vita a un ideale che esalta l'azione, un'azione, ad un tempo, ragionevole e universale. Certo, sottolinea il Nostro, è necessario tenere sempre presente che questo ideale, per definizione, non può descrivere la reale condizione in cui viviamo nel mondo; tuttavia, la nostra storia, una storia in cui sappiamo essersi verificate delle svolte, ci consente di non perdere la speranza intorno alla possibilità di portare a termine il compito di «rendere reale la libertà razionale in un mondo che non è ancora ragionevole»<sup>51</sup>.

A questo punto, secondo Weil, possiamo finalmente comprendere appieno perché riteniamo il primo millennio a.C. essere un'epoca decisiva. La ragione è che, in quel periodo, i nostri antenati imboccarono una strada nuova, diversa, che li condusse verso l'universalità. Le civiltà che sorsero da questo rivolgimento decisivo divennero pienamente storiche, di contro a popolazioni che rimasero statiche e immutabili. Perché ciò avvenne? Perché si sentì il bisogno irrefrenabile di cercare qualcosa di radicalmente nuovo? Per rispondere a tale

---

<sup>49</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 75.

<sup>50</sup> Ivi, p. 76

<sup>51</sup> Ivi, p. 77

questione è necessario per Weil indagare a fondo la relazione esistente nella storia fra rottura (*breakdown*) e svolta (*breakthrough*)<sup>52</sup>:

Ammettiamo, a titolo di prova, che la svolta fosse una risposta a una rottura non considerata né normale, [...] né un evento effimero [...]. Una rottura sarebbe la condizione necessaria (non sufficiente) della svolta, ma solo se e quando la catastrofe fosse riconosciuta nello stesso tempo come fondamentale e come qualcosa che poteva e doveva essere superata tanto nel pensiero che nel sentimento.<sup>53</sup>

Ora, le svolte seguono a delle rotture; tuttavia nella storia, come abbiamo già mostrato all'inizio del paragrafo, possiamo riscontrare come le seconde siano molto più frequenti delle prime. Le persone, infatti, difficilmente abbandonano la strada che considerano naturale, salvo che non intervenga una forza dall'esterno che, con violenza<sup>54</sup>, le costringa a percorrere un diverso tragitto. Non solo, ma la storia ci insegna che non sempre una forza, sia essa economica o militare, ha la capacità di vincere la resistenza storica e culturale delle persone. Ne consegue, allora, che le svolte hanno luogo quando, da un lato, si prende consapevolezza del fatto che «la vecchia strada ha condotto a un muro» e, dall'altro, nel momento in cui «si scopre un rivolgimento che si possa considerare un prolungamento della vecchia strada, sicché questa non smarrisca del tutto il suo significato»<sup>55</sup>. Una volta attuato il rivolgimento, continua Weil, diverrebbe assurdo tornare sui propri passi, giacché ciò significherebbe mettere a repentaglio quel che ora, dopo la svolta, appare come la vera essenza.

«Perché allora certe “buone novelle” ebbero successo e altre no?» Sicuramente, afferma il Nostro, una parte della questione è ascrivibile a fattori sociologici, religiosi e politici; tuttavia questi non riescono a esaurirla interamente: «condizione necessaria ma non sufficiente del nuovo messaggio è la promessa di dare significato a una situazione che ha reso impraticabili le vecchie strade. Deve almeno fare questo: ma per chi? Per ognuno?»<sup>56</sup> L'universalizzazione è un processo che può essere limitato dal contenuto del messaggio.

---

<sup>52</sup> Tale relazione sarà poi ripresa e svolta altrimenti anche dall'egittologo Jan Assmann, in J. ASSMANN, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, in AA.VV., *The Axial Age and Its Consequences*, a cura di R.N. Bellah e H. Jonas, Harvard University Press, Cambridge and London 2012, pp. 366-406, specialmente pp.378-398

<sup>53</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 78

<sup>54</sup> Cfr. R. MORRESI, *Discorsi sistematici. Hegel, Hamelin, Weil, Saussure*, Edizioni Simple, Macerata 2013, p. 80

<sup>55</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 81.

<sup>56</sup> Ivi, p. 83.

Anzi, in taluni casi la possibilità di un'universalità assoluta è esclusa fin dall'inizio, poiché la via che conduce alla salvezza, per definizione, non può essere percorsa da tutti. L'autentica universalità – il principio che fu la grande scoperta del primo millennio a.C. – «significa precisamente che ogni individuo è *in grado di sentirsi chiamato* dai nuovi messaggi»<sup>57</sup>. È la dichiarazione di una promessa: tutti possono accedere alla verità e alla felicità, perché – ed è qui che risiede la novità per Weil – la condizione per raggiungerle non è più dettata dalla biologia, ma dalla morale. La svolta del primo millennio è così «la prefigurazione del concetto di libertà», un concetto che sarà poi elaborato compiutamente dalla filosofia moderna, ma la cui origine «si trova nei paradossi che derivano dalla coesistenza di universalismo e naturalismo o soprannaturalismo, della nuova via con l'antica».<sup>58</sup>

La natura e le condizioni necessarie delle svolte, osserva Weil, non sono perciò incomprensibili. La preoccupazione dei riformatori è sempre quella di trovare un nuovo significato e per la vita e per il mondo dopo che quello più antico si è dimostrato insufficiente. Ogni volta che la situazione muta radicalmente, l'uomo, se vuole vivere dignitosamente, ossia se intende essere convinto della sensatezza della propria esistenza, deve necessariamente muoversi verso una universalità più grande. Tuttavia, non è possibile rifiutare totalmente la propria eredità:

Il nuovo significato deve avere un senso positivo per noi; noi siamo ciò che il nostro passato ha fatto di noi. Ci siamo imbattuti in un ostacolo sulla sola strada a noi nota – la vecchia – un ostacolo solo per quelli che hanno percorso questa strada<sup>59</sup>

È per questa ragione, secondo il filosofo, che gli intellettuali “puri” si scandalizzano tanto quando devono fare i conti con lo sviluppo reale delle nuove idee. Essi vorrebbero svolte radicalmente nuove fin dall'inizio, ma non si rendono conto che esse sarebbero inevitabilmente destinate al fallimento<sup>60</sup>. Le svolte, in altre parole, non sono mai rotture

---

<sup>57</sup> *Ibidem* (corsivo nostro).

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>60</sup> Un buon esempio, secondo Weil, è la vicenda del faraone Ekhnaton (o Akhenaton). Egli intraprese un tentativo di riforma religiosa così radicale – abolire il politeismo, in favore di un monoteismo legato alla sola figura del dio solare Aton – da causarne necessariamente il fallimento.

totali col passato, e l'adattamento, lungi dall'essere una colpa, è invero «una caratteristica di quelle svolte che cambiano la prospettiva dell'umanità o di una sua gran parte»<sup>61</sup>.

Giunti a questo punto, non rimane secondo Weil che porci un'ultima domanda: «le grandi svolte intellettuali non dipendono da rivolgimenti di altro genere, cioè da svolte storiche nell'ordinario senso politico della parola “storico”?»<sup>62</sup> Ciò non significa, continua il Nostro, che le idee diventino efficaci solo quando riescono a fare presa sulle classi dirigenti. Al contrario, è sufficiente una conoscenza superficiale della storia per sapere che ci sono stati dei lunghi periodi segnati non soltanto dalla desolazione spirituale, ma anche e soprattutto dalla fame dei ceti meno abbienti. Anzi, le persone ricercano una vita sensata esclusivamente quando non incombe su di loro la paura della morte violenta e della fame (*primum vivere, deinde philosophari*). Ecco allora che diviene comprensibile, a detta del filosofo franco-tedesco, la ragione per cui le svolte intellettuali sembrano essersi realizzate esclusivamente in situazioni dove i sistemi politici governavano su popolazioni diverse con differenti tradizioni culturali:

tali imperi [...] furono la sola condizione possibile e concepibile» per la nascita di nuovi messaggi, perché «solo essi potevano impedire quella rottura materiale e politica che rende senza senso, per le sue vittime, proprio la ricerca di un senso; ma nello stesso tempo imposero, di necessità la ricerca di qualcosa, poiché il semplice fatto del dominio imperiale mostrava la debolezza dei sistemi particolari che non avevano resistito a quella forza. Il più decisivo rivolgimento di questo periodo cruciale nella nostra storia, il primo millennio, può ben essere quello *politico*; esso condusse dal saccheggio spietato senza progetto alcuno per il futuro dei conquistati (di conseguenza neppure per quello dei conquistatori) ad una organizzazione razionale e calcolatrice»<sup>63</sup>

Quindi, mentre per Jaspers la formazione di nuovi e potenti imperi, come abbiamo visto, segnò la fine del periodo assiale, per Weil, al contrario, è solo grazie ad essi che poterono formarsi, e poi diffondersi, i nuovi messaggi. Il filosofo di Parchim, a sostegno della propria tesi, fa notare innanzitutto come l'universalità sia inevitabilmente naufragata ogni qual volta sia stata fatta valere all'interno di una particolare tradizione senza un potere politico

---

<sup>61</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 88

<sup>62</sup> Ivi, p. 89

<sup>63</sup> Ivi, p. 90

unificatore<sup>64</sup>. In secondo luogo, altrettanto rilevante è, per il Nostro, rilevare come il concetto di legge – idea di chiara origine politica – sia centrale ovunque vi sia unificazione e universalizzazione: «nel *fatum* astrale di Babilonia, nell'ordine divino in Egitto, nella legge di Dio in Israele o nel Cielo in Cina, nella *physis* dei presocratici – in ogni luogo incontriamo l'idea di un universo ordinato secondo una legge, alla quale l'uomo deve sempre conformarsi per trovare la salvezza e la felicità»<sup>65</sup>. La sicurezza che veniva ricercata poteva essere offerta solamente da uno stato ben ordinato, la cui possibilità era però garantita metafisicamente dalla trasposizione di un concetto politico in uno cosmologico, morale e teologico. La salvezza, in breve, poteva venire – in questo, come nell'altro mondo – soltanto dal governo di una legge immutabile, entrambi genuinamente universali. Non c'è da meravigliarsi quindi, secondo Weil, se è proprio durante questo periodo che il concetto di storia assunse il significato di processo che ha in sé un senso<sup>66</sup>. E, insieme ad esso, sorse anche la filosofia della storia, cioè «il tentativo di formulare il senso della storia e il suo orientamento verso l'universalità e la responsabile libertà». Anzi, la nascita della storia e della filosofia della storia, lungi dall'esserne semplicemente il risultato, è, al contrario,

la vera e propria essenza delle grandi svolte, ciascuna delle quali è semplicemente una variazione di un solo e medesimo concetto: legge universale nella sua natura essenzialmente ambigua (o [...] dialettica), come formula che esprime l'ordine profondo dell'intero mondo, naturale e umano; la legge come l'elemento reso sovrano dall'azione umana per realizzare nel nostro tempo e nel nostro spazio ciò che è affermato come eternamente valido nel linguaggio metafisico e teologico<sup>67</sup>

Noi denominiamo con l'appellativo di “moderno”, continua il filosofo, la nostra possibilità di comprendere nella riflessione quella stessa ricerca che si era svolta in maniera irriflessa.

---

<sup>64</sup> «Il Buddhismo per esempio non sopravvisse nel suo luogo di nascita; il profetismo ebraico fu ascoltato solo dopo che gli Ebrei erano stati costretti a uscire dal loro isolamento e con i loro libri sacri – il Nuovo e il Vecchio Testamento – emigrarono sotto la protezione e l'oppressione dell'Impero Romano. Il loro insegnamento non si diffuse sotto i Persiani, quando poterono evitare i contatti con le “nazioni” e non furono costretti a capire altra gente e a farsi capire nelle lingue che erano diventate quelle dell'*ecumene*. Non è forse un caso che S. Paolo fosse cittadino romano e un viaggiatore, e S. Pietro inizialmente non lo fosse; in ogni caso l'uno e l'altro trovarono udienza solo fra gente che, grazie alla *pax romana*, era povera ma non moriva di fame» (*ibidem*).

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 91

<sup>66</sup> Cfr. G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, P.U.L., Lille 1992, p. 103-105.

<sup>67</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit, p. 92.

Nella nostra autobiografia, infatti, guardiamo soltanto a quel periodo in cui riusciamo a collocare la nascita e l'infanzia del nostro modo attuale di pensare: non si dà, in altre parole, storia intellettuale slegata dal contesto economico, sociale e politico, né storia di fatti separata dal pensiero, poiché l'uomo è sì un essere di bisogni, ma essi non sono di natura esclusivamente biologica.

Ora, se è così, per Weil ne consegue che ogni civiltà che tenta di scrivere la sua autobiografia è, proprio per questo, molto simile alla nostra. È una civiltà, cioè, che si vede strutturata dalle svolte che l'hanno condotta alla consapevolezza storica. Civiltà di altro tipo esistono: esse sono differenti poiché «non si danno all'autobiografia», ossia «non si danno al pensiero storico»<sup>68</sup>. Le nostre tradizionali classificazioni dei sistemi culturali – “primitivo”, “superiore”, ecc. – si rivelano così molto meno ingenue di quanto pensiamo, giacché derivano proprio «dalla natura dell'autobiografia da noi scelta, di dare significato alle azioni e agli avvenimenti passati, presenti e futuri»<sup>69</sup>. È, infatti, la presenza o l'assenza del concetto di storia, che, secondo il Nostro, caratterizza rispettivamente le “moderne” o le “primitive” civiltà. Con il medesimo criterio si dovrebbero, inoltre, distinguere anche diversi gradi di modernità, poiché la proporzione fra il “cosmico” – ossia l'idea che vi è un ordine degli avvenimenti pressoché indipendente dalle azioni umane – e l'“umano” – cioè l'affermazione della libertà illimitata dell'uomo nel compiere scelte – è variabile: infatti, se nei Greci era molto più acuto il senso della circolarità degli avvenimenti, l'epoca moderna, all'inverso, ha favorito un atteggiamento anticiclico che predilige un'idea di futuro aperta a possibilità umane illimitate. Questi due aspetti, tuttavia, non si escludono a vicenda. Anzi, la nostra concezione della storia mostra sempre, per Weil, e la circolarità greca e la linearità cristiano-giudaica:

l'una e l'altra sono storiche, ma la differenza tra loro – una mera differenza di accento quando guardiamo alle attitudini storiche – è profonda; tanto profonda [...] che il nostro modo di pensare, di sentire e di agire sarebbe incomprensibile se i nostri modi di pensare non fossero riferiti a quel cambiamento successivo che a poco a poco trasformò l'uomo da cittadino capace di comprendere un mondo eterno, a signore (o a preteso signore) di una natura ridotta alla funzione di materia, semplice materiale da costruzione<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 93-94.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Ivi, p. 96 (traduzione modificata).

Il nostro atteggiamento prevalente sembra così, per Weil, essere il risultato di una biforcazione secondaria, avvenuta quasi duemila anni dopo la primaria. La prima, decisiva, iniziò come abbiamo visto, quando l'uomo prese a considerare l'oggettività e l'universalità come principi regolativi nelle relazioni interumane; la seconda, invece, prese le mosse da questi stessi principi e condusse all'affermazione della sovranità dell'uomo sulla natura:

in altre parole, l'uomo cessò di essere *spectator mundi* e attuò il dominio sul non-umano, per la liberazione da ciò che fin'allora era stato visto come eternamente al di là del controllo dell'uomo [...]. La linearità si rivoltò contro la circolarità senza poterla eliminare: il grado di modernità di una civiltà storicamente intesa (non "primitiva) dipende dalla forza relativa di queste due tendenze nella loro interpretazione di sé<sup>71</sup>.

Noi abbiamo scelto il progresso storico. Questo, prima di essere un giudizio di valore, è un fatto per Weil: ancora oggi nulla ci impedirebbe di ritornare alla circolarità, ma non lo facciamo. Scopriamo invece di aver sempre aspirato all'universalità, poiché tendiamo ininterrottamente verso quella direzione. Certo, non siamo ancora riusciti a raggiungere la trascendenza, ma abbiamo imparato a pensarla attraverso o verso l'universalità:

Pensiamo l'universalità e ci adoperiamo per essa in un mondo che non è da essa dominato, un mondo di violenza, nel quale la legge deve sempre essere scoperta e attualizzata, un mondo carico di sofferenza, dove la sofferenza non può essere giustificata e resa significativa se non in riferimento a un mondo nuovo che abbia il suo senso nel presente, non solo nel futuro<sup>72</sup>

La storia unisce rivolgimenti decisivi a rotture. Noi speriamo costantemente in un mondo essenzialmente stabile, ma esso è proprio quel che ci siamo lasciati alle spalle quando abbiamo iniziato a farci storici.

#### 2.4 *La fine della storia*

---

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 97.

Ma cosa intende Weil con l'espressione "fine della storia"? Ebbene, in un saggio del 1970<sup>73</sup> il filosofo franco-tedesco tenta di mettere ordine nel dibattito sorto, prima, intorno a una certa interpretazione dell'opera di Hegel e riaccessosi, dopo, con il già citato corso di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito*<sup>74</sup>.

La tesi intorno alla quale ruota la diatriba è conosciuta: l'uomo vive ancora all'interno della storia, ma è vicino il momento in cui ne uscirà; anzi, si potrebbe affermare che la storia sia già giunta al suo termine e, tuttavia, prosegue nei fatti – guerre, rivoluzioni, ingiustizie e lotte liberatrici – a causa della mancata presa di coscienza dell'uomo. Ma cosa si intende esattamente con l'espressione "fine della storia"? Non certo l'estinzione dell'uomo e dell'umanità in generale, giacché si parla di essa come di un evento desiderabile e, di conseguenza, si deve supporre che, superato il momento decisivo, gli esseri umani saranno ancora là per vivere e godere appieno delle piacevolezze del post-storia. Ciò che avrà termine, in altre parole, non sarà la storia, ma la malvagità che si annida in essa:

in fondo [...] non si vuole la fine della storia, ma la fine del male e dei mali – la fine, non della storia, ma di una storia che è cattiva perché storia di un'epoca dominata dal male e dalla sofferenza<sup>75</sup>.

L'umanità semplicemente constata che non è ancora felice, che la storia è tuttora colma di violenza, di cieca fatalità, di incidenti imprevisti perché non scelti dall'uomo. La fine della storia è così il *telos* a cui l'uomo tende. Certo, non vi è stata epoca in cui l'umanità non abbia sperato in questo; tuttavia, ciò che caratterizza la modernità secondo Weil è che oggi l'uomo non si limita a sperare, ma vuole agire e agisce affinché tale obiettivo sia finalmente raggiunto. Per la prima volta, infatti, l'uomo considera se stesso come essere capace di trasformare le condizioni della propria vita, perché signore della natura e della storia. La fatalità forse non sparirà mai dalla faccia della Terra, ma l'uomo, come «membro di una comunità mondiale del lavoro che lotta contro la natura e il bisogno»<sup>76</sup>, non conosce nulla che, per principio, impedisca la sua impresa. In breve, la fine della storia è vicina, perché l'uomo vuole finalmente realizzare ciò che deve essere.

---

<sup>73</sup> E. Weil, *La fin de l'histoire*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1970, n°4, pp. 377-384, ora in E. Weil, *Philosophie et réalité*, tomo I, Beauchesne, Paris 2003, pp. 167-176.

<sup>74</sup> Per un rapido sguardo d'insieme sui principali attori di questa diatriba, v. *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e D. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985.

<sup>75</sup> E. Weil, *La fin de l'histoire*, in Id., *Philosophie et réalité*, tomo I, Beauchesne, Paris 2003, p. 169.

<sup>76</sup> Ivi, p. 171.

Ora, si chiede Weil, questa fiducia moderna nel successo finale dell'uomo è ben riposta? E se sì, che cos'è che vuole veramente l'uomo?

Il fatto è, continua il filosofo, che l'uomo non è capace di esprimere positivamente ciò che vuole. O, per meglio dire, sa affermarlo solo in termini negativi: egli vuole che sia rimosso dalla sua vita tutto ciò che non gli consente di essere libero e felice. E, proprio per questo, non può nemmeno determinare in anticipo ciò che vorrà in futuro, giacché finirebbe per cadere in una contraddizione insanabile con se stesso:

io posso sapere [...] ciò che non voglio, ciò che tutti gli uomini ragionevoli non devono, non possono volere, ciò che nega, qui e ora, il senso e la dignità della vita umana; io posso e devo provare, tentare con la massima serietà, di portare rimedio a ciò che sfigura e disonora l'umanità – e per questa stessa ragione, io non devo prescrivere alla libertà la sua azione positiva<sup>77</sup>.

La questione che soggiace al tema della fine della storia è dunque morale: «la fine della storia è la fine della vita immorale»<sup>78</sup>.

Weil, si badi, non intende per nulla sostenere che si dovrebbe imporre una morale determinata e positiva a tutti gli individui del mondo. Parlare di morale, invece, significa per lui cercare di realizzare quelle condizioni per cui l'uomo possa essere concretamente libero, responsabile e felice. In una parola, si tratta kantianamente della possibilità per l'uomo di trovare un senso alla propria vita all'interno dei limiti della ragione:

l'uomo sarà libero, sarà contento nella sua libertà, più esattamente, avrà nella sua libertà la possibilità di scoprire il senso della vita e del mondo – perché potrà rifiutare e la libertà e la felicità –, quando la morale avrà realizzato il suo mondo, nella misura in cui l'avrà realizzato, e la storia sarà finita, la malvagità storica sarà giunta al suo termine, quando l'uomo avrà fatto ciò che sa di essere tenuto a fare dalla morale delle libertà, quando avrà sconfitto la natura [...] sia interiore che esteriore [...], quando avrà cessato di essere animale, passione cieca, desiderio irriflesso, e quando, [...] avrà sottomesso la natura

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 172.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

esteriore per metterla al servizio [...] delle esigenze ragionevoli di tutti gli uomini che vogliono vivere la loro vita, nella dignità e nella contentezza (*contentement*)<sup>79</sup>.

La fine della storia dipende di conseguenza da questa duplice azione dell'uomo sulla natura e su se stesso. Ora, si potrebbe obiettare, non si tratta di un mero sogno? In effetti, come può un uomo che vive in un mondo colmo di violenza e di sofferenza, parlare di felicità?

A ben vedere, infatti, sembrerebbe più corretto e modesto ricercare una qualche forma di sollievo ai mali del mondo. Tuttavia, continua Weil, è sufficiente comprendere le ragioni per cui l'uomo da sempre agisce per rendersi conto che la felicità di cui si è parlato non è affatto un'invenzione romantica. L'uomo, in effetti, agisce in questo mondo, e non può che agire, per giungere finalmente al punto in cui non dovrà più agire sul piano della storia: «noi agiamo, per riprendere questa espressione di tutti i giorni, per vivere infine veramente, nel presente, per gioire di ciò che è, di ciò che è bello, buono, sensato<sup>80</sup>». La felicità, infatti, non è qualcosa che trascende i limiti dell'umano, ma è invero ciò che si conosce nel momento in cui avviene l'incontro con la bellezza della natura, con l'arte, con la poesia, con l'amore, con qualcosa che, in breve, colma il presente attraverso e grazie la sua sola semplice presenza.

Di conseguenza, la fine della storia sarà la fine di quell'oppressione che non consente all'uomo di aprirsi a ciò che già ora avrebbe a sua disposizione. Ciò non significa, per Weil, che ci sarà un tempo in cui non vi saranno più né conflitti né sofferenze; significa, invece, che ci sarà un mondo libero e ragionevole ove l'uomo libero e ragionevole non sarà più costretto a subire le circostanze, le condizioni e le forze esteriori, ma i mali di cui patirà saranno i suoi propri mali:

la fine della storia non significa che nessun uomo sarà infelice; essa significa che l'infelicità avrà voluto se stessa e che ogni uomo, alla sola condizione di volerlo (non di augurarlo o di sognarlo) sarà felice, perché nulla gli impedirà di volerlo essere<sup>81</sup>.

## 2.5 Il valore e la dignità delle narrazioni storiche

I temi che abbiamo finora esposto trovano un successivo approfondimento in un'importante conferenza che Weil tenne nel maggio del 1976 all'Università di Amburgo<sup>82</sup>. È molto

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 173.

<sup>80</sup> Ivi, p. 174-175.

<sup>81</sup> Ivi, p. 176.

interessante, dal nostro punto di vista, vedere come l'anziano filosofo continui a ritornare su di essi, cercando ancora una volta di meglio esplicitare il proprio pensiero e, insieme, di avvalorare le proprie tesi.

La questione da cui prede le mosse era ed è di stringente attualità: qual è il valore delle narrazioni storiche? Possiamo ancora fare affidamento su di esse? O dobbiamo invece rinunciarvi?

Il clima culturale che progressivamente si è venuto a creare intorno a tali opere parrebbe non lasciar spazio ad alcuna speranza. Non solo, infatti, la sempre più pressante richiesta di obiettività da parte dei critici ha costretto gli storici a proteggere i risultati dei propri studi da ogni possibile attacco, trasformando le tradizionali narrazioni in opere di riflessione metodologica. Ma, in una crescente opera di radicalizzazione, si è giunti fino al punto da escludere qualsivoglia portato di veridicità a tali racconti, relegandoli nel migliore dei casi ad opere di natura artistica.

Di fronte a questa situazione, il tentativo portato avanti dal filosofo franco-tedesco è quello di cercare una giustificazione ragionevole che ritorni a dar valore alle narrazioni storiche, pur sapendo che essa non potrà mai poggiare sul terreno della scienza moderna. Weil prende così le mosse da un'osservazione preliminare: nonostante il sensato rispetto nutrito nei confronti della scienza e della scientificità, le narrazioni storiche godono ai nostri giorni di una popolarità mai avuta prima. Certo, potrebbe benissimo trattarsi di una sorta di ritardo delle grandi masse rispetto alle altezze scientifiche dell'epoca attuale, tanto più comprensibile quanto più si pensa alle novità quantomeno insolite introdotte da queste ultime di recente. Si starebbe rivivendo, in altri termini, la medesima situazione accaduta agli inizi della fisica moderna, quando essa incontrò le più strane difficoltà ad affermarsi nella sua purezza rivoluzionaria. Ad uno sguardo più accorto, tuttavia, i termini della questione sono assai differenti: diversamente dalla fisica, infatti, la scienza che abbiamo di fronte «si presenta come critica necessariamente rivolta ad un contenuto da criticare, senza il quale essa sarebbe vuota e addirittura impensabile»<sup>83</sup>. Tutte le differenti scienze morali e sociali che sono sorte negli ultimi due secoli prendono costantemente le mosse da racconti storici, che desiderano certo esaminare e correggere, ma pur sempre allo scopo di ricomporli

---

<sup>82</sup> Titolo originale: *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, ora in E. Weil, *Valeur et dignité du récit historiographique*, in *Philosophie et réalité*, tome I, Beauchesne, Parigi 2003, pp. 177-191, trad. it. a cura di G. Ciaffrè, *Dignità e virtù della narrazione storica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di storia delle idee*, cit., pp. 55-69.

<sup>83</sup> E. Weil, *Dignità e virtù della narrazione storica*, trad. it. cit., p. 61.

come tali. I nuovi tipi di ricerca finiscono quindi per rafforzare il legame con la narrazione, e questo perché, da un lato, il fondamento che rende possibile una corretta progettazione politica – altra promessa implicita in queste nuove concezioni, che annunciano di poter prescrivere la storia grazie alla loro capacità di formare l'avvenire prevedendo il futuro – è pur sempre il racconto e, dall'altro, perché qualsivoglia progettazione altro non è se non un racconto anticipato, una storia stilata utilizzando il futuro anteriore. La ragione è presto detta:

noi trapassiamo dal racconto del passato alla narrazione del futuro, poiché ciò che ci interessa è in fondo solamente quello che ci è accaduto o che ci accadrà; e questo può essere solo raccontato, per quanto importanti possano essere tutti gli interventi critici, scientifici, razionali orientati a correggere quel racconto che a volta e volta abbiamo dinnanzi o stiamo concependo<sup>84</sup>.

Di conseguenza, l'interesse che il grande pubblico nutre nei confronti delle narrazioni storiche, lungi dall'essere un retaggio di un passato prescientifico, è invero l'espressione più lampante di un sentimento sano e ben fondato, che scorge la ricchezza di insegnamenti per il futuro presenti nella narrazione storica. L'uomo ha, infatti, potuto conoscere leggi, strutture e forze fondamentali solo grazie alla memoria e alle narrazioni che da essa sono scaturite:

è solo grazie alla memoria che, già formata, dà forma, e alla figura che essa assegna al passato raccontandolo [...] che noi possiamo avviarci a formare il nostro futuro, invece di aspettarlo passivamente; è solo in questo modo che possiamo porci fini e concepire ideali, e addirittura i nostri sogni possono sorgere solo sul terreno di quel passato di cui ascoltiamo la narrazione<sup>85</sup>.

Questo fondamento non è solo quello su cui l'uomo progetta il proprio futuro, ma è anche la radice stessa delle scienze umane. È un presupposto che però rimane loro necessariamente nascosto, giacché il compito che costituzionalmente debbono svolgere non è altro che quello di rendere possibile un più sicuro dominio delle condizioni storiche di vita e di azione. Certo, non vi è dubbio alcuno sul fatto che questo sia un incarico della massima utilità, ma il

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 62.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 62-63.

loro lavoro smarrisce completamente di senso non appena si dimentichi il legame di filiazione che esse hanno con la narrazione storica e con la memoria:

solo riportandole a quell'origine le si può capire, come quelle che si sono formate, esse stesse, nella storia, in un punto decisivo di questa storia, come tentativo di soluzione di un problema che si è posto un giorno nel corso di questa storia e che ora noi dobbiamo rappresentarci, anzi dobbiamo di nuovo renderci presente nel racconto, se non vogliamo che la risposta non abbia più significato nell'oblio della domanda<sup>86</sup>.

Compreso tutto ciò, rimane comunque ancora insoluto il problema principale, cioè il fatto che le narrazioni storiche non solo presentino più punti di vista su un medesimo episodio, ma possano essere altresì interpretate da altrettante prospettive differenti. Le regole che le scienze hanno cercato di offrire avevano proprio il proposito di spazzare via tale arbitrarietà, attraverso l'adozione di un metodo che potesse offrire la piena obiettività sui contenuti. Il fatto è tuttavia che, anche qualora lo storico decidesse di adottare questi criteri di oggettività, essi non potrebbero essergli di alcuna utilità: queste regole, infatti, non sono che semplici divieti che, al fine di far nascere un racconto unitario e coerente, delimitano il campo tra ciò che è lecito e ciò che non lo è, ma sono inutilizzabili nel momento in cui lo storico deve scegliere i valori fondamentali che guidano la sua opera. La scelta di tali orientamenti «resta pertanto affidata alla libertà dello storico, la quale non è limitata da null'altro che da se stessa»<sup>87</sup>. Ogni narrazione, in altre parole, si fonda su presupposti che non si possono eliminare e che, non appena svolti, si mostrano come teorie totalizzanti in perenne contrasto tra loro.

In questi termini, la questione pare impossibile da risolvere. E non è per nulla una mera contesa letteraria, poiché in gioco vi è la stessa possibilità di comprendere e interpretare il passato. Come uscirne? Ebbene, il tentativo weiliano è quello di tornare alla radice del problema, per riconsiderare l'intera vicenda da un differente punto di vista.

La discussione, volendola ridurre ai minimi termini, verte su un punto: la scelta che lo storico compie tra l'infinito numero dei fatti di cui è composto il passato. Ora, si chiede il filosofo, di quali fatti stiamo parlando?

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 63.

<sup>87</sup> Ivi, p. 64.

Di quelli che sono avvenimenti o comunque si riferiscono ad avvenimenti[...], vale a dire di ciò che gli uomini hanno fatto, sofferto, sentito, detto, pensato, voluto, osato; e poi di quanto ha avuto parte nel fare e nel soffrire degli uomini, fattori naturali e tutto ciò che a colui che agisce e soffre si presenta nel suo tempo sotto la veste di circostanze non modificabili, siano esse di origine storica od anche sovranaturale<sup>88</sup>.

In breve, i fatti di cui si deve occupare lo storico sono sempre e solo avvenimenti umani. Ed è da questo materiale di straordinaria ricchezza, passibile d'infinita interpretazioni, che lo storico trae e crea la sua narrazione, «che è una e sua, perché è per lui coerente, sensata, ed è pertanto per se stessa [...] la comprensione degli avvenimenti che sono stati e sopravvivono al ricordo»<sup>89</sup>.

Il passato, lungi dall'essere un mero insieme di fatti, ha invero un significato per l'uomo, ed è per questo che è sempre stato interessato al racconto storico. L'interesse per la storia, infatti, non nasce affatto dalla ricerca della relazione tra storia e scienza, ma è assai più antico, fondamentale ed originario, che coinvolge il destarsi stesso dell'autocoscienza.

Ecco, dunque, che nuovamente la domanda sulla storia conduce, secondo il filosofo franco-tedesco, a porre la domanda fondamentale dell'intera filosofia: «che cosa siamo noi, e chi siamo?»<sup>90</sup>

*Noi* siamo fatti in questo o in quell'altro modo, siamo questo o quello, ciascuno di *Noi* vede solo il proprio passato, si narra solo la propria storia; siamo diversi l'uno dagli altri, tanto che il *Noi* è scisso, molteplice, variamente interpretabile: ma è proprio questo che ci determina e costituisce, qui ed ora, in questo momento della storia, e rappresenta il nostro stesso essere stesso. Vogliamo e cerchiamo l'unità e non la possediamo, e non saremmo ciò che siamo per noi stessi se le cose stessero altrimenti<sup>91</sup>.

L'aporia logica di un pensiero che non trova un racconto unitario, ossia una visione d'insieme che possa aver valore universale, apre alla possibilità di un pensiero storico che tenga conto delle differenze e unisca le distinzioni. La molteplicità dei racconti del passato, la loro diversità, formano per Weil un *Noi* che non può corrispondere ad una categoria astratta del pensiero che cerca di avere ragione delle differenze, giacché il *Noi* è in se stesso

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 65.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Ivi, p.66.

<sup>91</sup> Ivi, p. 67.

molteplice, perché composto dalle varie interpretazioni della storia. La lacerazione nel campo delle narrazioni storiche, di conseguenza, non è il risultato di una debolezza metodologica, ma

il nostro proprio essere, che in essa si esprime in modo tale che ciascun momento della nostra realtà fatta di contrasto deve costituirsi, e si è costituito, come una particolare visione, una *Weltanschauung*, un racconto autobiografico contro tutti gli altri ma con ciò anche solamente in rapporto con gli altri<sup>92</sup>.

La narrazione storica, rispecchiando la condizione ontologica dell'uomo, ci conduce alla comprensione di noi stessi attraverso un dialogo vivo con essa, processo che non abbisogna di una logica formale, perché la nostra autocoscienza sa non solo di essere se stessa unicamente quando è in sé scissa e contemporaneamente in disaccordo dialogo con se stessa, ma anche che non potrà acquietarsi finché non ricomporrà tale lacerazione. La coscienza di sé, nata dalla diversità delle narrazioni storiche, si apre così, e proprio per questo, alla visione dell'ideale di una storia nella quale ogni differente prospettiva, da un alto, trovi il suo posto e, dall'altro, si mostri come evento storico di eccezionale valore, capace di assegnare il posto a tutti gli altri.

## 2.6 Uno storico esemplare: Burckhardt

Lo storico che secondo Weil incarna al meglio la propria concezione della storia è Burckhardt. In un saggio apparso su *Critique* nel 1961<sup>93</sup>, il filosofo parla del grande storico tedesco non solo per sottrarlo alle eterne dispute che ciclicamente tornano a celebrare o a rinnegare la sua figura, ma anche e soprattutto per individuarne l'aspirazione ultima, giacché, secondo Weil, la sua opera può essere compresa e giustificata unicamente sul piano filosofico. Il grande periodo della storiografia tedesca, infatti, è stato profondamente influenzato dalla filosofia hegeliana. Di più, il concetto di storia, di civiltà, di epoca, di grande individuo, di forze profonde e di inconscio storico discendono direttamente dal filosofo di Stoccarda:

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 68.

<sup>93</sup> E. Weil, *La renaissance de Jacob Burckhardt*, «Critique», 17, 1961, n° 165, pp. 99-110, trad. it. di G. Ciafrè, *Burckhardt e il Rinascimento*, in E. Weil, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 253-265.

il concetto della storia come serie unica e sensata, quello di civiltà come l'espressione nella quale l'uomo si realizza e si rende presente a se stesso, quello di epoca come unità comprensibile a partire dalla sua comprensione di se stessa, tutti questi concetti fondamentali, e quanti altri, quelli di grande individuo, di forze profonde, di inconscio storico – essi tutti vengono da Hegel e han trovato la loro unità comprensibile presso di lui e grazie a lui<sup>94</sup>.

La grande avversione nei confronti della filosofia in generale, e di Hegel in particolare, che ha caratterizzato questo periodo dipende, in realtà, dall'aver letto la *Filosofia della Storia* del grande filosofo come se fosse un testo di un collega, dimenticandosi che esso è un mito in senso platonico, ossia un tipo di comprensione, un modello e non un'opera di uno specialista loro pari. Per questo, continua Weil, ciò che è essenziale in Burckhardt non è l'essere stato in questo caso un fedele allievo di Ranke, ma la sua concezione della storia come autobiografia dell'umanità<sup>95</sup>:

una autobiografia che è interpretazione del passato a partire dalle inquietudini del presente, vale a dire in vista di ciò che è a venire o promette di venire o minaccia – una interpretazione, nello stesso tempo, di questo presente e del suo futuro a partire dal passato trasmesso, trasformato, trasformantesi sotto lo sguardo, sotto il peso dello sguardo dello storico<sup>96</sup>.

Unicamente da questo punto si comprendere, secondo Weil, l'intenzione fondamentale del grande storico tedesco, ossia la sua concezione di storia come storia della civiltà, come storia dell'auto-comprensione e dell'auto-interpretazione dell'uomo, una comprensione e un'interpretazione che sono sempre di nuovo da rifare e non giungono mai a una coscienza definitiva, né per coloro che le propongono né per chi vi riflette. Ed è sempre per questa ragione che Burckhardt non ammette come valore l'obiettività:

Burckhardt vuole comprendere per comprendersi, comprendersi per comprendere. [Egli non ha voluto essere obiettivo] se essere obiettivo significa che tutto deve essere valutato ad una

---

<sup>94</sup> E. Weil, *Burckhardt e il Rinascimento*, trad. it. cit., p. 258.

<sup>95</sup> Cfr. J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. di M. T. Mandalari, SE, Milano 2002, pp. 13-21.

<sup>96</sup> E. Weil, *Burckhardt e il Rinascimento*, trad. it. cit., p. 259.

stessa stregua, che ogni cosa si equivale, che il male e il bene, il brutto e il bello non si distinguono davanti all'occhio extra-storico, trans-mondano dello storico<sup>97</sup>.

Burckhardt è quindi assunto da Weil come modello di una storiografia che contrasta quella obiettività asettica che vuole cogliere solo i nessi dei fattori storici o, peggio, vuole assorbire le particolarità storiche all'interno di un unico vero di cui valga realmente la pena parlare. Burckhardt aveva, invece, un gusto cosciente, che può certo scandalizzare, ma che gli ha permesso di scrivere il solo libro sinottico sul rinascimento:

nessuno [ha riunito] la stessa somma di conoscenze, e di conoscenze viventi, perché nuovamente vissute, la stessa capacità di vedere, d'unire, di mostrare i differenti aspetti di quello che, malgrado tutto, è stato un'unità, di vederli come aspetti, senza questa aberrazione moderna che consiste nel voler designare il *vero* aspetto dell'albero, quell'aspetto al quale bisogna ridurre tutti gli altri per "spiegarli"<sup>98</sup>.

### Capitolo III

#### Conclusioni: *Weltgeschichte*, *continuum spirituale* e *autobiografia*

Come abbiamo visto, uno dei capisaldi teorici che soggiacciono all'intera speculazione weiliana è ravvisabile nella ferma volontà di dimostrare che la storia è un processo sensato, ragionevole, come lo è anche la sua comprensione: «la storia è per noi lo sviluppo progressivo della ragione e della libertà, proprio perché ci consideriamo esseri ragionevoli»<sup>99</sup>.

Il filosofo franco-tedesco, come ha sapientemente rilevato Giuseppe Bevilacqua<sup>100</sup>, muove allora da un duplice rifiuto: da un lato, respinge con decisione le visioni irrazionalistiche che, proponendo una sorta di «catastrofismo ciclico d'impronta neo-romantica e volgariciana», distruggono la stessa idea di storia; dall'altro, rigetta altresì le accezioni ingenuie, o «radicali», dello storicismo, in quanto, a causa del loro determinismo a posteriori, non consentono di comprendere appieno il passato e, di conseguenza, non ci aiutano a capire la nostra situazione. Anzi, questo genere di storicismo, nato sulla scorta di una visione

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 260.

<sup>98</sup> Ivi, p. 264.

<sup>99</sup> E. Weil, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, trad. it. cit., p. 78.

<sup>100</sup> G. Bevilacqua, *Presentazione*, in E. WEIL, *Questioni tedesche*, trad. it. di G. Ciafrè, R. Morresi, M. Stefanoni, P. Venditti, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 18.

scienziato della storia<sup>101</sup>, finisce per spalancare le porte al relativismo e allo scetticismo. La strada giusta, invece, è per Weil quella di uno «storicismo che vuole sintetizzare e integrare tutti i grandi momenti del razionalismo occidentale, onde farsene uno strumento per capire il presente ed indicare soluzioni di libertà e di umanesimo»<sup>102</sup>. Nel far questo, il filosofo franco-tedesco «apre un'autentica terza via sul modo di considerare la storia»<sup>103</sup>, grazie ad una riflessione che unisce un triplice risultato teorico: innanzitutto, risponde al problema della «scelta»<sup>104</sup> quale dato distintivo dell'agire umano, che Max Weber aveva posto opponendosi ad ogni idea di storia universale; secondariamente, recupera e approfondisce il concetto di passato come «*continuum* spirituale» che Burckhardt aveva ripreso e modificato da Ranke<sup>105</sup>; infine, integra la stessa concezione burckhardtiana con ciò che vi era di «essenziale» nella visione della storia hegeliana<sup>106</sup>. Anche secondo Weil, infatti, come già aveva mostrato a suo tempo Hegel, se si vuole parlare di storia senza misconoscerne il valore, è necessario intenderla nei termini di *Weltgeschichte*, ossia di storia universale quale «movimento» e «realizzazione della libertà nel mondo»<sup>107</sup>. Qui risiede l'«essenziale» hegeliano circa la storia, ed è da questo punto che Weil recupera le posizioni di Burckhardt e Weber, dichiaratamente ostili verso la filosofia.

Procediamo con ordine. Innanzitutto, è necessario evidenziare come Weil affronti la questione della metafisica della storia. Il problema risiede, secondo il Nostro, nel modo di intendere il rapporto che intercorre tra storia e ragione. Secondo Weil, non vi sono dubbi circa il fatto che la ragione, non solo nasce all'interno della storia, ma vi esiste anche, ed esclusivamente, in maniera storica<sup>108</sup>. Di fronte a tale evidenza, gli atteggiamenti assunti, da un lato, dai metafisici della storia e, dall'altro, da coloro che a essi si oppongono con argomentazioni di ordine metodologico, si rivelano sostanzialmente identici, giacché è

---

<sup>101</sup> E. Weil, *Science in modern culture, or the meaning of meaninglessness*, «Daedalus», 94, 1965, ora in E. Weil, *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé*, in id. *Essais et conférences*, tomo I, Vrin, Paris 1991, pp. 268-296, trad. it. di P.F. Taboni, *La scienza e la civiltà moderna, ovvero il senso del non-senso*, in E. Weil., *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 118.

<sup>102</sup> G. Bevilacqua, *Presentazione*, cit., p. 18.

<sup>103</sup> P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, La città del sole, Napoli 1994, p. 230.

<sup>104</sup> M. Weber, *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, p. 348.

<sup>105</sup> J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. cit., p.15.

<sup>106</sup> E. Weil, *Burckhardt e il Rinascimento*, trad. it. cit., p. 258.

<sup>107</sup> E. Weil, *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*, in Id., *Philosophie et réalité*, tomo I, Beauchesne, Paris 2003, pp. 147-166, trad. it. a cura di A. Burgio, *La "filosofia del diritto" e la filosofia hegeliana della storia*, in E. Weil., *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, Guerini (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, coll. "Socrates", n. 2), Milano 1988, p. 237.

<sup>108</sup> E. Weil, *Filosofia politica*, trad. it. cit., p. 130.

assurdo per Weil porsi la questione dell'origine della ragione nella storia. Come spiega efficacemente Pier Franco Taboni, «per la storia vale per Weil quello che Aristotele diceva delle verità autoevidenti, indimostrabili in sé, ma necessarie a dimostrare ciò che si rapporta ad esse. Pertanto, se da un lato è legittimo porsi domande su tutto quanto avviene nella storia e mostra la storia, non lo è per quello che riguarda la storia in se stessa»<sup>109</sup>. Infatti, nella concezione weiliana, la storia «non è un tutto relativo ad un altro tutto che lo ingloberebbe e lo fonderebbe come la causa fonda il suo effetto: essa è *il tutto*»<sup>110</sup>. Di conseguenza, la ragione umana, essendo nient'altro che uno degli aspetti del tutto, può solo comprendere, e non spiegare, la storia. Non si tratta, in altre parole, di chiedersi quale sia lo statuto ontologico della storia, né di domandarsi cosa renda possibile la comprensione di ciò che in essa si mostra, ma soltanto di ricercare in che cosa consista tale comprensione. Quel che rende possibile la comprensione va solo constatato: bisogna prendere atto del fatto che la ragione si manifesta e si svolge nella storia, e che solamente in questo senso è possibile parlare di storia ragionevole, ossia di storia «della ragione umana, finita, che evolve nel tempo e che in questo evolversi scopre le sue capacità, le quali prendono forma nei discorsi; discorsi che il filosofo, a sua volta, rielabora in ciò che ciascuno di essi ha di tipico in sé e in rapporto agli altri, scoprendo, con questo, che la storia universale è, nella sua essenza, la storia dei discorsi tipici»<sup>111</sup>.

A questo punto possiamo meglio comprendere la critica che Weil, fin dagli esordi come filosofo, muove all'agnosticismo weberiano. Secondo il Nostro, se il sociologo di Erfurt ha, da un lato, perfettamente ragione nell'affermare che la storia è sempre il frutto di una decisione, dall'altro, cade in errore quando pensa che tale scelta avvenga nel nulla. Come abbiamo già avuto modo di vedere, la teoria weberiana della *tabula rasa*, dando l'impressione che l'uomo entri nel mondo privo di qualsiasi contenuto, dimostra qui tutta la sua falsità agli occhi di Weil, poiché la scelta, lungi dall'esser «arbitraria», «è» al contrario «essenzialmente una scelta nella realtà». Anzi, l'uomo è già da sempre deciso, giacché egli vive nella storia.

Non è tutto. Oltre al passato vi è anche un'altra dimensione ancora più importante per Weil: la scelta è l'espressione stessa della libertà umana, una libertà che – intesa come dato antropologico – è compresa fra un «limite massimo» e un «limite minimo», vicendevolmente implicati.

---

<sup>109</sup> P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, cit., p. 232.

<sup>110</sup> E. Weil, *Filosofia e storia*, trad. it. cit., p. 48.

<sup>111</sup> P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, cit., p. 234.

Scelgo liberamente perché – ecco la libertà della scelta – posso dire “No” ad un numero infinito di possibilità, alla sola condizione di essere deciso, se necessario, a pagare quei No con la mia esistenza: *Qui potest mori non potest cogi*, l’uomo è libero perché è mortale [...] Io mi decido nel mondo e per il mondo, scelgo fra le possibilità del mio universo. La mia decisione parte dai conflitti di questo mondo, e sono questi conflitti che mi impongono di decidere. Ecco il limite assoluto della libertà umana: non c’è possibilità di non prendere decisioni. Il limite relativo della libertà è definito dalla mia situazione: non si tratta di decidersi nel vuoto, ma per questa possibilità e contro quest’altra<sup>112</sup>.

In forza di questo concetto di libertà, Weil può così riprendere e reinterpretare anche la nozione weberiana di «struttura dotata di senso»<sup>113</sup>. Mentre per il sociologo di Erfurt tale concetto aveva validità esclusivamente all’interno dell’ambito di competenza delle scienze empiriche, in Weil, al contrario, è lo stesso mondo storico, in quanto derivante da scelte umane, ad essere caratterizzato da una «struttura»<sup>114</sup> dotata di senso. Infatti, una volta riconosciuta nell’uomo la capacità di compiere scelte, non è più possibile negare il fatto che egli entri «sempre in un mondo *sensato*»:

Egli non parla un proprio linguaggio, ma quello della comunità, non inventa i suoi valori indipendentemente da quelli degli altri, non persegue un fine qualsiasi con qualunque mezzo, ma, modificandolo se necessario, si attiene a ciò che è riconosciuto come sensato nel mondo di cui fa parte. Per essere esatti si dovrebbe dire che l’uomo fa ciò che gli sembra opportuno, ma che questo “opportuno” è contenuto in una struttura<sup>115</sup>

Insomma, l’uomo parla un linguaggio, riconosce dei valori, persegue dei fini che non inventa egli stesso, ma che trova nella sua comunità sotto forma di tradizione<sup>116</sup>. Il senso che noi diamo alla storia, per Weil, non è quindi il frutto di una veduta personale avulsa dal passato, ma è il senso che la storia ha dato a noi. Gli uomini, diversamente da quanto

---

<sup>112</sup> E. Weil, *Dell’interesse per la storia*, trad. it. cit., p. 35.

<sup>113</sup> M. Weber, *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, trad. it. cit., p. 333.

<sup>114</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, in Id., *Philosophie et réalité*, tomo I, Beauchesne, Paris 2003, pp. 23-57, trad. it. a cura di M. Filoni, *Filosofia e realtà*, in E. Weil., *Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà*, Editrice C.R.T., Pistoia 2000, p. 21.

<sup>115</sup> E. Weil, *Filosofia e storia*, trad. it. cit., p. 48.

<sup>116</sup> Rispetto al tema della tradizione, è molto interessante il contributo di J.M. Breuvert, *Weil et Gadamer, sur la sagesse*, 2/VIII/1999, [In Rete] [http://eric-weil.recherche.univ-lille3.fr/fichiers\\_pdf/Breuvert/Weil\\_Gada1.pdf](http://eric-weil.recherche.univ-lille3.fr/fichiers_pdf/Breuvert/Weil_Gada1.pdf) (22/XI/2014), in cui è presente un confronto proprio su questo tema fra il pensatore di Parchim e H.G. Gadamer.

pensava Nietzsche<sup>117</sup>, si nutrono del burckhardtiano *continuum* che è il loro passato: un «passato che esiste ancora»; un passato nel quale riposa il «senso» della storia, della «vita» degli uomini, e delle loro «scelte»<sup>118</sup>.

Ora, quanto detto vale, secondo il Nostro, ancor di più per le scelte compiute dagli storici nell'atto di attribuire significato esemplare ad alcuni fatti rispetto ad altri. Anche qui Weber è in errore quando afferma che tali scelte sono arbitrarie, poiché «non diversamente da quelle di tutti gli altri uomini, anche le singole scelte dello storico sono, ogni volta, il frutto di ciò che il burckhardtiano *continuum* spirituale [...] produce in lui come consapevolezza della sua posizione nel mondo oltre che come gusto intellettuale, per sé e per il suo tempo»<sup>119</sup>. Si badi, Ranke aveva ragione secondo Weil a richiedere un vaglio rigoroso delle fonti e delle testimonianze, al fine di descrivere i fatti «come propriamente sono accaduti», ma tale legittima esigenza, una volta giunta nelle mani di Weber, ha finito per fornire l'alibi a visioni irrazionalistiche della storia. La risposta alla domanda: «quale interesse orienta la nostra scelta?»<sup>120</sup> non è, come pensava Weber, legata alla «personale concezione del mondo»<sup>121</sup> del ricercatore<sup>122</sup>; al contrario, è quest'ultimo che opta a favore di determinati contenuti culturali perché è «orientato» da essi. È il grande tema che vedremo sviluppato nella *Logique de la Philosophie*: la scelta umana è libera, anche se si forma all'interno del *continuum* spirituale. Che cosa determina allora la decisione dello storico? Egli, secondo il Nostro, cerca «i propri antenati», anzi «li sceglie, li *trova* con un atto di decisione», nel senso che in fondo «lo storico, scegliendo il suo argomento, sceglie se stesso, [...] sceglie la propria immagine, la propria essenza»<sup>123</sup>. In breve, il ricercatore (ma anche l'uomo comune) si rivolge al passato e si sceglie all'interno di esso, perché questo passato è significativo per lui<sup>124</sup>. L'atteggiamento di sapere come gli avvenimenti «si sono svolti in realtà» non è mai quindi avalutativo come invece vorrebbe Weber, ma è sempre mosso «dall'interesse di chi

---

<sup>117</sup> F. Nietzsche, Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita, in Id., Opere di F. Nietzsche, Volume III, tomo I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 262-264.

<sup>118</sup> E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, trad. it. cit., p. 52.

<sup>119</sup> P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, cit., p. 240.

<sup>120</sup> E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, trad. it. cit., p. 33.

<sup>121</sup> M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 60, 59.

<sup>122</sup> In Weber, il senso della scelta è dato dallo stesso storico, poiché deriva dalla fede che egli nutre nei confronti di determinati contenuti culturali. Di conseguenza, questi ultimi diventano per lui idee di valore (*Wertideen*) prive di qualsiasi giustificazione scientifica.

<sup>123</sup> E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, trad. it. cit., p. 33.

<sup>124</sup> È ciò che Weil denomina come «considerazione pragmatica della storia», di contro ad una «storia monumentale» che finisce per produrre solo una «storia erudita» di ben poca utilità per comprendere noi stessi.

deve decidersi»<sup>125</sup>. L'importanza, insiste Weil, esiste solo in rapporto a «certi valori, attitudini, ideologie», poiché non vi è «qualcosa di analogo al termometro di Celsius»<sup>126</sup> in campo storiografico: il solo rivelatore capace di discriminare ciò che è importante da ciò che non lo è, è la propria tradizione. Infatti, è solo la tradizione che ci fornisce il punto di vista dal quale interrogare il passato, poiché «è dal mio punto di vista che io voglio formare il mio volere, cioè stabilire il mio atteggiamento nel mondo»<sup>127</sup>.

Tuttavia, si potrebbe obiettare, se le cose stanno in questo modo, come è possibile risolvere la questione del conflitto, che necessariamente scaturisce fra le diverse vedute, senza ricadere in un più o meno mascherato relativismo? La soluzione di questo spinoso problema, per Weil, è data dal fatto che i diversi punti di vista, sebbene chiusi l'un l'altro nel campo della storia, non per questo sono incomprensibili, giacché esistono categorie con le quali è possibile coglierli: «l'opposizione dei punti di vista non è assoluta, esistono categorie di una *synopsis* ed esse trascendono il piano del punto di vista»<sup>128</sup>. Tale veduta d'insieme sarà quindi la stessa *Logique de la philosophie*, in quanto «sistema logico-storico delle categorie o discorsi essenziali epocali»<sup>129</sup>. Non solo, ma proprio grazie all'idea di storia che emerge da quest'opera, come ad un tempo «circolare e lineare»<sup>130</sup>, Weil riuscirà a definire meglio i termini della questione:

L'uomo si comprende perché ha agito e in quanto assume come proprie le azioni del passato. Il passato è dunque gravido dell'avvenire che è il nostro presente, mentre, per se stesso, ciò che appare al nostro nuovo presente come passato non è affatto passato, neppure per anticipazione (nel modo del futuro anteriore dell'io sarò stato), ma è ciò che è ora e deve essere affrontato e subito e combattuto ora che, per l'analisi, è divenuto passato<sup>131</sup>

Lo studio della storia, in altri termini, è fondamentale poiché ci fa capire non solo, come abbiamo visto, chi siamo, ma anche che cosa possiamo diventare: «passato, presente e futuro si congiungono nell'interesse per la storia, perché sono congiunti nel divenire storico dell'uomo»<sup>132</sup>. Tornando ad interrogare il passato, quindi, siamo sempre sulle tracce di noi

---

<sup>125</sup> E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, trad. it.cit., p. 34.

<sup>126</sup> Ivi, p. 43.

<sup>127</sup> Ivi, p. 46-47.

<sup>128</sup> Ivi, p. 49-50.

<sup>129</sup> P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, cit., p. 250.

<sup>130</sup> E. WEIL, *Logica della filosofia*, cit., p. 114.

<sup>131</sup> Ivi, p. 115.

<sup>132</sup> P. F. TABONI, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, cit., p. 253.

stessi, poiché proiettiamo i nostri problemi sugli uomini, e sulle situazioni, che ci hanno preceduto qui sulla Terra. In questo senso, allora, la storia è per Weil sempre «la nostra autobiografia»<sup>133</sup>, poiché è il luogo – speciale – dove l'uomo costituisce se stesso per se stesso.

---

<sup>133</sup> E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, cit, p. 74.

## **Parte seconda. Logica**

In questa seconda parte prenderemo in esame la *Logique de la Philosophie*, il testo che costituisce il centro speculativo dell'intero sistema filosofico di Eric Weil. Il nostro obiettivo sarà quello di mostrare non solo come in esso siano presenti diversi riferimenti al tema della storia, ma come la *Logique* sia anzi da considerarsi compiutamente come una «autentica *Weltgeschichte* in senso hegeliano». Proprio per questa ragione, riteniamo sia fondamentale esaminarla nella sua compiutezza, giacché solo così essa può dare al lettore l'idea compiuta della speculazione weiliana.

### **Capitolo I**

#### **Introduzione alla *Logique de la philosophie***

In questo capitolo, prenderemo in esame il corposo saggio *Filosofia e violenza* che funge da introduzione alla *Logique de la philosophie*. Le ragioni per concentrarci su di esso sono molteplici. Innanzitutto, grazie a questa introduzione è possibile descrivere al meglio il nocciolo antropologico e teoretico intorno al quale Weil ha costruito il suo intero sistema di pensiero. In secondo luogo, ma non meno importante, tale saggio contiene in sé anche una rilevante considerazione filosofica della storia e, insieme, della filosofia della storia. In ultimo, esso racchiude quella fondamentale spiegazione in cui Weil dà al lettore gli estremi per comprendere al meglio i concetti che costituiscono gli assi portanti della *Logique*, ossia quelli attitudine, di categoria e di ripresa.

L'importanza e la delicatezza delle questioni poste in essere esigono quindi necessariamente un'analisi puntuale del testo.

##### *1.1 Un'antropologia tra ragione e violenza*

Il saggio prende le mosse dalla più classica delle definizioni di essere umano: l'uomo è quell'«animale dotato di ragione e linguaggio, più esattamente di linguaggio ragionevole»<sup>134</sup>. Weil mostra come in questa enunciazione la tradizione greca legata al *logos*, più marcatamente filosofica e religiosa, e quella latina connessa alla *ratio*, in cui è la facoltà di calcolo a farla da padrone, siano due aspetti di un medesimo concetto. Marco Filoni ha giustamente messo in risalto come vi sia un accordo di fondo su questo punto con

---

<sup>134</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 9.

il pensiero di Kant «per il quale la ragione “vede”, è la “guida”, la “bussola” che orienta il nostro cammino nella storia – cammino che diventa così sensato: cioè comprensibile»<sup>135</sup>. In questo modo la ragionevolezza assurge a differenza specifica: l'uomo può definirsi tale esclusivamente se si eleva a essere ragionevole che esige, altresì, che anche gli altri individui della comunità in cui vive lo diventino così da poterli riconoscere ed essere a sua volta riconosciuto. L'essenza umana, quindi, lungi dall'essere una datità, è bensì un compito, un obiettivo da raggiungere come la concezione heideggeriana del *Dasein* aveva messo in luce<sup>136</sup>. Ora, che cos'è esattamente codesta differenza, questa, in termini aristotelici, attualizzazione del sostrato potenziale del genere umano? Weil è fautore della tesi che la ragione, non essendo una qualità di una cosa, non può essere descritta da un punto di vista esterno, come un oggetto altro da noi. È invece la ragione stessa che si descrive, che «si mette in movimento, si genera, si produce, è oggetto solo perché – e nella misura che – è soggetto, ed è soggetto solo separandosi da tutto ciò che non è che oggetto e opponendovisi»<sup>137</sup>. Significativa è la constatazione del fatto che tutti i filosofi che hanno intrapreso la ricerca dell'essenza della ragione, non sono poi riusciti ad enunciare null'altro che ciò che essa non è, fondando ogni discorso ed ogni essere proprio su questo indicibile. Perché? Perché vi è un'impossibilità a parlare in termini positivi della sostanza umana? La causa di questo apparente paradosso è da ricercare, secondo Weil, nella natura stessa di questo *quid* che deve essere innalzato al rango del ragionevole. Esso altro non è se non la negatività sapientemente descritta da Hegel: l'uomo, oltre ad avere come gli altri animali bisogni, ha anche desideri, ovvero bisogni che non sono nella sua natura, ma che si è dato autonomamente. Egli «vuole qualcosa da sé e per sé»<sup>138</sup>, e, anche se ignora ciò che brama concretamente, conosce benissimo quello che non desidera. L'analisi del linguaggio che segue conferma la tesi appena esposta: l'uomo è l'unico animale in natura che utilizza uno strumento così straordinario per negare, «per dire No»<sup>139</sup>. La stessa storia del pensiero ci insegna che la ricerca di una verità assoluta conduce inevitabilmente al silenzio, dato che solo esso risulta essere davvero adeguato per un cotal oggetto. Il linguaggio è in sé menzogna, è lo strumento della negatività e, per questo, la sua vera funzione non è

---

<sup>135</sup> M. Filoni, *Filosofia e politica. Attualità di Eric Weil*, Pubblicazioni dell'Università degli studi di Urbino, edizioni QuattroVenti, Urbino 2000, p.29.

<sup>136</sup> A questo proposito e per le altre prossimità o distacchi tra il pensiero del Nostro e quello di Heidegger è molto utile il volume Giusi Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001.

<sup>137</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.14.

<sup>138</sup> Ivi, p.15.

<sup>139</sup> Ivi, p.16.

formulare ciò che è, ma esprimere l'insoddisfazione e il desiderio. L'uomo è un essere che non si accontenta dei frutti della natura perché la sua negatività, mai doma e sempre in cerca di una liberazione dallo scontento, lo lavora dall'interno proprio attraverso il linguaggio, il pensiero, la ragione, termini che in questo frangente possiamo utilizzare come sinonimi. Il risultato di questo lavoro è la "tecnica". Essa, così come è intesa da Weil, è una negazione di secondo grado perché non concerne semplicemente la naturale attività di modificazione del dato, ma si spinge oltre, giungendo a trasformare le stesse modalità di cambiamento. In questo stadio della ricerca, che potremmo definire di scissione, il vero nome dell'uomo non sarà più allora *homo sapiens*, come lo è stato sinora, bensì *homo faber*, un essere che trasforma il reale, che fabbrica manufatti al fine di migliorare la propria esistenza. Anche in questo frangente, ai fini di una migliore comprensione dell'opera, ci sembra utile seguire il confronto, svolto da Giusi Strummiello, con il pensiero di Heidegger: sebbene la concezione della tecnica che abbiamo appena esposto abbia in sé un carattere destinale condiviso anche dal pensatore di Meßkirch, essa non rispecchia un inevitabile oblio della questione dell'essere, ma rimanda alla «strutturale incompiutezza che proprio tale interrogazione per Weil porta con sé. [...] Lo scarto sta proprio nel diverso modo di intendere l'esito di una doppia negazione: se per Heidegger l'essenza della tecnica sta nell'oblio dell'oblio, cioè nella dimenticanza della strutturale velatezza in cui l'essere si ritira per permettere la manifestazione degli enti, per Weil essa risiede invece nel negare (linguisticamente, razionalmente) la stessa attività di negazione con cui l'uomo interagisce con ciò che lo circonda»<sup>140</sup>.

Riprendiamo ora il filo della nostra esposizione. *L'homo faber*, lavora, produce, fabbrica senza sosta, eppure ogni suo sforzo si rivela vano, e tutti i tentativi di sconfiggere la scontentezza lo conducono paradossalmente ad aumentare il proprio disagio. Egli non è in grado di comprendere ciò che origina e produce lo scacco poiché è incapace di formulare un discorso coerente che metta in luce la sua situazione. Chi assolve a questo compito è invece il filosofo «che lo esprime, che lo mette in discorso, che ne parla in maniera coerente; è lui che scopre e proclama l'unità nascosta di quel che gli uomini pensano senza sapere che lo pensano»<sup>141</sup>. In questo modo la ragione, da mero strumento utile al produrre, diventa il rimedio universale per ogni e qualsivoglia problema, e il filosofo, da semplice portavoce nella comunità del buon senso, diviene l'educatore dell'intera umanità perché non si

---

<sup>140</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, p.42.

<sup>141</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.17.

accontenta di modificare il dato, ma intende farlo ragionevolmente. Secondo Weil quella qui descritta è un'autentica conversione: si è preso finalmente atto che è impossibile liberarsi dallo scontento attraverso una ricerca indefinita e interminabile di soddisfazioni successive. La presenza o, il che è lo stesso, il contento<sup>142</sup> non sono elargiti semplicemente come frutto di un lavoro di negazione della natura esterna, ma è l'uomo stesso che, per così dire, deve darseli, cioè deve arrivare a negare se stesso perché egli è dato e natura per sé. Solo una doppia negazione, dai chiari echi hegeliani, può condurre allora l'uomo a una ragionevole ragionevolezza capace di spalancare le porte all'autentica libertà. Di conseguenza il vero lavoro umano consisterà nell'estromettere, nei limiti del possibile, la propria parte non ragionevole: quando l'uomo sarà esso stesso ragione allora potranno essere esperite la libertà e la piena contentezza. Ecco le parole del Nostro: «è l'uomo che l'uomo deve trasformare, per mezzo della ragione e in vista della ragione, e il filosofo è l'uomo in *statu nascendi*, il *saggio* nascente, l'animale negatore che finirà col negare l'animalità in se stesso: la ragione» conclude Weil «non dà soddisfazioni, perché la ragione è il *contento*». Il cerchio ora si è chiuso, l'*Aufhebung* è completa: l'uomo è diventato *homo faber* solo per farsi infine *homo theoreticus*, essere, cioè, «che vede, al quale è rivelato ciò che è nella presenza»<sup>143</sup>. L'essere umano è effettivamente un'animale ragionevole ma codesta ragionevolezza, lungi dall'essere un mero dato di fatto, è bensì l'espressione della sua aspirazione suprema, del suo desiderio ultimo di libertà non tanto dal bisogno, quanto dal desiderio stesso. La vera libertà e il vero contento sono figli di quel "disinteresse", centrale nella filosofia greca, che, unico, permette la presenza, perché apre a una pura visione del mondo.

I problemi, tuttavia, sono tutt'altro che risolti. Nonostante la filosofia abbia compiuto un fondamentale passo in avanti giungendo a comprendere che non esiste un discorso della saggezza, ma solo un'introduzione ad essa, una, in termini weiliani, «distruzione della negatività ad opera della negatività», la considerazione nutrita dall'uomo comune per il filosofo seguita ad essere negativa. Egli considera il libero pensatore come una persona inferiore o, per lo meno, non alla sua altezza perché, sebbene posseda indubbiamente dei caratteri notevoli, non nutre alcuna domestichezza con le cose reali della vita. Nel testo che stiamo esaminando si apre a questo punto una dialettica tra filosofo e uomo comune che condurrà entrambi, ma soprattutto il primo, a modificare profondamente le proprie

---

<sup>142</sup>*Contentement*. In questo termine, centrale nella filosofia di Weil, confluiscono le differenti tradizioni semantiche che fanno capo ai termini *eudamonia*, *beatitudo* e *Befriedigung*.

<sup>143</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 20.

convinzioni. La situazione iniziale del filosofo pare essere senza sbocchi: egli è certo di riuscire a convincere l'uomo comune della giustezza delle sue argomentazioni, ma quest'ultimo, a causa del pregiudizio appena espresso, non nutre alcun interesse ad ascoltarlo. Il pensatore si trova perciò dinnanzi a un muro, tanto più che egli non può nemmeno ignorare, benché la tentazione sia grande, chi non ha scelto il discorso ragionevole dato che il nutrimento stesso delle sue conoscenze risiede proprio nel negativo, ossia in ciò che lui condanna. Certamente, sottolinea Weil, nella storia del pensiero si sono verificati diversi casi in cui si è abbracciato il silenzio, disinteressandosi delle convinzioni altrui, tuttavia, continua il Nostro, tali posizioni non hanno condotto ad altro che al nulla perché non possono che condurre lì.

Il filosofo studia e riflette allora sulle cause che lo hanno condotto a questo scacco.

In primo luogo giunge a comprendere che la massima dell'uomo comune, divenuta suo manifesto ideologico, "*Primum vivere et deinde philosophare*" mai sarebbe potuta essere espressa senza che vi fosse stata una qualche presa di distanze dall'immediatezza, possibile unicamente grazie a quelle forme del ragionamento filosofico che ora rifiuta. Secondariamente, scavando ancora più in profondità, prende corpo un'ulteriore stranezza: il filosofo si rende conto che nel mentre spendeva ogni sua energia al fine di negare il dato ha finito per scordarsi che la filosofia, lungi dall'essere una disciplina situata fuori dal tempo e dalla storia, prese invero origine dal desiderio e dalla negatività. Quest'ultima intuizione è decisiva perché da essa l'amante del sapere trae l'insegnamento, prezioso, che per potersi affrancare veramente dal tempo, è necessario vivere pienamente la temporalità. Egli deve altresì ammettere che il suo ruolo, e quello della filosofia non possono che essere definitivamente desacralizzati: la filosofia è soltanto una delle possibilità umane. L'uomo della vita non ha nessuna intenzione di staccarsi dagli interessi materiali del mondo per inseguire l'ideale - che, per inciso, gli fa orrore - del *Contentement*. Quest'ultimo vuole essere felice, vuole «vivere e sentirsi vivere»<sup>144</sup> e ha tutti i diritti di scegliere una via diversa, tanto più che grazie all'insegnamento del filosofo è perfettamente in grado di occuparsi ragionevolmente dei propri affari. La scienza nasce da qui ed è con sommo stupore dei filosofi che il suo valore non viene riscontrato nelle indubbe finalità pedagogico-formative che possiede, ma nell'utilità che assume come mezzo per intervenire sulla realtà: «gli uomini mostrano un vivissimo interesse per la geometria non perché permette all'animale ragionevole di farsi sempre meno animale e sempre più ragionevole, ma perché permette di

---

<sup>144</sup> Ivi, p. 27.

costruire macchine da guerra». <sup>145</sup>Tutto ciò è la prova – sconcertante - dell'esistenza di un discorso pienamente comprensibile che nega il linguaggio ragionevole. Il pensatore in prima battuta accusa allora l'uomo della strada di non riuscire a comprenderlo e di giocare con la propria esistenza ma, poi, si rende conto che non solo l'accusa può essere benissimo ritorta contro di lui, ma, ancor più grave, che *l'homo faber* gli mostra, con la propria condotta, che è proprio il filosofo a perdere la sfida con la vita. In conclusione la scelta in favore della ragione, proprio perché è solo una delle possibilità che l'uomo si trova di fronte, è pertanto una scelta libera, ossia viene prima della ragione stessa: è temporalmente «a-ragionevole» o, il che è lo stesso, «pre-ragionevole».

Per poter compiere un ulteriore passo in avanti è necessario, a questo punto, tornare col pensiero all'inizio del percorso. Il filosofo, dobbiamo riconoscerlo, non aveva nulla contro la negatività originaria del desiderio, né ha mai ritenuto che la civiltà fosse in sé un pericolo. Egli cercava solo di porre, spinto da una forma di paura inconscia, delle limitazioni ai desideri umani, tentando di censurare quelli illegittimi. Ciò che ora scopriamo è che questa paura era, ed è, in realtà, il timore arcaico dell'animalità presente in lui e negli altri, era ed è, per usare il lessico weiliano, una «paura della paura» <sup>146</sup>. Tutto il lavoro filosofico fin qui espletato deve allora essere inteso come uno sforzo atto a ridurre codesto sentimento, che altro non è se non una “meta-paura”, come giustamente ha sottolineato Giusi Strummiello.

Ma per quale ragione, viene da chiederselo, il filosofo, che è persona coraggiosa, nutre un così grande timore? Perché è così spaventato dalla sua parte non ragionevole? La motivazione deve essere ricercata, secondo Weil, nel fatto che tutte le passioni, e questa in modo particolare, hanno la potenzialità di far perdere all'uomo, cartesianamente, il pieno dominio di sé. La paura della paura è quindi null'altro che la paura della violenza, il timore che possa esserci una ricaduta nell'irrazionale, la fobia che l'animalità umana assuma il ruolo di comando nei rapporti con l'altro. Lo spettro dell'ideologia nazista traspare chiaramente da queste pagine, tuttavia Weil, da autentico filosofo, non intende semplicemente stigmatizzare un periodo storico di cui è stato testimone; egli vuole, in realtà, mostrare le radici stesse da cui la filosofia ha preso origine e, insieme, la stessa «possibilità [...] trascendentale della violenza» <sup>147</sup>.

Il «segreto della filosofia», ciò che soggiace a tutta questa argomentazione e permette di fondare ragionevolmente il discrimine tra i desideri, è ora rivelato: «il filosofo vuole che la

---

<sup>145</sup> Ivi, p. 26.

<sup>146</sup> Ivi, p.31.

<sup>147</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, cit., p. 49.

violenza scompaia dal mondo»<sup>148</sup>. Mentre l'*homo faber* continua a ritenere illegittimo solo quel desiderio che, allo stato attuale della tecnica, o non può essere soddisfatto oppure potrebbe esserlo unicamente antepoendolo ad altre soddisfazioni considerate maggiormente desiderabili e desiderate»<sup>149</sup>, il filosofo giudica negativamente tutto ciò che consente direttamente o meno un aumento della violenza nel mondo. È in atto, si noterà, una ulteriore svolta. Le ragioni che l'uomo comune contrapponeva al filosofo erano tutt'altro che arbitrarie perché quest'ultimo, dimentico della sua origine, si rapportava alla vita come se la violenza non esistesse, arrivando addirittura a reprimerne il timore. La violenza invece deve essere guardata negli occhi, va sfidata in tutta la sua forza e il filosofo, per poter raggiungere l'agognata presenza, attraverso una quotidiana messa in pratica della ragionevolezza, deve possedere una profonda conoscenza della realtà in cui vive.

### *1.2 Dalla dialettica al discorso assolutamente coerente: una fenomenologia della violenza*

Nella seconda parte di questa fondamentale introduzione viene delineata una vera e propria fenomenologia della violenza. Essa deve essere capace, nelle intenzioni del Nostro, di gettare un nuovo sguardo sull'evoluzione storica che ha condotto l'uomo a raggiungere il discorso assolutamente coerente, partendo dalla logica formale. Weil prende le mosse dalla constatazione che la logica, intesa come semplice comprensione del discorso ragionevole, seppur necessaria, non è sufficiente per giungere ad un'adeguata comprensione della filosofia. Essa, certamente, ci consente di realizzare molteplici compiti, come ad esempio vagliare i diversi discorsi in cui ci imbattiamo, e indicare quali, fra essi, si regge e quali no, ma non è in grado di rivelare il contenuto stesso del discorso. Una «scienza del discorso non-contraddittorio»<sup>150</sup> siffatta è la logica formale, uno strumento costituito da un insieme di regole, determinate dal principio di non-contraddizione, capace di ricercare la coerenza nei diversi discorsi. È, insomma, la *dialettica* la prima barriera che la filosofia può innalzare in un mondo dominato dalla violenza. Ma come ci riesce? È assolutamente necessario che tutti coloro che partecipano alla discussione condividano appieno due presupposti: in primo luogo, i principi che fondano il dialogo devono essere considerati assoluti, ossia non più passibili di disputa; in seconda battuta, affinché sia escluso il rischio che la discussione verta sul nulla, alcuni fatti del passato devono essere riconosciuti come certi, creando in questo modo la tradizione che fonda la comunità in cui gli individui vivono. La logica formale è

---

<sup>148</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, cit., p.33.

<sup>149</sup> Ivi, p. 30.

<sup>150</sup> Ivi, p. 36.

così in grado, basandosi su ciò che accomuna i dialoganti, di eliminare le contraddizioni dei vari discorsi, favorendo anche la costruzione di un discorso al suo interno coerente, centrato sull'argomento discusso. Qui «la logica non costituisce il discorso», se non «come discorso coerente, purificandolo dalle contraddizioni».<sup>151</sup> La forza del dialogo risiede quindi nella capacità, insita in esso, di giungere a un risultato, di indicare quale discorso non sia contraddittorio o quali parti di esso non lo siano e gli uomini sottostanno a queste regole - che, ricordiamolo, potrebbero comportare, per chi sostiene tesi ritenute contraddittorie, un'umiliazione pubblica - proprio perché sono le sole, tralasciando la possibilità di chiudersi in silenzio, che permettono l'espulsione della violenza dalla vita della comunità. L'atto stesso di accettare questi dettami è, evidentemente, il segno tangibile che le controversie, che sempre emergono nella vita di tutti i giorni, saranno risolte d'ora in poi esclusivamente in modo pacifico.

Il diniego della violenza appena delineato non è tuttavia assoluto: esso è attuato, come si vede, solo tra i membri della stessa comunità (i «veri uomini»), mentre l'unica via efficace di rapportarsi con gli esclusi alla cittadinanza, con gli schiavi e con i barbari, giudicati esseri umani che non si sono ancora innalzati al di sopra dello stato naturale, continua ad essere quella della violenza. Proprio per questa ragione la comunità si è munita da un lato di una scienza e di una organizzazione del lavoro tale da permettere agli individui, liberati dai bisogni primari, di sviluppare la stessa dialettica e, dall'altro, di una Costituzione, fondata sul diritto militare, in grado di difenderla dalle minacce esterne<sup>152</sup>. Il vero nemico, quello più pericoloso, è allora colui che all'interno della comunità usa la violenza «contro i propri fratelli» e cerca di distruggere l'intera organizzazione, rendendo vana una scienza che adesso si scopre capace di dare i propri frutti solo durante i periodi di pace.

Come possiamo osservare il vero soggetto dell'intero discorso, il punto di partenza della speculazione fin qui portata avanti, non è l'individuo, ma la stessa comunità: è quest'ultima che «pensa, decide, vive»<sup>153</sup>, subordinando il valore e la sicurezza del singolo alla propria sopravvivenza. Dato che solo il perdurare di essa consente una vita in un ambiente non violento, tutto quello che le è essenziale assume «il sigillo del sacro», ossia acquista una caratterizzazione tale da non poter più essere considerato oggetto di contesa. In verità,

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 37.

<sup>152</sup> Il riferimento alla Grecia classica ci pare evidente, tuttavia Weil è più propenso a considerare questa condizione in modo non storicamente determinato, ovvero intende raffigurare una situazione tipologica capace di presentarsi ovunque date le medesime premesse.

<sup>153</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 41.

sentenza Weil, la questione è ben più complessa di quel che appare: la desacralizzazione del sacro, lungi dall'essere un evento eccezionale, è in realtà un fenomeno costante nella storia dell'umanità, ma, mentre per noi che riflettiamo a posteriori su codesti mutamenti, esso è «l'espressione di un cambiamento nelle forme e nelle condizioni della vita»<sup>154</sup>, per la maggioranza dei contemporanei è tutt'al più un arricchimento, in continuità con la tradizione. La storia dimostra che ogni qual volta un contemporaneo, prendendo coscienza dell'effettiva portata delle trasformazioni in atto, richiede un esame sistematico del sacro, lasciando in questo modo la comunità senza punti fermi, viene inevitabilmente tacciato di empietà e, come tale, condannato a morte.

Malgrado ciò questa condanna non è sufficiente a salvare la comunità: essa, pur continuando a sussistere, perde man mano di credibilità a causa del dubbio che inizia a diffondersi tra i suoi membri di non essere più al riparo dalla violenza, visto che è venuta meno la certezza di appartenere a una struttura immortale, fondata su una tradizione stabile. Anche il discorso ragionevole, sia chiaro, continua ad essere presente ed a influenzare le scelte degli individui, ma non potendo più garantire né la certezza né la validità eterna del proprio contenuto, finisce per lasciare di fatto campo libero a tutti quei discorsi che venivano in precedenza esclusi a priori. Le rigide divisioni che prima caratterizzavano la vita sociale della comunità cessano di esistere perché, di fronte a una minaccia siffatta, tutti sono adesso costretti a riconoscersi come uguali. L'uomo, in altre parole, sente di essere tornato solo a fronteggiare la violenza e capisce che, per poterla efficacemente contrastare, deve necessariamente comprenderla e coglierne il senso. Ma come fare? Come è possibile prendere una posizione consapevole in merito alla violenza? L'ontologia nasce proprio da questa esigenza: è necessario cogliere l'essenza stessa della cosa attraverso un discorso - evoluzione del dialogo - la cui validità, come giustamente sottolinea Giusi Strummiello, non è più solo formale e sintattica, ma oggettiva e semantica.

Anche la conoscenza subisce una cesura a causa della perdita della certezza nella tradizione. La ricerca della verità, lungi dal limitarsi a un'indagine puramente dialogica, deve fare ora i conti con il mondo esterno: «per essere sicuro di possedere la verità intorno a ciò che è, bisogna che non ci sia contraddizione tra ciò che l'uomo dice e la realtà stessa»<sup>155</sup>. La non-contraddizione interna al discorso rimane, certo, una condizione necessaria ma non è più sufficiente: la dialettica diviene (o torna ad essere) semplice logica, cioè strumento al

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 41.

<sup>155</sup> Ivi, p. 45.

servizio di una filosofia che si è fatta scienza, utile sì, ma non più decisiva per la ricerca delle verità oggettive indispensabili per formare il contenuto del discorso. Quest'ultimo infatti, al contrario di ciò che si credeva, non possiede alcuna potenzialità decisionale perché, al suo interno, nulla può essere stabilito, dato che solo alla realtà esterna è consentito di determinare, senza paura di smentite, la verità. L'uomo, che vuole rivolgere le proprie argomentazioni a tutti coloro che vivono insieme a lui, deve necessariamente cogliere l'Essere nella sua interezza per mettere fine al disaccordo. Spinto da questa motivazione, egli si impegna ad osservare e studiare il reale che lo circonda, ma ben presto è costretto a prendere coscienza del fatto che, se da un lato la realtà è un insieme complesso di essere e non-essere e, quindi, non tutto è registrabile oggettivamente come privo di contraddizione, dall'altro il linguaggio che egli usa nella ricerca è la causa degli errori che commette. La motivazione è presto detta: inventato allo scopo di soddisfare i bisogni e appianare i conflitti delle prime comunità, il linguaggio, lungi dall'essere uno strumento neutro, è stato modellato dagli interessi particolari e dalle convenzioni dei singoli individui. L'approccio alla verità, quindi, può attuarsi solo purificando il discorso e dal non-essere, cogliendo le cose in quanto sono (i principi), e dall'errore, attraverso uno sguardo disinteressato e purificato che solo la ragionevolezza è in grado di attuare grazie al suo «possesso dell'Essere della verità»<sup>156</sup>. Questo compito fondamentale non può che essere nuovamente assolto da una filosofia che si sa un «lavoro incessante dell'essere ragionevole che vuole accedere alla verità»<sup>157</sup>.

La conseguenza, tuttavia, è paradossale: l'aver isolato l'individuo dalla comunità ha portato a negarlo in quanto essere determinato. L'individuo, infatti, per poter raggiungere una verità immutabile perché radicata nell'Essere, deve negare i propri desideri e bisogni soggettivi. La discussione è solo il primo passo da compiere, il filosofo deve studiare ciò che è, distinguendo e nel reale e nella tradizione l'essenziale. In altre parole affinché la ragione riesca a penetrare criticamente il tutto, il filosofo deve farsi uomo di scienza per continuare ad essere se stesso: egli sa che l'unicità dell'Essere – unità al di là di ogni essere – non solo esiste, ma è anche la condizione stessa di un discorso, la cui effettiva possibilità – necessaria per rivolgersi a tutti – risiede nel fatto che l'Essere si è espresso in molti modi. Ecco allora che il lavoro delle scienze particolari assume una valenza di sistema: in quest'ottica esse non

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 47.

<sup>157</sup> Ivi, p. 49.

si limitano a studiare i diversi campi dell'Essere, ma lo fanno avendo come *telos* «un discorso uno che colga l'unità dell'Essere nella molteplicità»<sup>158</sup>.

La quadratura del cerchio pare ora colta, ma non appena si inizia a parlare dei contenuti emergono le prime divergenze di vedute che, in seguito, diverranno voragini. La storia della filosofia può benissimo essere letta come la dimostrazione dell'esistenza di questa difficoltà: molteplici discorsi pienamente coerenti che, nonostante il comune riferimento all'Essere, sono tra loro incommensurabili e, di conseguenza, non possono fondare un discorso unico universalmente condiviso. L'ontologia, il tentativo di ancorare il discorso all'Essere al fine di risolvere una volta per tutte i conflitti e la violenza, è fallita, ma, è bene ricordarlo, lo è solo per noi, infatti, chi ha imbastito un singolo discorso con siffatte caratteristiche, non nutre il benché minimo dubbio in merito alla sua veridicità e vi si attiene, non curandosi affatto della mancanza di accordo con gli altri discorsi.

Il fallimento è, in ogni caso, completo. Lo slancio positivo che l'ontologia aveva portato con sé lascia ora il campo a una disperazione che investe l'intera esistenza<sup>159</sup>. Ad essere sotto scacco, si badi, non sono le scienze particolari, divenute indispensabili per la vita dell'uomo, ma l'idea che soggiaceva alle argomentazioni precedenti, per cui la ragione può e deve affrontare e vincere una volta per tutte la violenza, come se si trattasse di combattere una sorta di battaglia campale. Emerge, in questa fase limite, la figura dello scetticismo. Lo spettro della *Fenomenologia della Spirito* – è inutile negarlo - aleggia su queste pagine, tuttavia è interessante non distogliere l'attenzione dal testo perché secondo il Nostro lo scetticismo deriva da un consapevole duplice limite di cui l'uomo è consapevole: egli è insieme conscio sia di non poter arrestare il proprio tentativo di comprendere se stesso e la realtà attraverso il discorso ragionevole, sia, però, di non riuscire a cogliere definitivamente l'essere in quanto tale. La vera questione che affiora può essere riassunta in un'unica domanda: «che cosa siamo?»<sup>160</sup> Noi – scettici - siamo coloro che sono passati indenni attraverso la fine e della comunità e, soprattutto, dell'intera *Weltanschauung* che essa portava con sé. Da questo punto di vista siamo gli eredi degli schiavi perché non abbiamo mai avuto, al contrario dei «veri uomini», un nostro discorso e, tuttavia, non ne abbiamo nemmeno mai sentito la necessità giacché il solo linguaggio ci è sempre stato sufficiente per vivere e lavorare. Sappiamo altresì bene che una eventuale conflittualità tra di noi,

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 52.

<sup>159</sup> Il lessico usato da Weil non lascia dubbi in tal proposito: la mancanza di fiato e l'impossibilità al movimento sono sintomi tipici di un malessere che, radicato dentro noi stessi, ha origine dalla perdita di senso.

<sup>160</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 57.

lavoratori, condurrebbe inevitabilmente ad una esposizione letale alla violenza della natura e, quindi, riteniamo che solo un lavoro pacifico possa permettere di soddisfare realmente e appieno i nostri bisogni e i nostri desideri. Ma questa non è la sola eredità che dobbiamo assumerci. Se ritenerci i discendenti dei primi uomini che lottavano per la vita e per la morte con la natura è intuitivo, d'altro canto, scomparsi i signori, dobbiamo prendere in carico la loro opera più importante, il discorso. La conciliazione di questi aspetti – i migliori di chi ci ha preceduto – produce ora un discorso, valutato in base all'efficienza delle applicazioni pratiche che esso è pronto a produrre, capace di conoscere a fondo la natura. In una parola non siamo più interessati a vivere come saggi poiché siamo uomini di una scienza votata all'utilità.

Il passo avanti qui descritto non è da sottovalutare: mentre l'ontologia si è infranta contro un muro eretto dalla molteplicità di discorsi coerenti, adesso siamo dotati di un piano d'appoggio – la *praxis* appunto – in grado di indicare il vero, perché efficace, discorso sull'Essere. Lo scetticismo sfocia, in questo modo, in un discorso in cui è la realtà cosale a dirimere le diverse opinioni, producendo una scienza che ci consente di sottomettere la natura. Il problema, ed è questione ancora di stretta attualità secondo Weil, è che una volta vinta la natura non solo non sappiamo che farcene di questa affermazione, ma finiamo anche per concentrare ogni nostro sforzo per combattere tra di noi al fine di conquistare la supremazia sull'altro, dimenticandoci della violenza che la natura può scatenare. La vera ragione è da rintracciare, secondo Weil, e nel desiderio sfrenato dell'uomo di appropriarsi del prodotto del lavoro altrui, e nel non avere una tradizione solida che riesca a limitare le singole pretese individuali. Abbiamo bisogno, in altre parole, di un discorso che sia nostro, di un «punto di equilibrio tra un discorso *centripeto*, incentrato principalmente sul sé, e votato alla ricerca del *contenuto* in quanto tale, e uno *centrifugo*, rivolto essenzialmente verso l'esterno, e teso ad interrogare e a tenere sotto controllo la natura che ci circonda»<sup>161</sup>. La prevalenza dell'uno piuttosto che dell'altro causerebbe rispettivamente o l'impossibilità di combattere efficacemente la violenza, o l'incapacità di affermare qualcosa in merito alle questioni essenziali della nostra esistenza. Il fatto è che: con queste premesse risulta impossibile conciliare la libertà dell'uomo con un discorso ontologico definito dal linguaggio scientifico. Weil individua nella stessa ontologia il motore che muove la logica verso una «riflessione rivoluzionaria» che la costringe «ad affrontare il problema della possibilità di un discorso che riguardi il reale e sia però nello stesso tempo discorso

---

<sup>161</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, cit., p. 61.

umano»<sup>162</sup>. In fondo libertà e scienza sono due concetti che si includono vicendevolmente poiché se per un verso la mancanza di scienza precluderebbe la possibilità di esercitare pienamente la propria libertà, d'altro canto la scienza non sarebbe mai esistita se il libero pensiero non avesse avuto spazi per emergere. Detto altrimenti: l'azione ragionevole non sussiste senza un'adeguata conoscenza del reale, e quest'ultima, non si sviluppa in mancanza di una volontà libera. Il riconoscimento dell'imprescindibilità di un legame così altamente problematico è l'atto di nascita della filosofia trascendentale. Kant accettò sino in fondo questa complessità, e la espresse sottraendo la libertà al campo della conoscenza scientifica, per porla, da radice del discorso quale è, nell'ambito del pensiero. Il filosofo di Königsberg ridusse e circoscrisse la sfera del dato: solo dei fenomeni naturali si può avere un'adeguata conoscenza scientifica, mentre la cosa in sé - l'Essere – non è conoscibile e deve essere lasciata al campo del pensabile. Un tale discorso è certo del proprio successo nell'ambito delineato in virtù della strutturazione del mondo fenomenico che riesce a compiere, tuttavia questo è un atto di violenza poiché sia la sua forma (le «categorie») che il contenuto non sono stati scelti «dall'uomo stesso, né possono essere modificati, ma [...] solo laconicamente constatate e catalogate»<sup>163</sup>. Weil mette in risalto come in Kant la libertà sia esclusa da ogni discorso positivo: essa appare nel mondo esclusivamente per *viam negationis*, riconducendo la realtà alla possibilità, cercando di comprendere l'essenza del reale e dell'uomo attraverso ciò che potrebbe essere e non è ancora.

Le conseguenze sono rovinose sia per la logica formale che per la stessa ontologia. Innanzitutto la non-contraddizione si rivela essere una forma vuota, in cui le questioni fin qui poste e le condizioni stesse dell'agire umano vengono inaridite, annullando in questo modo ogni possibilità di consapevolezza e di sé e della natura. Mentre fino adesso si è cercato di raggiungere l'ideale del contento attraverso la contemplazione di un eterno immobile e immutabile, ora ci si rende conto che ciò non è possibile poiché all'uomo non è dato un eterno siffatto. L'unica forma di eternità che ci è concessa esperire è il continuo divenire di noi stessi e di tutto ciò che ci circonda: il discorso perciò, lungi dal fondarsi sulla coerenza, trae invero origine proprio dalla contraddizione, votando la vita all'azione e alla lotta contro di essa. Per questo la filosofia trascendentale definisce l'uomo come un essere morale che agisce grazie a un discorso di cui non possiede il contenuto (le condizioni dell'azione), e la cui forma (la norma dell'agire) individua come legittima unicamente la

---

<sup>162</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 65.

<sup>163</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, cit., p. 63.

convergenza tra lo stesso uomo e la propria ragione, escludendo di fatto ogni eventualità di violenza. L'uomo kantiano, né saggio né santo, è colui che ingaggia nel mondo una lotta senza quartiere contro la violenza affinché l'accordo con la ragione possa essere riottenuto in un'azione pienamente cosciente, libera e morale. A riprova di questo Weil riformula l'imperativo categorico kantiano mettendo al centro, come sempre, il tema della violenza: l'uomo «deve agire in modo tale che il principio di ciascun dei suoi atti possa fondare un sistema di regole di condotta coerente, ossia non violento»<sup>164</sup>. Come noto non esiste nella filosofia trascendentale la certezza che da ogni azione ragionevole discenda inevitabilmente una puntuale soddisfazione, ma la speranza di un contento nell'eterno, purché lo scopo dell'agire umano sia l'universalizzazione del principio generale, è ben riposta. Il fine ultimo di ogni operare non può che essere l'assoluta e ragionevole comprensibilità di qualsiasi accadimento. Per attuare questo scopo l'uomo, attraverso la negazione di ogni conoscenza empirica, deve sottomettere il dato in un mondo dominato dalla necessità e, così, prendere coscienza della propria libertà. La strada da imboccare per giungere sino al «fondo della coerenza di tutto ciò che è»<sup>165</sup>, come si annunciava in precedenza, è la via negativa: essa conduce alla consapevolezza che la contraddizione mantiene la sua importanza solo per la forma del discorso, mentre il vero compito della scienza diviene quello di conservare ed elevare le contraddizioni empiriche in un'unità che non è data. Grazie alla riflessione l'uomo comprende quindi che non gli è permesso conoscere l'interno esistente; ciò che può fare è solo afferrare, grazie allo schematismo trascendentale, il fenomeno, ovvero la parte conoscibile del reale. La tensione tra l'infinito della libertà e la finitezza dell'essere, tra l'io conoscente e il me conosciuto non è una semplice contraddizione, bensì è un «abisso» in cui ogni conoscenza in merito alla mia essenza più profonda non è possibile, e il bisogno di una conciliazione universale rimane irrisolto. L'uomo deve accettare questo duplice vincolo per poter comprendere appieno il proprio discorso: egli possiede una scienza propria in virtù del fatto che né una scienza dell'essere né una scienza della libertà sono realizzabili.

Sembrerebbe che nulla, a questo punto, possa permetterci di oltrepassare i limiti che la riflessione ha evidenziato. Tuttavia per il Nostro un solo, semplice, passo in avanti, determina, in realtà, una vera e propria conversione nel pensiero: bisogna anteporre la ragione e all'individuo e alla natura. È necessario, cioè, smettere di valutare la ragione da una prospettiva individuale, e iniziare, al contrario, a prendere in considerazione l'esistenza

---

<sup>164</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 69.

<sup>165</sup> Ivi, p. 70.

empirica dell'individuo dal punto di vista della ragione. Non solo: si deve incominciare a intendere il reale come un prodotto dell'azione della stessa ragione per giungere a una piena comprensione del mondo. Così, grazie al sacrificio dell'individualità, alla negazione di un finito strutturalmente incapace di giungere all'infinito, il cerchio si è finalmente chiuso e l'obiettivo iniziale della ricerca è raggiunto: il discorso, divenuto discorso della Ragione, è ora assolutamente coerente, e tra Ragione, Essere e Libertà vi è ora perfetta coincidenza. L'argomentazione viene sviluppata da Weil attraverso due questioni che spiegano efficacemente il radicale mutamento che è sopraggiunto. In primo luogo il filosofo mostra come tutto ciò che l'individuo reputi essere un *fatto*, lo sia unicamente perché è l'individuo stesso che «si prende e si comprende» come tale, mentre, in vero, ognuno dei fatti, incluso l'uomo, è un fatto della Ragione fondato sull'Essere, ove per Essere è da intendersi «la Ragione che si determina nella sua Libertà»<sup>166</sup>. Secondariamente, indagando le cause che hanno condotto la ragione prima a dubitare di se stessa e, poi, a scindersi in quella separazione che fondava la stessa filosofia trascendentale, Weil giunge a indicarne l'origine nella relazione che si è instaurata tra soggetto e oggetto. In essa il soggetto, pensando l'oggetto, si ritrova a comprendersi sotto le categorie di quest'ultimo, ponendo così in essere involontariamente una scissione tra ragione pensante e ragione pensata che nei fatti non esiste. Se l'uomo rinunciasse a limitare l'idea di conoscenza al solo discorso scientifico - che, per costituzione, non è del tutto coerente perché rimane troppo legato alle particolarità - e scegliesse la possibilità della coerenza assoluta, la ragione sarebbe allora perfettamente in grado di cogliere la totalità del reale. Il fatto è che, per Weil, la scelta in favore dell'assoluta coerenza rimane sempre e solo una possibilità libera che non possiede giustificazioni valide a priori. Ciononostante, solo colui che intraprende tale strada ha la facoltà di abbracciare l'intero discorso perché unicamente in esso l'uomo si autocomprende. In un mondo divenuto completamente ragionevole, l'essere umano coglie finalmente ogni sfera della propria esistenza come conseguenza di una libertà che, fin da principio, ha guidato la sua via. La Ragione si è così non solo pienamente realizzata ma ha anche preso coscienza di sé, come causa di quella negatività originaria che è riuscita a soddisfare. L'uomo non ha più nulla da negare: «soggetto e oggetto coincidono in lui che è ragione e libertà e che si sa ragione libera e libertà ragionevole, grazie alla sua azione negatrice che ha finito col divorare tutto quello che gli era dato come positivo»<sup>167</sup>. Si spalancano improvvisamente le porte anche per una

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 74.

<sup>167</sup> Ivi, p. 76.

nuova e rinnovata «Theoria dell'Essere», dove non vi sarà più una sostanza statica che fonda lo scibile, ma una «totalità organizzata» che ha compiuto l'intero processo dialettico: il dispiegamento dell'Uno nelle proprie contraddizioni, l'autocomprensione dello stesso nell'atto di oggettivarsi e, infine, il ritorno a sé grazie all'alienazione, «suo modo di essere se stesso». Il motore dell'intero processo è quindi la stessa contraddizione, elevata però adesso dal livello del discorso a quello della realtà, che comprende anche le antinomie tra l'uomo e la natura e dell'uomo con se stesso. Intendiamoci: Weil non sta asserendo che il *contenuto* è stato raggiunto dal singolo individuo perché quest'ultimo è comunque costretto a contrastare la violenza con la propria violenza, rimanendone di conseguenza determinato; tuttavia innalzandosi al di sopra della propria esistenza finita e ponendosi, grazie alla scelta in favore del discorso coerente, dal punto di vista dell'universale, egli riesce a comprendere che la violenza, in quanto tale, è divenuta essa stessa ragione in virtù del fatto che quella lotta, condotta dall'individuo contro la violenza, ha portato a una completa espulsione di ogni elemento violento sia nell'uomo che nel dato. Il discorso comprende totalmente la saggezza e tutto quel che affiora, lungi dall'esser al di là della temporalità, è invero il tempo stesso che essa ha riempito. Nondimeno si badi che quanto appena enunciato non ha nulla a che vedere con l'esistenza della figura del saggio, inteso come singolo capace di incarnare per intero la saggezza. Weil non ha dubbi a tal proposito: il saggio non è mai esistito, non esiste e non esisterà mai perché, come si è più volte ripetuto, l'individuo in sé è violenza e, d'altro canto, la violenza si dà solo per l'individuo. Ciò che è possibile indicare, invece, sono le condizioni che consentono il raggiungimento della saggezza: esse sono accomunate dal bisogno di sicurezza che solo una vita in una comunità, fondata sia sulla libertà e la ragionevolezza, che sul riconoscimento reciproco, può offrire. Se queste condizioni sussistono allora l'uomo, infine universalizzato, ha la facoltà di accedere a un Essere che si sa pensiero e a un pensiero che si è fatto Essere: «l'Essere, come unità delle contraddizioni, è Uno e Ragione e si sa Pensiero, come il Pensiero, essendosi liberato dal finito prendendo possesso del finito nella sua Totalità, si sa Essere». Dialettica, ontologia e filosofia trascendentale sono superate quindi da una «Libertà che si sa Logos e Essere», da un sapere assoluto che è una nuova ontologia.

### *1.3 Rileggere Kant dopo Hegel: il legame di violenza e filosofia*

Giunti a questo punto il contributo apportato da Weil al dibattito filosofico contemporaneo parrebbe di poca rilevanza. Il superamento della filosofia trascendentale e il raggiungimento

di un sapere assoluto attraverso il discorso assolutamente coerente risuonano come posizioni già esposte, in particolare dalla filosofia hegeliana. Tuttavia, e qui risiede lo scarto che rende interessante la posizione del Nostro, le cose stanno diversamente. Paul Ricoeur, che fu profondo conoscitore e di questi temi e del filosofo, ripose in una nota al suo *Il conflitto delle interpretazioni* lo spunto che ci permette ora di andare oltre e comprendere veramente il contributo del Nostro autore: Weil, ricorda il filosofo francese, era solito definirsi un «Kantiano-posthegeliano». Cosa intendeva dire il Nostro con questa formula? Ebbene il compito affidato all'ultimo paragrafo dell'introduzione sembrerebbe proprio quello di delucidare questa criptica definizione alla luce del rapporto esistente tra filosofia e violenza. Weil inizia la trattazione prendendo le mosse dalle conclusioni del precedente paragrafo: se esiste un discorso assolutamente coerente in cui Libertà, Ragione ed Essere non sono più entità separate, ma si fondono in un unico concetto, allora l'umanità, intesa come insieme universale degli individui, ha raggiunto il contento e può e deve dirsi soddisfatta. A prima vista il problema della violenza nel mondo e nell'uomo sembrerebbe definitivamente risolto, tuttavia così non è perché, purtroppo, diversamente da ciò che pensava Hegel, da un lato il discorso assolutamente coerente non garantisce alcuna riconciliazione a livello individuale e, dall'altro, la scelta in favore della ragione rimane una decisione libera, per tanto nulla può impedire ad un individuo di abbracciare la scelta opposta, la violenza. La libertà originaria che sottostà a una simile cernita deve essere intesa come un'assenza di ragionevolezza in cui non solo chi compie la propria valutazione lo fa prima di una qualsiasi dimostrazione in favore della ragione, ma, anche, il valore di un tale discorso sarà compreso unicamente da quell'uomo che ha già preso questa decisione. Secondo Weil l'autoreferenzialità della filosofia è quindi qualcosa di necessario e di non problematico perché, vista l'impossibilità di erigere un'introduzione esterna al sistema, la validità del discorso coerente può essere costruita solo dal suo interno. La difficoltà vera che Weil ha di fronte consiste precisamente nel prendere seriamente in considerazione, senza ritenerli privi di senso, i rifiuti che vi sono stati del sistema hegeliano, nonostante il fatto che essi finiscano per corrispondere a scelte in favore della violenza. Il superamento di Hegel va legato, per il Nostro, alla comprensione di quest'ultima. Weil procede allora ad analizzare dettagliatamente le differenti manifestazioni di violenza che quotidianamente costringono la ragione a intervenire e a darle battaglia. Volendo elencarne per brevità i risultati possiamo sintetizzarli in cinque tipologie: in primo luogo essa appare in colui che non solo non accetta i discorsi altrui, ma, volendo assolutizzare il proprio, sopprime anche le persone che li esprimono. In seconda battuta la

violenza si cela dietro coloro che, non riconoscendo alcuna validità ai principi comuni, desiderano esprimersi unicamente attraverso i sentimenti. Anche un linguaggio che non si evolve in discorso, che non si interroga sulle proprie contraddizioni e che tutt'al più si sviluppa in una serie di discorsi particolari, differenti in tutto tranne che nel non prendere in considerazione come oggetto di studio l'uomo, è violento. Vi è poi chi ritiene che il nucleo essenziale della vita – disceso o dalla natura o da un essere superiore – sia violento e, per questo, siano possibili esclusivamente reazioni che espungono dalla scena la ragionevolezza, quali la sottomissione o la lotta. Infine è violenta quell'esistenza votata al lavoro, al sacrificio, alla lotta che però non ritiene possibile conseguire un successo definitivo contro la violenza e si accontenta, di conseguenza, di vittorie temporanee e vane, ben sapendo che sono tali.

In tutte queste manifestazioni vi è un dato che emerge in controtela: la violenza appare come una possibilità al pari della ragionevolezza solo a noi che abbiamo scelto la seconda, mentre per il violento anche solo l'idea che possa esistere un discorso assolutamente coerente è priva di senso.

L'argomentazione continua mostrando come una eventuale domanda sugli scopi perseguiti da chi sceglie la violenza sia fuori luogo poiché tale questione si pone, di nuovo, unicamente per i filosofi, mentre lui non solo «in fondo non vuole niente»<sup>168</sup>, ma reputa anche che il silenzio sia l'unico mezzo capace di esprimere l'essenza della propria esistenza. La conclusione è alquanto paradossale: la violenza ha senso solo per la filosofia che però si costituisce come il suo rifiuto, anche se, come abbiamo visto, questo diniego non è assoluto poiché se la non-violenza è il punto di partenza e di arrivo del percorso, quest'ultimo è segnato da un discorso ragionevole che mira ad usare la violenza contro lei stessa per estrometterla definitivamente dal mondo e consentire alla vita dell'uomo di avere un contenuto veramente umano. La filosofia di conseguenza non può comprendersi che in riferimento al suo opposto: «la riconciliazione operata dal discorso assolutamente coerente impone come non mai di studiare il rapporto filosofia-violenza nella sua purezza»<sup>169</sup>. Se guardiamo la questione da un punto di vista storico dobbiamo riconoscere che solo dopo la comparsa della filosofia hegeliana, e la sua conquista dell'onnicomprendività del discorso, è possibile cogliere la violenza pura, la violenza in sé. Weil, come si vede, non attacca, ricusandolo, il sistema del filosofo di Stoccarda, ma lo fa proprio cercando di comprendere i

---

<sup>168</sup> Ivi, p. 84.

<sup>169</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, in AA.VV., *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo Editore, Galatina 1978, p. 78.

vari rifiuti che sono succeduti, e che, evidentemente, Hegel non poteva tematizzare. L'indagine si concentra allora sulla filosofia dell'esistenza. Il suo modo di porsi nei riguardi del sistema hegeliano è simile per larghi tratti, secondo il Nostro, alla filosofia trascendentale: «l'esistenzialismo di Heidegger [...] è una filosofia della riflessione, che, come ogni filosofia della riflessione, tende dall'individuo verso l'Essere. Essa diviene così necessariamente filosofia trascendentale, ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza»<sup>170</sup>. Questa prospettiva, che individua nell'incompletezza strutturale del discorso umano la sua caratteristica principale, non ammette l'esistenza di un senso assoluto. Ne discende una generale formalizzazione del reale: la fatticità prende il posto al fatto, la storicità alla storia, la negatività alla negazione, il per sé ai discorsi. Il fascino emanato da una simile posizione è evidente, tuttavia essa non può essere considerata sufficientemente esaustiva perché la definizione di uomo che sia la riflessione trascendentale che il pensiero esistenzialista danno come compossibilità di scienza e libertà, finisce per considerare l'essere umano al pari di un individuo eternamente temporale e storico, che si spinge eternamente oltre se stesso e che vive eternamente in un mondo per sempre incompiuto. Questo discorso, così com'è strutturato, se è in grado di cogliere l'intera realtà, ciò nonostante non può comprendere se stesso poiché, ponendo il caso che l'uomo fosse veramente solo quel che esso sostiene e nulla più, allora costui non avrebbe la possibilità di formulare un discorso che prenda in causa l'eterno, essendo lui stesso un essere finito perché temporale. Non di meno e a buona ragione tale discorso può considerarsi vero e necessario nella misura in cui, affermando la negatività quale carattere distintivo dell'uomo, mostra la possibilità della violenza e il fatto che senza quest'ultima nemmeno la filosofia si sarebbe sviluppata. Altro limite è poi la concezione della libertà: mentre per Weil essa deve essere sempre rapportata a una determinata situazione, quella che viene espressa dall'esistenzialismo è solo una libertà teorica perché se l'uomo può negare qualsiasi condizione avversa che gli si ponga dinanzi, ed evitare, in questo modo, la violenza e della natura e dell'altro, tuttavia egli finisce nella pratica per essere abbandonato alla violenza della morte. In altre parole per l'uomo la consapevolezza di essere libero non è sufficiente perché egli brama molto di più: egli vuole divenir contento, e solo una libertà pratica, la libertà di fare, può soddisfare appieno le sue aspettative. Il discorso esistenzialista, come prima quello trascendentale, è costretto quindi ad ammettere i propri limiti e a prendere

---

<sup>170</sup> E. Weil, *Le cas Heidegger*, «Les Temps modernes», deuxième année, n° 2, juillet 1947, p. 128-138, ora in E. Weil, *Philosophie et réalité*, tomo II, Beauchesne, Paris 2003, pp. 255-266, trad. it. Di G. Ciafrè, *Il caso Heidegger*, «Belfagor», n. 289, a.49, 31 gennaio 1994, p. 60.

coscienza del fatto che esso se può cogliere per un verso l'universale, ovvero le strutture formali che soggiacciono alla realtà, è incapace, d'altro canto, di comprendere fino in fondo il singolo individuo. Le parole del Nostro non lasciano campo a dubbi: se «il discorso è il fatto dell'individuo», «l'individuo» invece «non è in nessun modo il fatto del discorso»<sup>171</sup>. La possibilità di respingere il discorso con cognizione di causa è poi un'ulteriore riprova della necessità, intrinseca in esso, di giungere all'assoluta coerenza per poter inglobare totalmente l'individuo e restituirlo, purificato dalla cattiva coscienza, come individualità. Questo *excursus* ci restituisce una figura del filosofo diversa da come l'avevamo lasciata: ora il suo impegno nei confronti della filosofia è svolto sia con cognizione di causa che con buona coscienza, poiché è consapevole del fatto che qualsiasi ricerca sulle condizioni di possibilità della conoscenza, come ogni riflessione metodologica preliminare, sono pretese futili e prive di fondatezza. Di conseguenza muta anche la concezione stessa della filosofia: non solo una scienza, nemmeno una scienza prima, essa è quel «discorso dell'uomo che, avendo scelto di stabilire la sua propria coerenza per se stesso, comprende tutto, comprendendo ogni comprensione umana e se medesimo»<sup>172</sup>. Mentre la scienza ritiene che l'unica strada percorribile sia la ricerca di una dimostrazione che possieda validità universale, la filosofia sa invece che la propria legittimità discende esclusivamente da una scelta libera, ed è perfettamente inutile, di conseguenza, agognare giustificazioni valide a priori. A questo punto la verità non può più essere intesa come un problema della o per la filosofia, ma va vista come un quadro entro cui l'errore viene ricompreso e misurato. Il compito del discorso coerente è precisamente allora quello di ricomprendere nella verità le inesattezze e gli sbagli che vengono espressi nei discorsi individuali. L'altro dalla verità, il suo avversario, quel qualcosa che si caratterizza come suo rifiuto e si contrappone a lei in quanto totalità non è perciò l'errore, ma la violenza. È la stessa struttura del discorso che conferma, secondo Weil, quel che si è appena sostenuto perché se il soggetto del discorso è il medesimo discorso, e l'oggetto, ciò di cui si occupa, è la verità, intesa non più come *adaequatio intellectus ad rem*, ma come *adaequatio hominis ad intellectum*, allora il conformarsi dell'uomo alla propria essenza di animale razionale (al *logos*) è qualcosa che, lungi dall'essere dato, deve essere prima scelto affinché, in seguito, sia raggiunto. La filosofia si definisce, a questo punto, come la ricerca, promossa da una libera scelta, che un individuo in carne ed ossa compie in un contesto reale, per comprendere non solo la

---

<sup>171</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 88.

<sup>172</sup> Ivi, p. 94.

propria situazione, ma anche la stessa comprensione della propria condizione. La tematica relativa alla volontà è dunque al centro del filosofare weiliano: «sono io che [...] voglio pensare il mondo [...], voglio realizzare il senso del mondo attraverso il discorso, la ragione e l'azione ragionevole [...], voglio avere un discorso che non solo mi permetta di agire, ma addirittura di comprendere che cos'è agire e quale sia il senso di ogni azione [...], voglio comprendere il finito a partire dall'infinito, e me stesso a partire dall'universale»<sup>173</sup>. Solo il linguaggio è capace di parlare davvero dell'uomo perché l'individuo può essere colto in modo oggettivo unicamente in esso. Si è giunti qui ad un punto fondamentale del pensiero del Nostro: una volta che si è compiuta la scelta in favore del discorso coerente, l'universale precede l'individuale sia in senso trascendentale che storico. L'uomo deve essere innanzitutto inteso come essere per gli altri, che può divenire per sé solo dopo aver preso parte, in modo attivo, a una comunità che, cogliendosi esclusivamente nel suo discorso, «è per se stessa solo nel proprio linguaggio»<sup>174</sup>. La critica velata che qui viene mossa a Heidegger, diviene esplicita nel già citato saggio *Le cas Heidegger*. In esso Weil, dopo aver riassunto le principali critiche che sono state avanzate al filosofo tedesco in seguito della sua adesione al Partito Nazional-socialista, accusa Heidegger di aver preso le mosse, nella propria impostazione filosofica, dalla concretezza individuale, considerata un fattore irriducibile, finendo per ritrovare l'individuo «gettato non sa da chi in non sa che cosa», con come unica via d'uscita l'espressività senza mediazioni del sentimento incarnata dalla poesia. Al contrario, secondo il Nostro, la filosofia deve «parlare degli uomini di questo mondo», e «non dell'esistenza e della sua mondanità», deve «fare dell'individuo il problema»<sup>175</sup> e non il suo fondamento, altrimenti la libertà d'azione tenderà ad essere totale perché nulla sarà più sensato.

#### *1.4 Il rapporto tra filosofia e storia: attitudini, categorie e riprese*

La questione del rapporto tra storia e filosofia soggiace a queste argomentazioni. Seguendo le orme di Hegel e, in particolare, facendo propria la critica che il filosofo tedesco fece a Schelling di cominciare la propria speculazione direttamente dal sapere assoluto<sup>176</sup>, Weil mostra come non sia sufficiente scegliere semplicemente di stare in via preliminare dalla

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 97.

<sup>174</sup> Ivi, p. 98.

<sup>175</sup> E. Weil, *Il caso Heidegger*, trad. it. cit., p. 62.

<sup>176</sup> «Quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, incomincia immediatamente dal sapere assoluto» in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 21.

parte dell'universale per poi riuscire a coglierlo in tutta la sua interezza. L'universale invece, inizio e conclusione di ogni discorso, può essere realizzato solo a seguito di un lungo lavoro di presa di coscienza che un individuo concreto deve compiere e che è in grado di svolgere grazie ad un discorso che tratta del dato e del molteplice, ma lo fa solo perché si è formato all'interno della violenza e con il preciso intento di contrastarla. Una scissione fra molteplice ed universale non può sussistere: se per un verso il secondo non è nulla senza la propria manifestazione, d'altro canto il primo non è se non viene scorto attraverso l'universale. La storia della filosofia, in altre parole, non solo non può essere separata dalla stessa filosofia, ma si identifica anche con essa, perché è propriamente in essa che si comprende. Ma c'è di più: è nella propria storia che avviene, attraverso il discorso, la rivelazione dell'uomo. La filosofia può essere definita allora come quel discorso assolutamente coerente che viene svolto storicamente grazie alle azioni di individui che appartengono a loro volta, non appena optano di afferirvi, a questa totalità in divenire. In breve, una filosofia dal punto di vista di Dio non esiste e, di conseguenza, l'identità è da porre non solo tra la filosofia e la sua storia, ma anche tra la filosofia e la storia *tout court*. Discorso e azione non sono e non possono essere separati: «così come la storia in quanto tale è fatta dagli individui, eppure li precede, anche il discorso assolutamente coerente è fatto di discorsi particolari, che pure precede»<sup>177</sup>. L'uomo, secondo Weil, vive nel mondo seguendo determinate *attitudini* di cui, però, non è abitualmente cosciente; tuttavia ha la possibilità di comprenderle se egli torna su ciò che fa, se, in altre parole, usa il discorso e, non appena ci riesce è lo stesso discorso che, a sua volta, agisce su di lui: rivelato l'essenziale, esso cessa di esserlo perché un nuovo essenziale, ancora sconosciuto, è presente. La presa di coscienza appena descritta non avviene né sempre né necessariamente, tuttavia non vi sono limiti alla comprensione dato che tutti gli esseri umani, anche coloro che sono mentalmente instabili o che scelgono coscientemente di rifugiarsi nel silenzio, possono essere compresi, nella loro esistenza, dal discorso, perché essi «vivono per il discorso, e il discorso li riguarda in modo valido»<sup>178</sup> per noi.

Mentre l'uomo concreto, che opera secondo la sua determinata *attitudine*, reputa assurdo ogni altro modo di vita, noi filosofi, che desideriamo costruire la coerenza del discorso, non possiamo non riconoscere e privilegiare, come maggiormente legittime, quelle *attitudini* che, fra le altre, possono realmente mutarsi in un discorso coerente e consentire, di conseguenza, la comprensione. Esse, definite da Weil *attitudini pure* o irriducibili, colgono

---

<sup>177</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, cit., p. 79.

<sup>178</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 102.

indiscutibilmente l'essenziale del proprio tempo sotto la forma del concetto, denominato da Weil *categoria*: solo una scelta libera, che acquisirà senso in una nuova categoria, è in grado di trascendere una tale attitudine.

Opera dell'uomo, categorie e attitudini posseggono un legame inscindibile: se sono le attitudini a produrre le categorie, d'altro canto sono le categorie che determinano le attitudini pure. Un «circolo dialettico virtuoso», come lo ha giustamente definito Giusi Strummiello, viene a crearsi e, se in filosofia a prevalere sono le categorie, è solo perché esse, lungi dall'essere costruzioni puramente astratte, sono invece propriamente opera dell'uomo e, anche quando si distaccano dalla vita, lo fanno solo per poter meglio agire su di essa. Le considerazioni svolte da Ruggero Morresi su questo punto meritano la nostra attenzione: questa di Weil «è una veduta che tiene conto dell'uomo e della sua storia così come sono, che non vuole imporre gerarchie fra discorso e discorso, fra realtà e realtà, fra discorso e realtà. Per il semplice motivo che né il discorso né la realtà possono filosoficamente separarsi e non possono imporre di stabilire gerarchie»<sup>179</sup>. L'unione di attitudini e categorie, le prime per l'uomo concreto, le seconde per il filosofo, permette non solo di comprendere l'uomo, ma anche all'uomo di comprendersi. Partendo da questo punto ogni attitudine, anche incoerente, può essere compresa, consentendo al filosofo di svelare il senso della storia.

Ecco dunque la radice che accomuna storia e filosofia come i due lati complementari della realtà umana: essi si differenziano e integrano nello stesso uomo che parla attraverso un linguaggio creato dal suo agire, e opera grazie a un linguaggio che precorre e conduce la sua azione. Le attitudini secondo cui l'uomo vive nella propria storia costituiscono le categorie che strutturano il suo discorso, ed egli, che è violenza in mezzo alla violenza, che può opporsi ad essa all'interno del discorso o porsi come essa a mezzo dello stesso, viene preliminarmente compreso unicamente dalla filosofia, «opera dell'uomo nella sua storia, scaturita dalla violenza, di fronte alla violenza, pronta, se il discorso lo richiede, a ritornare alla violenza»<sup>180</sup>. La successione, guidata dall'idea del discorso assolutamente coerente, dei discorsi umani particolari, violenti nella misura in cui, discernendo l'essenziale da ciò che non lo è, respingono quel che mette in pericolo i valori su cui sono fondati, è la *Logica della Filosofia*. Questo testo è allora il fondamento per una qualsiasi filosofia che voglia sorgere

---

<sup>179</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, in AA.VV., *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., p. 86.

<sup>180</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 104.

in futuro, perché in esso è ricompreso il senso, visto dall'uomo che lo ha svolto, di ogni discorso coerente.

Ma il bisogno di filosofia da dove sorge? Procedendo nell'analisi, Weil sostiene che, sebbene l'uomo abbia la potenzialità di assumere, come propria, qualsiasi attitudine, non lo può fare in un momento qualunque per sé. Si diceva, in precedenza, che il singolo non riesce ad esprimere sempre adeguatamente<sup>181</sup> l'attitudine a cui aderisce. Ebbene ora apprendiamo che la causa di ciò è da ricercare nel fatto che il discorso del mondo in cui egli nasce, che lo precede sia storicamente che per dignità, finisce per determinarlo senza che se ne renda conto. Affinché la filosofia sorga è necessario quindi un atto violento di cesura che avviene se e quando il suddetto discorso cessa di essere pienamente sufficiente per descrivere il proprio presente: l'uomo, divenuto insoddisfatto del mondo, se ne allontana alla ricerca di un nuovo discorso, maggiormente coerente. In altre parole, qualsivoglia discorso esclusivamente storico, coerente quanto basta a consentire agli uomini di orientarsi nel mondo<sup>182</sup>, si sostiene solo finché non sorge, grazie alla violenza, un sistema capace di esprimere più coerentemente l'essenziale. Nelle pagine weiliane prende forma una dialettica tra storicità ed eternità: se da un lato ogni discorso, nato nel modo appena descritto, si comprende naturalmente come un discorso eterno, che parla dell'uomo universale e punta ad espungere una volta per tutte la violenza dal mondo, dall'altro non possiamo non riconoscere che tutti questi discorsi, concernenti l'essere eterno, sono essenzialmente storici perché sono stati concepiti da un uomo nella condizione. La *Logique*, di conseguenza, non è una ricerca sulla semplice non-contraddizione, ma è «*logos del discorso eterno nella sua storicità*, compreso da se stesso e compreso come possibilità umana che si è scelta, ma che sa anche di essersi scelta e che non sarebbe se poteva essere necessaria. È il logos che si riflette nel fatto, e il fatto che si riflette nel logos, l'uno e l'altro umani e che si fanno umani, libertà nella condizione e condizione per la libertà, eternità nel tempo e tempo colto nella presenza, violenza per il discorso senza il quale non si saprebbe violenza e discorso della violenza che si vuole discorso. Ripetiamolo, filosofia e storia sono una e la medesima cosa, non già una e la medesima cosa, ma lo stesso uomo nell'unità delle sue opposizioni, che sono unità perché sue»<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> È adeguato quel discorso che, a detta di Weil, viene «elaborato in maniera coerente intorno a ciò che è essenziale per l'uomo in una data attitudine».

<sup>182</sup> Secondo Weil l'incoerenza, lungi dal presentare il carattere dell'incomprensibilità, è in realtà solo una difficoltà di comprensione che nulla preclude.

<sup>183</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 110.

La convergenza appena esposta non deve però portare a credere che la conciliazione sia realizzata anche nell'esistenza concreta dell'individuo. Nel migliore dei casi quest'ultimo, se non cede al silenzio e alla violenza, reputa essere vero ed esistente solo il linguaggio, non comprendendosi affatto però come filosofo. Da parte sua la filosofia, sorta storicamente dalla condizione, dal bisogno e dalla violenza e conscia di essere la liberazione dell'uomo proprio dalla condizione, dal bisogno e dalla violenza, deve comprendere un tal individuo nella sua non-filosofia ed è in grado di farlo perché non solo concepisce l'uomo come unità, ma dispone anche delle categorie del discorso. Non bisogna, a questo punto, cadere nel tranello, sommamente pericoloso, di intendere l'uomo della vita come materialista e il filosofo come idealista. L'idealismo e il materialismo, lungi dall'essere l'uno l'assoluto opposto dell'altro, sono in realtà secondo Weil inseparabili per essenza, dal momento che l'uomo, nostro unico oggetto di ricerca, è, in fondo, un essere di fatto parlante, l'uomo. La filosofia è perciò possibile non solo come libera scelta, ma, anche, in senso tecnico.

Urge, a questo punto, un esame maggiormente dettagliato della dinamica esistente tra attitudini e categorie. Secondo il nostro autore sebbene qualsiasi attitudine possa essere mutata in discorso, solo quelle fondamentali possono produrre – e per la filosofia producono necessariamente – le categorie. Ciò che accade è che l'essenziale, che agisce in ogni attitudine, si coglie o viene colto da un'altra attitudine come «concetto organizzatore di un sistema», categoria appunto. Di conseguenza il compito della filosofia è indicare quali siano le categorie fondamentali che organizzano l'intera realtà attorno ad un essenziale, e lo espleta attraverso un doppio movimento da un lato di riduzione da attitudini a categorie e, dall'altro, di scoperta delle attitudini mediante le stesse categorie. Non dobbiamo mai dimenticare però che la precedenza data dalla costruzione filosofica alle categorie ha valore solo per essa perché nella storia vige invece l'esatto opposto: le attitudini precedono le categorie. L'interesse per la purezza logica delle attitudini e del discorso nasce nell'uomo solo se vuole comprendersi davvero totalmente. La sfida che viene raccolta dalla *Logica della filosofia* è allora precisamente quella di riuscire a comprendere la totalità del discorso storico attraverso le categorie proprie di quest'ultimo, prendendo le mosse da quelle attitudini pure e categorie pure che consentono di «comprendere il discorso e i discorsi tenuti nel mondo storico e dei quali lei stessa [la Logica] è il frutto e la conclusione (ma solo per sé)»<sup>184</sup>. L'elaborazione dei concetti di categoria e attitudine ad opera della *Logique* ci conduce a capire che qualsivoglia discorso ha al suo interno tutte le categorie, che gli uomini

---

<sup>184</sup> Ivi, p. 113.

hanno la possibilità di assumere ogni attitudine in qualsiasi momento, anche se attitudini e categorie non vengono sempre comprese come tali perché l'essenziale di un'attitudine si rivela solo a un osservatore esterno. La visione della storia che ne segue fonde insieme circolarità e linearità.

La circolarità risiede nella comprensione - resa possibile dall'unità di fondo di uomo, discorso e storia - perché ogni ricerca riconosce costantemente le stesse attitudini e le stesse categorie. La linearità, invece, insita nel progresso, dipende dal fatto che l'uomo della vita, lungi dal comprendere la purezza delle attitudini, concepisce le proprie scelte come strettamente personali, e non rintraccia in esse alcuna portata universale. Ruggero Morresi sintetizza al meglio il pensiero del Nostro: «in breve, la storia è lineare come violenza ed è circolare come comprensione della storia, come filosofia, come Logica della filosofia»<sup>185</sup>. La linearità ha tuttavia il merito di far prendere coscienza all'uomo di se stesso come un essere eterno nella sua azione nel tempo, un'azione che in esso diviene trasparente. L'immagine hegeliana della «nottola di Minerva» che «inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»<sup>186</sup> è fatta propria dal Nostro: l'uomo riconosce le proprie possibilità solo dopo che sono state realizzate e il discorso, di conseguenza, riconduce a unità unicamente quelle attitudini che hanno mutato il reale. La storia ha così una valenza teoretica: l'uomo si comprende perché ha agito e ha fatto proprie le azioni di un passato che diviene gravido dell'avvenire, di quell'avvenire che è il presente in cui viviamo.

Weil, a questo punto, apre ora una parentesi che non possiamo trascurare perché l'oggetto della chiarificazione è quanto mai attuale, ovvero interessa il ruolo dell'interpretazione nel suo sistema. La prima cosa che dobbiamo comprendere è che, senza ombra di dubbio, essa non ricopre quel posto fondamentale che assumerà in pensatori come Gadamer, Ricoeur e Pareyson nella seconda metà del secolo scorso. Weil intende l'interpretazione come un'attitudine di una categoria specifica – l'intelligenza pura – che, necessariamente, deve essere superata perché incapace nella sua particolarità di cogliere ciò che non è interpretazione e, quindi, di comprendere e la pienezza del presente e la realtà del passato. L'errore, se così possiamo chiamarlo, che commetterebbe un'ermeneutica *ante litteram* è quello di pensare che la purezza non solo dell'attitudine, ma anche della categoria in questione sia riconosciuta come un valore assoluto sia dal filosofo, che dall'uomo comune,

---

<sup>185</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, in AA.VV., *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., p. 85.

<sup>186</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 17.

mentre in realtà, per quest'ultimo, tale purezza non ricopre alcun ruolo nella quotidianità. Le scelte che l'uomo della vita compie di tutti i giorni dipendono da ciò che egli reputa esser giusto: egli difende i propri interessi grazie agli strumenti offerti dal discorso della comunità in cui è nato e cresciuto, ma li esprime in modo incoerente. Pur adottando le attitudini e categorie che l'interpretazione ha sviluppato, egli finisce per passare da una categoria all'altra, da un'attitudine all'altra, coinvolgendo sia la ragionevolezza che la violenza. Il fatto è che il centro intorno a cui il singolo organizza la propria vita non può essere colto da lui stesso, giacché se riuscisse a formularlo coerentemente sarebbe per ciò stesso superato e una nuova epoca, in cui vige un principio diverso, gli si aprirebbe dinnanzi. Per questa ragione solo un osservatore esterno può comprendere le ragioni che hanno spinto un individuo a pensare e comportarsi in un determinato modo, perché lui solo è capace di scorgere, dietro agli interessi che l'uomo pensa individuali, quelli della comunità. Il principio fondante di una determinata epoca storica non può che essere colto dal discorso di una categoria successiva: quando una nuova età è agli albori, è la categoria precedente che afferra l'attitudine novizia, iniziando poi a parlare anche della nuova categoria, ma non producendo altro risultato che l'offuscamento e lo snaturamento della categoria stessa. Affinché la nostra comprensione sia migliore lasciamo per un attimo la parola allo stesso Weil: «l'uomo *riprende* (per noi[...]) un discorso che ha già superato nella sua azione, e si può dire che tutto il lavoro di una *logica applicata della filosofia* consiste nella comprensione di queste riprese di vecchie categorie che formano il linguaggio e i discorsi (non coerenti, benché si vogliano coerenti) degli uomini»<sup>187</sup>. Emerge chiaramente da queste parole, anche grazie alla sottolineatura dell'autore, l'importanza che riveste un concetto non ancora affrontato nella nostra trattazione, il concetto di ripresa. Esso è essenziale nel sistema weiliano perché è propriamente ciò che consente alla logica di applicarsi alla realtà, permettendo all'uomo di comprendere veramente i discorsi che si sono susseguiti nel passato e che vengono compiuti nel presente. La sfida che abbiamo di fronte, e che la ripresa dà modo di vincere, è capire fino in fondo non tanto la coerenza, che è il senso della storia, quanto l'incoerenza che è il contenuto della medesima. Tanta è la sua portata che Weil ritiene opportuno usare un linguaggio squisitamente kantiano per meglio esprimere il suo pensiero a riguardo: egli intende la ripresa come lo "schema" che consente l'applicazione delle categorie alla realtà e, di conseguenza, permette di legare indissolubilmente e concretamente filosofia e storia perché è possibile esprimere un discorso davvero coerente

---

<sup>187</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 117.

solo alla fine di quella storia che lì ha condotto. La stessa *Logique* non poteva essere scritta se la sua storia non fosse terminata, se, in altri termini, la violenza non fosse stata colta in tutta la sua purezza, se la libera – e violenta – decisione dell'uomo di opporsi alla violenza non fosse stata compresa in tutta la sua centralità. La storia, tuttavia, non è con questo finita. La Logica della filosofia non può non riscontrare che la violenza è ancora insita nella realtà. Ecco allora emergere la consapevolezza che un qualsiasi sistema filosofico compiuto è la fine non della storia *tout court*, ma unicamente della sua, perché sebbene la filosofia sia da considerarsi, per un verso, eterna, dato che è sempre e solo indirizzata alla ricerca della comprensione, d'altro canto non possiamo non riscontrarne altresì la storicità, poiché ciò che è significativo in lei non è tanto il risultato della ricerca, quanto la via, incarnata in quell'uomo che, pur vivendo in un mondo determinato dalla condizione, si pone sulla strada della coerenza grazie al discorso, che ad essa ha condotto. Quindi un sistema, ancorché sia sempre vero proprio per il fatto che in esso è stata raggiunta la coerenza, deve essere sempre superato, perché una volta rivelata la categoria che esprime, essa diviene una condizione esterna contro cui l'uomo non può che ribellarsi. Weil è consapevole del rischio che corre, sa che la negatività dell'individuo potrebbe attaccare lo stesso impianto della *Logique*, ma ritiene che in essa rientri anche questa possibilità: tale sistema, come tutti, è la fine della propria storia, la fine della storia della filosofia, che ha compreso se stessa e ha colto le proprie potenzialità e i propri limiti, tra cui vi è la consapevolezza che, in ogni caso, esso sarà respinto da colui che si rifiuterà di occuparsene. Se all'inizio del paragrafo avevamo ricordato come il Nostro fosse solito definirsi un «Kantiano-posthegeliano», qui ne abbiamo un chiaro riscontro: su un sistema d'ispirazione hegeliana, Weil innesta sia la concezione dell'uomo come «legno storto», che la teoria della libertà indissolubilmente legata alla finitezza umana, propri del filosofo di Königsberg.

Ma vi è anche un'altra strada che conduce fuori dal *logos*. A percorrerla è colui che ha attraversato l'intero percorso della *Logique* e ora, non avvertendone più il bisogno, ha cessato di occuparsene. Chi è passato attraverso il percorso della Logica, facendo propri i suoi insegnamenti, non può più considerarla come un qualcosa di esterno, un qualcosa da negare, anzi, al contrario, cesserebbe di interessarsene perché non ne avvertirebbe più il bisogno. Egli, in altre parole, si sarebbe posto fuori dalla filosofia, trascendendola proprio in virtù dei suoi insegnamenti. Costui saprebbe che, a condurlo al culmine del contento, è stata la filosofia e che, in essa, la verità è sia la fine che l'inizio. Egli avrebbe altresì compreso che, in quanto essere ragionevole alla ricerca della ragionevolezza, è già in una dimensione

universale e non deve andarne in cerca. Egli sa, infine, che è giunto a tutto questo perché ha inteso la filosofia a partire dalla ragione e dalla violenza. Il mondo in cui egli vivrebbe sarebbe un mondo pienamente coerente e umano, in cui il singolo potrebbe davvero vivere libero nella presenza, perché la violenza verrebbe completamente ricompresa nel discorso. Ma questo non è il nostro: la *Logique* ha, giustamente, il diritto di affermare di essere riuscita a realizzare la ragione e, tuttavia, purtroppo ciò non è sufficiente ad estendere a tutti gli uomini la consapevolezza acquisita. Noi, continua Weil, viviamo in un'epoca di passaggio – nel «frattempo» - in cui il sistema non garantisce l'effettiva possibilità di una vita siffatta, ma ci mostra come le categorie siano svelate nella loro totalità, avendo compreso «l'uomo nella filosofia, la filosofia nell'uomo, la coerenza nella violenza e la violenza nel discorso coerente»<sup>188</sup>.

## **Capitolo II**

### **Le categorie antiche**

Dopo questa introduzione al pensiero del Nostro, intendiamo ora esaminare nel dettaglio il suo capolavoro, la *Logique de la Philosophie*. Testo lineare e chiaro, ma proprio per questo denso d'insidie, la Logica si sviluppa lungo diciotto categorie: dalla prima, la Verità, all'ultima, la Sapienza, è una lunga galoppata non preceduta da alcuna premessa metodologica. Questa “assenza” è giustificata da Weil in termini hegeliani, ovvero mostrando come non sussista alcuna differenza tra la logica e il suo metodo, dal momento che il senso di una qualsivoglia riflessione metodologica discende necessariamente dalla stessa logica, che lo può anzi ricevere «soltanto in un senso strettamente limitato, quello di un discorso determinato all'interno del discorso totale»<sup>189</sup>. La ricerca stessa di un metodo preliminare condurrebbe inevitabilmente a un vicolo senza uscita, poiché esso potrebbe essere elaborato solo da un'altra filosofia che, a sua volta, richiederebbe un altro metodo, e così all'infinito. Quindi, sebbene l'individuo comune sia portato a credere che vi sia una qualche forma di riflessione preliminare alla dottrina, in realtà l'uomo è già nel sapere quando inizia la sua ricerca: «la riflessione non è che nella dottrina, che è prima»<sup>190</sup>. Nessuno, nemmeno il filosofo, può comprendersi autonomamente, poiché sempre si è compresi nella dottrina.

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 121.

<sup>189</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 122.

<sup>190</sup> Ivi, p. 131.

In questa impostazione, la filosofia, non muove i suoi primi passi in un'epoca povera di sapere, ma soltanto dopo che l'uomo ha acquisito una moltitudine di conoscenze: non è la carenza di saggezza, ma il bisogno del filosofo – l'amante della saggezza - di ampliare le proprie conoscenze a farla sorgere.

Hegel ha perciò ragione quando, criticando la filosofia trascendentale, mette in luce come in filosofia il problema del metodo non abbia alcun senso: nulla precede la filosofia, perché essa è - per sé - «il cominciamento assoluto»<sup>191</sup>. La stessa possibilità della *Logique*, come ogni sistema degno di questo nome, potrà essere dimostrata solo al termine del suo percorso, cioè quando essa sarà realizzata.

Il primo, grosso, problema che viene affrontato è quindi quello legato alla scelta del punto di partenza del sistema, ben sapendo che questa decisione non può essere preliminarmente né giustificata né giustificabile<sup>192</sup>. Secondo il Nostro, vi è un solo e unico discorso, dove le categorie – tutte - si equivalgono. In altre parole, in un sistema deve essere possibile raggiungere qualsiasi categoria, indipendentemente da quale sia il punto di partenza. E allora, da dove iniziare? Weil si concentra nel ricercare una categoria con determinate caratteristiche: in primo luogo, essa deve essere – ancora hegelianamente – la categoria più povera dal punto di vista logico, deve rispecchiare appieno la soddisfazione propria della presenza e, infine, deve essere la categoria del discorso *tout court*, così totale da non aver né discorso né linguaggio.<sup>193</sup> Anche ogni riflessione concernente la contraddizione, il vero e l'identità deve essere esclusa, come non si devono seguire quelle scuole di pensiero, o attitudini particolari secondo il lessico weiliano, che legano unilateralmente la verità al soggetto, perché per ora non esiste né soggetto, né oggetto, né relazione tra di essi. Weil, in altri termini, sta cercando il fondamento dell'intera realtà, quella «categoria che si annuncia nell'eterna nostalgia del contento e della presenza che caratterizza tutti i discorsi dell'uomo»<sup>194</sup>.

## 2.1 Verità: la categoria fondamentale

---

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Come ha sostenuto G. Kirscher, «c'est parce que la liberté est à l'origine du système que le résultat ne peut être garanti d'avance», in G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 43.

<sup>193</sup> Ciò significa che la categoria della verità è riconosciuta tale solo dal filosofo, mentre per l'uomo comune essa non è che un'attitudine.

<sup>194</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 122.

Il cominciamento in filosofia è senza dubbio una questione che attiene alla riflessione: «l'uomo concreto cerca la saggezza perché sa che c'è o potrebbe esserci qualcosa come la dottrina»<sup>195</sup>.

Weil si dimostra cauto. Egli sa che è necessario iniziare, ma è anche consapevole del fatto che, in agguato, vi è il rischio di giungere immediatamente a un risultato, invece di dare il via al movimento della Logica. L'unico modo è allora procede per tentativi, commisurandoli «all'idea della totalità del pensiero»<sup>196</sup> attraverso una riflessione che diverrà dottrina unicamente alla fine del percorso. Ecco la definizione di partenza: «la filosofia è la ricerca della verità e non è che la ricerca della verità»<sup>197</sup>. A prima vista parrebbe essere un buon punto d'inizio, quasi ovvio a dire il vero, eppure, a ben vedere, esso si limita ad indicare come non-filosofia tutto ciò che esula dalla ricerca della verità, non delineando, d'altro canto, alcun ambito di ricerca. Definizione povera ed esclusivamente negativa quindi, ma non è tutto: se la seguissimo seriamente, saremmo costretti ad escludere dalla Logica sfere fondamentali come quella della vita, della religione, dell'azione e del sentimento.

A questo punto è chiaro che la strada che dobbiamo percorrere è un'altra: affinché le attitudini particolari adesso elencate non perdano di senso non appena intendano trattare della verità, quest'ultima non deve essere un campo limitato ma quel qualcosa che fonda ogni relazione, quell'«istante eterno, più vecchio e più giovane di ogni tempo»<sup>198</sup>, che precede anche lo stesso cominciamento. In altri termini, la verità è tutto o, meglio, la verità è, perché qualsiasi affermazione che la riguarda è adesso priva di senso. Anche la stessa proposizione, appena esposta, «la verità è tutto» è una semplice spiegazione che esula dalla dottrina, perché essa non può che prendere il via dalla sola parola verità.

Hegel ha quindi ragione quando sostiene che la prima categoria della Logica deve essere la più povera dal punto di vista del contenuto, ma, aggiunge Weil, la suddetta povertà è stata smarrita in un'epoca che cerca consciamente una categoria prima: la ricerca, in essa, prende avvio dal malessere che un'abbondanza smisurata di conoscenze, di parole cariche di storia, e di concetti infinitamente intrecciati tra loro, ha provocato. È pertanto davvero un compito arduo risalire sino al semplice, sino cioè a un fondamento stabile nella sua povertà; tuttavia l'inaccessibilità apparente della verità può essere vinta, perché, malgrado la verità non possa essere esposta in termini positivi, essa può sempre essere esperita. Il silenzio che precede il

---

<sup>195</sup> Ivi, p.127.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> Ivi, p. 129.

discorso, può - come dimostra la filosofia di Parmenide, dove «essere e linguaggio sono eterni nell'unità eterna»<sup>199</sup> - certamente anche succedergli; cionondimeno il silenzio è, secondo il Nostro, per lo più un'attitudine ingenua, in cui l'uomo si rifugia sia perché non si pone tali questioni, sia perché considera superfluo il linguaggio, dato che l'intera sua esistenza avviene al di fuori di esso. In breve, per il comune essere umano la parola è uno strumento futile. Ciò significa che, dove il linguaggio è inteso come una semplice condizione, dove cioè non vi sono problemi, la verità è data, ma non è colta. Solo una ricerca, intrapresa da colui che si pone delle domande, può portare a cogliere la verità. In altre parole, è il filosofo che, riflettendo su se stesso e sul suo interesse nella sua situazione storica, giunge a scoprire la verità come categoria, ovvero «come ambito di tutte le domande», come «terreno del sapere», un «terreno vuoto e infinito»<sup>200</sup> che solo inseguito verrà riempito.

Weil prende quindi una posizione cruciale rispetto alla storia della filosofia: egli, mettendo la verità a fondamento di tutto, pone l'uomo da sempre in essa. La stessa concezione dell'errore che ne scaturisce risente di questa presa di posizione, poiché l'esistenza del falso non confuta per nulla la tesi centrale, ma rende necessario differenziare la verità dal vero: mentre il falso è il contrario del vero, non lo è per niente della verità, giacché qualsiasi proposizione falsa, è tale solo in verità<sup>201</sup>.

Ma se è così, allora perché non iniziare da Dio o dall'Essere? In fondo non solo stiamo cominciando il percorso della Logica da una parola che sola, pur “non avendo senso”, racchiude l'intero contenuto dottrinale, ma sappiamo anche che Dio è Essere e Verità, l'Essere è Dio e la Verità, e la Verità, infine, è l'Essere e Dio. Weil chiarisce le motivazioni della sua scelta, mostrando come gli altri due termini siano difficilmente maneggiabili. Infatti, se guardiamo alla storia della filosofia, non possiamo non riscontrare come entrambi conducano a vicoli ciechi già esplorati: da un lato un'ontologia della riflessione che finisce inesorabilmente per contrapporre oggetto e soggetto; dall'altro a una fede che trasforma l'ontologia in teologia, finendo per negare ogni contenuto concreto e, così, respingere sia la riflessione che la dottrina.

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 130.

<sup>200</sup> Ivi, p. 131.

<sup>201</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, PUF, Paris, 1989, pp. 17-152.

Gli esempi weiliani sono illuminanti. Innanzitutto la filosofia hegeliana. *Nell'Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, il filosofo di Stoccarda inizia il suo percorso, come noto, dall'Essere: secondo Hegel è il punto di partenza più povero e ha il vantaggio di escludere dall'orizzonte problemi di difficile soluzione, quali quelli inerenti alla conoscenza, all'esistenza, alla riflessione dell'Essere nel soggetto o del soggetto nell'Essere. Tuttavia i due maggiori filosofi che gli sono succeduti – Marx e Kierkegaard<sup>202</sup> - si sono sentiti in dovere di porre dinnanzi al sistema hegeliano rispettivamente i diritti dell'azione e del cuore. Perché? Secondo Weil la ragione è dovuta al fatto che l'intero sistema hegeliano sembra porre al centro proprio la tematica dell'Essere. Di conseguenza, l'Essere è un concetto pericoloso che rischierà sempre in Occidente di essere inteso come sinonimo di oggetto. Il secondo esempio riguarda il misticismo religioso<sup>203</sup>. In esso la verità, lungi dall'essere un terreno in cui la realtà si mostra, è invece un «fondo sul quale tutto scompare»: solo il nulla unisce Dio al mistico. Il discorso diviene così qualcosa di estremamente negativo perché al centro non c'è la verità, ma la «negazione e l'arresto del pensiero»<sup>204</sup>. Essere e Dio sono per Weil, in definitiva, concetti rischiosi, che hanno alle spalle storie già percorse e travagliate: «la filosofia di Hegel e il pensiero mistico non sono riusciti a evitare i rischi inerenti a una riflessione che non si conosce come tale»<sup>205</sup>

## 2.2 Non-senso: la realtà della verità

Prese le mosse dalla categoria della Verità, la *Logique* passa ora ad esporre la seconda tappa del suo percorso: il non-senso. Il ragionamento che soggiace a questo movimento è il seguente: se il fondamento del discorso e dell'intera realtà è la verità, allora tutto ciò che si mostra di determinato è privo di senso. La Verità è non-senso, perché tutto è inadeguato a essa. Di conseguenza non dobbiamo sorprenderci se i caratteri della categoria che stiamo esponendo sono incredibilmente simili a quella precedente: come la Verità, anche il non-senso è una categoria vuota e universale<sup>206</sup>, al punto che possiamo distinguerle solo grazie a un discorso ricco di concetti molto più complessi, come lo è il nostro. Astraendo dalla realtà

<sup>202</sup> Da un lato Marx ha compreso Hegel, ma ne ha rovesciato il sistema; dall'altro Kierkegaard, non avendolo compreso, lo ha rifiutato.

<sup>203</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, Éditions du Felin, Paris 2011, p. 51: «Alors que Hegel fait coïncider le spéculatif et le mystique, Weil les distingue en s'y opposant pour des raisons différentes: la systématique immanente du premier intégrerait trop bien la finitude de l'existence libre, cependant que la transcendance ineffable du second, évoquant un fond sur lequel tout disparaît au lieu de se montrer, exclurait le mouvement du discours».

<sup>204</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 133.

<sup>205</sup> Ivi, p. 133.

<sup>206</sup> Cfr. P. Canivez, *Eric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris 1998, p. 26.

concreta, la riflessione ci conduce a vedere come sia il discorso che la vita della coscienza si svolgano sempre a cavallo fra questi due opposti, e polarità come io-mondo, decisione-situazione e linguaggio-condizione devono servirci da punti di riferimento. Si potrebbe addirittura caratterizzare la verità come il terreno del nostro discorso e il non-senso come tutto ciò che lo occupa e ne svela, insieme, l'esistenza. Tentativi, questi, che colgono certamente qualcosa di reale, ma che rischiano di non farci comprendere veramente ciò che intende il nostro autore. Per il momento – ci raccomanda Weil – è necessario sforzarci di non interpretare le suddette categorie, e rimanere concentrati sulla «pura dualità verità-non senso»<sup>207</sup>. Come fare? In altri termini: come possiamo riflettere su una categoria che, come la verità, non può essere definita? Emerge qui – nuovamente - un tratto fondamentale del filosofare weiliano, che dobbiamo tenere sempre ben presente per tutto il corso della nostra indagine: in Weil, teoria e prassi, lungi dall'essere questioni separate, sono invero strettamente e indissolubilmente legate. La categoria del non-senso quindi, come prima quella della Verità, è stata vissuta dall'uomo, ed è proprio su questa esperienza che dobbiamo riflettere. Gli esempi apportati da Weil sono molto interessanti: il Nostro mette a confronto le espressioni di non-senso venute alla luce nel pensiero greco e in quello Indù. Procediamo con ordine. In Grecia è interessante notare come questo tema – in modo particolare tra i filosofi presofisti – emerse con forza, ma non si sviluppò mai fino a divenire una vera e propria categoria. In Parmenide, ad esempio, possiamo riscontrare una netta contrapposizione fra la pura e semplice verità, intesa come unità, e un'apparenza ingannevole, in cui «ciò che è non è e non è mai ciò che è»<sup>208</sup>. Quest'ultima, pur priva di senso e realtà, è descritta - al pari della verità - in termini di totalità, ma non assurge al ruolo di categoria: l'intera filosofia parmenidea rimane quindi una riflessione interna all'essenza dell'Essere.

Un altro esempio è quello di Cratilo, un allievo di Eraclito. A differenza del maestro, egli non prende le mosse dall'instabilità e dalla mutevolezza in sé, ma da quella dell'intera realtà, portando alle estreme conseguenze il proprio ragionamento: «poiché non ci si può bagnare nello stesso fiume neppure una sola volta, non ha più senso parlare di qualsiasi cosa, non si può fare altro che far segno col dito»<sup>209</sup>. In altri termini, è necessario che tutto si determini in rapporto all'essere, e solo la gestualità consente di rimanergli fedele, mentre la

---

<sup>207</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 135.

<sup>208</sup> Ivi, p.136.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

parola, che gli attribuisce un senso, vi si accosta dall'esterno. È evidente che anche in questo caso il non-senso non supera i limiti dell'attitudine vissuta.

Un pensiero che ha riconosciuto come categorie sia la Verità sia il non-senso, è invece quello Indù. Innanzitutto la verità: esiste un fondamento primo dell'intera realtà, in cui non vi è né sostanza, né essere, né nulla, poiché esso è tutto e tutto si manifesta da esso. A questo fondamento il Buddhismo ha contrapposto «la scoperta del non-senso»<sup>210</sup>, ovvero la consapevolezza che quando si passa dalla riflessione alla vita, solo una categoria – il non-senso appunto – è decisiva. La vita, in breve, non ha senso né verità, o meglio, la sua verità è il non-senso: è necessario riconoscere non solo che la verità è non-senso e il non-senso è la verità, ma soprattutto che è non-senso anche questo stesso riconoscimento. È un vero e proprio programma d'azione, in cui sono utilizzate varie tecniche che consentono di svuotare la coscienza da ogni contenuto, per far scomparire entrambi e permettere al non-senso, infine, di realizzarsi: «solo dopo che il non-senso è stato riconosciuto come la verità»<sup>211</sup>, essa cesserà di apparire, per essere.

La realtà di questa attitudine è fuor di dubbio; tuttavia, legati come siamo alla Grecia e al pensiero razionale che lì si è sviluppato, è per noi naturale tentare di confutarla o dimostrarla attraverso la discussione. Nondimeno saremmo fuori strada, perché la discussione è anch'essa un'attitudine e, come tale, ha eguali diritti sul piano della Verità a ogni altra.

Non è perciò possibile controbattere su un piano logico o scientifico il Buddhismo: l'unica cosa che si può fare è tentare di combattere l'uomo che lo predica. Al pari del credente – che crede e non discute – egli ravvisa il non-senso nel mondo, non usa la discussione per confutarlo. Qualsiasi attitudine si dimostra quindi sorda ai richiami delle altre: «l'uomo vi si può mantenere per un tempo indefinito e nessuna “evoluzione storica necessaria” può indurlo a liberarsene»<sup>212</sup>.

### *2.2.1 Le riprese*

Il Buddhismo è un esempio utile a Weil anche per spiegare cosa intenda per ripresa. Il ruolo di questo concetto, così fondamentale nell'intero sviluppo della Logique, è già stato illustrato in precedenza, tuttavia solo ora è possibile vedere come esso agisca concretamente, in quanto «comprensione di un'attitudine o categoria nuova sotto una categoria precedente,

---

<sup>210</sup> *Ibidem.*

<sup>211</sup> Ivi, p. 137.

<sup>212</sup> Ivi, p. 138.

[...] realizzata in e da tale categoria anteriore»<sup>213</sup>. Si diceva che il non-senso è stato vissuto e, in particolare nel Buddhismo, compreso come la verità della Verità: il santo buddista, raggiunto lo stadio della vuota perfezione a cui aspirava, cessa e di parlare e di pensare. Ciò nonostante egli continua ad avere una possibilità<sup>214</sup>, quella di parlare del non-senso. Lungi dall'essere marginale, essa è in realtà qualcosa di essenziale, perché è da questa possibilità che scaturisce la ripresa.

Buddha ha parlato o, meglio, è la verità stessa che si è rivelata attraverso il suo linguaggio, perché in lui non si possono distinguere persona e insegnamento: «egli è la verità [...] e questa verità, che è la categoria del discorso del Buddha, coglie il non-senso»<sup>215</sup>. Si badi che il non-senso può anche essere compreso come verità, e non solo come non-senso. Ciò significa, in altri termini, che ogni ripresa è “vera”, sempre. Essa è la forma semplice della riflessione, in cui, senza che la coscienza la comprenda, l'attitudine torna su se stessa come categoria precedente, trasformandosi in categoria a sua volta.

Finalmente scopriamo anche la ragione per cui la verità non poteva avere un discorso in precedenza: «ogni “teoria della verità” è falsa e non può essere utilizzata [...] se non a condizione che elimini tutto ciò che rende possibile l'esistenza di questa teoria nella realtà dello spirito, cioè la totalità del discorso»<sup>216</sup>. Si è potuto parlare di verità, in breve, solo dopo che molteplici riprese si sono succedute, e la riflessione operata dal non-senso è solo il primo atto.

La ripresa, insiste il Nostro, non è un evento necessario, perché la categoria – qualsiasi - può rimanere muta come attitudine; tuttavia, se avviene, è sufficiente la categoria della verità per consentire il sorgere del linguaggio, nel momento stesso in cui l'uomo dispone di una categoria successiva che permetta la ripresa sotto di essa. È il giudizio, ovvero la partizione originaria in cui la verità, divenuta concreta, viene riconosciuta come non-senso e il non-senso come verità.

In conclusione, questo linguaggio primigenio<sup>217</sup>, che non è altro se non la rivelazione del non-senso e la continua ripetizione «della stessa verità che è la Verità»<sup>218</sup>, è nondimeno

---

<sup>213</sup> Ivi, p. 139.

<sup>214</sup> “Possibilità” è parola chiave per l'intera *Logique* weiliana: essa consente di riprendere il sistema hegeliano sotto la filosofia trascendentale kantiana.

<sup>215</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 139.

<sup>216</sup> Ivi, p. 140.

<sup>217</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 192.

<sup>218</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 140.

molto importante ai fini della *Logique*, perché si rapporta strettamente «alla situazione per ciò che l'uomo, parlando del non-senso e vivendolo, *prende posizione*»<sup>219</sup>.

### 2.3 Il vero e il falso: l'entrata in scena del linguaggio

Dicevamo che la verità diviene una categoria solo quando qualcosa di identico, ma altro da essa, le consente di tornare su se stessa: colui che crede nel non-senso inizia a parlare. La verità allora cessa di essere determinata dal non-senso e si fa reale, diventando il fondamento di tutto ciò che può essere espresso attraverso il linguaggio.

Uno sdoppiamento della verità si pone così dinanzi a noi, perché il linguaggio mostra non solo la Verità, ma anche l'altro da essa<sup>220</sup>. Weil, per padroneggiare al meglio la nuova situazione, decide di tradurre nel linguaggio dell'ontologia gli sviluppi fin qui compiuti dalla *Logique*: «tutto quel che è, per ciò che è, è nell'Essere. [...] Ora, quel che è, non è; se fosse veramente sarebbe l'Essere (sostanza, Dio, ecc.). L'Essere è il nulla», e tutto quel che possiamo dire è che «l'Essere è l'Essere, l'Essere è il nulla, il nulla è l'Essere». Non è molto, naturalmente, ma vi è il linguaggio e, con esso, è nata l'esistenza, il divenire: «il nulla è, e il nulla è nulla, e l'Essere diviene quell'ambito nel quale il nulla che è si oppone e si unisce all'Essere che è nulla»<sup>221</sup>.

Possiamo dunque asserire la Verità; tuttavia, sempre restando in essa, è possibile parlare anche di altro, perché, attraverso il non-senso, è entrata la negazione nella Verità. La negazione determina dapprima il silenzio, il rifiuto totale di parlare, ma, non appena prende coscienza di essere anch'essa Verità, finisce per particolarizzarla: vi è, in altri termini, qualcosa di diverso che la nega. In questo modo si crea una scissione tra il vero e il falso, per cui esprimere una verità che differisce dal non-senso è falso, mentre è vero affermare che la verità è il non-senso. Il falso è allora il non-senso che non viene respinto come tale, ma incluso nella verità in ragione proprio della sua esistenza, ed è il linguaggio che consente la compenetrazione di verità e non-senso.

Prima di continuare con l'esposizione di questa categoria, riteniamo utile chiarire una questione importante che, se nell'ombra, potrebbe provocare in noi un certo scetticismo riguardo all'opera che stiamo esaminando. Parrebbe, infatti, che Weil reputi essere la successione delle categorie strettamente legata ad una evoluzione storica necessaria. Nulla di

---

<sup>219</sup> Ivi, p. 142.

<sup>220</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 62.

<sup>221</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 144.

più errato: l'uomo può benissimo, e la storia lo dimostra, rimanere per sempre in una o nell'altra attitudine. In realtà, quel che intende dire il Nostro in questo contesto è che, sebbene l'uomo si sia sempre espresso attraverso il linguaggio, vi sono state epoche nelle quali il parlare non è stato inteso seriamente. La prima volta che esso viene preso sul serio è proprio quando l'uomo «tace nel silenzio del non-senso»<sup>222</sup>.

Torniamo al nostro discorso. Weil ci mostra come solo adesso – sotto la categoria del vero e del falso – gli esempi che avevamo trattato in precedenza cessano di essere questioni astratte. A noi interessavano le attitudini della Verità e del non-senso, ma esse erano attitudini del silenzio cui potevamo accedere solo grazie alle categorie corrispondenti: le loro corrette illustrazioni sarebbero dovute allora essere non tanto ciò che Parmenide e Buddha hanno enunciato, bensì ciò che hanno vissuto sul piano storico, come maestri di persone che si sono messe alla loro sequela. Ed è proprio il rapporto che viene a crearsi tra maestro e allievo al centro della questione. Da un punto di vista squisitamente storico nessuno è maestro in senso assoluto: tutti si è da sempre all'interno di una tradizione; tuttavia, chi per primo se ne distacca, intraprendendo una nuova strada, viene ritenuto tale da quelle persone che lo seguono, e che solo ora comprendono l'importanza del discorso. L'opera del maestro è volta a eliminare il velo di falsità che si è depositato sugli occhi dei discepoli, affinché si liberino e vedano la verità in tutto il suo splendore. I discepoli, d'altra parte, ascoltano e ripetono i proclami del maestro, acquisendo il vero dalle sue parole, e classificando come falso tutto ciò che egli non dice.

Nel pensiero greco, il maestro che introduce la categoria del vero e del falso è Senofane: è solo grazie a lui se il suo discepolo Parmenide e il suo avversario Eraclito sanno dell'esistenza del vero e del falso. È interessante notare come, mentre Senofane, che aveva parlato dell'assurdità delle opinioni umane, se ne era poi distaccato, non provando nemmeno a comprenderle, Eraclito e Parmenide, invece, intendano proprio cogliere non solo ciò che è vero, ma, soprattutto, ciò che non lo è. Secondo Weil, la ragione profonda di questo risiede nel fatto che essi sono consapevoli che quando parlano non lo fanno semplicemente in qualità di discepoli, ma anche di maestri di altri allievi, i loro. Essi sanno che il linguaggio è falso, che, di conseguenza, non è in grado di cogliere la verità, e allora cercano di esprimere tutto ciò che verità non è: «la negazione, semplicemente vissuta nell'attitudine del non-senso, diviene qui la categoria utilizzata in modo cosciente dal discepolo che si indirizza

---

<sup>222</sup> Ivi, p. 145.

come maestro a nuovi discepoli»<sup>223</sup>. Smettono di proclamare, come facevano i loro maestri, e iniziano ad articolare un discorso nuovo – l’insegnamento – che è possibile in virtù della negazione del discorso che è stata operata. Ecco anche la causa della “primitività” e dell’“oscurità” dei filosofi che hanno preceduto l’epoca sofistica: l’attitudine del vero e del falso che avevano non conosceva alcuna mediazione, perché non solo «il falso è tanto quanto il vero», ma nemmeno «la proclamazione della verità [...] abolisce l’esistenza del falso»<sup>224</sup>. Noi faticiamo a comprendere questi pensatori perché la loro è una contraddizione concreta, che non ha ancora assunto il valore assoluto che siamo soliti attribuirle. Il vero e il falso non sono da intendersi come se fossero delle tesi vere e false, che si comprendono come incompatibili, perché qui «il vero è la verità, il falso è tutto il resto»<sup>225</sup>. Questa contraddizione, si badi, è comunque sentita in loro, ma non è ancora giunta ad essere una categoria: essi non usano la contraddizione come strumento per individuare il vero e il falso, ma, al contrario, usano il vero e il falso per dare origine alla contraddizione.

A uno sguardo disattento o superficiale queste considerazioni potrebbero apparire un’anticamera a dottrine assolutiste della verità; tuttavia, è sufficiente una maggiore attenzione, per escludere una tale conseguenza perché siffatte dottrine usano categorie molto più complesse di questa che stiamo esponendo, come l’oggetto, la coscienza o l’assoluto. La reale attitudine della categoria del vero e del falso è quella, invece, del discepolo divenuto maestro. Egli è «primitivo» come dice Weil, ovvero in lui non solo non vi è traccia di autocoscienza, ma neppure è possibile parlare di coscienza: il discepolo divenuto maestro non è un uomo che lotta con il proprio problema, perché, semplicemente, per lui non vi è problema. Dal loro maestro hanno appreso dell’esistenza della sola verità. È sufficiente l’esempio di Parmenide per meglio comprendere ciò che intende il Nostro. In Parmenide pensiero ed essere, lungi dall’esser lacerati, sono invece la stessa cosa. Mentre l’uomo moderno è scisso, perché osserva essenzialmente se stesso, il discepolo divenuto maestro insegna che solo l’Uno esiste, lasciando la lacerazione nella sfera del non-essere<sup>226</sup>. Se ne parla, è solo perché, come si diceva in precedenza, non può che parlare del falso: «la scissione tra l’Essere e il non-essere non è in lui [...] è lui che è la lacerazione, ma non lo è

---

<sup>223</sup> Ivi, p. 148.

<sup>224</sup> Ivi, p. 149.

<sup>225</sup> Ivi, p. 149.

<sup>226</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d’Eric Weil, Systématicité et ouverture*, cit., p. 220.

che per noi; in lui non c'è una coscienza al di fuori del mondo che è doppio, essere e non-essere»<sup>227</sup>.

#### 2.4 *Certeza: la prima categoria comprensibile*

Il legame esistente fra il vero e il falso pare così essere indissolubile: sebbene siano per definizione uno l'opposto dell'altro, non vi è altra strada percorribile per dire il vero, di quella che conduce a negare il falso. Legame inscindibile dunque, eppure qualcosa si muove: la verità pian piano cessa di avere il solo terreno del discorso, e viene a determinarsi come il senso del vero. Il problema è che non tutti giungono a queste conclusioni, poiché il quotidiano parlare tende a rimanere legato alla precedente categoria. Urge allora una separazione dal falso che non sia però assoluta, perché altrimenti si finirebbe per far cessare il discorso e tornare ad un'attitudine muta, come lo erano state le prime due categorie. Come fare? La soluzione è mostrarsi «come discorso del mondo, pensiero, certezza in polemica con il vago parlare degli uomini che non conoscono la certezza». In altri termini, il discorso, attraverso la negatività che gli è propria, deve scavare fino a ridurre tutto ciò che viene detto sul mondo all'essenziale, ricercando, ovunque esso si trovi, il vero nel parlare. A quest'ultimo viene così riconosciuta una realtà, certamente minore rispetto alla realtà eminente del discorso che vi si contrappone, ma pur sempre una realtà. Come vediamo, per la prima volta nel percorso della *Logique* l'essenziale è identificato come tale: pur non negando anche l'esistenza di ciò che non lo è, solo esso ha adesso importanza.

È in questo contesto che sorge la figura del saggio. Egli si differenzia dagli altri uomini imbevuti di opinioni, perché, per natura, è custode della certezza, una certezza che, però, non è di sua esclusiva proprietà, in quanto, se insegnata, può diventare patrimonio comune di tutti gli uomini<sup>228</sup>.

L'unità da cui avevamo preso le mosse – quella del vero e del falso – è andata in frantumi: da un lato il falso non è più «la totalità delle determinazioni» e, dall'altro, il vero cessa di essere «la positività irrealizzabile e indicibile»<sup>229</sup>. Vero e falso, insieme, formano ora un

---

<sup>227</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.151.

<sup>228</sup> Qui è evocata la figura paradigmatica di Eraclito: «dans un certain sens, il a été le premier philosophe, le premier à s'opposer comme détenteur de la vérité à la foule des paresseux, des jouisseurs, des dormants, le premier aussi – et cela est plus importante et plus singulier – à ne pas opposer seulement une doctrine vraie à une opinion fautive, mais à chercher le vrai dans le faux, l'éternel dans ce qui change, l'immuable dans le temps» in E. Weil, *Philosophie et réalité*, vol. 2, Beauchesne, Paris 2003, p. 170.

<sup>229</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 154.

misto che finisce inevitabilmente per modificare anche lo stesso modo di rapportarsi al falso da parte dell'uomo che vive in questa nuova attitudine. Mentre prima, per determinarlo, si doveva usare un'affermazione ("il falso è"), giacché tutto era un'apparenza ingannevole, adesso è necessario avvalersi della negazione ("il falso non è"). Anche l'insegnamento di un maestro finisce per non essere più ritenuto sufficiente. L'epoca moderna, con le sue dimostrazioni, è ancora lontana, tuttavia serve comunque una prova che mostri la validità delle sue affermazioni: essa «sarà che l'opinione non è niente, che la negazione del discorso nega se stessa, che in realtà c'è solo il discorso e ogni altro parlare è inesistente»<sup>230</sup>, un'inesistente che è riconosciuto proprio perché rifiutato.

Il regno del falso si è ora mutato nell'impero del discorso. È una conversazione di prospettiva: le opinioni degli uomini non devono più essere colte per quel che racchiudono di falso, ma per quel che possiedono di vero. Il discorso del saggio diviene in questo modo ricco di contenuti, convincente, un vero e proprio stile di vita cui bisogna attenersi rigorosamente. L'unico uomo degno di questo nome è colui che vive nella certezza del vero, non solo nel discorso, ma anche e soprattutto nella vita: «il vero e il falso devono separarsi nella vita, non soltanto nel discorso»<sup>231</sup>

#### 2.4.1 *Analisi storica e filosofica. La soggettività*

Non è semplice analizzare la categoria della certezza, ammette Weil, e la ragione è da ricercare nel fatto che questa attitudine è la prima ad essere comprensibile, cioè è la prima a poter essere fatta propria da qualsiasi uomo, in ogni momento storico. Sebbene il filosofo non solo si rivolga, come ovvio, a una coscienza che vive nella storia, ma utilizzi anche una forma di linguaggio consona per spiegare tutto ciò che è logicamente anteriore alla storia stessa, occorre distinguere tra la ricerca storica e quella filosofica. Lo storico, individuando la certezza ovunque sia presente un documento, non comprende le ragioni per cui essa non venga posta al primo posto nella *Logique*, ma solo dopo alcune altre. Ne chiede ragione al filosofo: perché, ad esempio, il mito o la cosmogonia vengono trattate solo ora, dopo Buddha e Senofane che gli sono temporalmente posteriori? Il fatto è – spiega il filosofo – che logicamente, le opere di Omero o Esiodo possono essere comprese solo dopo Senofane. Lo storico a questo punto ribatte che, in realtà, la mitologia o l'epica, sono comprese attraverso tutte le categorie che possediamo. La questione non è di poco conto: è necessario,

---

<sup>230</sup> Ivi, p. 154.

<sup>231</sup> Ivi, p. 155.

sostiene il Nostro, ammettere la veridicità dell'obiezione appena posta, ciononostante il problema in questi termini è mal posto. Infatti, «una cosa è trovare le categorie, un'altra è indicare il luogo nel quale, nella storia, la categoria appare per la prima volta, altra cosa ancora descrivere l'attitudine che corrisponde alla categoria»<sup>232</sup>. È indubbiamente corretto asserire che vi sono tutte le categorie in ciascuna interpretazione, ma è altrettanto vero che è sempre presente una categoria dominante da cui discende l'interpretazione che colui che la elabora dà della propria interpretazione. Dobbiamo distinguere sempre – ammonisce Weil – tra la semplice comprensione e una comprensione compresa a sua volta grazie alla riflessione: la storia umana è un susseguirsi di interpretazioni, ma solo a volte è presente una categoria che viene saputa come il suo fondamento. L'uomo vive, e può farlo, senza questa consapevolezza dovuta alla riflessione, tuttavia noi filosofi dobbiamo avere ben chiaro che la nostra comprensione di secondo grado è legata a questa comprensione semplice: «in una parola, la certezza è la categoria nella quale appare il mondo (=cosmo) – il mondo, non soltanto un certo mondo – la categoria della “mondanità”»<sup>233</sup>.

È di fondamentale importanza discernere anche su questo punto la categoria dall'attitudine<sup>234</sup>, perché per l'uomo che vive all'interno del mondo della certezza, tutto ciò rimane necessariamente celato e lascia il campo a una sensazione diametralmente opposta, quella di essere a casa propria, in un mondo del tutto determinato. La categoria, invece, emerge unicamente all'interno di un discorso riflesso, fatto da un uomo che sa di vivere in un mondo che è tutto tranne che sicuro nelle sue determinazioni.

Ancora con le limpide parole del Nostro: «l'uomo vive sempre in un mondo organizzato una volta giunto all'attitudine della certezza; ma la categoria si manifesterà soltanto quando, nel proprio mondo, il suo mondo sarà messo in questione da lui»<sup>235</sup>. Mentre dal punto di vista del discorso non vi è nulla che lo preceda, per l'uomo storico esso non è il proprio fondamento, perché conserva sempre la possibilità di tacere; di conseguenza, risulta evidente come, se per un verso l'attitudine della certezza sia costantemente presente nella storia, d'altro canto essa non sia la prima dal punto di vista della logica poiché diviene categoria solo quando sorge la riflessione. La sicurezza dell'uomo nella certezza è assoluta: «nel presente e per il presente l'errore non esiste»<sup>236</sup>. Ciononostante egli conserva memoria di

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 156.

<sup>233</sup> Ivi, p. 157.

<sup>234</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 147.

<sup>235</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 157.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

quando in passato si era sbagliato e nutre il timore di poter tornare a farlo: così, preferisce astenersi dal giudizio. Noi dobbiamo indagare, di conseguenza, il loro comportamento, perché, malgrado sia naturale che l'uomo non compia sempre le sue azioni pensando, nondimeno è ogni volta possibile rintracciare in ciascuna di esse il pensiero che le ha guidate. Sappiamo che la forma che esso assume è quella della certezza, ma qual è esattamente il suo contenuto? Ebbene, esso è tutto ciò che, praticamente sempre inconsapevolmente, indirizza la vita, come la mitologia delle tribù, il fanatismo dei superstiziosi o le religioni dei popoli credenti. La verità perde, in questo modo, il carattere di puntualità che aveva nella categoria precedente, in favore di un contenuto più ampio che tuttavia contrasta con altri contenuti, ritenuti anch'essi certi da altre persone. Il fatto è che, a questo livello di consapevolezza, essi non vengono ancora messi in relazione fra di loro, poiché - per adesso - ciascuno di questi veri si limita a considerare gli altri erronei, senza porsi alcun problema. È evidente l'essenziale limitatezza della certezza: «è un per-sé al quale non c'è in-sé contrapposto»<sup>237</sup>. Proprio qui la soggettività muove i suoi primi passi, anche se occorre stare attenti perché, mentre per noi la certezza è in sé soggettività, per sé è solo il suo punto d'origine, ma non si identifica con essa, dacché non considera ancora l'oggetto come qualcosa di opposto, a tal punto che non esiterebbe ad adoperare il termine in questione per respingere tutto ciò che non è certo: «la certezza è oggettivamente soggettiva, è la categoria del mondo-per-l'uomo»<sup>238</sup>.

#### *2.4.2 La scoperta dell'essenziale: scienza e antropologia*

Addentriamoci ora maggiormente nei meandri della categoria che stiamo illustrando. La certezza non separa in modo netto il vero dal falso: essa è sicura del fatto che non vi è nulla di assolutamente erroneo. Perché questo? Come dicevamo, l'uomo che vive nella certezza conserva nella mente il ricordo di quando, in precedenza, aveva vissuto nell'opinione. Egli ha attraversato l'attitudine della negazione di ogni discorso e ha appreso che, se vuole conservare la possibilità di avere il discorso, non deve separare in maniera radicale l'opinione della certezza. Ciò che deve fare è allora cercare di eliminare il falso dall'opinione, attraverso una negazione determinata che gli permetta di avere un discorso insieme vero e determinato.

---

<sup>237</sup> Ivi, p. 159.

<sup>238</sup> Ivi, p. 160.

Qualsiasi discorso ha in sé qualcosa di vero: «si tratta di enunciare quel che ne fa la verità»<sup>239</sup>. Tutti possono essere catechizzati al discorso vero e chi non lo accetta, non può che essere – secondo la certezza – una persona o in malafede o guidata da qualcosa di altro e di malvagio (il diavolo, ad esempio). Soggiace in modo chiaro a queste considerazioni un'unità che viene presupposta dall'intero genere umano: «tutti gli uomini hanno in comune di poter accedere alla verità» e la «certezza ha la pretesa di essere universale»<sup>240</sup>. È un'universalità però che cela la violenza. Infatti, non vi è discussione con chi ostinatamente si rifiuta di accettare la certezza, perché per l'uomo che viene in essa, esiste un'unica strada da percorrere con tali individui: la loro distruzione.

La certezza per sé non è altro quindi se non il sapere di ciò che forma il proprio contenuto, un vero positivamente determinato.

Dalla categoria della certezza non nasce solo la soggettività, ma anche il concetto dell'essenziale: tutto ciò che costituisce il suo contenuto, è ritenuto perciò stesso essenziale. Senza dubbio la certezza non ingloba in sé tutto, ma deve discernere tra ciò che è e ciò che non è. Come si nota, qui l'essenziale non appare con questo nome, bensì con quello di essere: tutto quel che è, rientra nel contenuto della certezza; mentre tutto quel che non è, viene etichettato come opinione. Ma come, verrebbe da dire, Weil, dopo aver scartato con tanta cura questo concetto, ora lo usa senza problemi? In realtà, se osserviamo più accuratamente il testo, vediamo che l'essere adesso non indica più il soggetto del discorso, ma il predicato: essere, ora, significa durare.

La presente categoria afferma “questo è”, e siccome «ogni attitudine posteriore, quando e se formulata in teoria, riprenderà la categoria della certezza, ogni categoria successiva potrà essere letta come una forma dell'essere, e l'essere troverà una determinazione in ogni categoria»<sup>241</sup>. Per noi la certezza è la prima forma di temporalità, ma per l'uomo che vive in essa il tempo è ciò che contraddistingue l'opinione. La certezza ripudia il suo passato e nega il futuro: «l'essere è presenza eterna»<sup>242</sup> che, pur consentendo la temporalità, non ne entra a far parte. L'uomo della certezza, in sé soggettività, non differisce dal suo contenuto e non riconosce nemmeno alcun'altra possibilità di essere. La temporalità della possibilità è

---

<sup>239</sup> Ivi, p. 160.

<sup>240</sup> Ivi, p. 161.

<sup>241</sup> Ivi, p. 162.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

rifiutata categoricamente perché è il tempo stesso che viene riconosciuto solo attraverso la negazione.

Come dicevamo, la categoria della certezza determina i propri contenuti creandoli. L'uomo che vive in essa sa che le proprie conoscenze non sono più assolute, sa che c'è il vero e il falso. In una parola, è nata la scienza.

Certo, non la scienza moderna, non il metodo scientifico, ma è possibile riscontrare un'unità profonda che accomuna tutte le concezioni di scienza: la certezza del proprio contenuto. L'uomo indubbiamente non conosce l'intera realtà, ma è certo di quel che conosce. In altre parole, l'opposizione che esiste tra la scienza moderna e questa concezione primitiva di essa che qui nasce «è così irriducibile solo perché vi si oppone con la stessa attitudine e riprendendo la stessa categoria»<sup>243</sup>. Di conseguenza, il fatto che ogni forma concreta di scienza accusi di falsità ogni altra, è perfettamente comprensibile. D'altronde basta guardare alla contemporaneità: la scienza moderna, nonostante abbia elaborato delle regole efficaci per discernere il vero dal falso, non riesce a convincere tutti; la ragione è insita proprio nel suo metodo, che è certo esclusivamente per la propria certezza.

Tornando alla categoria che stiamo esaminando, dobbiamo constatare che qui la mitologia possiede lo stesso grado di certezza della fisica galileiana, perché l'oggettività non è ancora nata: non vi sono parametri oggettivi che consentano di scegliere ciò che è vero. Tuttavia, come la nostra scienza, anche questa è «nella vita e per la vita»<sup>244</sup>, ma mentre la scienza moderna interpreta questo dettato come un'esigenza di progresso, la scienza della certezza si limita a consentire all'uomo di continuare a svolgere le proprie mansioni con la coscienza a posto: essa gli consente di non dover, ogni volta, rifiutare ciò che è determinato e ciò che fa parte del contenuto, dato che attribuisce un senso al mondo. Anzi, solo grazie ad essa il mondo esiste come un'unità di pluralità diverse. Nulla è privo di senso e l'uomo finalmente riesce a orientarsi nel mondo, ma non dobbiamo commettere l'errore di credere che ne sia consapevole. Al contrario, egli pensa che non vi sia differenza tra lui e il mondo: «non è l'uomo della certezza che per sé, crea il mondo; è il mondo che lo crea, lo spiega e lo giustifica»<sup>245</sup>. L'uomo si sente parte di una totalità che lo determina e che ha, sola, un valore assoluto.

---

<sup>243</sup> Ivi, p. 163.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> Ivi, p. 164.

Le difficoltà che riscontriamo nel comprendere le popolazioni altre rispetto alla nostra<sup>246</sup>, derivano precisamente da qui: «l'uomo che, per noi, ha determinato il mondo è, per sé creatura del mondo»<sup>247</sup>. Gli studi che, da più di un secolo a questa parte, sono stati effettuati dall'antropologia culturale hanno ben illustrato questo problema<sup>248</sup>, basti pensare a Kluckhohn quando, nel delineare il concetto di cultura, afferma che «non saranno stati certo i pesci a scoprire l'esistenza dell'acqua». Sappiamo che l'uomo non sempre si comporta nel modo in cui dice di comportarsi; tuttavia questo prova unicamente che il contenuto della certezza è spesso logicamente contraddittorio. Dobbiamo, cioè, prendere atto del fatto che l'uomo è doppio rispetto ai propri contenuti e comportarci di conseguenza, se intendiamo intraprenderne lo studio. La certezza si rivela quindi tutt'altro che critica: nutre dubbi esclusivamente su particolari minimi del mondo, ma è certa sul senso complessivo che gli attribuisce, almeno fin quando non gli si fa violenza.

Da sempre, l'uomo vive in un mondo in cui tutto, al suo interno, è perfettamente al suo posto. Ciò che noi intendiamo con l'espressione "categorie vitali" trova qui il suo piano. Questa espressione antropologica si connette alla scienza dell'uomo della certezza. Come si diceva, qui scienza non significa necessariamente una teoria elaborata, basti pensare alla mitologia che difficilmente rispetta il principio logico di non-contraddizione. Quel che è invece importante notare è che l'unione indissolubile di teoria e azione è una caratteristica fondamentale della certezza: la scienza dell'uomo che vive in essa agisce senza mediazioni, dando un senso – e giustificando - ogni suo atto.

Anche in questo caso l'identificazione non è cosciente, perché normalmente si agisce senza giustificare con le parole le proprie azioni. Solo in casi eccezionali ciò avviene, ma solitamente le regole di condotta possono essere rivelate esclusivamente da un osservatore esterno, siccome anche lo scacco sarebbe interpretato come frutto di un cattivo uso della scienza. Quest'ultima, d'altra parte, concentra tutte le sue attenzioni proprio ai casi limite, lasciando, di fatto, senza spiegazioni gli atti comuni del quotidiano: «quel che è più certo di tutto, la scienza meglio "saputa", è anche quel che è più lontano dalla coscienza: il saper-fare»<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p.76-78.

<sup>247</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 164.

<sup>248</sup> C. Kluckhohn, *Il Concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino 1980, p. 21.

<sup>249</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 167.

Parrebbe di finire la nostra corsa contro un paradosso. Infatti, l'uomo determina il contenuto della scienza in modo tale da renderla soggetta a un possibile scacco, non appena si scontra con la natura che gli è estranea e che non controlla. Di più: noi non reputiamo nemmeno che il vero essenziale della certezza sia quel che l'uomo che li vive ci indica, perché, per noi, il suo essenziale è la normale attività che svolge nella vita di tutti i giorni. Ma, aggiunge Weil, se noi vi riscontriamo un differente essenziale, è perché opponiamo un'altra certezza – la nostra – a questa. Ne abbiamo davvero il diritto? Secondo il Nostro, a questo stadio dello sviluppo della *Logique*, no, poiché non è ancora presente alcun giudice che possa decidere in modo imparziale fra le due certezze. Non rimane, allora, che prendere nota del paradosso e attendere la prossima categoria.

### 2.4.3 *Le riprese*

In conclusione, veniamo ora ad esaminare la questione delle riprese. Dicevamo che la certezza, essendo essenzialmente rivolta al proprio contenuto, non giunge a cogliere se stessa. Sicuramente ha un discorso, ma è rivolto al mondo circostante, non a sé. Di conseguenza essa appare unicamente «nelle riprese, sussunta sotto altre categorie, vista da attitudini-categorie che la precedono e che, da attitudini, incontrando in lei il loro *altro*, divengono categorie»<sup>250</sup>. La ripresa, ogni ripresa, presuppone una duplice riflessione: da un lato, è necessario che le categorie sotto le quali esse vengono effettuate, abbiamo un discorso; dall'altro, è altrettanto fondamentale che vi sia, nell'uomo che la realizza, il bisogno di comprendere anche le altre attitudini che affronta nel corso della sua vita. Le categorie che precedono la presente, però, non possiedono un discorso e, di conseguenza, in senso stretto, di riprese non ve ne sono. Le uniche possibili sono quelle realizzate da attitudini semplici o miste, in cui l'attitudine immediata non è la certezza, ma lo diviene solo se vi sarà una mediazione di un'altra attitudine che – lei sì - si impadronirà, della certezza, per farne la propria espressione. Ciò che ne esce è una forma composta che possiede un discorso, ma non ancora la riflessione. In ogni caso, dobbiamo dire, con Weil, che «né la certezza sente il bisogno di comprendersi a mezzo delle attitudini precedenti [...] né le attitudini precedenti desiderano la comprensione della certezza»<sup>251</sup>.

In realtà, alcune riprese della certezza esistono, ma si formeranno solo in seguito, quando appariranno le categorie della riflessione. Queste, che signaleremo nel seguito dell'indagine,

---

<sup>250</sup> Ivi, p. 168.

<sup>251</sup> Ivi, p. 169.

possono effettivamente comprendersi attraverso il linguaggio della certezza, ma non immediatamente: sono riprese che avvengono unicamente a seguito della separazione dell'uomo dal mondo. La riconciliazione che ne segue, ad esempio nella Lettera VII di Platone, è la «ripresa sotto la verità che consente alla Verità di ripresentarsi»<sup>252</sup>.

### 2.5 La Discussione: l'esempio di Socrate

Dicevamo che, per gli uomini che vivono nella certezza, esiste solo una comunità – la loro – cui, in origine, nulla si contrapponeva: è il contenuto stesso della certezza a fondarla e darle forma. Coloro che non vivono al suo interno sono considerati nemici, con cui è sicuramente possibile intessere buone relazioni commerciali, ma che non potranno mai pervenire alla costruzione di una comunità comune. Separazione dunque, o lotta: data l'incommensurabilità delle diverse certezze, non vi è altra via che la violenza qualora i rapporti non fossero soddisfacenti. La violenza è così la sola strada che consente ai contenuti delle certezze di incontrarsi, scontrandosi<sup>253</sup>. Solitamente, il risultato di un simile conflitto è la scomparsa di uno dei due contenuti: la storia insegna che l'eliminazione fisica dell'avversario o la sua resa in schiavitù è la norma in queste guerre. Ma cosa significa, dal punto di vista della *Logique* la riduzione in schiavitù? Livio Sichirollo ha rilevato che il sistema weiliano è l'unico ad aver scoperto e compreso il suo senso filosofico, ponendolo come «il problema della filosofia e del filosofo»: «nella storia la schiavitù rappresenta la forma e il contenuto concreto della violenza»<sup>254</sup>. Imporre la propria certezza a un uomo che non viene riconosciuto come tale, ovvero come essere con linguaggio e scienza, ma come «un brutto dal volto umano»<sup>255</sup>: ecco cos'è la schiavitù. A Weil non interessa approfondire nello specifico i modi in cui questo paradigma si è espresso nella storia dell'umanità; quel che conta è invece il fatto in sé e le conseguenze che ne derivano: «gli uomini che ora vivono sotto il dominio di un altro [...] sono costretti a tener conto della certezza del loro signore»<sup>256</sup>. Essi devono abbandonare la certezza concreta e, nonostante le loro diversità, dovute a origini e stili di vita differenti, riconoscersi e comportarsi come eguali tra loro, affinché le possibilità legate al linguaggio siano preservate. Il fatto di vivere all'interno di

---

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> Cfr. E. Weil, *Tradition et traditionalisme*, in E. Weil, *Essais et conférences*, vol. 2., Vrin, Paris 1991, pp. 9-21.

<sup>254</sup> Livio Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 145.

<sup>255</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 171.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 172.

un'esistenza comune finisce per trasformare l'alterità assoluta da cui avevamo preso le mosse in semplice differenza: la certezza ora non ha più un contenuto, ma molteplici e, di conseguenza, nasce la necessità di dimostrare agli altri la bontà del proprio, la sua validità. La certezza ha perso la sicurezza del proprio contenuto: ciò che resta a questi uomini è la sua forma e il desiderio – dovuto al ricordo del passato – di tornare ad avere un contenuto certo e concreto.

Come la *Fenomenologia dello Spirito* ha egregiamente mostrato, il signore, che impone la propria certezza agli altri, rimane estraneo a una siffatta comunità: sia che intraprenda una lotta contro i sudditi, che già combattono al suo posto contro nemici e natura, sia che si goda la propria certezza senza imporre nulla ai sottoposti, finisce inevitabilmente per essere detronizzato. Ma i vincitori dello scontro non restano, come sembrerebbe ovvio, soddisfatti: orfani del loro mondo, si ritrovano soli ed isolati. L'unico vincolo che li lega – anche quando è lo Stato e non più il signore straniero a porlo - lo concepiscono come qualcosa di esterno, che limita i loro desideri. È molto interessante e importante notare che essi riconoscono comunque nello Stato il bene più grande che posseggono: «è proibito tornare alla vecchia vita e, sebbene si rendano conto che la presente comunità è una forma di vita imposta, sanno che perdendola perderebbero tutto: ciascuno è per sé, nel doppio significato dell'espressione, e poiché per ciascuno non c'è che se stesso, ciascuno si trova vuoto e insoddisfatto pur riconoscendo che, senza lo Stato, non sarebbero che oggetti»<sup>257</sup>. L'insoddisfazione di cui parla Weil è il motore che consente all'individuo di riconoscersi come tale, come individuo per se stesso isolato all'interno dello Stato. Naturalmente egli cerca la soddisfazione con tutte le sue forze, vuole essere contento, ma l'unica forma che conosce è quella del signore ormai decaduto. Potere e ricchezza, ma come ottenerli? L'individuo che vive in questa attitudine è consapevole del fatto che non può lottare contro tutti: qualsiasi membro della comunità nutre, come lui, gli stessi desideri e i medesimi timori. L'unica soluzione è così quella di persuadere gli altri a concederglieli nella misura maggiore possibile, convincendoli che il proprio maggior vantaggio sarà speso esclusivamente a favore della collettività.

Si badi che questo nuovo desiderio non estromette definitivamente la ormai vetusta certezza concreta: essa rimane in gioco, ma solo nella misura in cui non interferisce con la nuova attitudine: «poco importa sapere che l'individuo “crede” o “pensa” fino a che le sue

---

<sup>257</sup> Ivi, p. 173.

convinzioni “personali” non minacciano la pace e l’unità dello Stato»<sup>258</sup>. A bene vedere, infatti, il fatto stesso che esista una dottrina o una religione di Stato sacra e ufficiale, dimostra che il contenuto della vita non è più formato da queste ultime: potendo essere rifiutate, è evidente che esse non regolano più l’esistenza, ma si propongono semplicemente di farlo. Quella dell’individuo è allora una funzione – importante, ma pur sempre una funzione – compresa da tutti come tale, che può essergli levata, dato che l’antico contenuto della certezza viene adesso interpretato dall’uomo come un oggetto esterno che, pur formando la vita, non si identifica con essa.

Ma come avviene davvero il passaggio dalla certezza alla discussione? Questo è un punto fondamentale da comprendere. Weil insiste molto sul fatto che esso, lungi dall’essere un movimento filosofico e necessario, è invero un salto libero e violento: «l’uomo non passa *necessariamente* dall’inconsapevole della certezza al cosciente della nuova attitudine, dall’in sé al per sé», ma «arriva al per sé partendo dall’in sé, e poiché questo movimento è visibile soltanto una volta raggiunto il punto di vista del per sé, le tappe percorse e il loro ordine sembrano necessari, ma non lo sono che *ex parte post*»<sup>259</sup>. Le filosofie che si sono costruite come necessarie finiscono per considerare anche la storia allo stesso modo, comprendendo e spiegando i cambiamenti che si sono susseguiti nei secoli come tappe di un percorso prestabilito. Questa impostazione è profondamente sbagliata secondo Weil: la vittoria di una forma di vita su un’altra a essa precedente non prova nulla in merito alla sua presunta necessità. Infatti, se è vero che vi è un’attitudine che si è imposta e ha dato un senso alla storia, da ciò non discende alcuna inevitabilità. In breve, nessuna vittoria è scontata, ogni vittoria è una vera vittoria. Fatto salvo il caso della discussione che si è imposta nel XVIII secolo francese, la lotta non è mai tra idee, ma sempre tra uomini e gruppi che vivono in quelle idee. Prova ne sia che ancora tutt’oggi esistono forme di vita che escludono la discussione, e che possono essere al più vinte, ma mai convinte. Ecco il punto: non è un passaggio quello che porta alla discussione, è un salto, una possibilità, che avviene in determinate condizioni e che avrebbe potuto anche non avere luogo: «una volta, in Grecia, dove il signore è scomparso senza trovare successori, [...] nacque la discussione»<sup>260</sup>. Naturalmente, essa ha una sua storia, un suo sviluppo, ma non vi sarebbe potuto essere se non fosse sorta, poiché non è una diretta conseguenza della categoria precedente. La

---

<sup>258</sup> Ivi, p. 173.

<sup>259</sup> Ivi, p. 174.

<sup>260</sup> Ivi, p. 175.

discussione, in altre parole, è anch'essa una categoria e, come tale, è indeducibile ad ogni comprensione, visto che è lei che la consente. L'uomo che vive in essa, tuttavia, non la riconosce come categoria, ma unicamente per ritrovare la certezza ormai perduta, divenuta ideale a cui tendere. Per noi, invece, la discussione è un fatto, anzi «il fatto più importante della storia»<sup>261</sup>, perché è il suo punto d'inizio.

### 2.5.1 I signori del linguaggio

Vorremmo ora cercare di entrare maggiormente nei meandri della discussione. L'uomo che vive in essa è «l'uomo della conversazione»<sup>262</sup>: è un individuo che non solo ha il profondo desiderio di comunicare, ma è anche certo del fatto che colui a cui si rivolge sia ugualmente interessato a rispondergli, dato che nutre la medesima ambizione. Sono uomini che hanno – letteralmente - compreso l'intero percorso della *Logique* e cercano, senza usare violenza, di imporre le proprie idee agli altri. Noi li vediamo come individui all'interno di uno Stato, ma loro s'intendono, semplicemente, come singoli in contrasto l'un l'altro a causa di interessi divergenti, che possono e devono risolvere attraverso la discussione, dimostrando a parole le proprie ragioni.

Non dobbiamo meravigliarci, quindi, se la storia della presente attitudine prende le mosse proprio al cospetto di un tribunale civile: la certezza è ormai perduta per sempre e chi decide la bontà o meno di una richiesta, è un uomo come gli altri, il giudice. È fondamentale avere la meglio su quest'ultimo, al punto che potremmo dire che ogni discorso, più che essere rivolto verso l'avversario, è a lui indirizzato: «bisogna lottare e vincere, ma non è più una lotta diretta fra due avversari – la lotta si decide davanti e grazie alla comunità»<sup>263</sup>.

Diventare signori attraverso il linguaggio<sup>264</sup>: ecco cosa bisogna fare per avere ragione. Tutti gli individui che vivono in quella comunità hanno compreso che ciò che li lega è l'atto del parlare e che, solo grazie al benessere degli altri, possono soddisfare i propri desideri. Il processo è il luogo idoneo per far riconoscere i propri diritti davanti all'intera comunità.

Il mondo che stiamo descrivendo, in sé, fonda le proprie basi sulla proprietà: cittadini si è solo se si possiedono beni. Chi ne è sprovvisto, non solo è colpevole di incapacità, perché non è stato in grado di prendere una fetta dell'antico bene comune o del signore nel momento in cui veniva diviso, ma è anche pericoloso, dato che, non possedendo nulla, può

---

<sup>261</sup> Ivi, p. 176.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Ivi, p. 177.

<sup>264</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 85

non aver remore nello scatenare nuovamente una violenza che ora è bandita. La proprietà, infatti, essendo l'unico collegamento rimasto con l'antica comunità di lavoro signorile, è il fondamento della funzione sociale: se da un lato il cittadino-proprietario è, come tale, un funzionario dello Stato, dall'altro, in qualità di magistrato, deve dare forma e applicazione al diritto, e così ha a disposizione la proprietà di ogni membro della comunità. In sintesi, «essere ricchi e essere potenti sono i due scopi del cittadino, e l'uno non si ottiene senza l'altro: senza “mezzi” non sarà potente, se non sarà potente non conserverà i “mezzi”»<sup>265</sup>.

Come dicevamo, l'uomo che vive in un siffatto mondo deve trovare un discorso valido, affinché gli altri gli diano ragione. E questo perché il diritto non è più un'entità sacra, immutabile, ed immediatamente evidente, ma è fatto dall'uomo e, come tale, può essere modificato a seconda delle convinzioni prevalenti: a condizione che tutti siano d'accordo, nulla è impossibile. Lo strumento atto a ciò è il linguaggio, che «è tutto e fa tutto»<sup>266</sup>, perché l'attenzione, lungi dall'esser riposta nel contenuto del discorso, è indirizzata alla sua forma. Intendiamoci, l'uomo non vive mai – perché non può – senza alcuna certezza; la differenza consiste nel fatto che adesso la mette in discussione non appena incappa in una controversia importante che interessa i propri interessi. È per questo che si evita anche solo di parlare della lotta all'interno della comunità, se non quando si è in guerra con chi lì non vive: «la lotta è il segreto che tutti conoscono e tutti tacciono»<sup>267</sup>. I contendenti delle dispute – tutti – giurano di essere mossi dal solo interesse collettivo, di servire la tradizione e difendere la pace, e accusano l'avversario di voler fare esattamente l'opposto. Ecco la ragione per cui la vittoria è data dalla maggiore capacità retorica dei contendenti: «vincerà colui che si farà capire e saprà impedire che il suo avversario venga capito»<sup>268</sup>.

Si diceva che a scegliere sono sempre gli altri, tuttavia non dobbiamo avere una visione troppo idealizzata della comunità. Coloro che decidono sono anche essi cittadini con interessi, che rischiano a ogni scontro di essere trascinati nella lotta. Essi sanno benissimo che i perdenti della diatriba potrebbero cercare di impadronirsi del potere con la forza, con la violenza, così imbastiscono delle regole che incanalano la discussione in modo tale da evitare questa conseguenza nefasta. Una regola di procedura quindi, che obbliga gli avversari a dire tutto ciò che li spinge a sostenere le loro posizioni divergenti. I contendenti hanno il diritto di porsi vicendevolmente tutte le domande che desiderano e il dovere di

---

<sup>265</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 178.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> Ivi, p. 178.

<sup>268</sup> Ivi, p. 179.

rispondere senza nascondere nulla alla comunità. In altri termini, non è sufficiente che a scontrarsi siano i discorsi, perché agli occhi dello Stato essi hanno il medesimo contenuto, «il valore assoluto dell'individuo per se stesso»<sup>269</sup>; ciò che conta è che si sia obbligati a rivelare anche quel che si pensa della posizione dell'avversario, mettendo in relazione le diverse posizioni *pubblicamente*: «come per l'individuo del linguaggio era il solo mezzo per procurarsi il consenso della comunità, è anche il solo che la comunità possiede per conciliare gli interessi particolari e decidere fra gli avversari per ottenere il meglio nel proprio interesse»<sup>270</sup>.

Il Bene comune è così l'obiettivo della regola, ma, a ben vedere, anch'esso non è determinato una volta per sempre: a fissarlo saranno sempre degli individui che rispondono ai loro interessi. Di conseguenza, la discussione diviene generale e, giacché la comunità non è fondata su qualcosa di certo, la violenza non può essere estirpata totalmente, ma solo temporaneamente allontanata. E' un circolo senza fine, in cui non solo il Bene, invece di essere il discrimine determinante tra le diverse posizioni, è anch'esso oggetto di discussione, ma anche la regola di procedura, il diritto e la tradizione non possono assicurare nulla di certo, perché devono essere rispettivamente discussi, applicati e interpretati dagli individui che vivono nella comunità. «È il mondo del linguaggio: qui gli individui cercano di rendersi padroni della comunità per mezzo del linguaggio, qui tutto si ottiene o si perde col linguaggio [...]; la comunità è tale solo perché limita la lotta al linguaggio; la forza, il potere, non sono riconosciuti come tali se non perché si fanno riconoscere dal linguaggio, e il fondamento del potere e della partecipazione alla comunità, la stessa proprietà, dipendono dal linguaggio. Solo il linguaggio permette di decidere, e la discussione di tutti gli individui con e contro tutti gli individui è la sola legge e la vita di tale comunità»<sup>271</sup>.

Mentre per noi sussistono forti dubbi sull'adeguatezza di tutto ciò, per chi vive in questa attitudine il contenuto reale della stessa resta celato, manifestandosi esclusivamente come contraddizione fra la tradizione e le istanze portate avanti a causa di interessi personali. Nella comunità nulla è più esecrato di questo conflitto, poiché esso rischia ogni volta di disgregarla.

La discussione prende le mosse dalla tradizione, ma è sufficiente che un solo cittadino ponga in questione un punto di quest'ultima, perché esso debba essere discusso: il rischio di contraddizione è presente fin dal principio, poiché anche il punto di partenza di discorsi

---

<sup>269</sup> *Ibidem.*

<sup>270</sup> Ivi, p. 180.

<sup>271</sup> *Ibidem.*

divergenti, che solitamente è preso in comune dalla tradizione, può essere spazzato via dal linguaggio. D'altra parte, pure il più strenuo difensore della tradizione finisce per essere travolto da questo vortice, dal momento che è costretto, suo malgrado, a dimostrare di avere ragione. In conclusione, da qualsiasi punto si voglia interpretare questo conflitto, solo una cosa è certa: la discussione ha sempre la meglio.

### 2.5.2 *Linguaggio e logica formale: Socrate*

Il linguaggio di cui stiamo trattando, lungi dall'essere naturale come quello della certezza, è invero squisitamente umano: «viene dall'uomo e va verso l'uomo; non è che sull'uomo che il linguaggio agisce, solo il linguaggio deve agire sull'uomo»<sup>272</sup>. Esso è diventato il luogo – unico – in cui l'uomo può cogliere e la realtà e se stesso. Non solo, ma, a condizione che si pieghino alle sue regole, dà anche realtà a forze che altrimenti rimarrebbero celate.

È quindi di fondamentale importanza, per l'uomo che vive nella discussione, attenersi ad esso, perché le leggi che regolano il linguaggio sono le stesse che governano il mondo: Tutto ciò è dovuto al fatto che il semplice parlare, figlio delle categorie precedenti, è divenuto linguaggio, attraverso un processo di purificazione portato avanti dalla ricerca della contraddizione, che ha levato i semplici interessi personali, per giungere alla «pura identità delle parole nell'interesse dei loro rapporti»<sup>273</sup>.

Il mondo della discussione è anche il mondo della decisione: gli uomini discutono per decidere. Ora, tutte le domande che vengono poste hanno come fine ultimo quello di determinare che cosa conduca o meno al bene e, visto che non vi è più certezza, l'unico modo per dipanare questa matassa è affidarsi nuovamente al linguaggio. Esso ha, tra le altre, una caratteristica essenziale per chi vive nella discussione: il linguaggio consente di prevedere le conseguenze di una determinata decisione. Per prima cosa è necessario delineare, limitare, definire il significato delle parole al fine di comprendere come combinarle per raggiungere il risultato a cui si vuole tendere.

In questo mondo, come abbiamo visto, ciò che conta è avere ragione. Decisiva, in tal senso, è allora la logica formale: «là dove la verità è ed è soltanto la non-contraddizione, là dove il solo mezzo per individuarla è la dimostrazione, non c'è che una sola scienza, quella logica

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 182.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

che noi chiamiamo formale»<sup>274</sup>. Il pensatore esemplare, colui che incarna la discussione, è Socrate<sup>275</sup>. Quando il grande filosofo ateniese giudica il male come un errore da cui si può guarire attraverso l'educazione, non fa altro, secondo il Nostro, che esprimere tutto quel che abbiamo finora enunciato. Socrate è l'emblema della dialettica, una scienza logica nuova, che sradica le antiche concezioni pre-logiche e interessa in modo essenziale il cittadino. La logica, questa logica, non è più una forma di sapere iniziatico trasmesso da maestri, ma è una scienza insegnata da specialisti e professori, che può essere abbracciata da chiunque: «elaborata da specialisti, diviene la scienza di tutti: ciascuno discute, lo specialista discute la discussione»<sup>276</sup>.

Socrate, come dicevamo, è l'interprete migliore dell'attitudine in questione. Chiunque ce ne abbia parlato, lo descrive come un cittadino che non fa altro che discutere: né insegna né impara nulla, perché nessuno – lui compreso – possiede la certezza. Quel che invece ricerca è una tecnica, che sia capace di decidere all'interno della discussione, e che abbia come stella polare ciò che tutti vogliono, ovvero la contentezza dell'uomo. I caratteri con cui viene descritto solitamente sia dagli estimatori che dai detrattori sono tutti esatti: egli è «rivoluzionario (dal punto di vista della tradizione), sofista, cioè tecnico della discussione “senza convinzioni”, logico in quanto inventore delle leggi che presiedono al linguaggio, cittadino perfetto che vuole che la comunità si realizzi in modo perfetto, uomo morale che si dà pensiero soltanto del bene»<sup>277</sup>. Le differenze di giudizio sono dovute esclusivamente al punto di vista di chi l'ha valutato, cioè al fatto che alcuni non erano ancora giunti al piano della discussione, mentre gli altri lo avevano già oltrepassato. Egli vive direttamente all'interno di un'unità che noi faticiamo a comprendere, ma che è intesa dallo stesso come l'unica realtà esistente: la cattiva volontà, per lui, non esiste in sé, perché il male non può essere scelto da colui che discute correttamente. Tutti, se educati a dovere, vogliono concludere la discussione con un accordo che vada oltre la tradizione e abbracci il Bene. Weil critica aspramente<sup>278</sup> coloro che imputano al filosofo per antonomasia di aver liquidato tutto ciò che trascende la ragione: in realtà, l'unico appunto che gli si può muovere è quello di aver scoperto esclusivamente quest'ultima, e non essere riuscito ad andare oltre nella sua

---

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> Come ha sostenuto G. Kirscher, «Socrate, ne connaissant que la raison, ne reconaît pas le jeu réflexif qui le détacherait, lui, individu pensant et philosophant, de la raison» in G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, cit., p. 247

<sup>276</sup> Ivi, p. 184.

<sup>277</sup> Ivi, p. 185.

<sup>278</sup> Le parole del Nostro non lasciano campo a dubbi: «È difficile trovare un anacronismo più straordinario» Ivi, p. 186.

ricerca, svelando quel che poi sarà trovato dalla stessa. A detta del Nostro, ha ragione Aristotele quando sostiene che Socrate è colui che ha inventato sia il metodo induttivo che il concetto di definizione<sup>279</sup>: se Platone e Aristotele sono riusciti a superare il mondo della discussione, è perché Socrate, attraverso questi progressi, è arrivato a porre come unico valore la comunità, demolendo la tradizione. I sofisti sono stati i suoi grandi antagonisti in ragione del fatto che essi parlavano di una certezza che era ormai in decomposizione, e lo facevano al solo scopo di avere un tornaconto personale a discapito dell'avanzamento e del benessere dello Stato. Socrate è, in altre parole, l'iniziatore della scienza formale, avente come ideale dello spirito la piena convinzione di tutti i membri della comunità<sup>280</sup>: «Socrate scopre nel linguaggio la possibilità del discorso formalmente coerente»<sup>281</sup>.

Le leggi del linguaggio e del pensiero che la ricerca socratica ha rivelato hanno valenza universale e rivoluzionaria: a seguito della disgregazione della certezza, l'uomo deve capire che solo esse possono renderlo contento, come individuo pensante all'interno della comunità. A questo punto Weil esamina nel dettaglio il sillogismo più famoso dell'intera storia della filosofia: "Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, dunque Socrate è mortale". La critica, continua il Nostro, l'ha solitamente interpretato in maniera inadeguata, mettendo in rilievo il semplice legame esistente tra la premessa maggiore e la conclusione. Al contrario, l'accento dovrebbe essere posto sulla premessa minore, perché «non si tratta di sapere se tutti gli uomini, presi uno per uno, sono mortali, ma se tutti gli esseri hanno diritto al predicato "uomo"»<sup>282</sup>. I critici hanno presupposto un'induzione ricavata dall'analisi di oggetti, ma nella discussione la logica è induzione: siccome non vi è separazione tra oggetti e linguaggio, le problematiche riguardanti la concordanza di pensieri e realtà non sono ancora all'ordine del giorno, e solo la contraddizione ha il potere di confutare le tesi. Di conseguenza, questo sillogismo è da ritenersi puramente formale, non affermando nulla di Socrate, se non ciò che può essere dedotto dal suo essere un uomo.

In altre parole, nella discussione non vi è alcuna divisione tra mondo e linguaggio: la verità - che deve essere fatta propria da tutti i membri della comunità - si rivela solo per mezzo di quest'ultimo, attraverso un processo di purificazione che viene portato avanti dalla ricerca

---

<sup>279</sup> Aristotele, *Metafisica* I 6 987b1 s.

<sup>280</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 91: «avec Socrate la "Vérité" se révèle ainsi sur le plan du langage tel qu'il se fait, à travers la discussion, discours raisonnable, formellement cohérent»

<sup>281</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 187.

<sup>282</sup> Ivi, p. 188.

della contraddizione. «Il mondo sarà giustificato, il Bene colto, quando il linguaggio sarà il linguaggio di tutti e di ciascuno: discorso senza contraddizione, vita senza violenza»<sup>283</sup>.

Per la prima volta dall'inizio della *Logique*, l'uomo si vede come un individuo ragionevole, e non più come specie. Fin'ora esso era al centro solo per noi che lo indagavamo, ma per lui al centro non vi era che il mondo, un Tutto organizzato di cui faceva parte. La migliore illustrazione del passaggio in questione è, secondo Weil, racchiusa nella delusione espressa da Socrate nel dialogo platonico *Fedone*, quando parla del libro di Anassagora. Il motivo di tale amarezza è da ricercare nel fatto che Anassagora, pur parlando di ragione, finisca per individuare come cause della realtà non il Bene, ma elementi naturali come «aria», «etere», «acqua» o «una folla di cose estranee e peregrine»<sup>284</sup>. Dietro a questa delusione intellettuale si cela, in realtà, un problema capitale: il mondo di Anassagora è definitivamente scomparso e l'uomo, lungi dal saper quale sia il proprio posto, formalmente conosce unicamente «l'unità formale del mondo e del postulato della propria unità in quanto cerca di viverla»<sup>285</sup>. Egli sa di essere ragionevole: ecco il solo contenuto della sua certezza. La propria partecipazione alla ragione è ciò che lo rende universale - un individuo pensante all'interno di una comunità governata dalla discussione - e che gli permette, attraverso il linguaggio, di far terminare la discussione con un accordo che esclude la contraddizione, perché è quello il senso ultimo dell'attitudine che stiamo esaminando. La ragione è tale perché appartiene a tutti ed è priva di contraddizione, che invece è propria dell'ordine fattuale: l'individuo per essenza non è un uomo, ma l'uomo, sdoppiato e riflesso su se stesso. Egli non solo trova sé esattamente come trova gli altri fatti della realtà, ma sa anche di essere colui che ha il dovere e la volontà di eliminare ogni fattualità, e divenire pura ragione. Il mondo non lo interessa più come un tempo: sebbene persistano le scienze del lavoro e del mondo signorile, ciò che conta ora è la virtù. I mestieri, tutti, non abbisognano di ulteriore discussione, ma chi li esercita è ragionevole solo finché rimane nel proprio ambito. Il miglior falegname dello Stato non è per ciò stesso un buon cittadino: «è la discussione che libera l'uomo dalla sua particolarità, che lo indirizza a se stesso, verso la virtù e il Bene»<sup>286</sup>. Non appena l'uomo saprà cos'è la virtù non potrà che mettersi alla sua sequela, senza alcun obbligo imposto

---

<sup>283</sup> Ivi, p. 188.

<sup>284</sup> Platone, *Fedone* 98c in Platone, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1991, p. 391.

<sup>285</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 189.

<sup>286</sup> Ivi, p. 191.

dall'esterno, poiché il peccato non è causato da altro se non da ignoranza: la virtù è il sapere e il sapere è la virtù.

Per noi che studiamo questa attitudine avendo molte più categorie a disposizione, la semplice identità di Bene e non-contraddizione ci pare vuota: certo, ormai sappiamo che qualsiasi attitudine pura può essere solo superata e mai confutata, ma abbiamo il diritto di ricercare le condizioni reali in cui essa si sviluppa. Non dimentichiamoci, in tal proposito, che per Weil le attitudini sono possibilità che possono essere sempre riprese dalle categorie successive. Quindi la domanda cui il Nostro tenta di rispondere è non solo perché, ma anche in che modo l'uomo che vive nella discussione si può accontentare di tutto ciò. Ebbene egli può farlo «perché vive in un mondo che non mette in dubbio, perché è certo che la discussione avrà successo, perché la questione della libertà per lui non esiste»<sup>287</sup>. In altre parole, quest'uomo, vedendosi come ragione che tende a se stessa, non comprende che in realtà egli non è ragione proprio per questo motivo: se mai la non-contraddizione fosse veramente raggiunta e la diversità venisse soppressa, essa ucciderebbe e la discussione e il linguaggio e, con sé, la stessa ragione. In più, se giungesse ad annullare anche la tradizione, verrebbero meno le ragioni stesse della discussione, perché la tradizione è la sfera degli interessi che la animano.

Tuttavia, dice Weil, quest'attitudine non è poi così paradossale: la discussione non solo corrisponde effettivamente a una realtà formata dalla lotta per interessi diversi, ma anche il rischio di una scissione dell'unità della comunità è reale. Portare lo scontro sulle sfere del linguaggio e della morale è l'unica strada per giungere a un accordo all'interno della comunità, essenziale se si vuole soddisfare i propri desideri: «la morale del cittadino, la morale della concordia e della non-contraddizione ha un senso proprio perché nega e dimentica la realtà di quel mondo che, per noi, è il suo – nega e dimentica che quel mondo non è ragionevole, la lotta brutale non è esclusa per sempre, l'accordo e il Bene non sono mai realizzati»<sup>288</sup>.

### 2.5.3 *A proposito della scienza*

Veniamo ora a vedere qual è il rapporto tra l'attitudine in questione e la scienza moderna. Weil rintraccia nella matematica il corrispettivo scientifico della discussione: come già

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 192.

<sup>288</sup> Ivi, p. 193.

Husserl ha dimostrato – sostiene - non vi sono differenze tra matematica e logica formale, al punto che la seconda può essere a ragione additata come l'origine della prima. Matematica e logica formale, insieme, formano « - per usare un concetto della categoria della *condizione* [...] – la scienza del possibile, delle condizioni necessarie ma non sufficienti di ogni scienza dell'oggetto»<sup>289</sup>. Questo sorgere comune, secondo il Nostro, non solo non è casuale, ma può spiegare anche il motivo per cui, fra i Greci, l'algebra non vi sviluppò mai completamente. La ragione è da ricercare nel fatto che il numero rimane legato alla tradizione, mentre la geometria piana, che non possiede un'evidenza altrettanto immediata, necessita di discussione affinché possa giungere a una certezza similmente manifesta. L'importanza dell'algebra sarà riconosciuta a fondo unicamente quando la fisica moderna avrà bisogno di verificare empiricamente le proprie ipotesi.

#### 2.5.4 *Le riprese*

Infine le riprese. Solitamente, come si evince facilmente dal discorso fatto fin qui, la discussione è ripresa sotto la categoria della Verità, divenendo la piattaforma su cui la realtà appare in tutta la sua forza.

In altri casi, invece, la discussione è interpretata sotto il Non-senso. Ciò avviene quando la riflessione, concentrandosi non sul fine della discussione, ma sull'opposizione delle opinioni in campo, giunge a decretare che non vi potrà mai essere certezza e, di conseguenza, la legittimità di qualsiasi posizione. L'agnosticismo di Gorgia e il soggettivismo di Protagora nascono proprio da qui: la discussione, secondo questa ripresa, rivela unicamente che ciascun uomo ha una propria verità che, tuttavia, non è verità, perché ricade sempre nella discussione e l'unità della certezza si è dissolta definitivamente. Weil sottolinea che, in ogni caso, l'attitudine determinante continua ad essere la discussione, perché se da un lato il non senso, lungi dall'esser vissuto, è solo dimostrato, dall'altro la discussione continua dal momento che l'uomo non può tacere proprio perché non si può dimostrare il non-senso: «insomma, [...] non c'è altro da fare se non discutere»<sup>290</sup>.

In merito alla ripresa sotto la categoria del vero e falso, basti dire che è l'interpretazione corrente che l'uomo dà di se stesso, in quanto rintraccia il vero nel suo essere ragione, e il falso nel suo essere particolarità finita.

---

<sup>289</sup> Ivi, p. 193.

<sup>290</sup> Ivi, p. 195.

Infine, la ripresa sotto la certezza. In essa, non solo la discussione è certa di poter giungere alla verità, ma anche la trasformazione della tradizione è giustificata dal fatto che non vi è altro modo per cogliere l'essenza stessa del mondo: «la sua certezza è quella del compimento della discussione, della realizzazione del Bene nell'unità colta dalla virtù»<sup>291</sup>

## 2.6 *L'Oggetto: con Socrate, oltre Socrate*

Giunti a questo punto, un evento si abbatte come un fulmine sull'attitudine della discussione: Socrate, l'uomo giusto per antonomasia, il testimone vivente della discussione, è stato ucciso da quegli stessi ateniesi cui aveva cercato di insegnare la virtù.

Questo fatto mette in luce tutti i limiti dell'attitudine precedente. A rivoltarsi contro, mostrando come non sia sufficiente possedere il Bene come ideale, se poi l'accordo che si raggiunge non lo realizza, è per primo il buon senso: «se tutti i cittadini dicono che Alcibiade salverà Atene e se Alcibiade tradisce poi la città, ebbene, tutti erano d'accordo e tutti si sono sbagliati»<sup>292</sup>. La novità introdotta dal buon senso, la sua scoperta, è l'esistenza dell'errore. Tutte le categorie precedenti non avevano preso in considerazione questa possibilità: vi era la colpa, ossia la possibilità di fare ciò che non deve essere fatto, ma non l'errore, perché il mondo e il parlare erano ancora indissolubilmente legati. Ora, invece, l'uomo è divenuto un individuo separato dal mondo, e il suo linguaggio ha perso, conseguentemente, la naturalezza originaria.

I fautori della discussione, è giusto sottolinearlo, non giungono a tali conclusioni. Secondo loro, la responsabilità degli errori è dovuta esclusivamente al fatto che quella particolare discussione, che ha condotto a tali accordi, non è stata sufficientemente approfondita. L'unica cosa da fare è ricominciare tutto daccapo, riprendere in mano la discussione e continuare fino a giungere a un nuovo accordo. Tuttavia il buon senso ora si oppone con tutte le sue forze: non vi sono dubbi sul fatto che sia giusto discutere – ribatte - ma la discussione non può essere fine a se stessa. In altri termini, il buon senso chiede a tutti i membri della comunità di aderire a un concetto di ragionevolezza che trascenda i limiti della semplice non-contraddizione, poiché, se da un lato è chiaro che l'errore può sopraggiungere anche quando si è evitata la contraddizione logica nel discorso, dall'altro, il concetto di essere non si esaurisce nell'essere senza contraddizione.

---

<sup>291</sup> *Ibidem.*

<sup>292</sup> Ivi, p. 197.

Quindi, affinché il Bene sia raggiunto, avere ragione è una condizione necessaria, ma non sufficiente: occorre, invece, fare i conti con la realtà e opporre alla discussione «*ciò che è*», perché «essere d'accordo è essenziale, ma è ancora più essenziale sapere intorno a che cosa si deve essere d'accordo»<sup>293</sup>. Le premesse del discorso devono essere non solo accettate, ma anche vere e, in questo, anche la tradizione non è sufficiente perché essa non spiega le ragioni per cui lo sono. Il grande sforzo dell'attitudine dell'oggetto<sup>294</sup> è allora quello di riconciliare ragione e tradizione, al fine di realizzare appieno i desideri degli individui, compresi questa volta come desideri «di un essere che non è soltanto ragionevole»<sup>295</sup>.

L'uomo del buon senso non ha né la forza né la capacità di realizzare un simile piano. Egli ha evidenziato tutti i limiti della discussione, ma, non essendo in grado di trascenderla, continua nel suo lavoro di tutti i giorni, senza farsi influenzare più del dovuto da quest'ultima.

Di tutt'altra tempra è invece l'uomo che ha vissuto nella realtà della discussione e si è scontrato frontalmente col fatto in sé. Costui sa che, mentre la discussione non ha i mezzi per giungere al vero sapere, la tradizione e il buon senso non sono capaci di giustificare i risultati che espongono. Urge una nuova scienza che, insieme, conosca la realtà delle cose e resti al riparo dalla contraddizione formale, conservando inoltre il sapere trasmesso dal buon senso e dalla tradizione. Con le parole del Nostro, «una verità concreta deve prendere il posto della verità formale dell'accordo, il discorso inconfutabile deve avere un contenuto»<sup>296</sup>.

L'uomo di scienza prende le mosse dalla discussione - in particolare dal suo linguaggio - per giungere alla realtà, per conoscere, cioè, la cosa in sé. Il linguaggio è fondamentale in questo processo, perché è solo grazie ad esso che un individuo può esprimersi in termini e con giudizi universali. Questo fatto era noto già all'uomo della discussione, che cercava di ridurre le controversie ai principi; tuttavia ora ciò non è più sufficiente, poiché le conseguenze, che da essi discendono, devono rispecchiare e spiegare l'esperienza concreta dell'uomo nella sua totalità. È necessario, quindi, porli in questione per poi giustificarli: «osservazione, analisi di quello che è stato osservato per ottenere i principi primi, sintesi a partire da quei principi per verificarne correttezza e completezza – ecco ciò che costituirà

---

<sup>293</sup> Ivi, p. 198.

<sup>294</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 95.

<sup>295</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 199.

<sup>296</sup> Ivi, p. 200.

allora la scienza, non più formale, ma concreta e insieme ragionevole, una veduta totale della totalità degli esseri nella loro unità, una *teoria*»<sup>297</sup>.

In altre parole, l'uomo dell'oggetto deve eliminare il divenire al fine di fondare la propria scienza sull'Essere, costruendo un discorso immutabile in grado di rivelarlo.

### 2.6.1 *L'urgenza filosofica*

Noi saremmo portati a credere che la ricerca, a questo punto, voglia trovare quel qualcosa, quell'anello di congiunzione, che possa garantire l'accordo tra il linguaggio e l'Essere. Tuttavia, dice Weil, l'uomo che vive nell'attuale attitudine non si pone questo problema: egli, semplicemente, discute finché non riesce a ridurre ogni esperienza al suo fondamento originario. A tal proposito ci basti ricordare che qui, quel che noi chiamiamo oggettività, è ritenuta invece fondata anch'essa sull'oggetto e, come tale, oggetto della scienza. La discussione proseguirà quindi il suo cammino finché tutto non verrà ricondotto all'Essere e l'uomo non si sarà liberato da qualsiasi interesse particolare<sup>298</sup>.

La logica non è interessata a determinare le forme storiche in cui questa scienza concreta si è realizzata – farlo, è il compito della storia della filosofia - quel che è invece importante registrare è che in questa attitudine scopriamo il fondamento e di ogni scienza e di ogni metodo: «il fatto che *c'è ragione*»<sup>299</sup>. Se la scienza vuole essere ragionevole, se essa vuole descrivere la realtà ragionevolmente, questo deve essere il suo principio.

Al centro di tutto vi è la teoria, ed è per questo che le singole forme in cui si è concretizzata poco interessano alla *Logique*: l'uomo potrà, in futuro, anche dubitare di questo principio – e lo farà – tuttavia, come nel *cogito* cartesiano, anche i dubbi e i dinieghi saranno sempre espressione di questo stesso principio, pena l'impossibilità di formulare un discorso. In altre parole, la ragione dell'uomo è la ragione del mondo, «perché il discorso è il mondo divenuto parola e questo mondo è il discorso realizzato»<sup>300</sup>.

Il principio appena formulato supera, nel senso hegeliano del termine, e la tradizione e il buon senso, riconoscendone, insieme, il valore per la vita dell'uomo. Non solo, ma la nuova scienza è cosciente anche dei loro limiti: sa che la tradizione, da un lato, non essendo rivolta verso il Bene, non può garantire la pace, e la discussione, dall'altro, esprime in ultima analisi

---

<sup>297</sup> Ivi, p. 201.

<sup>298</sup> Si noti il cambio di prospettiva: l'attitudine precedente pensava che la contentezza umana fosse il risultato del soddisfacimento degli interessi personali; qui, invece, il contento è inteso come libertà dagli interessi.

<sup>299</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 202.

<sup>300</sup> *Ibidem*.

solo il fatto che non vi può essere che lotta tra individui che detengono interessi divergenti. Il compito che l'uomo deve assumersi è, allora, quello di concentrarsi innanzitutto su se stesso, trovando dentro di sé la pace e la serenità che spera di avere nella vita della comunità. Come può farlo? Il lavoro delle scienze, atto a ridurre la realtà, pur preziosissimo, tuttavia non è sufficiente a tal fine, poiché il reale pare essere fondato su qualcosa che va oltre le contraddizioni riscontrabili dall'osservazione. In altri termini, la scienza è sì indispensabile per ricreare il mondo perduto della certezza, ma non è in grado di garantirne la pace. Occorre, perciò, qualcos'altro, qualcosa che, insieme, fondi e si contrapponga agli stessi fondamenti della scienza. In una parola, occorre la filosofia, «l'amore della saggezza, la ricerca della saggezza che è presenza della ragione nell'uomo»<sup>301</sup>. Se la discussione aveva mostrato la ragionevolezza dell'uomo, la filosofia si spinge oltre, indicando il principio stesso su cui tutto è fondato, la ragione. Il compito che si pone questa attitudine è allora quello di trovare la ragione nel mondo, non solo come facoltà umana o base della scienza, ma come presenza reale. L'individuo non sparisce dall'orizzonte, perché è lui che attua la ricerca filosofica; tuttavia la ragione diviene il metro cui anche lui deve sottostare: l'individuo partecipa alla realtà, ma è inadeguato, perché il reale è la ragione. La filosofia allora non è altro che lo sforzo compiuto dall'uomo per trascendere se stesso e giungere, in sé come nel mondo, alla ragione, intesa come totalità una del reale.

Anche qui, non dobbiamo pensare che le cose del mondo spariscono: semplicemente, agli occhi degli uomini, diventano fenomeni di un fondo reale della realtà, che Weil chiama "oggetto della ragione". Ma che cos'è esattamente questo oggetto della ragione? Ebbene, dice il Nostro, già ai tempi della discussione si era compreso che l'individuo era un essere finito, nel senso che non era pura ragione. Adesso scopriamo non solo che è la stessa ragione dell'uomo a decretare che l'individuo è carente, ma anche che, nel medesimo istante, l'uomo proprio per questo trascende la propria insufficienza. La contraddizione, il discorso e il pensiero devono allora essere ricompresi in relazione all'Oggetto: «la contraddizione è reale, nell'uomo come nella natura, ma reale in quanto apparizione dell'Uno. Il discorso è molteplice e divergente, ma parla di ciò che non ha parti. Il pensiero è tutto occupato a conciliare ciò che è in lotta; ma può conciliarlo perché, unità, il pensiero ritrova l'unità». La discussione ha quindi una conclusione con l'Oggetto, ma quest'ultimo altro non è che la ragione stessa: «la ragione pensa, ma pensa se stessa»<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> Ivi, p. 204.

<sup>302</sup> Ivi, p. 205.

La filosofia viene compresa e si comprende, quindi, nell'ascesa verso l'Oggetto. Il filosofo sa che è l'individuo a dover compiere questa impresa, perché fintanto che esso rimane un essere separato, che vive in un mondo di cose, non riuscirà mai a raggiungere «l'assoluto dell'oggetto-soggetto»<sup>303</sup>. Il fine cui tendere non sarà più un qualcosa con le stesse caratteristiche del percorso – separazione e distinzione – ma la cessazione stessa e delle possibilità e della negatività. Se il punto d'arrivo è comune, il percorso da compiere non si può tracciare definitivamente, perché «la via è l'uomo, l'uomo è la propria via e l'arrivo è la scomparsa dell'uomo e della via, non per annientamento, ma nella realtà assoluta»<sup>304</sup>. Ai fini dell'indagine logica non è così importante sapere come la filosofia abbia stabilito i diversi cammini d'andata e ritorno verso l'Assoluto – anche qui, è sufficiente consultare un buon manuale di storia dei sistemi metafisici; quel che invece è interessante è vedere che, per colui che vive nella presente attitudine, tale questione rimane secondaria. Infatti, per lui, l'essenziale è aver colto l'esistenza dell'Oggetto, e averlo fatto perché, lungi dall'essere nascosto, non è null'altro che la sua rivelazione. Quale sentiero imboccare per scalare e scendere la montagna dell'Assoluto rimarrà sempre, a causa della particolarità dello sguardo individuale, qualcosa da ritrovare e rintracciare.

Fin adesso abbiamo visto come la scienza dell'Oggetto abbia accettato e risposto alla critica che il buon senso muoveva alla discussione. Ora dobbiamo compiere un passo ulteriore, perché la presente attitudine non si arresta qui, ma prosegue la speculazione e in campo teoretico e, soprattutto, in quello politico e morale. Andiamo con ordine. La scienza dell'oggetto, riconosciuta l'esistenza della contraddizione tra la logica formale e la realtà, vuole superarla e costruire una scienza dei fenomeni non-contraddittoria. I mezzi di cui dispone sono idonei a tal fine: l'uomo dell'oggetto sa che «la ragione è, e tutto ciò che è, è nell'ordine della ragione, sebbene questo tutto non sia la ragione»<sup>305</sup>. Sebbene i fenomeni restino sul piano della corruzione e del divenire, ciò che grazie ad essi si manifesta è, cioè non si corrompe né diviene. La scienza suprema che stiamo cercando è, di conseguenza, la scienza dell'Essere in quanto tale<sup>306</sup>.

---

<sup>303</sup> *Ibidem.*

<sup>304</sup> *Ibidem.*

<sup>305</sup> Ivi, p. 206.

<sup>306</sup> Per approfondire l'interpretazione weiliana di Aristotele si veda E. Weil, *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne*, in Id., *Essais et conférences*, tomo I, Vrin, Paris 1991, pp.81-105, trad. it. a cura di L. Sichirolo, *Sul senso e l'intenzione della Metafisica*, in E. Weil, *Aristotelica*, Guerini, Milano 1990, pp. 105-136.

Si badi che questa conclusione non determina una perdita di valore delle scienze particolari: esse mantengono tutte le loro prerogative di osservazione, ma adesso possiamo comprendere che lo possono fare esclusivamente perché è la ragione che lo consente. In altre parole, la comprensibilità del carattere “oggettivo” dei fenomeni è dovuta alla stessa scienza dell’Essere.

Weil mette in luce anche un altro aspetto di tale scienza suprema: essa è, per essenza, anche scienza del non-essere. Infatti, se l’Uno, indagato e scoperto dalla scienza dell’Essere, è ciò da cui discende il divenire, allora al suo interno deve esserci anche il non-essere. Ciò significa che l’Essere è colto, in realtà, sullo sfondo del non-essere e, di conseguenza, tra i concetti fondamentali propri della scienza vi deve essere anche un non-concetto, radicalmente opposto, che indichi il vuoto e il nulla: solo così è possibile che il discorso comprenda, come effettivamente fa, la loro incomprendibilità. Il vero fondamento della scienza prima è questo, perché «il divenire [viene] ricondotto a ciò che vi è di immediatamente comprensibile [solo] dopo che il concetto del non-essere ha consentito di ricondurre il divenire all’essere eliminando l’incomprendibile»<sup>307</sup>. La scienza prima, riconoscendo la presenza della contraddizione in ogni osservazione scientifica che guardi al solo divenire, la supera, permettendo alle scienze particolari di continuare ad operare in piena legittimità, grazie alle categorie metafisiche che a loro offre come guida. La ragione, e solo essa, può descrivere come l’Uno si è sviluppato quando è entrato nella sfera del non essere, perché e il discorso e il cosmo provengono e tendono verso la loro comune origine.

Sulle categorie metafisiche appena citate occorre, da subito, fare chiarezza: non ci si lasci ingannare dal nome, esse sono concetti fondamentali, forniti dalla scienza dell’Essere, che «determinano le questioni secondo le quali considerare o analizzare o discutere tutto ciò che è per sapere che cosa ne è»<sup>308</sup>. In altre parole, sono tutti quei concetti che, da Aristotele in poi, sono stati sì formulati dalla metafisica, ma che non l’hanno indirizzata. Weil ci offre alcuni esempi per meglio comprendere ciò che egli intende: «per fondare la propria ontologia Aristotele non si serve dei concetti di essenza, attributo, luogo, ecc.; egli usa il principio che non si fonda sull’ontologia e sulle sue categorie, ma che permette la concezione di una scienza prima. Kant non costruisce la sua ontologia trascendentale per mezzo della sua tavola delle categorie, ma grazie alle “idee” di libertà e di eternità, dell’*ideale* trascendentale, del regno dei fini. Anche Hegel riconosce la differenza tra la

---

<sup>307</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 207.

<sup>308</sup> Ivi, p. 207.

*Logica dell'Essere* (quella delle categorie metafisiche), quella dell'*Essenza* e quella della *Realtà*, la quale ultima deve, tra le altre cose, far comprendere il senso della prima parte dell'intera logica, quindi delle categorie metafisiche»<sup>309</sup>. È di fondamentale importanza mantenere separati i due significati della parola, poiché nel lavoro weiliano le categorie metafisiche saranno prese in considerazione solo perché illustrano le “categorie filosofiche” di cui parla la *Logique*. Il motivo di questa scelta è da rintracciare nel fatto che, per Weil, le categorie metafisiche appartengono alla scienza, non alla filosofia: esse derivano dalla filosofia, ma sono specificatamente scientifiche, giacché traducono nel discorso una determinata attitudine, ma non sono categoria del discorso e dell'attitudine. La loro importanza deriva semplicemente dal fatto che corrispondono a una categoria – quella dell'oggetto – che svolge una funzione notevole, cogliendo per la prima volta la realtà come qualcosa di altro dall'uomo.

Veniamo ora all'aspetto morale e politico dell'attitudine dell'oggetto. Dietro alla protesta, che il buon senso porta avanti nei confronti della discussione, si cela una concezione dell'uomo in cui la ragionevolezza non è l'essenziale: essa è la caratteristica essenziale dell'umanità, non del singolo che è, invece, un essere determinato, dominato dalla passione e dalla materia. La ragionevolezza semmai deve avere la meglio nell'individuo, ma proprio questo dovere svela che, in realtà, la ragione non si impone immediatamente. La forma deve vincere sulla materia, la determinazione deve sopravanzare l'indeterminato, ma come può farlo? Un asso nella manica la ragione ce l'ha, dal momento che l'uomo ragionevole può guidare gli altri verso questo obiettivo, perché, possedendo anche il buon senso, non solo sa di vivere in una comunità, ma è conscio anche del fatto che quest'ultima deve essere guidata dalla scienza: se «non si potrà mai fare di ogni cittadino un Socrate», tuttavia «si può impedire agli uomini di uccidere Socrate quando un Socrate entra in scena»<sup>310</sup>. Il compito del filosofo allora deve essere quello di comprendere l'uomo nella sua interezza, incluse le passioni, al fine di fondare una vera e propria antropologia, capace di indirizzare l'azione della ragione verso l'individuo. Tutto ciò, lungi dall'essere un'utopia, è invero perfettamente realizzabile, poiché la comunità è fondata proprio sulla ragione: «la discussione tra gli uomini può essere dominata perché ha un fine naturale nel proprio oggetto, lo Stato, e perché non vive soltanto in funzione del suo scopo formale, l'accordo».<sup>311</sup> In breve, l'unità dello Stato non è un ideale a cui tendere, ma un'idea anteriore alla discussione. Il problema è

---

<sup>309</sup> Ivi, pp. 207-8.

<sup>310</sup> Ivi, p. 209.

<sup>311</sup> Ivi, p. 210.

semmai che a questa conclusione è giunto solo il filosofo: l'uomo comune vive e lavora senza rendersi conto di essere ragionevole, perché lo scopo che muove la sua vita, perfettamente umano, non è stato fissato da lui stesso, ma gli è stato trasmesso dalla tradizione. Ora, siccome la tradizione è uguale per tutti, anche gli scopi dei diversi individui si equivalgono, ed è così che scoppia la discussione. Il buon senso aveva preteso, a questo punto, una scienza capace di giudicare oggettivamente anche l'uomo; ma è davvero possibile? «La risposta sarà: l'uomo è doppio; all'uomo-oggetto, quello che la scienza osserva, si contrappone l'uomo che osserva e elabora la scienza, il quale, di conseguenza, stabilisce il rapporto tra l'individuo e l'unità o (il che è poi lo stesso) tra la materia e la forma dell'uomo come anche dello Stato»<sup>312</sup>. Detto altrimenti, ciò significa che l'uomo può essere determinato sia dalla materia che dalla forma: nel primo caso perseguirà un bene, dettato dalla tradizione, che potrebbe benissimo anche non perseguire, se volesse concentrarsi esclusivamente su se stesso; nel secondo caso, invece, l'uomo opera su stesso in vista del Bene, per far sì che la realtà sia non solo informata, ma anche determinata esclusivamente da esso. Il filosofo sa che, una volta conosciuto, il Bene non può non essere scelto, perché è l'unica possibilità ragionevole. Non vi è dubbio che l'azione umana, in quanto tale, sia mossa e dal bisogno e dal desiderio; tuttavia, aggiunge la presente attitudine, se la osserviamo con più attenzione, scopriamo non solo che essa è sempre e comunque rivolta verso il contento, ma, anche, che, diversamente e al di sopra di quella animale, ha se stessa come scopo: l'uomo ragionevole agisce al fine di divenire pura ragione. La questione che gli si pone dinnanzi è il fatto che, nonostante trovi nella teoria la propria realizzazione, egli vive all'interno di una comunità, lo Stato, che può essere abbattuto. Intendiamoci, lo Stato in sé non può non esserci, ma questo Stato in questo determinato tempo sì: il filosofo lo sa, sa che, a causa della tradizione, lo Stato si è indebolito, perché la lotta dei desideri ne sta minando l'unità. Di conseguenza, egli comprende che la scienza non può limitarsi a indicare quale sia lo Stato buono, ma deve anche specificare quali siano gli strumenti che possono realizzarlo. La scienza, allora, riprende il suo lavoro di osservazione dell'uomo, e scopre che, diversamente da quanto pensava, non è necessario che tutti i cittadini vedano la ragione per seguirne i dettami, anche perché non ne sarebbero nemmeno capaci, dal momento che tutti i loro sforzi sono volti a sopperire ai bisogni. Il problema vero è, invece, che è molto semplice ingannarsi a loro riguardo, perché i desideri dell'uomo, lungi dall'essere naturali, sono invero sociali, nel senso che possono essere soddisfatti solo

---

<sup>312</sup> *Ibidem.*

attraverso il lavoro comune. È facile quindi che i desideri sopravanzino i bisogni: l'uomo aspira a occupare il posto lasciato vacante dal signore, e a godere dei frutti del lavoro altrui, piuttosto che del suo. La scienza comprende che nell'uomo «al bisogno biologico vanno aggiunte la volontà di dominio e l'amore della lotta (non-violenta solo per paura di una violenza irresistibile): entrambe sono ragionevoli e comprensibili nel quadro della natura una», e «come tutto ciò che è naturale, saranno in lui salutari a condizione di essere guidati dalla ragione»<sup>313</sup>. Quest'ultima, nello Stato, è rappresentata dalla legge, ma essa sottostà alla volontà degli stessi uomini. Di conseguenza, se il filosofo intende permettere alla filosofia di vivere e prosperare, deve «ristabilire la legge, dare inizio all'ammaestramento degli individui, educare la comunità»<sup>314</sup>, e può farlo solo se è lui stesso a governare. Affinché lo Stato reale sia l'immagine di quello ideale, l'uomo di scienza ha quindi il dovere di essere forte contro chi usa la forza, impegnandosi in prima persona, anche perché il successo di un tale sforzo dipenderà esclusivamente dalla sua bravura, cioè dalla sua capacità di conciliare le contraddizioni di cui è intessuto il mondo reale.

Non compete alla ricerca della *Logique* analizzare le teorie politiche che sono state elaborate all'interno dell'attuale attitudine, in modo particolare dal pensiero greco. A Weil è sufficiente ricordare che tutte, da Platone fino agli Stoici, hanno come centro del loro contenuto categoriale la scienza prima, in altre parole «la scienza possibile e reale grazie alla presenza della ragione al fondo dell'essere in generale»<sup>315</sup>.

L'uomo, lo sappiamo, è fondato su una contraddizione: nel medesimo tempo egli è legato alla natura dal bisogno, e quindi dal lavoro, ma è anche di sopra di essa, grazie alla ragione. Quel che il filosofo comprende è che è proprio questa contraddizione a consentire all'uomo di innalzarsi sopra l'individualità, in una duplice riconciliazione sia nello Stato perfetto, che grazie alle sue leggi attua la ragione, sia nell'esperienza del saggio, che trascende la particolarità con la veduta della ragione. A ben vedere, quindi, lo Stato perfetto deve esistere affinché il filosofo possa attuare la ragione e il saggio possa vivere serenamente: «la politica, scienza tecnica della realizzazione dello Stato buono, e la morale, che mira alla formazione di buoni cittadini per quello Stato, hanno valore soltanto perché solo lo Stato buono permette agli uomini dotati per la scienza di realizzare del tutto la possibilità sovra-animale dell'uomo»<sup>316</sup>. Tutti gli altri non hanno bisogno della scienza, poiché è lo Stato che si fa

---

<sup>313</sup> Ivi, pp. 212-213.

<sup>314</sup> Ivi, p. 213.

<sup>315</sup> Ivi, p. 214.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

carico di distribuire, all'interno della comunità, dei compiti ragionevoli, in modo ragionevole, cioè secondo i mezzi propri di ogni singolo. In altri termini, i cittadini non filosofi, pur non conoscendo la scienza, vivono grazie ad essa e sono contenti della propria esistenza, perché è la ragione stessa, attraverso l'educazione, ad aver mostrato loro quali sono i reali bisogni da soddisfare. La conclusione del Nostro merita di essere citata integralmente: «l'uomo è un vero uomo quando in lui la ragione ritorna su se stessa attraverso la moltitudine delle contraddizioni nelle quali si dispiega la vita umana. La ragione non è per l'uomo; l'uomo è per e mediante la ragione. Se vuole comprendersi e trovare così la pace, l'uomo deve cogliere la ragione. Morale, Stato, politica non si giustificano che in vista di questo solo sforzo veramente umano, perché realmente sovraumano»<sup>317</sup>.

### 2.6.2 *Il ritorno e il superamento del buon senso*

In termini generali possiamo dire che la presente categoria è la prima ad aver dato luogo sia a una scienza a noi comprensibile, che a una filosofia, intesa come ricerca della comprensione totale della realtà. Il Nostro evidenzia come la tesi classica secondo cui la progenitrice di tutte le scienze sia la filosofia nasconda alcune insidie: innanzitutto essa potrebbe far intendere – erroneamente, dal momento che, in realtà, l'indipendenza, la diversità, l'evoluzione e la funzione delle scienze non si possono comprendere altrimenti - che senza la filosofia il buon senso non sarebbe stato in grado, insieme alla forza del mondo del lavoro, di gettare le basi e di costruire le tecniche tradizionali della vita che consentono il progresso della tecnica. In seconda battuta, e al contrario, filosoficamente parlando non vi è altra scienza al di fuori della stessa filosofia, perché accanto a quest'ultima non c'è scienza, ma solo tecnica.

Certamente il buon senso tutto si aspettava all'infuori di un risultato del genere: la sua protesta era volta, fondamentalmente, a degli esiti pratici e, invece, si trova costretto a fronteggiare qualcosa che non riesce a comprendere, la teoria. Il suo mondo, fatto di oggetti separati e discussione, è venuto meno a favore di un altro mondo, ordinato perché fondato su un unico Oggetto, la ragione. La conciliazione richiesta dal nuovo mondo è completamente al di fuori dalla sua portata: il buon senso vorrebbe fermare ciò che ha messo in moto e non è più in grado di padroneggiare, ma riesce solo a bloccarlo per sé. Chiede alla scienza di tornare nei ranghi e limitarsi a elaborare una tecnica dell'osservazione atta a semplificare e organizzare il lavoro, nulla più. Tutto il resto è, per lui, semplice divertimento intellettuale,

---

<sup>317</sup> Ivi, p. 215.

tanto complesso quanto irragionevole. È evidente, da questi passaggi, che il buon senso, pur continuando a mantenere una ragionevole fiducia e nella tradizione e nell'accordo sociale, intende comunque giovare della scienza oggettiva. Il ragionamento è semplice: giacché la discussione (e l'accordo che da essa discendeva) non è stata capace di soddisfare la comunità del lavoro, allora il vero proprietario dell'oggetto è il buon senso, perché è lo strumento che finalmente gli consentirà di orientare il suo mondo. Il buon senso non desiderava nient'altro che «sapere la verità sul mondo»<sup>318</sup>, ma, così facendo, finisce per porre ed aprire il problema della conoscenza<sup>319</sup>. Il buon senso rimane immerso nel mondo del lavoro in comune: certamente la scoperta della verità è il fatto nuovo dopo la discussione, ma si tratta sempre di una verità puntuale, riferita a un oggetto e non all'oggetto. È interessante notare come, per il buon senso, le attitudini filosofiche che più gli paiono assurde, discendano direttamente da un buon senso «ottuso» che non ha preso in considerazione la trascendenza. Infatti, «scetticismo, materialismo, idealismo assoluti risalgono in ultima istanza a riprese della categoria dell'oggetto da parte del buon senso che si serve della categoria della discussione; sono sistemi scientifici, non filosofici, perché partono dalla scienza del buon senso per passare all'assoluto della scienza della discussione»<sup>320</sup>. Essi vogliono dimostrare la possibilità della conoscenza umana, ma la filosofia questo problema non se lo pone, semplicemente perché prende le mosse direttamente dal sapere, e lo disegna diversamente secondo il contesto storico in cui è immersa. In altre parole, la filosofia dice sempre la stessa cosa: «l'uomo e il mondo non sono separati, e l'uomo si comprende (nelle due accezioni di tale espressione) mediante l'oggetto (o, usando un termine molto più tardo, l'assoluto), e non comprende affatto l'oggetto a mezzo dell'uomo»<sup>321</sup>. Non c'è conciliazione possibile, filosofia e buon senso hanno direzioni opposte, ma mentre la prima comprende la seconda, quest'ultima non può che considerare la filosofia come priva di senso. La filosofia non può far altro che constatare tutto ciò, ma il filosofo non ci sta: il procedimento del buon senso è irritante, perché non solo finisce per interpretare se stesso attraverso la ripresa della discussione, ma vede anche la posizione del filosofo come determinata da una attitudine particolare. Il filosofo è costretto allora a giustificarsi agli occhi di una comunità dominata dalla scienza.

---

<sup>318</sup> Ivi, p. 217.

<sup>319</sup> Un problema che non esiste per la filosofia oggettiva, dal momento che, procedendo dall'oggetto assolutamente conoscibile, la difficoltà che deve fronteggiare è semmai legata alla spiegazione dell'errore.

<sup>320</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., pp. 217-218

<sup>321</sup> Ivi, p. 218.

Intendiamoci, il filosofo capisce che la critica a lui rivolta ha un fondo di ragione, ma non può consentire che la sua scienza, così necessaria, venga travolta e spazzata via dalla protesta di chi non riesce a comprenderla. Non vi è altra strada, perciò, che cercare di superare – e non confutare – il buon senso: le scienze hanno sia il diritto che il dovere di comprendere i loro oggetti, tuttavia esse devono a loro volta essere comprese con strumenti differenti da quelli scientifici che la filosofia ha posto in questione. Con le parole del Nostro: «la più raffinata delle tecniche scientifiche, l'algoritmo più perfezionato possono servire solo a risolvere problemi dei quali non potrebbero capire il senso»<sup>322</sup>.

### 2.6.3 *Le riprese*

Infine, le riprese. Weil non ritorna a enunciarle tutte, perché esse si sono già presentate nel corso dell'indagine, tuttavia si sofferma su una in particolare, la ripresa del non-senso. Perché? La ripresa sotto la categoria del non-senso fa sì che il buon senso scientifico si interpreti come un tutto coerente, separato però da quella realtà che, lui stesso, addita come impossibile da cogliere da qualsiasi sistema<sup>323</sup>. L'interesse per questa particolare ripresa è dovuto al fatto che solo da qui è possibile compiere quel lavoro di comprensione, volto all'eliminazione, dei pregiudizi che infangano la filosofia e che, il più delle volte, presentandosi come opere di riforma strutturale, finiscono per impedirle di superare la categoria dell'oggetto. Una tale ricerca, aggiunge Weil, avrebbe come unico risultato la stesura di una «storia filosofica degli errori filosofici»<sup>324</sup>.

### 2.7 *L'io*<sup>325</sup>: *la ricerca della felicità*

L'oggetto è un fatto: per l'uomo che vive nell'attitudine della teoria, è questo fatto che fonda tutti gli altri. Tuttavia, siamo davvero certi che tutto si possa ridurre all'Oggetto? Siamo davvero sicuri che non vi sia almeno un altro fatto che possa indirizzare diversamente le cose, magari verso la felicità individuale? Ebbene l'attitudine che ci apprestiamo a descrivere vuole rispondere proprio a queste domande.

Una possibilità altra, un passaggio laterale, in realtà esiste. A opporsi all'Oggetto è un altro fatto, l'esistenza. Si badi, non un'esistenza oggettiva o mediata, ma fondata sul sentimento

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 279.

<sup>323</sup> Weil chiama questa posizione «agnosticismo scienziata, ivi, p. 219.

<sup>324</sup> Ivi, p. 219.

<sup>325</sup> L'io è qui inteso da Weil come "*le moi*", ovvero come io e me empirici, che nulla hanno a che fare con la coscienza moderna.

di sé, un'esistenza che non intende tornare indietro – e nemmeno potrebbe, giacché l'io continua a pensare attraverso le categorie precedenti – ma che vuole debellare il bisogno, dal momento che le attitudini precedenti, lungi dal riuscire a vincerlo, si sono invece limitate a indagare la particolarità (la discussione), l'uomo in generale (la scienza oggettiva), e il trascendimento dell'individualità in vista dell'Oggetto (la filosofia). In altre parole, esse non hanno pensato alla felicità dell'uomo, non hanno parlato dell'io. Adesso, al contrario, l'uomo cerca e vuole il contento, rimproverando alle categorie precedenti anche di non aver fatto nulla di concreto per ottenerlo, salvo formulare promesse che, alla fine, si sono rivelate impossibili da realizzare.

Weil è attento nel rimarcare come l'uomo della presente attitudine non sia «l'uomo della lotta brutale»<sup>326</sup>: quest'ultimo, infatti, volgerebbe ogni suo sforzo verso il denaro, verso le donne, verso tutto ciò che, in ultima analisi, gli consentirebbe un soddisfacimento immediato dei propri desideri, suscitando insieme l'invidia degli altri. Costui, lungi dal porsi il problema della felicità umana, vedrebbe la realtà solo del proprio desiderio, senza nemmeno avere coscienza dell'infelicità in cui potrebbe vivere. Di tutt'altra tempra è invece l'uomo dell'attitudine dell'io: passato attraverso la discussione e la scienza, egli sa di essere desiderio e pensiero, ma non capisce la ragione per cui dovrebbe superarsi e scomparire. Nulla, in ultima analisi, ha senso se non in rapporto a se stesso. Anche la filosofia cade in discredito ai suoi occhi: l'uomo, quest'uomo, vuole il contento, vuole la felicità, ma non dell'umanità in generale, vuole la felicità degli uomini in quanto uomini, esseri senzienti che rinunciano alle tradizionali soddisfazioni legate alla ricchezza e al potere, perché sanno che, se da un lato esse non portano realmente alla felicità, dall'altro sono legate indissolubilmente alla parte animale dell'individuo che ha nozione solo di alcune soddisfazioni, mai della soddisfazione. Tentare di prendere possesso e dello Stato e del linguaggio non ha più senso, poiché anche nel caso in cui si potesse raggiungere il potere assoluto, la felicità non ne discenderebbe automaticamente; anzi, un sentimento di paura, dipeso o dal timore di perdere quel potere o dal terrore della morte, si impadronirebbe comunque di lui. Come si vede chiaramente, è sempre la ragione a essere al centro, giacché ciò che l'uomo cerca è una soddisfazione che dipenda esclusivamente da lui e che sia universalmente valida: «la felicità nell'uomo e per l'uomo»<sup>327</sup>. Le azioni devono quindi essere ragionevoli, sicure, dettate dalla scienza, altrimenti l'uomo non può prestar loro

---

<sup>326</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 222.

<sup>327</sup> Ivi, p. 223.

credito. La ricerca della felicità di cui stiamo parlando non è soggettivismo: infatti, sebbene contrapponga all'attitudine della scienza il desiderio umano, essa rimane un'indagine scientifica, poiché vuol cogliere e soddisfare il desiderio per tutti. Semplicemente la scienza e l'oggetto perdono la loro centralità, perché il pensiero deve adesso «rientrare nell'uomo, essere al suo servizio, aiutarlo a trovare quel che lo rende felice»<sup>328</sup>.

### 2.7.1 *Epicureismo e stoicismo*

Perché l'uomo è infelice? Innanzitutto perché la soddisfazione che gli era stata prospettata dalla comunità in cui viveva si è rivelata impossibile da realizzare appieno. La tradizione è così caduta in discredito, poiché è stata capace di soddisfare i bisogni, e la migliore dimostrazione di tutto questo è data dal fatto che l'uomo, come sottolinea Weil, continua a cercare e sa di continuare a cercare. Certo, lo Stato pone degli obiettivi da soddisfare, ma fintanto che non si trasforma nello Stato perfetto sognato dai filosofi, esso rimane qualcosa di incompiuto, e nemmeno lo stesso filosofo può trovarvi la felicità che prospettava. Tuttavia, già da queste conclusioni, è possibile comprendere che la filosofia è mutata: se prima il filosofo cercava di trascendere la discussione in vista dell'Oggetto, ora, appurato che quel disegno non si è realizzato e che, di conseguenza, non gli è consentito di vivere da saggio, ha paura, perché è un uomo come gli altri. Una filosofia oggettiva non ha più alcuna utilità adesso; serve, invece, una filosofia per l'uomo e «richiederla è già fondarla, poiché la realtà non è più sufficiente per definire l'interesse umano e non basta che ci sia il reale: la realtà deve avere un interesse per l'uomo»<sup>329</sup>.

Il problema è che il mondo pare essere un luogo che addirittura nasconde la felicità all'uomo, perché non è sufficiente – come invece sostiene la tradizione – compiere azioni “giuste” per raggiungerla. Anzi, possiamo ragionevolmente asserire che questa strada non ci condurrà mai verso tale meta, giacché l'uomo che ha raggiunto ciò che desiderava non è più l'uomo che prima desiderava. In altre parole, l'uomo non è un essere che desidera una data cosa, ma è un essere che desidera in assoluto: la soddisfazione di un desiderio ha come diretta e inevitabile conseguenza una nuova insoddisfazione, poiché non può che condurre verso un altro desiderio.

Paura e desiderio, dunque, sono le fonti dell'infelicità. Fintanto che l'uomo viveva in una comunità fondata sulla certezza, questi due fattori d'infelicità non lo spaventavano; ora,

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 224.

<sup>329</sup> Ivi, p. 225.

invece, la solitudine dettata dalla perdita del contenuto ha innescato questa parabola. La prima reazione è di cercare il godimento: «cerchi allora di godere, cerchi anche il desiderio per dimenticare di essere svuotato da ciò che costituiva la sua sostanza!»<sup>330</sup>. Il fatto è che questa soluzione ha successo solo fin quando si riesce a non rivolgere il proprio pensiero al futuro, all'avvenire. L'uomo tenta di dimenticare di essere solo di fronte alla natura, è un animale che cerca la soddisfazione propria dell'animale, ma al primo scacco la realtà si mostra per quello che è: l'uomo non è infelice perché è alla ricerca di una soddisfazione impossibile; l'uomo è infelice perché, persa la certezza, dietro ad ogni desiderio si cela in agguato la paura. L'uomo non è un semplice animale, l'uomo è ragionevole, sa e deve prevedere: «il suo desiderio è formato dalla tradizione della comunità e il suo mondo dal lavoro; non cerca in modo diretto il godimento, ma un piacere che non ha più un rapporto immediato coi suoi bisogni»<sup>331</sup>. Egli deve sapere scegliere tra le possibilità che il mondo umano gli dischiude, deve saper conciliare la propria parte animale con quella ragionevole: solo così può essere felice.

Le soluzioni che si presentano sono essenzialmente due<sup>332</sup>: da un lato «l'uomo può servirsi della ragione per liberarsi di una tradizione che sragiona», dall'altro «può identificarsi con la ragione stessa per assoggettare ad essa quel che vi è di irragionevole in lui e nel mondo»<sup>333</sup>. Il risultato che entrambe produrranno è lo stesso, ma è interessante approfondire meglio le due possibilità. Nel primo caso, l'uomo indaga a fondo l'oggetto del proprio desiderio. In questo modo egli scopre che la causa della propria infelicità risiede nel non trovare un piacere che dipenda in modo esclusivo da se stesso: il desiderio, al contrario del bisogno, non è un qualcosa di prettamente naturale. Se invece riuscisse a legare indissolubilmente il desiderio al bisogno, si aprirebero di fronte a sé tante possibilità di felicità quante ne possiede un animale. La tradizione, da parte sua, ha smarrito ogni contatto con la realtà, finendo per trattenere l'uomo, e quasi imporgli dei beni ormai fuori dal tempo, forse giustificabili dal punto di vista della comunità, ma non dal punto di vista dell'uomo. Di nuovo, qui l'uomo parrebbe imboccare una strada che lo porta al livello dell'animale, ma non è così: egli, in realtà, vuole scegliere una strada veramente ragionevole, slegata da tutto ciò che lo ha reso infelice. La contrapposizione natura-ragione è causata proprio dalla tradizione, che usa una ragione che finisce per alterare il desiderio naturale fino al punto di

---

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> Ivi, p. 226.

<sup>332</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., pp. 103-105.

<sup>333</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 226.

non comprendere più neppure se stessa e ritenere naturale l'irragionevolezza. Ciò che è chiesto all'uomo è allora uno sforzo continuo, senza soluzione di continuità, che gli consenta di non ricadere nuovamente tra le braccia della tradizione e di cercare quella natura capace di ritrovare l'accordo con la ragione. Raggiunto un tale risultato, nonostante lo sforzo continuo, non potrà che gioire enormemente, perché il proprio godimento non sarà più fine a se stesso come quello dell'animale, ma sarà un godimento cosciente, sapere di godere moltiplicherà all'infinito il piacere. Certo, sa che dal dolore non vi è un riparo sicuro e, tuttavia, grazie alla libertà che ha così tenacemente conquistato, potrà facilmente abbandonare una vita che avrà perso il suo valore, anche perché, in fondo, la morte è un evento naturale. Emerge qui una concezione positiva della natura: essa consente all'uomo di vivere una vita felice, oppure di farla finita: «la vita del saggio si svolgerà nella gioia, lontano dagli uomini, nella società di coloro che hanno compreso che nulla ha importanza se non la ragione ragionevole, e la comunità della tradizione e del lavoro lascia il posto alla società degli amici dove ognuno si ritrova in ciascuno degli altri, dove la gioia di ciascuno è quella di tutti, dove la frequentazione degli amici aggiunge alle altre gioie l'ultima, la più grande, quella di vivere come uomo insieme a uomini umani»<sup>334</sup>. Discussione e scienza rimangono fuori da questa prospettiva, perché cessano di esistere i presupposti da cui erano sorte: non si comprende, infatti, per quale ragione sarebbe necessario trovare un accordo, se l'interesse è ora rivolto unicamente all'individuo, né si vede l'utilità di una scienza atta, da un lato, a risolvere controversie e, dall'altro, a trasformare la natura, se adesso non vi sono più controversie da risolvere e la natura offre tutto ciò che si desidera. Al limite si cercherà di tracciare una scienza che liberi l'uomo da quella precedente, giacché quest'ultima, caratterizzata dalla paura, ha finito per sbarrare la strada che conduce alla felicità. La ragione non può essere messa in contrasto con la felicità, perché la ragione è felicità: il saggio, in ultima analisi, fa scienza al solo fine di liberare l'individuo dalla scienza.

Finora l'uomo ragionevole aveva messo l'accento sulla propria animalità. Tuttavia vi è anche un'altra possibilità, la seconda: in essa è la ragione a vincere la contraddizione fondamentale insita nell'essere dell'uomo. La rotta che viene tracciata è quella della rinuncia alla ricerca del godimento, infatti «poiché [l'uomo] può agire su se stesso, e il desiderio è la fonte della sua infelicità, e la sua sorte non dipende da lui, [...] deve farsi ragione vivente nel mondo, non animale ragionevole, ma ragione in un animale»<sup>335</sup>. L'errore è stato quello

---

<sup>334</sup> Ivi, p. 227.

<sup>335</sup> Ivi, p. 228.

di pensare che la ragione fosse uno strumento atto alla ricerca della felicità; invece è la ragione stessa la felicità, perché, nella sua autosufficienza, non conosce né la paura né il desiderio. Si dirà giustamente che l'uomo non è pura ragione, tuttavia – dobbiamo aggiungere - non è nemmeno separato da essa: egli può seguire la ragione, può mettersi alla sua sequela. In un mondo che è ormai differente da prima, in cui l'individuo è isolato anche all'interno della comunità, il vero problema da affrontare è quindi morale<sup>336</sup>: l'uomo deve ottemperare, all'interno della natura, al compito che la stessa gli ha affidato. Capiamo allora le ragioni per cui qui l'individuo non si sente parte di una nuova attitudine, ma ancora legato alla categoria dell'oggetto. Tuttavia non è così, e la mansione che la scienza assume è indicativa a riguardo: parrebbe che essa debba riprendersi il suo ruolo, ma l'osservazione, adesso, è funzionale alla scoperta del senso complessivo della vita. La scienza deve comprendere il mondo nella sua totalità e unità, perché solo così la felicità, la saggezza e la virtù potranno essere a disposizione dell'uomo. In altre parole, il mondo è sì ragionevole, ma lo è per l'uomo: «la sorte dell'uomo, tutto quello che gli capita ha un senso: la ragione non è più trascendente, abita il mondo; non giustifica più, agisce: il mondo è animato e la sua anima lo dirige, anima ragionevole che provvede al bene dell'immenso animale dandogli coscienza e vita»<sup>337</sup>. Il mondo è inteso come un organismo, che può essere compreso solo da colui che, insieme, è capace di vedere e le parti e il tutto. Non solo, ma all'anima del mondo corrisponde l'anima dell'essere umano, ed è proprio questa corrispondenza che permette la felicità: l'uomo, attraverso uno sforzo continuo e mai finito di comprensione, deve, ad ogni istante, vincere sulla propria animalità. È una vita fondata sulla lotta della ragione per la libertà, una lotta strenua perché la resistenza opposta dalla sua parte animale, avente come mezzi il desiderio e la paura, è vigorosa; tuttavia, questa resistenza si rivela essere nient'altro che una distrazione dalla virtù: non appena la ragione riesce a comprendere che gli eventi sono determinati da una necessità che trascende le possibilità umane, la libertà dal desiderio e, quindi, dalla paura, è totale. L'uomo deve accettare ciò che gli capita, deve capire che non può presumere di controllare un essere vivente quale è il mondo. Libertà e necessità si legano in questo modo indissolubilmente: il singolo individuo, lungi dall'agire, adempie in realtà a una funzione, per cui l'unica libertà possibile è quella che passa attraverso la cancellazione del desiderio. L'uomo, in altri termini, non deve fare altro che

---

<sup>336</sup> Cfr. E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961, p. 109.

<sup>337</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 229.

«comprendere che tutto quello che gli capita è buono perché è necessario»<sup>338</sup>. Egli è un attore che ha come palcoscenico il mondo: non può decidere né la propria entrata né la propria uscita di scena, e nemmeno la parte che deve recitare. Al più possiede la facoltà di abbandonare il teatro qualora la rappresentazione divenisse insopportabile, ma ciò che lo rende veramente umano, ciò che deve fare in quanto uomo, è interpretare al meglio il proprio copione e vedere la propria interpretazione: solo così sarà sereno e finalmente libero dal desiderio di libertà. La saggezza assurge in questo modo a unica virtù, e il saggio diviene il re e, al contempo, il legislatore dell'umanità, un legislatore non sottoposto alla legge.

Tuttavia vi è un problema ancora da affrontare: l'uomo, l'uomo comune, non è saggio. Coloro che non sono capaci di essere veramente liberi devono avere delle regole, è necessaria una scienza che li guidi in quel grande piano che non riescono a intuire nei suoi dettagli. Come fare? A ben vedere, però, la soluzione potrebbe essere più facile del previsto: giacché sappiamo che il mondo è ragionevole, non vi è motivo di dubitare che anche l'uomo non lo sia, o, almeno, che non lo sia per quel che vi ha di essenziale. La tradizione ha un senso, ma la verità che vi abita rimane nascosta: l'uomo deve smettere di vivere come un essere particolare, deve comprendere che è immerso in una tradizione che gli nasconde la verità, e andare alla ricerca di quegli elementi che accomunano tutte le tradizioni. Sono questi ultimi a formare la verità di cui va in cerca: «quello che esiste ovunque è umano nel senso proprio del termine. Ci sono rapporti di simpatia e di comprensione tra gli uomini; c'è un diritto che esclude la violenza e rende sacra la vita di ciascuno nei confronti di tutti gli altri; l'uno non deve agire contro l'altro come non vorrebbe che si agisse contro di lui; la vita dell'uomo è diretta dall'alto, i suoi atti sono ricompensati o puniti da una intelligenza superiore; sono credenze che troviamo ovunque e che esprimono la morale dell'umanità una nella quale tutti gli uomini sono fratelli»<sup>339</sup>. Tutti questi elementi che abbiamo ora elencato sono visibili, tuttavia, solo al filosofo che, elevandosi al punto di vista del saggio, ritrova l'identità fondamentale nella molteplicità delle tradizioni. Come dicevamo in precedenza, il saggio è al di sopra delle regole: egli sa che tutto è regolato da una necessità universale, e che parole come tradizione, responsabilità, azione e libertà sono vuote; ciò nonostante la morale che dona agli uomini rappresenta al meglio la verità, perché assegna un senso alla vita che ogni uomo può comprendere, consentendogli di accettare il proprio destino. Si badi, anche il filosofo è un uomo, e ciò che rivela agli altri, lo svela anche a se stesso:

---

<sup>338</sup> Ivi, p. 230.

<sup>339</sup> Ivi, p. 231.

l'inesistenza del caso e le interrelazioni infinite che coinvolgono l'intera realtà sono gli strumenti con cui l'uomo può orientarsi nel mondo. La tradizione ha sempre saputo che dietro ad ogni cosa vi era un simbolo carico di significato; il fatto è che esprimeva questa sapienza in modo oscuro, spesso ravvisando interventi sovranaturali, perché non riusciva a vedere l'essenza del mondo. D'altra parte, la tradizione aveva ragione a opporsi alla scienza oggettiva, dal momento che in essa si preservava una concezione viva del mondo, contro il pensiero morto della scienza, che univa il tutto intorno a una ragione trascendente.

Quel che si deve fare è «comprendere la nostra vita per quello che è per l'uomo»<sup>340</sup>: l'uomo è al centro del mondo, è l'immagine stessa del mondo. La necessità che struttura la realtà può essere compresa, e la scienza consente all'uomo di divenire il soggetto fondamentale all'interno dell'universale, perché, grazie ad essa, l'uomo comprende «di abitare in un mondo buono, buono non soltanto per sé, ma anche per lui: la sua azione ha un senso perché prevista, la virtù è veramente meritoria perché lo conduce sul cammino del destino e l'uomo virtuoso fa ciò che la natura esige da lui»<sup>341</sup>. È felice, poiché la sua ragione si accorda perfettamente con quella del mondo, e, salvo il caso in cui egli sia saggio, la felicità si esprime nell'azione prettamente umana, in quell'azione, cioè, che lo avvicina alla piena realizzazione della ragione. Quindi è la morale, più che la teoria, la sorgente da cui sgorga la felicità: se l'intenzione è stata buona, le conseguenze non devono spaventare, perché non dipendono da lui. In conclusione, «il solo bene dell'uomo risiede nell'azione umana e virtuosa dell'uomo su se stesso in un mondo costruito in vista della realizzazione di quel bene: morale e scienza della natura si spiegano e si sostengono a vicenda»<sup>342</sup>

Secondo Weil, è possibile rintracciare la presente categoria sia nelle filosofie di Platone e Aristotele – come desiderio naturale della felicità, superato e soddisfatto dalla teoria – sia in filosofie moderne - come in Kant, dove è intesa come un fatto che dà luogo alla fede della ragione – tuttavia, è evidente che storicamente è stata espressa dall'epicureismo e dallo stoicismo. Queste due scuole filosofiche sono comparse quando il lavoro libero e la città non sono più state al centro della vita dell'uomo: la filosofia è così mutata al cambiare del mondo. L'uomo che vive in questo contesto perde i suoi punti di riferimento, poiché non riesce più a cogliersi nel suo linguaggio e la storia stessa da cui discende e si comprende è irrimediabilmente finita per lui. Egli diviene un essere astorico, che vive in un mondo

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 232.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> Ivi, p. 233.

assoluto, fuori dalla sua portata: «uomo eterno e medesimo, mondo assoluto, queste sono le caratteristiche del suo pensiero»<sup>343</sup>.

Il quadro entro cui muoversi è evidentemente complesso, tuttavia Weil ci invita a non perdere la bussola: l'io, così come è stato fin'ora descritto, è un'autentica categoria, ossia è comprensibile unicamente attraverso l'opposizione ad altre categorie nella loro totalità. Da questo punto di vista, essa, lungi dall'essere storica, è invero da intendere come anteriore alla storia cosciente. L'attitudine corrispondente finisce per ergersi addirittura contro la storia, perché l'assenza di un contenuto della certezza, insieme alla disperazione che ne discende, fa sì che l'uomo abbia di fronte a sé solo due possibilità: o creare un nuovo contenuto che gli dia la speranza perduta, o accettare l'assenza e sopprimere la paura, e così anche la speranza. Entrambe le strade, però, conducono a una concezione del presente onnipotente, che ripudia il proprio passato come errore, e cancella l'avvenire come fonte d'inquietudine. Ogni istante in questo mondo deve avere il suo senso, perché la vita, che può arrestarsi in qualsiasi momento, deve essere compiuta e perfetta: il saggio sa che tutto ha un senso, che tutto è già stato deciso e che si ripeterà all'infinito nel tempo.

Eternità e isolamento dell'uomo sono le caratteristiche fondamentali dell'io. Egli, in quanto essere che crede, pensa e agisce, modifica il proprio contenuto, ma in quanto essere che soffre, spera e gode si interpreta come io; di conseguenza, è solo attraverso il sentimento che è possibile cogliere se stessi e comprendersi. L'io, sia chiaro, non è consapevole di tutto ciò: pensa ancora di comprendersi come ragione che domina il sentimento, vedendo l'io non come «quella materia [che] è il vero contenuto della vita», ma come «la materia dannosa che bisogna dominare perché non si può eliminare»<sup>344</sup>. Lungi dall'essere una cosa paradossale, è invero qualcosa di perfettamente comprensibile, basti vedere come epicurei e stoici sono stati attaccati dai propri avversari. Infatti l'uomo comune non perdonava al filosofo di voler condurre una vita in solitudine, a stretto e immediato rapporto con la natura. La straordinarietà di questa categoria risiede proprio nel fatto che essa è la prima a consentire all'uomo di cogliersi come individuo vivente<sup>345</sup>. Per la prima volta l'uomo dice io, abbandonando l'obiettivo di avere ragione: l'io vuole la felicità, è aspirazione alla felicità. La teoria non può coglierlo, perché l'io è dato al sentimento, ed è incommensurabile anche per la ragione che risiede in lui, poiché tale ragione, essendo essenzialmente ragione del mondo, non riconosce l'io come tale, ma come un prodotto del caso o un ingranaggio del

---

<sup>343</sup> Ivi, p. 233.

<sup>344</sup> Ivi, p. 235.

<sup>345</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 184.

tutto. L'azione su di sé sorge di conseguenza: «per ciò che è sentimento prende partito per la ragione contro di sé: essendo io per sé si salva nella ragione che non ha io: per essere felice deve cessare di essere»<sup>346</sup>. In breve, essere filosofo significa morire, giacché il saggio si colloca in un presente eterno, al di fuori dal divenire. D'altra parte, non vi è che il divenire nella realtà: l'intera esistenza è racchiusa nella tensione di una lotta che contrappone il sentimento di infelicità, che vuole essere ragione, e l'infelicità stessa. La saggezza rimarrà sempre un ideale cui tendere anche per il filosofo, che vivrà un'esistenza volta al superamento dell'io, in un attimo straordinario colmo di gioia.

### 2.7.2 *Le riprese*

Se la categoria dell'oggetto è il fondamento su cui poggiano tutte le filosofie che si pongono l'obiettivo di essere scientifiche, la presente categoria «fonda l'interpretazione del mondo come campo della vita umana, la *Weltanschauung*, e le riprese delle categorie precedenti formano altrettanti tipi di filosofie "umane"»<sup>347</sup>. Weil descrive nel dettaglio tali riprese, a cominciare dall'interpretazione dell'io sotto la Verità. In essa, l'io perde il proprio carattere di immediatezza: dichiarandosi verità, per ciò stesso non lo è più. Tuttavia questo vale solo per noi, poiché per l'io essa è, invece, la piena realizzazione della libertà, un solipsismo nel quale tutto è incentrato su una vita senziente in perfetta solitudine. Concretamente questa ripresa si è espressa in alcune attitudini liriche – come in Byron e Novalis – ove nulla esiste al di fuori del sentimento dell'io, e il mondo, lungi dall'essere oggettivamente reale, è invero un avversario della felicità, cui contrapporre un proprio mondo carico di senso.

Più teorica è invece l'interpretazione dell'io come non-senso. In essa, il piano dell'io - il solo capace di rivelare la realtà - è vuoto: «l'uomo può vivere nel significato umano della parola, la sua vita può avere un senso, ma di fatto vita e senso non si possono afferrare, e l'uomo non può parlarne».<sup>348</sup> L'unica funzione che assume il parlare è, perciò, quella di eliminare lo strumento del linguaggio, divenuto obsoleto, giacché l'io è essenzialmente un essere senziente. Il senso della vita, l'unico, è il non-senso: esso deve essere rivelato attraverso la distruzione sistematica di tutti gli altri sensi falsi. La felicità e la libertà dell'uomo possono essere raggiunte solo in questo modo. Lo scetticismo è il prodotto di questa ripresa, ma si badi che siamo di fronte ad uno scetticismo assoluto, contro di cui è impossibile argomentare. Infatti, ogni affermazione è reputata insensata, e non falsa, perché

---

<sup>346</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 236.

<sup>347</sup> Ivi, pp. 237-8.

<sup>348</sup> Ivi, pp. 238-9.

non ha alcuna importanza ai fini della felicità. L'assurdità consiste proprio nella stessa volontà di collocarsi: lo scettico non giudica, si trattiene, non esce da sé, e, al fine di essere felice, abbandona il linguaggio a favore dell'azione, rendendosi libero per il sentimento.

La riflessione sull'interpretazione dell'io come non-senso porta alla ripresa del vero e del falso. Qui è ammessa la verità, e vi si contrappone il non-senso: l'io diviene la misura unica della verità e, di conseguenza, scompare qualsiasi differenza tra essere e apparire, giacché l'uomo vive esclusivamente in funzione del suo sentimento e del suo desiderio. Il falso e l'apparenza sono causati dall'uso di un linguaggio che ha reciso i propri legami con l'uomo, e che non consente di vedere l'unica verità, ossia che «tutto quel che si mostra a lui è lui stesso». Ricordandosi di ciò, l'uomo diventa signore sia di se stesso, dato che è riuscito a far tacere una ragione che ha finito per sragionare, sia signore per gli altri e degli altri, poiché essi vivono la loro intera esistenza nel falso. In altre parole, un tale uomo riesce a vivere veramente la propria vita, perché, potendo seguire appieno i dettami del suo sentimento e del suo desiderio, è in grado di realizzare se stesso. Non solo, ma creando direttamente il proprio linguaggio, riesce a imporlo agli altri, trasformandoli in esseri a sua immagine, che gli saranno riconoscenti e devoti tutta la vita: «appariranno a lui grazie al sentimento che ha dato loro, l'amore», e «da lui gli uomini impareranno il vero e il falso, e nel loro io ritroverà il proprio; ridivenuto natura e ragione, il loro sentimento sarà la natura nella quale vive il suo io»<sup>349</sup>. Non è importante sapere quale attitudine il maestro-profeta scelga, è rilevante, invece, il fatto che costui contrapponga sempre il vero al falso, ravvisando nel primo il Bene e la felicità, e nel secondo il Male e l'infelicità. Il Bene si determina così come la piena realizzazione del sentimento e del desiderio dell'io: chi guida l'io verso qualcosa che non corrisponde a questa definizione si getta immediatamente all'interno del falso. Weil ci fa notare, tuttavia, che vero e falso hanno uguale estensione, poiché, da un lato, il Male è semplicemente un Bene non conservato come tale, e, d'altro canto, il falso può essere anche il falso di un io che si dimentica. La tradizione, da questo punto di vista, altro non è se non una ragione dell'io degenerata, che ha perso i contatti dal Bene da cui deriva<sup>350</sup>. Essendo di fronte ad una ripresa, il vero e il falso non sono da intendere come parti del mondo: esse sono all'interno di un uomo che è cosciente di essere entrambi, e di conseguenza vuole

---

<sup>349</sup> Ivi, p. 240.

<sup>350</sup> Non dimentichiamoci, a tal proposito, che il falso è sempre il falso del vero.

agire, *in primis* su se stesso. La conclusione del Nostro è, come sempre, limpida: «conoscenza e azione sono una e la medesima cosa: conoscersi significa guarire»<sup>351</sup>.

Veniamo ora a trattare la ripresa sotto la categoria della certezza. In essa, il risultato è del tutto opposto al precedente: l'io non è più solo mera opposizione, ma possiede adesso un contenuto concreto, l'io stesso, che è e sa di essere attività e desiderio. Dal momento che ogni essere dato, salvo non sia preventivamente mutato in soddisfazione, è un intralcio alla realizzazione del desiderio, l'io deve agire, deve farsi azione, per superare tutti gli ostacoli. Questo è il solo Bene: agire in vista della soddisfazione, operare al fine di cogliere quel piacere che è alla portata dell'uomo. Gli scogli che ha di fronte a sé sono virtù, piaceri e regole false, a cui l'uomo si è volontariamente sottomesso; tuttavia l'io è certo del suo bene, giacché, per coglierlo, deve unicamente attenersi a se stesso, e trasgredire le regole che governano il mondo: «tra l'io concreto, compreso come contenuto dell'io della certezza, e la legge esterna non c'è altro rapporto che la lotta: attitudine e discorso del cinico»<sup>352</sup>.

La pluralità degli io, insieme a una nuova interpretazione dello stesso io come soggetto, è alla base della ripresa sotto la categoria della discussione. L'io entra in un mondo segnato dal ripudio della violenza e dalla ricerca di un accordo che possa soddisfare interessi divergenti; tuttavia, si badi, tali "interessi" non sono più quelli tradizionali della categoria che abbiamo già esaminato, ma sono sentimenti di uomini che, sentendosi infelici, ricercano la felicità. La discussione non intende veramente risolvere il problema alla radice, perché altrimenti si trascenderebbe nelle categorie successive: quello che fa è trovare una soluzione apparente, «stipulando l'accordo naturale dei sentimenti naturali in un *cosmo* morale»<sup>353</sup>. La ripresa in questione si convince, cioè, dell'esistenza, necessaria, di un tutto che consenta all'uomo un accordo sui sentimenti, siano essi convergenti o divergenti.

### 2.7.3 *Postilla*

Weil, infine, coglie l'occasione per chiarire alcuni aspetti delle riprese, che possono essere rimasti celati nell'ombra finora. La purezza di una categoria, lungi dall'essere immediatamente evidente, è, invero, il frutto di un'opera necessaria di riduzione delle forme maggiormente complesse, attraverso un attento lavoro di deduzione: «la *categoria* deve essere colta in sé stessa come il concetto mediante il quale ogni *idea* è determinata in quel

---

<sup>351</sup> Ivi, p. 240.

<sup>352</sup> Ivi, p. 241.

<sup>353</sup> Ivi, p. 242.

che concerne la sua funzione nella comprensione totale»<sup>354</sup>. La questione è complessa, poiché, sebbene la categoria filosofica non solo sia sempre una, ma sussuma (e non trascenda) anche sotto di sé le precedenti, l'unicità appena enunciata non è necessariamente presente nella coscienza. Infatti, essa non può parlare il proprio linguaggio, ma è costretta ad usare – e interpretarsi attraverso – il linguaggio che trova a disposizione: questa è la ripresa. Weil sostiene che solitamente l'influenza storica di una categoria passa attraverso tali interpretazioni, al punto che la condizione necessaria di comprensibilità di una attitudine pare essere l'autofrainingimento della stessa. La manifestazione pura di un'attitudine da parte della categoria corrispondente è per lo più tarda ed è preceduta storicamente dalla ripresa. Analizzando epicureismo e stoicismo possiamo vedere come essi evidenzino, benché riassumibili sotto la medesima categoria, due casi affatto simili, segnati, nel momento della nascita, dal genio, la prima, e da una evoluzione normale, la seconda: «mentre Epicuro sa fin da principio che ogni “verità” ha senso solo in funzione dell'io, lo stoicismo non è mai riuscito a passare attraverso le riprese della certezza, della discussione e della scienza oggettiva»<sup>355</sup>

L'opera che stiamo esaminando vuole essere una logica della filosofia fondata sulla libertà. Per questo è così importante rintracciare i tipi ideali di riprese, che, lungi dal voler esaurire l'intera realtà, mirano invece a organizzarla, rintracciando la necessità della successione delle categorie unicamente a posteriori, dopo cioè che qualche grande uomo ha liberamente oltrepassato i limiti della propria attitudine. Mentre l'uomo comune ha la capacità e la facoltà di radicarsi in una categoria qualunque, il compito del filosofo è quello di comprendere che il passaggio in un'altra attitudine è avvenuto. Normalmente colui che innova la realtà si adopera in seguito a mostrare agli altri che tale passaggio non è null'altro se non una conseguenza diretta e necessaria dell'attitudine presente, tentando, in questo modo, di farsi comprendere e di autocomprendersi. La missione della *Logique* è allora quella di «mostrare la possibilità di quelle attitudini che non sono fondamentali proprio perché sono comprensibili mediante riduzione e ricostruzione. Dove, quando, come, perché si realizzano (questioni che prendono un significato preciso solo grazie alla logica) – ecco i problemi che la logica deve lasciare alla storia».<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> *Ibidem.*

<sup>355</sup> Ivi, p. 243.

<sup>356</sup> Ivi, p. 244.

### Capitolo III

#### Dio: l'ultima categoria antica, la prima categoria moderna<sup>357</sup>

La ricerca della felicità attuata dall'io aveva portato, da un lato, alla conciliazione della parte animale dell'uomo con quella ragionevole e, dall'altro, alla conversione della ragione sragionante in ragione ragionevole. Il *trait d'union* tra queste due soluzioni era la volontà di vincere la natura, sottomettendola o estromettendola. Tuttavia, vi è un fatto che resiste a questa volontà: l'uomo «è io solo in quanto è natura e l'io non è nulla di più che la natura negata – negata dunque da se stessa»<sup>358</sup>. Le pretese autarchiche dell'io sono destinate a provocare solo una felicità teorica, poiché tanto più si reprime la natura, tanto meno è possibile concretizzare la felicità. D'altra parte, se l'io si abbandonasse totalmente alla natura, proverebbe certamente gioia, ma cesserebbe, nello stesso istante, di essere se stesso. In breve, l'attitudine precedente ha fallito l'obiettivo che si era prefissato, poiché o non riesce a condurre alla felicità, o finisce per annullarsi in quest'ultima.

La presente attitudine prende le mosse esattamente da qui. Al fine di conservare la propria identità e, insieme, afferrare la gioia, urge allora una nuova conciliazione che determini l'io e come desiderio e come ragione. Essa non può essere naturale, giacché scienza oggettiva e cosmo-antropocentrico non saprebbero far altro che – rispettivamente – legare la felicità al caso e dissolvere l'io nella natura. Di conseguenza, solo un essere che domina la natura per il bene dell'uomo, un io assoluto che lo riconosce e lo determina in quanto tale, può garantire la felicità: «il mondo è la creazione di Dio, di un io invero trascendente come creatore, io assoluto, assolutamente soddisfatto perché assolutamente potente, ma accessibile alla comprensione dell'uomo in quanto quel creatore è *io*, ossia ragione, sentimento e desiderio»<sup>359</sup>.

Alla base del desiderio divino non vi è la contraddizione che si distingue nell'uomo. Dio, il creatore del mondo, è felice in tutto e per tutto, perché la sua ragione creatrice è ragione essenziale - che non può sragionare - e il suo desiderio, figlio del suo sentimento, è da Lui stesso limitato al fine di rispettare un altro sentimento. Tale rispetto è comprensibile unicamente se rapportato a un sentimento potenzialmente ragionevole: Dio ha creato l'uomo - il suo limite - liberamente, a Sua immagine e per Se stesso. Il rapporto che lega l'uomo a Dio è di natura complessa, giacché se, da un lato, Dio comprende l'uomo in entrambe le

---

<sup>357</sup> Cfr. A. Olmi, *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de la philosophie di Eric Weil*, Marzorati, Milano 1986.

<sup>358</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 245.

<sup>359</sup> Ivi, p. 246.

accezioni del termine, ma è impenetrabile a quest'ultimo, a causa della Sua infinita trascendenza, dall'altro l'uomo non solo si comprende libero in Dio, perché è immanente a Lui, ma anche la sua felicità discende da questa comprensione, dato che «il suo essere è fondato sul suo creatore e non sussiste che mediante la Sua volontà»<sup>360</sup>. Quel che è però sicuro è che la solitudine umana di fronte alla natura è terminata: ora un io divino parla all'uomo disinteressatamente, avanzando un'unica richiesta, quella che la sua creatura sia esattamente come Lui l'ha voluta, finita, a Sua immagine e libera. In altre parole, l'uomo, per origine, essere e scopo, non si esaurisce in questa vita, ma si realizza unicamente nel ritorno a Dio<sup>361</sup>: Lui gli indica la strada, Lui lo accompagna verso la sola vera felicità, prettamente umana perché concessa da un io, Dio.

Anzi, a ben vedere, Dio è il solo e unico io, giacché quella che avanza l'uomo è soltanto una pretesa, uno slancio che gli è stato donato dall'Onnipotente stesso, nel momento in cui l'ha creato libero per Sua volontà. La libertà umana, quindi, lungi dall'essere assoluta, è invero legata al suo essere creatura, poiché dipende dalla volontà divina, una volontà immutabile, e trascendente, che minaccia, col suo giudizio, l'esistenza stessa dell'uomo: «l'uomo può dunque cadere e Dio, riconoscendolo per ciò stesso come libero, lo punirà togliendogli quell'essere del quale si è mostrato degno»<sup>362</sup>.

In breve, l'uomo è io solo per derivazione, giacché l'essenza e del suo sentimento e della sua ragione si attua unicamente conformandosi al sentimento e alla ragione divina. Affinché ciò accada, la caduta diviene assolutamente necessaria, poiché è solo grazie ad essa che la creatura può cogliere il suo vero io. Infatti se, da un lato, non vi fosse una distinzione tra Dio e l'uomo, quest'ultimo non avrebbe nulla per sé, mentre se, dall'altro lato, non vi fosse un intervento divino – la Rivelazione – capace di illuminare la sua creatura, l'uomo non vivrebbe che nel peccato, perché la sua ragione è naturale quanto quella di un qualsiasi altro animale alla ricerca della «continuazione della vita nel godimento»<sup>363</sup>. La stessa intelligenza umana è tecnica: pur essendo in grado di ricercare i mezzi per realizzare i propri scopi, non sa, da sola, distinguere il bene dal male. Soltanto la Rivelazione di Dio consente all'uomo di elevarsi, da semplice immagine, a essere simile a Lui. Somiglianza, non uguaglianza: privato della conoscenza del Bene e del Male, l'uomo non è altro che il sovrano delle fiere, animale tra gli animali, felice di una felicità propria delle bestie. Affinché si elevi a

---

<sup>360</sup> Ivi, p. 246.

<sup>361</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, cit., p. 32.

<sup>362</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, cit., p. 247.

<sup>363</sup> Ivi, p. 247.

immagine vivente dell'Onnipotente, affinché sia per se stesso, l'uomo deve agire, ascoltando la legge divina e, soprattutto, rivoltandosi contro di essa. La caduta è la dignità dell'uomo, poiché gli assegna il compito, decisivo, di ristabilire l'armonia perduta: «il mondo è divenuto il luogo della tentazione, dell'infelicità, ma anche del salvataggio e della salvezza, l'uomo non è soltanto il primo degli animali, è un essere al di sopra della natura, poiché ora, avendo disobbedito e essendo privato della sua eccellenza naturale, sa che, libero, può obbedire»<sup>364</sup>. E tuttavia, non è all'altezza di Dio, perché la legge non è sua. La separazione dall'Onnipotente, causata dal peccato, ha costretto l'uomo a una vita segnata dal bisogno e dal lavoro, ma la fatica, da sola, non gli garantisce la sussistenza: senza l'aiuto e la benevolenza divina, gli sforzi dell'uomo sono destinati a essere vani. La vita umana, in ultima analisi, dipende, quindi, da una bontà, quella divina, cui non ha diritto, ma che gli viene concessa per grazia.

In questo mondo, ambito dell'azione sotto la legge, l'uomo trova tutto ciò di cui necessita per soddisfare i propri bisogni. Anche la strada che conduce alla felicità ha qui il suo inizio, ma non la sua conclusione: a causa della caduta, l'uomo può essere felice, ossia conformarsi totalmente alla volontà divina, solo nell'Aldilà. Questa via è tutt'altro che semplice da percorrere, giacché la volontà dell'uomo orienta la sua comprensione non in direzione della creazione, ma verso una visione assoluta della natura, che finisce per estromettere ogni piano superiore. Ne consegue che senza l'aiuto divino l'uomo, nella sua libertà, non può che vivere al di sotto dell'animale: è Dio che, nella Sua bontà e misericordia, deve rifargli «un cuore nuovo»<sup>365</sup>, che gli consenta di non essere schiacciato dalla legge, perché solo se giustizia e bontà sono unite grazie a Dio, l'uomo può dare un senso alla propria vita.

Così, ogni aspetto della vita ora si chiarisce: «tutto quello che capita all'uomo è voluto da Dio», che «ricompensa, punisce, mette alla prova, educa la creatura libera»<sup>366</sup>. Giustizia e Bontà, oltre all'Onnipotenza, sono dunque gli attributi essenziali di un Dio, che vuole la salvezza dell'uomo. Quest'ultimo, finché è in vita, ha il diritto di sperare, ma non può contare su di Lui: il piano divino è più grande e complesso del singolo evento, ed è per questo che la fedeltà alla legge è inferiore all'amore di Dio e alla fede.

Se l'azione divina è Bene sia in sé, sia per l'uomo, allora il male non è tanto il dolore, quanto la separazione da Lui, perché, in essa, la ragione si riempie di desideri infiniti, impossibili da soddisfare, che conducono l'uomo, subissato di paure, a occupare il posto che

---

<sup>364</sup> Ivi, p. 248.

<sup>365</sup> Ivi, p.249.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

spetta all'Onnipotente. Solo un atto d'amore incondizionato in Dio può, quindi, salvare l'uomo<sup>367</sup>, ma la strada che conduce alla salvezza è colma di dolore: «il mondo è tale che non c'è vera gioia; peggio ancora, le gioie che il mondo sembra poter dare non sono che ostacoli e macchinazioni sul cammino che conduce a Dio»<sup>368</sup>. L'uomo deve smettere di contare sul proprio potere naturale – simbolo della caduta - e rimettersi completamente nelle mani di Dio, che, nella sua infinita misericordia, gli concederà tutto e solo quello di cui ha bisogno in previsione della futura salvezza. Di conseguenza, anche la scienza perde il valore che si era guadagnato nelle precedenti attitudini, in favore di quell'unica scienza – la teologia - che permette all'uomo di cogliere l'essere divino grazie allo «studio della doppia rivelazione della legge e delle opere di Dio»<sup>369</sup>, e che gli fornisce i mezzi necessari alla salvezza. Egli è così uscito dalla solitudine che lo attanagliava, perché trova davanti a sé un io che, riconoscendolo, si prende cura di lui, un io a cui è possibile rivolgersi, un io che, attraverso la sua esistenza, dà valore e senso alla vita. Ragione e sentimento sono adesso finalmente unite: «più ricco dell'uomo felice, chi vive e crede in Dio si trova nella beatitudine della salvezza perché tutto quello che gli può capitare è per il suo bene e a ogni momento della sua esistenza è sicuro del senso assoluto di questa»<sup>370</sup>.

Finora abbiamo tentato di mostrare come la categoria Dio presenti se stessa dopo che ha preso coscienza di sé. Ma qual è l'attitudine vissuta? Innanzitutto è bene notare come, fatta eccezione per il cristianesimo, le altre religioni monoteiste abbiano spesso detestato ogni forma di teologia. Certamente simili forme sono state sviluppate – sia sotto l'influenza dello stesso cristianesimo, sia, e soprattutto, sotto quella della filosofia greca – ma sono state sempre soppresse in tempi rapidi dal sentimento religioso. Parrebbe, così, che la genesi della presente attitudine sia da ricercare nella certezza, anche perché le grandi religioni nate sulle sponde del Mediterraneo sono sorte autonomamente, senza l'influenza di categorie specificatamente elleniche, quali la discussione, l'oggetto e l'io. Tuttavia Weil non è di questo parere: «è vero che le religioni che abbiamo ricordato non dipendono storicamente dal pensiero greco e che le categorie precedenti non sono state sviluppate dalle nazioni e comunità che hanno dato origine a quel tipo di fede; non è meno vero che tali nazioni o

---

<sup>367</sup> Come vediamo, nella presente attitudine, la questione della felicità esce di scena, a favore della ricerca della salvezza, poiché la felicità umana, essendo solo una idea priva di realtà, perde la sua importanza.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> Ivi, p.251.

<sup>370</sup> Ivi, p. 251.

comunità conoscono le *attitudini* corrispondenti, i loro discorsi contengono, implicite, quelle *categorie* e le rendono esplicite con la più grande facilità non appena se ne presenta l'occasione storica»<sup>371</sup>. Non vi sono dubbi in merito al fatto che la discussione qui non è da intendersi alla stregua di quella delle *poleis* greche; tuttavia la similitudine è evidente: come essa si era affermata in Grecia, in quanto ritenuta la soluzione alla lotta e alla violenza, così ora che emerge una comunità di popoli si annuncia come risolutiva delle dispute che contrappongono i differenti dei nazionali che si rifanno alla tradizione. Se la violenza non è di per ciò stesso esclusa, tutti comprendono, tuttavia, che non è decisiva, giacché i veri contendenti non sono i fedeli, ma gli stessi dei che, nella loro immortalità, si vedono costretti a vivere insieme e discutere di fronte agli uomini che, unici, possono solo allora giudicare e decidere. Affinché ciò avvenga è necessario però trovare il fondo dell'Essere: «a partire da *certi dei* individualizzati, differenti, interessati, l'uomo si volge a *la divinità*: ci sono dei, ma la divinità, per essere tale, deve essere unica e una»<sup>372</sup>. L'uomo si trova così di fronte a Dio e ricerca la sua felicità. Abbiamo già descritto come la fede scopra quanto è inadeguata tale ricerca; quel che ci interessa sottolineare ora è che, grazie a questa ricostruzione, Weil giunge a determinare i caratteri necessari della divinità: «il Dio uno è il creatore e il signore del mondo uno, la discussione è soppressa, non ci sono forze reali e irriducibili contrapposte, le contraddizioni, senza mai scomparire per l'uomo [...] trovano la loro soluzione e armonia nel piano divino, il quale ammette, esige i conflitti ma in quanto strumenti dell'accordo»<sup>373</sup>. Il successo dell'impresa in cui l'uomo e la sua comunità si sono impegnati, lungi dall'essere qualcosa di secondario, è, in realtà, fondamentale, poiché, in caso contrario, a fallire sarebbe la stessa sua tradizione, e il suo stesso dio. Di conseguenza, la discussione tra dei non può durare in eterno: esiste un solo Dio; tutti gli altri dei, delle differenti tradizioni, sono tutt'al più esseri che sovrastano l'uomo, ma che restano sottomessi a Lui. Come l'io aveva di fronte a sé solamente la natura, così l'uomo è ora solo dinnanzi a Dio: egli deve scegliere se godere dei beni messi a disposizione dall'Onnipotente, senza cadere in desideri che contrastano con la natura umana, o ritirarsi in contemplazione della saggezza divina, rifiutandosi di coltivare qualsiasi altro desiderio.

Secondo il Nostro, è a questo punto che Dio appare come io rivelato. Certamente, come sempre, tale passaggio è visibile solo agli occhi del filosofo, perché, per il credente, la rivelazione è un fatto che si trova ad aver di fronte: ciò che è essenziale per quest'ultimo è

---

<sup>371</sup> Ivi, pp. 252-3.

<sup>372</sup> Ivi, p. 253.

<sup>373</sup> *Ibidem*.

che adesso può vivere in una nuova tradizione, dove la certezza ha trasceso la contraddizione e l'infelicità. Il credente cessa di ricercare una felicità che comprende essere effimera, e si affida a un Dio onnipotente e amorevole, con cui è possibile parlare, senza rischiare di essere ingannato: l'uomo, senza di Lui, non potrebbe mai uscire dalla propria infelicità, perché rimarrebbe solo di fronte allo scacco, giacché «l'uomo è uomo e io soltanto là dove non è solo»<sup>374</sup>. La vita del credente è così segnata dal rapporto con un mondo che risponde alle sue interrogazioni. Come è ovvio, egli solitamente vive senza porsi troppe questioni, limitandosi ad osservare (o infrangere) le leggi di una comunità che riconosce essere di origine divina; ma nel momento in cui si scontra con qualche difficoltà di un certo rilievo è costretto a porsi delle domande a cui solo Dio può rispondere. Si rivolge così direttamente a Lui e, rendendosi conto di essere un peccatore, che fino ad allora ha anteposto l'amore per il mondo a quello per Dio, si adopera per riallacciare un dialogo «da cuore a cuore»<sup>375</sup> con Dio, desideroso di essere aiutato, protetto e consolato. Dio esaudisce tali richieste e, attraverso la Rivelazione, risponde al credente, assicurandolo sulla bontà assoluta del Suo piano, anche se sfugge alla comprensione umana. In questo modo, Dio libera l'uomo dalla ragione che tanti problemi gli aveva creato e, dopo avergli rinnovato il cuore, fa nascere in lui l'umiltà, la fiducia e l'amore: l'uomo torna ad essere un bambino tra le braccia del padre, che prega invece di far domande. Con le parole del Nostro, egli «non chiede più di sapere, ma di piangere davanti a Dio, non chiede più di imparare una verità che non gli servirebbe a nulla, ma di ascoltare la voce del padre, non chiede di comprendere, ma di sentire. Ecco l'essenziale»<sup>376</sup>. Dopo la Rivelazione, quindi, non è più sufficiente rispettare la legge divina, ma, per salvarsi, diviene necessario amare l'Onnipotente, perché a Lui non interessa solo la ragione e l'azione, ma anche il cuore e l'intenzione.

Il linguaggio della presente attitudine è, di conseguenza, il linguaggio del sentimento<sup>377</sup>: se l'essenza dell'uomo è il cuore, un sentimento di ricchezza e non di bisogno, allora il credente si sente in Dio, come suo amico e interlocutore. La vita dell'uomo è tale solo se è in Dio: è una seconda nascita che, da un lato, spazza via ogni paura nei confronti della natura e degli altri uomini, e, dall'altro, vince la contraddizione, perché il sentimento trascende le differenze. Chi si rifiuta di ammettere questa verità è condannato, prima, a una

---

<sup>374</sup> Ivi, p.255.

<sup>375</sup> *Ibidem*.

<sup>376</sup> *Ibidem*.

<sup>377</sup> Cfr. G.Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1999, p. 32.

vita vuota, continuamente in cerca di sé; poi, alla morte eterna. Il credente, invece, non proverà più paura, ma solo timore verso Dio, un timore reverenziale, segnato, da un lato, dal desiderio di essere accolto nonostante i propri limiti e, dall'altro, dal sentire che Dio lo sostiene quotidianamente nella difficoltà della sua vita.

Finora abbiamo visto come l'uomo scopra se stesso nell'amore verso il Creatore. Tuttavia egli, in questa relazione, incontra anche l'altro: la solitudine, che caratterizzava la categoria dell'io, scompare, perché l'individuo adesso vive in una comunità di fratelli, figli dello stesso Padre, che lo comprendono esattamente come lui li comprende. Tutti sono uniti dallo stesso amore, tutti sono legati dalla medesima comunione, che si differenzia dalla semplice cittadinanza o collaborazione lavorativa, poiché qui l'uomo sente di essere davvero se stesso, e, di conseguenza, può comunicare con gli altri senza quegli interessi particolari che finivano per dividere gli individui: essi «non hanno bisogno di intendersi per mezzo della discussione o in vista di un'opera da realizzare; la loro comunione è stabilita da sempre e per sempre, e non attendono nulla l'uno dall'altro perché tutto viene loro da Dio»<sup>378</sup>. D'altra parte, Dio, grazie a tale comunità, dirige, consola e protegge i suoi credenti, insegnando loro la Sua volontà e la Sua legge, purificandoli, e perdonando i peccati di tutti coloro che si pentono. I fedeli sono, nel medesimo tempo, insieme e da soli di fronte al Creatore, ma, proprio in virtù di questa solitudine, riescono a comprendersi l'un l'altro, suscitando sentimenti d'amore e di reciproca comprensione. Ancora con le parole di Weil: «parlando per sé ciascuno parla per tutti e parla così a tutti; esprimendo ciò che custodisce nel cuore, esprime il sentimento di ciascuno: se confessa la propria indegnità, se implora la clemenza di Dio, se canta le Sue lodi, lo fa per sé e insieme per la comunità»<sup>379</sup>. Da ciò si comprende anche il motivo per cui il miscredente è escluso dalla comunione: è lui a non comprendere le ragioni del credente, è lui che si rifiuta di essere umile, è lui che esclude dal proprio orizzonte la presenza divina. In breve, è il miscredente stesso che si autoesclude dalla comunità, divenendo il nemico di Dio e, di conseguenza, anche dell'uomo<sup>380</sup>. L'unico rapporto che è possibile instaurare con costui è la lotta, una lotta brutale da parte dell'infedele, ma misericordiosa da parte del credente, che cerca in essa solo il bene, anche del suo nemico, perché giunge ad amare l'immagine di Dio che perfino lui possiede. Ecco la differenza e il vantaggio del credente: se il suo avversario considera assolutamente incomprensibile la presente attitudine, egli, invece, giustifica e comprende l'esistenza del

---

<sup>378</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.257.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 112.

miscredente, rintracciando in essa una negatività necessaria, che dimostra quanto sia imprescindibile l'intervento diretto del Signore. In conclusione, possiamo affermare, con il Nostro, che «l'uomo è sempre lo stesso nella sua essenza spirituale, non animale, perché possiede la possibilità di scelta tra due esistenze; ma è necessaria la grazia perché possa fare la scelta buona»<sup>381</sup>.

### *3.1 Essenza ed esistenza: il sorgere della libertà*

L'importanza dell'attitudine che stiamo esaminando, un'attitudine che chiude la prima parte della Logica, legata alle categorie antiche, e apre la seconda, che si interessa alle categorie moderne, è visibile innanzitutto dal fatto che qui, per la prima volta, la libertà si manifesta come essenziale: «libero perché responsabile – ecco il legame che unisce l'essenza dell'uomo alla sua esistenza»<sup>382</sup>. Come possiamo vedere, essa appare in questo momento come un problema e non come un fondamento, ma l'uomo, prima, non solo non la riteneva essere fondamentale, ma nemmeno la prendeva in considerazione. Infatti le categorie precedenti vedevano l'essere umano come un composto, formato dalla ragione e da qualcosa di altro, sia esso desiderio o interesse, che, in ogni caso, non era nulla di ragionevole. Di più, questo altro non esisteva in sé, ma solo per la ragione: l'«uomo composto non era libero, ma compreso nel mondo, e la libertà non soltanto non gli si adattava, ma non gli avrebbe recato nulla, non aveva senso per lui»<sup>383</sup>. La finalità umana era riposta interamente nella ragione, ma quest'ultima è naturalmente dedita alla comprensione, non all'azione: per essere libera, per essere responsabile, essa avrebbe dovuto scegliere tra se stessa e il suo opposto, compiendo così una cernita irragionevole. La diretta conseguenza di ciò è stata che essenza ed esistenza dell'uomo non hanno mai potuto riunirsi finora, se non occasionalmente. In questa attitudine, invece, l'uomo è, per essenza, cuore: egli agisce e viene giudicato a seconda del sentimento – buono o cattivo – che guida il suo operato, giacché «trova il senso della vita nel suo valore davanti a Dio, il valore che nella sua esistenza ha dato alla sua essenza»<sup>384</sup>. La libertà di cui stiamo parlando, essendo a fondamento dell'esistenza, determina il singolo prima che esso inizi a vivere. Certamente, a causa del peccato originale, essa lo determina negativamente, ma è sempre la stessa libertà che, durante l'esistenza, cerca di determinare se stessa in previsione del ritorno a Dio. Infatti, nonostante il fatto che

---

<sup>381</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.258.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Ivi, pp. 258-9.

<sup>384</sup> Ivi, p. 259.

l'uomo nasca già peccatore e, conseguentemente, non possa offrire che un cuore corrotto al Dio che vuole amare, egli sa di essere nato libero, e di avere comunque la possibilità di offrire al Signore il proprio cuore: egli sa che ciò che ha perduto è la libertà delle proprie azioni, non quella dei propri sentimenti. In altre parole, la strada che conduce al ritorno fra le braccia del Padre non solo non è chiusa definitivamente, ma è indicata dallo stesso Creatore. Ciò significa che la vera opposizione, lungi dall'essere quella che contrapponeva la ragione alla natura, è invero quella che mette di fronte la ragione caduta e quella creatrice: entrambe sono ragioni, che, essendo legate indissolubilmente alla volontà, non svolgono una funzione contemplativa, ma agiscono.

Di conseguenza, un pensiero che disgiunge l'essenza dall'esistenza non può soddisfare un uomo che si comprende come immagine di Dio. Certo, egli non nega la realtà di un tal pensiero, ma lo intende al più come uno strumento della vita, da non confondere con la ragione essenziale – fonte di esistenza in Dio e fondamento del cuore nell'uomo – che fa sorgere quel sentimento d'amore che lo lega al Creatore. Questa ragione propria del credente è l'origine stessa del desiderio della sua essenza: per questo è libera, perché è volontà creatrice dell'uomo nella sua esistenza, sia essa positiva o negativa.

L'unità dell'uomo è così ritrovata: «l'opposizione che tiene occupato il suo pensiero non è tra due esseri, ma tra due possibilità di quell'unico e medesimo essere che lui chiama il cuore»<sup>385</sup>. Il suo fondamento, il principio dell'uomo di fede, risiede nel sentimento di una responsabilità libera e totale, che coinvolge ogni suo atto, pensiero e sentimento. L'espressione stessa che costui usa – nota Weil – è alquanto curiosa: infatti, egli afferma di offrire il proprio cuore a Dio. Ora, continua il Nostro, tale affermazione ha senso solo nel caso in cui l'uomo sia una «libera volontà di sentimento», che contrassegna come esterna ogni determinazione, qualcosa, cioè, che può o deve essere annullata dalla volontà mediante il sacrificio. L'amore nei confronti del Signore altro non è allora se non un nuovo cominciamento fondato sulla libertà: «il massimo della fede è, mediante il dono del cuore, rifarsi immagine del Dio creatore, sapere nel proprio cuore che, nella esistenza rivolta alle cose date, l'uomo è cosa non libera»<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup> Ivi, p. 260.

<sup>386</sup> Ivi, p.260.

L'importanza peculiare della presente categoria risiede anche nel fatto che, sotto di essa e per la prima volta, «l'uomo si vede e si interpreta nella totalità della sua vita»<sup>387</sup>. Certo, tale riflessione sorge esclusivamente nelle categorie ad essa posteriori e, quindi, svolge la sua funzione solo per noi moderni; tuttavia è giusto osservare come, nelle categorie precedenti, l'uomo non venisse affatto trattato per se stesso, ma tutto l'interesse fosse rivolto - per usare due concetti sviluppati in questa categoria - o alla sua essenza o alla sua esistenza. La consapevolezza dell'unità inscindibile di essenza ed esistenza giunge invece solo adesso: «è nella sua origine, nella sua essenza, in Dio, che l'uomo comprende la propria esistenza; ed è nella sua esistenza che tale essenza si rivela»<sup>388</sup>. Il mondo e la tradizione, quindi, traggono il loro senso e la loro esistenza proprio dall'essenza, da Dio; e Dio appare grazie al sacrificio dell'io concreto, che annulla se stesso nel confronto con l'io assoluto. Detto in altri termini, l'uomo è nulla se rapportato all'essenza, ma lo è solo per se stesso, giacché è proprio questo essere nulla che glorifica la sua esistenza: di fronte all'infinito di Dio egli è sempre determinato, «ma è nella dimostrazione a mezzo della libertà che la determinazione della libertà esiste e Dio si rivela nella sua verità»<sup>389</sup>.

Nella presente categoria, quindi, l'uomo giunge non solo a oltrepassare gli ostacoli che gli si frappongono, ma anche a trascendere se stesso. Ora, tale superamento ha come scopo, invero, quello di vedersi: l'interpretazione che il credente dà di sé è riflessa, ossia è frutto di una riflessione che, malgrado la sua incompiutezza, è comunque in grado di far perdere all'uomo l'ingenuità e l'innocenza filosofica. Tutto ciò è dovuto al fatto che il principio intorno a cui tutto ruota, lungi dall'essere Dio, è, per la prima volta, l'uomo: è Dio che esiste in lui, è nell'esistenza che si cela l'essenza. Certo, il credente continua a credere che al centro vi sia Dio, e persevera, di conseguenza, a vivere in un mondo caduto, chiuso; ma per noi che osserviamo questa categoria dal di fuori, è evidente che la riflessione in Dio ha causato un mutamento nell'essenza stessa delle cose, anche se ha lasciato immutata l'esistenza: l'infelicità, che ha acquistato un senso e, con esso, una giustificazione, si è dimostrata essere insuperabile; la libertà, che si è manifestata come una forza senza eguali, esiste solo come libertà smarrita; l'essenza, che è stata colta dal sentimento, è rimasta un qualcosa di ineffabile.

Tra noi e il credente vi è, quindi, una fondamentale disparità di vedute, che va mantenuta tale, perché altrimenti, spiega Weil, si correrebbe il rischio di mal comprendere la categoria

---

<sup>387</sup> Ivi, p. 261.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> Ivi, p. 262.

in questione, a causa del nostro pensare moderno. Il credente, nella sua attitudine concreta, è rimasto legato ai caratteri che erano propri dell'io: ragione e bisogno non sono stati abbandonati; semplicemente, non possono più essere considerati ultimi, poiché il loro valore risiede interamente nell'indicare un ineffabile al di là del vero e del sensato - «il Senso della Verità»<sup>390</sup> - che, lungi dall'apparire, crea. L'uomo è sprovvisto di questa capacità: data l'insufficienza di desiderio e ragione, egli deve essere guidato nel suo sentimento da qualcosa di Altro, che indichi la via verso l'origine dell'esistenza. Il contenuto di tale sentimento discende, allora, dal rifiuto iniziale verso l'io, che si è modellato strada facendo intorno all'amore dell'Onnipotente: il fedele «non vuole essere felice, non cerca niente, non chiede niente, perché tutto deve venirgli dall'alto. Egli prega solo per poter amare, credere, obbedire»<sup>391</sup>. Se il credente riflettesse come uomo intorno alla libertà, la sua esistenza rimarrebbe indissolubilmente legata all'io, poiché, come semplice essere umano, non possiede altra categoria: il suo attributo essenziale è qualcosa che crede essere fuori di lui, e che entra nella sua vita unicamente mediante il miracolo. Nella sua vita concreta, l'unica libertà di cui dispone è quella di sottomettersi a una legge, sia essa quella tramandata dalla tradizione, o indicata dalla rivelazione, o dettata dallo stato: «nulla di concreto è essenziale, e l'uomo, per essere libero, *deve* farsi interiorità senza qualcosa di esterno. Egli sa che la sua vita ha un senso, ma questo senso non è per lui. Il suo essere è concentrato in un sol punto, nel suo cuore»<sup>392</sup>

In conclusione, la categoria Dio si dimostra essere «il punto di volta del divenire filosofico, la più moderna delle categorie antiche, la più antica delle categorie moderne»<sup>393</sup>, ed è la libertà ad essere al centro di questa svolta: mentre la sua scoperta, sotto forma di sentimento, dischiude le porte al pensare moderno, la sua vacuità e il suo non essere ancora fondamento mantengono i legami con il pensiero antico.

### 3.2 *Le riprese*

L'uomo che vive in questa attitudine non ha a propria disposizione un linguaggio positivo: quello della rivelazione, infatti, è considerato il linguaggio di Dio. Ne consegue che ogni qualificazione positiva del reale assume, nei migliori dei casi, un valore relativo, che dimostra tutta la problematicità della sua fede. D'altra parte, la categoria che stiamo

---

<sup>390</sup> Ivi, p. 263.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

<sup>392</sup> Ivi, p.265.

<sup>393</sup> Ivi, pp. 263-264.

esaminando non solo si disinteressa totalmente dello studio della natura, ma non esige nemmeno una conoscenza specifica di Dio o dell'uomo. Detto in altri termini, è solo attraverso le riprese che diviene possibile la scienza, poiché esse soltanto consentono all'uomo di esprimere un sentimento che, per sua natura, si manifesta solo per il credente. A questo punto Weil, prima di parlare delle riprese appena annunciate, svolge una premessa atta a rintracciare, all'interno della categoria, il punto ove esse prendono le mosse. Come dicevamo in precedenza, l'uomo si comprende in Dio in entrambi i sensi di questa espressione: se, da un lato, egli si vede in Lui, dall'altro, ciò che osserva in Dio è se stesso. Il contenuto di entrambe le interpretazioni è, secondo Weil, il medesimo, giacché ambedue – anche la seconda, che parrebbe essere votata all'ateismo - riconoscono l'imprescindibilità dell'Essere divino per spiegare l'essere dell'uomo. La filosofia ha così il compito di avviare la propria indagine da tutt'e due i punti di vista, cercando sia il significato della consapevolezza, propria del credente, di essere immagine di Dio, sia il senso per lei del rapporto che si instaura: «si tratta dell'opposizione-unità tra l'essenza, che appartiene a Dio e al fondo divino dell'uomo, e l'esistenza che è la forma dell'essere dell'uomo come essere decaduto dalla sua origine, essere naturale»<sup>394</sup>.

L'animalità umana, la sua natura priva di Grazia, non è che una possibilità limite per il credente, certo del fatto che il suo essere trascende questo desiderio determinato. I tentativi dell'infedele di interpretare l'esistenza mancano allora il risultato poiché non tengono conto della caduta, cioè non rapportano l'esistenza con l'essenza: il vero essere dell'uomo è da ricercare, invece, nella loro coincidenza, una coincidenza che è stata distrutta dallo stesso, ma di cui egli mantiene memoria, in un'idea che gli consente di vedersi e giudicare l'esistente.

Nella sua vita l'uomo è bisogno sia per noi che per sé: il lavoro, la fatica e la lotta contro la natura, segnano l'intera sua esistenza. Tuttavia, se questa è la vita, l'uomo non è fatto per questa vita, giacché «il senso della sua esistenza sta nel sentimento della presenza di un bene, amato, non desiderato (ossia corrispondente a un bisogno e quindi senza soddisfazione definitiva, poiché *questo* bisogno è distrutto da *questa* soddisfazione che lascia sussistere *il* bisogno e rinnovarsi *il* desiderio)»<sup>395</sup>. Mentre, per noi, tale bene è da identificarsi in un sentimento che crea il proprio oggetto, per il fedele, la sua essenza è Dio. La caduta è allora ciò che ha diviso, su un piano strettamente esistenziale, il sentimento dal bisogno, e solo

---

<sup>394</sup> Ivi, p. 266.

<sup>395</sup> Ivi, p. 267.

quando l'uomo si riunirà con Dio essi potranno riunirsi. È interessante notare, quindi, come non sia Dio ad essere antropomorfo, se non per il linguaggio legato al bisogno e al mondo, ma è l'uomo che è teomorfo secondo Weil: non essendoci, in Dio, opposizione fra essenza ed esistenza, Egli «non *esiste* se non per quel che si mostra nell'uomo caduto»<sup>396</sup>, perché in sé semplicemente è. Questo essere, però, può essere pensato dall'uomo esclusivamente in termini di senso e scopo della vita, mai come rivelazione totale, pena la morte dello stesso. La rivelazione che giunge all'essere umano è perciò inevitabilmente negativa, atta al solo fine di far comprendere all'uomo i caratteri determinanti della sua esistenza, la paura e il desiderio. Affinché possa prendere le redini della propria vita, egli deve riuscire a cogliere il mondo in quanto diretta espressione del divino. In breve, dopo la caduta, l'uomo, pur perdendo la possibilità di vedere immediatamente l'essenza, ha mantenuto la facoltà di ricercarla. Una tale ricerca, tuttavia, non può che procedere lentamente, interpretando ogni singola particolarità in funzione di quella unità essenziale che l'ha creata. Si badi che la chiave di volta non va ravvisata nel rapporto che sussiste tra il mondo esterno e l'uomo, ma «nel fatto originario che la natura è un solo rapporto e per Dio il mondo non è la somma delle opposizioni del divenire, ma la legge della sua volontà che non va da un rapporto all'altro, ma proietta nell'essere l'insieme nella sua unità»<sup>397</sup>.

La paradossalità della situazione umana è allora evidente, giacché, se da un lato il linguaggio che gli è proprio non è adatto a cogliere l'origine della realtà, dall'altro la stessa idea che vi sia un'origine conferma la sua superiorità nei confronti della natura: in altri termini, l'uomo, attraverso la sua giustificazione, giunge a trascendere se stesso. Egli, per la prima volta, vede nella sua ragione la responsabile dell'introduzione nel mondo delle contraddizioni. Il discorso, espressione degli interessi umani, non può allora prefissarsi il compito di sciogliere tali antinomie, perché è continuamente estraneo a se stesso e non ha la forza per scorgere nel presente null'altro se non ciò che è funzionale all'avvenire. La consapevolezza di questa condizione caratterizza il credente, che sa di esistere in un mondo segnato dal bisogno, sa di essere mortale e di vivere nella costante preoccupazione data dal sopraggiungere della morte, ma sa, anche, «che quel che abbiamo chiamato il suo teomorfismo, va al di là della sua condizione: egli cercherà di esprimere l'essenza, di cercare la *legge*, di non limitarsi più a credere, amare, obbedire, ma di comprendere»<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup> Ivi, p. 268.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

<sup>398</sup> Ivi, p. 269.

Ora, è proprio il desiderio di possedere un linguaggio a dare origine alle riprese. Nella pura attitudine della fede, il credente, pur non parlando di se stesso, esprime la propria opinione sull'infedele e sul mondo che lo circonda, e lo fa dal punto di vista di Dio. Tuttavia, così facendo, Dio dismette i panni dell'io assoluto amato della fede, e si erge a principio primo di spiegazione del reale. È una svolta fondamentale, che avrà ripercussioni anche nel prosieguo del discorso logico.

Per ora, comunque, è importante trattare con Weil ancora una considerazione preliminare: il credente, nel caratterizzare colui che non crede, «si vede essere che vive nel bisogno naturale»<sup>399</sup>. In altre parole, il superamento delle attitudini precedenti avviene nel momento in cui l'uomo si rivolge a Dio, giacché è solo allora che egli percepisce se stesso come animale, ossia come essere avviluppato in una natura che, per sua essenza, non è umana. Ciò che lo unisce alla natura è Dio, ma sotto questo profilo Egli è solo il creatore, l'«essere che, con la sua volontà, dà l'essere a tutto ciò che è all'interno del mondo»<sup>400</sup>. Di conseguenza, il desiderio non può più essere soddisfatto, dato che Dio, volontà assoluta da cui sorge la ragione, diviene inconoscibile. Questo giudizio è la spinta che consente, ad alcune riprese, di ricercare il Signore non più esclusivamente nel cuore, ma, anche, nei testi sacri, in quanto espressione della parola divina attraverso la mediazione dei profeti, e nella Sua opera, il mondo: Dio garantisce l'ordine della morale e della natura e, l'uomo, pur non avendo la certezza di cogliere appieno la Sua legge, ha il diritto di supporre e ipotizzare sia quale sia la Sua volontà sia quali siano i decreti, coerenti, con cui Egli governa il mondo. Legge morale e legge naturale diverranno così «i soli soggetti degni del suo interesse», giacché «la storia e la natura seguono un piano coerente: sarà compito dell'uomo che crede [...] all'interno del mondo, risporre quel piano, sempre incerto di ogni risultato, sempre sicuro che non cercherà invano»<sup>401</sup>

Veniamo ora ad esporre, seppur schematicamente, le riprese della categoria Dio.

Innanzitutto la Verità. Essa non ha quasi utilità per il credente che ricerca il proprio linguaggio: qui tutto si presenta sul piano del sentimento, qui «tutto è buono, tutto è bello perché tutto è divino»<sup>402</sup>. Lo sforzo messo in atto da questa ripresa è concentrato interamente

---

<sup>399</sup> *Ibidem.*

<sup>400</sup> *Ibidem*

<sup>401</sup> Ivi, p. 270. Queste riprese, che qui hanno origine, assumeranno importanza più avanti, quando altre categorie, libere da ogni sapere tradizionale, faranno la loro comparsa. Basti pensare, ad esempio, alla rilevanza che concetti come legge e ipotesi avranno nella fisica moderna.

<sup>402</sup> Ivi, p. 271.

nel dirigere il sentimento verso l'esterno, conducendolo all'incontro con l'amore presente in ogni aspetto del reale. Ciascuno di tali enti, essendo manifestazione dell'essenza, ha in sé un valore, insieme, simbolico e assoluto per un cuore che, senza essere coinvolto per interesse e senza dover rinunciare alla propria libertà, trova se stesso. Come ha insegnato S. Francesco d'Assisi, l'intera creazione è unita da una fratellanza universale: il sentimento può essere espresso dall'uomo, giacché il suo linguaggio, lungi dal divenir discorso, è invero «il grido dell'amore che va verso Dio attraverso la Sua opera»<sup>403</sup>.

La ripresa sotto la categoria del Non-senso fa da contr'altare alla gioia fin qui espressa. Insensatezza del mondo, impossibilità di vedere la verità divina, incapacità di cogliere l'essenza del reale: ecco i fattori che la caratterizzano e che conducono l'uomo alla perdizione. Il negativismo di questa ripresa dipende dal fatto che essa è discorso, un discorso che non rivela Dio, ma lo cela. Nulla raggiunge la perfezione, per cui nulla è Dio: il discorso non fa che parlare di beni all'uomo, ma egli sa che è falso, sa che nulla di tutto ciò è, perché l'Essere non appartiene a questo mondo. L'uomo deve anzi difendersi e prenderne le distanze attraverso un pensiero – il «pensiero della nullità» - che espliciti la finitezza di ogni dato: «Dio è quel che si oppone a ogni essere particolare, Egli è in positivo il non-senso del mondo: nessun predicato si applica a Lui, e, poiché Egli è il solo soggetto, ogni giudizio si disfa e si distrugge solo perché è giudizio»<sup>404</sup>. In breve, il mondo in cui l'uomo vive non ha senso, perché è il mondo del non-senso.

Nella ripresa della categoria del vero e del falso, che potremmo individuare nell'intera profezia biblica, il mondo si divide: «ad una comprensione vera se ne oppone un'altra, falsa; ma l'una e l'altra colgono l'intero mondo»<sup>405</sup>. Se prima il credente ricavava un proprio discorso, ora, invece, vi sono due discorsi che si contrappongono, uno vero e uno falso. Il discorso vero sa che l'essenziale è presente nel mondo e intende annunciarlo: poco importa se alla fine questo annuncio finisce nel silenzio, ciò che conta è che tale ritorno all'interiorità è la conclusione di un percorso che passa attraverso tutti i discorsi falsi. Il mondo, insegna il vero discorso, non è privo di senso, ma è falso in verità: «l'essenziale si coglie a condizione di essere istruiti dal solo autentico maestro, Dio, che comunica con l'uomo attraverso la mediazione di colui che Egli ha riempito del suo spirito e presenta la Sua parola: il profeta»<sup>406</sup>. In altri termini, Dio, sapendo che l'uomo non ha la capacità di aderire

---

<sup>403</sup> *Ibidem.*

<sup>404</sup> *Ibidem.*

<sup>405</sup> *Ibidem.*

<sup>406</sup> Ivi, p.272.

perfettamente al puro sentimento, corre in aiuto della sua creatura per mezzo dell'umanità del profeta. La rivelazione che ne segue, come vediamo, rimane esterna sia a colui che la pronuncia sia a chi la ascolta: entrambi apprendono e l'insensatezza del dato e il piano educativo del Signore, che usa, da un lato, l'infelicità e, dall'altro, il successo come strumenti per punire chi si allontana dal Suo insegnamento. Certo, non tutto è passibile di spiegazione da parte dell'uomo, tuttavia ogni esempio non fa che confermarlo nella fede, e gli consente di rappresentarsi ciò che «può saziare il sentimento: la maestà di Dio, la Sua potenza, la Sua giustizia, la realizzazione del Suo regno grazie alla libera conversione di tutti i cuori, l'entrata dell'eternità nel tempo alla fine dei tempi, l'entrata dell'esistenza nell'essenza mediante la veduta immediata di Dio in un'altra vita, senza bisogno, senza morte, una vita di pienezza e di presenza. Promessa e spiegazione rendono il sentimento comprensibile alla ragione di questo mondo; fede e amore hanno ottenuto il contenuto»<sup>407</sup>.

Sotto la categoria della Certezza, il processo iniziato nella ripresa precedente conduce la fede a tramutarsi in religione: Dio, fondamento di tutto e Essere che trascende il tutto, diviene una forza che, pur non appartenendo a questo mondo, vi interviene. L'uomo Lo incontra nella propria esistenza mondana e, immediatamente, ne viene attratto: «Dio si occupa dell'uomo e l'uomo deve occuparsi di Lui perché è diventato il suo Dio e questo rapporto è a vantaggio dell'uomo»<sup>408</sup>, un uomo che vive minacciato da avversari, forze ostili e pericoli naturali<sup>409</sup> da cui può essere difeso, protetto e portato alla vittoria dal suo Dio, non il solo, ma il più forte. Tra Dio e il suo fedele vi è un'alleanza che consente all'uomo di dominare il mondo e che poggia su una legge - data dal Signore all'uomo - che Lo vincola a mantenere la Sua parola: «obbedienza, fede, amore, fiducia sono i modi di comportarsi che legano l'uno all'altro due esseri consapevoli, persone libere»<sup>410</sup>. In breve, il rapporto tra il credente e il suo Dio è inscindibile. Di conseguenza, la semplice esistenza di una fede diversa non solo suscita scandalo, ma diviene anche fonte di pericolo: vi sono esseri umani che obbediscono ad altri dei, contro cui il credente, se vuole onorare e difendere il suo Dio, deve intraprendere una lotta che conduca costoro o alla conversione o alla morte. L'uomo, nella presente attitudine<sup>411</sup>, cessa così di essere teomorfo: è Dio che assume una forma umana, è Dio che ama il Suo popolo, è Dio, infine, che comanda in prima persona l'esercito.

---

<sup>407</sup> *Ibidem* .

<sup>408</sup> Ivi, p.273.

<sup>409</sup> Il mondo di questa ripresa è un mondo popolato da una moltitudine di spiriti e diavoli sempre al servizio dei nemici dell'uomo.

<sup>410</sup> *Ibidem*..

<sup>411</sup> Secondo Weil, tale attitudine è propria del giudaismo non profetico.

In conclusione, «Egli non è più amore, ma amante, geloso, clemente, tenero, irascibile, al di sopra del bisogno, ma non puro sentimento creatore, non Essere che scaturisce, ma essere determinato, umano in modo sovraumano»<sup>412</sup>.

Attraverso la ripresa appena descritta, Dio diviene l'avversario-interlocutore dell'uomo nella Discussione. La possibilità di lottare contro Dio in principio è presente, tuttavia l'uomo, conscio dei propri limiti, vi rinuncia, arrendendosi alla potenza divina. Da parte sua, Dio placa la Sua ira e, per mezzo di un patto, garantisce l'esistenza all'uomo: il Signore «punirà e ricompenserà l'individuo secondo meriti e colpe, ma rinuncia all'esercizio della Sua potenza e promette di trattenere il Suo furore»<sup>413</sup>. Questo trattato ha, al suo fondamento, una legge, che consente all'uomo di aprire un processo in cui rivendicare i propri diritti. Si potrebbe obiettare, ed è vero, che Dio in esso svolge la funzione sia di giudice che di parte in causa, tuttavia l'uomo si sente comunque protetto dalla Sua promessa, e dal fatto che l'interesse divino non è più, come in precedenza, dettato dal bisogno, ma è determinato dalla volontà, un sentimento che fonda le sue radici sulla ragionevolezza. In breve, «Dio vuole che l'uomo sia libero e riconosca, libero, la giustizia del Suo giudizio»<sup>414</sup>. Si apre, così, una discussione che oppone l'uomo – teomorfo – al Dio – antropomorfo, ma, non appena il primo inizia a parlare del sentimento, la sua fede e il suo desiderio iniziano a fronteggiarsi: l'evidenza, che faceva anteporre la fiducia in Dio al desiderio, è definitivamente finita<sup>415</sup>. Il credente non può più ritornare al silenzio da cui aveva preso le mosse, perché la discussione ha assunto un valore cosmico, da morale che aveva; ciononostante essa non supera i limiti umani, giacché rimane comunque una protesta del sentimento: «l'uomo non cerca di impadronirsi né di Dio né del mondo; non vuol convincere i compagni di una comunità: quel che desidera è consolarsi stabilendo l'unanimità tra Dio e lui nel suo foro interiore, l'unanimità con sé»<sup>416</sup>. Egli è la creatura di Dio, sa di avere diritto sia alla soddisfazione che alla comprensione, eppure non ne è capace, proprio a causa della sua costituzione. Ecco allora che tutto – Dio, l'uomo e il mondo - viene messo in questione.

---

<sup>412</sup> Ivi, p. 274.

<sup>413</sup> *Ibidem*.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

<sup>415</sup> Le classiche questioni che vengono poste possono essere riassunte in questo modo: a) non vi sono dubbi che Dio sia giusto, ma quale valore possiede una giustizia che trascende la comprensione umana?; b) ha senso sostenere che vi sia minor infelicità solo perché la sofferenza è, in teoria, un bene per Dio?; c) come possiamo affermare che il mondo è stato creato perfetto, se in esso è presente, in tutta la sua forza, il male?

<sup>416</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 275.

Le possibilità di discussione che si paventano all'orizzonte sono quindi due: la prima<sup>417</sup> contrappone l'uomo a Dio; la seconda interessa l'interiorità stessa dell'uomo, ma ha Dio come argomento. Se entrambe, come possiamo vedere, ritrovano in Dio gli elementi della disputa interiore dell'uomo, esse si differenziano sia per procedimento che per obiettivi. Procediamo con ordine. La discussione tra l'uomo e Dio si sottomette, e assoggetta lo stesso Signore, alla tradizione della legge rivelata. L'alleanza e il sentimento di Dio qui si affrontano: «bisogna ricordare a Dio che Lui stesso ha limitato le sue pretese e l'esercizio della sua ira»<sup>418</sup>. Il terreno dello scontro è, in un primo momento, quello del processo, giacché pare essenziale conoscere la legge e, soprattutto, interpretarla in maniera corretta. Tuttavia, non è possibile mantenere la forma del processo: Dio è giusto, e basta completare il Suo giudizio con le motivazioni, per farne comprendere il senso all'uomo. Quest'ultimo deve allora impegnarsi a studiare la legge divina e tutto quel che Dio ha rivelato circa il proprio Essere e le proprie azioni, perché, in realtà, quel che egli desidera non è, come nella discussione umana, avere ragione, ma comprendere di avere torto, poiché, in caso contrario, la sua stessa vita perderebbe di significato, diventando insopportabile: «che Dio sia Dio, [...] ecco ciò che gli sta più di tutto a cuore»<sup>419</sup>. Scopo essenziale dell'umana esistenza diviene quindi la comprensione del Signore, a mezzo della rivelazione. Si badi che, in tutto questo, il sentimento, lungi dallo scomparire definitivamente dalla scena, viene invero posto sullo sfondo, proprio per meglio essere protetto: l'intervento della ragione è necessario, infatti, al fine di fargli comprendere come esso sia colmo di contenuto. L'obiettivo dell'unanimità, da cui avevamo preso le mosse, diviene adesso un'ideale che sarà possibile solo alla fine del cammino, un cammino per sua stessa natura infinito: «in Dio l'uomo troverà dunque l'unanimità che non è di questo mondo; ma poiché deve essere ricercata in ogni istante della vita, è proiettata in un avvenire indefinito dove il sentimento diventa ragione, in un aldilà dell'esistenza finita dove la legge sarà rivelata nella sua essenza»<sup>420</sup>.

Nella seconda possibilità di discussione, invece, la disputa verte sulla giustizia o meno della legge. L'uomo desidera ora la propria giustificazione, non più quella di Dio: egli vuole comprendere il fatto stesso che vi sia un giudizio e una pena, in un mondo creato dall'amore e per l'amore. L'individuo sa di non poter non peccare, ma è consapevole anche che Dio lo comprende, e fa di tutto per salvarlo. Di conseguenza, «la contraddizione tra il Bene e il

---

<sup>417</sup> Weil indica nel *Libro di Giobbe* la sede di questa prima possibilità di discussione.

<sup>418</sup> Ivi, p. 275.

<sup>419</sup> Ivi, p. 276.

<sup>420</sup> Ivi, p. 277.

Male che lacera l'uomo lacera anche Dio»<sup>421</sup>. In altre parole, qui è Dio stesso a soffrire a causa della limitazione che ha imposto, attraverso la legge, al suo sentimento creatore: Egli, nel momento della creazione, ha perso la Sua libertà. Weil mostra come Dio, in questa ripresa, lungi dall'essere mosso dal bisogno, venga invece sollecitato dalla propria sofferenza, un dolore molto più profondo, giacché proviene dal sentimento. Dio vorrebbe salvare l'uomo, ma è costretto a condannarlo: è così che la creazione finisce per provocare una discussione interna allo stesso Creatore. Non Gli è possibile cancellare l'esistenza del Male, perché altrimenti, insieme ad esso, verrebbe meno anche la libertà, ossia la parte divina dell'opera di Dio. È necessaria, quindi, una riconciliazione tra Dio amore e Dio creatore-signore del mondo. La discussione da cui avevamo preso le mosse, si muta adesso in dialogo: «nella prigione della creazione, Dio e l'uomo si parlano per stabilire, grazie al linguaggio, l'accordo del sentimento nel quale scompaiono le particolarità dovute alla finitezza»<sup>422</sup>. Il Male, di conseguenza, si scopre essere un qualcosa che non ha propria esistenza, ma che vive in coloro che non si donano completamente a Dio e al Suo amore<sup>423</sup>. Il credente vuole convincere costoro non semplicemente per salvarli, ma per proteggere dal dolore la divinità presente in loro. La riconciliazione di Dio con se stesso avviene dunque mediante il dialogo tra i credenti della comunità: schematicamente potremmo dire che, se «l'unanimità mediante la fede è lo scopo», «la discussione è il mezzo necessario per arrivare a quelle comunità», e «il sentimento è il fine al quale tende [tale] discussione»<sup>424</sup>.

Tuttavia, sul piano umano questo *telos* non può essere raggiunto definitivamente, allo stesso modo in cui la giustizia divina non può essere completamente compresa: «poiché non si instaura un dialogo nel quale il cuore comprende il cuore, poiché l'azione del discorso del credente non penetra l'incomprensione dell'altro che resta avvinto dalla tradizione, poiché Dio non annulla quella parte di sé entrata nella finitezza, la soluzione delle contraddizioni deve essere trovata nell'osservazione della realtà divina che sola permetterà di giungere a un risultato»<sup>425</sup>. In altri termini, alla ripresa sotto la categoria della Discussione, può collegarsi quella sotto l'Oggetto. È necessario cogliere e la vita e Dio nella loro essenza: solo così l'uomo potrà, finalmente, scegliere ed evitare il Male. Il fatto è che, come avveniva già nella categoria dell'Oggetto, la sua attuazione in Dio non porta all'azione, ma si limita alla

---

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> Ivi, p. 278.

<sup>423</sup> Tutte le concezioni che hanno messo al centro il sentimento di dolore in Dio, come lo gnosticismo o il chassidismo, hanno avuto in questa seconda possibilità di discussione la loro origine.

<sup>424</sup> Ivi, p. 278.

<sup>425</sup> Ivi, p. 279.

conoscenza, come suo scopo e contenuto. Il solo oggetto dell'uomo diviene, di conseguenza, il soggetto Dio: tutto – vita, uomo e natura – si comprendono nell'unica vera essenza, il Creatore appunto. Essa, dapprima, viene colta dal sentimento, ma poi è necessario che sia la ragione a comprenderla, è necessario, cioè, che la scienza ritrovi l'infinito nel finito. La possibilità di un tale ritrovamento è data dall'assoluta ragionevolezza divina, che permette la costituzione, insieme alla scienza della natura, anche di un teologia naturale che, sebbene non possa mostrare l'essenza di Dio, intende comunque dimostrare «che Dio è e [che] la sua esistenza non è contrapposta alla sua essenza quale è conosciuta attraverso la rivelazione»<sup>426</sup>. L'uomo è al centro di un cosmo, che non può che essere stato creato da una intelligenza infinita, giacché egli è l'unico capace non solo di vedere Dio nella creazione, ma, anche, di trascendere la pura soddisfazione del bisogno, per ricercare la felicità data dall'intelletto. E tuttavia, egli non è l'uomo della scienza oggettiva, perché il suo interesse è volto a riconoscere ovunque la presenza del divino, finanche nel bisogno e nel dolore. Nondimeno, l'uomo non può sacrificare la ragione per un tale obiettivo, giacché è essa che, da un lato, gli consente di comprendere a chi è indirizzato ogni suo sacrificio, e, dall'altro, gli spalanca le porte verso la rivelazione di un'essenza che rimane pur sempre sentimento, anche se intellettuale. Con le parole del Nostro, «ogni teologia razionale si arresta al Dio pascaliano: il sentimento vi è solo pensato»<sup>427</sup>.

Come vediamo, la situazione di duplicità venutasi a creare è del tutto simile a quella che abbiamo trovato nella categoria dell'io, anche se i rapporti sono invertiti: se lì la ragione rappresentava l'universale opposto al desiderio della tradizione, qui essa è invece la principale responsabile «dell'isolamento dell'uomo e della sua sterile opposizione all'universalità del sentimento, nel quale l'io godrebbe di se stesso godendo di Dio»<sup>428</sup>. L'io deve allora realizzare la felicità, ma, nel momento stesso in cui ci prova, si rende conto di non avere la capacità di accordare ragione e sentimento. L'io credente vorrebbe, con la ragione, rinunciare alla ragione, ma ciò non è possibile perché comporterebbe la distruzione stessa dell'io<sup>429</sup>. Affinché la vita mantenga il proprio contenuto, l'ideale deve allora rimanere tale, e «la fede interpretata dall'io deve lasciar sussistere quell'io che ha, come solo scopo, quello di godere di se stesso»<sup>430</sup>.

---

<sup>426</sup> Ivi, p. 279.

<sup>427</sup> Ivi, p. 280.

<sup>428</sup> *Ibidem*.

<sup>429</sup> Questa contraddizione contraddistingue ogni teoria mistica, e si risolve solo attraverso un passaggio all'attitudine pura vissuta.

<sup>430</sup> Ivi, p. 281 (mia traduzione).



## Capitolo IV

### Le categorie moderne

#### 4.1 La Condizione, ossia la realtà della vita<sup>431</sup>

Sebbene la fede sia, nel cammino della *Logique*, la prima categoria a sapersi inconfutabile, dato che è consapevole che non vi è alcun discorso capace di contraddire il sentimento su cui è fondata, il suo superamento è tutt'altro che complesso. L'uomo è stato, infatti, lasciato in una libertà priva di contenuto concreto, che ha finito per apparirgli come una fuga dalla realtà: «essere l'immagine di Dio non significa più nulla quando si tratta della vita»<sup>432</sup>. Egli non riesce a trovare quella presenza nel suo cuore che è il contento, ma deve, in ogni caso, continuare a vivere in un mondo, di cui è parte integrante, che vede nella finitezza non più l'esito della caduta, ma la sua struttura positiva.

Chiaramente, tutto ciò non segna un semplice ritorno alla categoria dell'Oggetto. In primo luogo, esso sarebbe essenzialmente impossibile, giacché chi torna sui propri passi, non è mai il medesimo individuo che ha intrapreso un percorso. Secondariamente, l'aver attraversato le categorie Io e Dio ha comportato, per l'uomo, anche la perdita di quel posto naturale che deteneva nella comunità e nel mondo<sup>433</sup>. Per ultimo, l'abbandono della fede ha implicato anche, e necessariamente, il rifiuto verso ogni teoria assoluta della verità: per l'individuo della presente attitudine «c'è contraddizione fra i termini di "verità" e "per l'uomo"», e anche una nuova unione con l'Uno impersonale, qualora fosse possibile, sarebbe insufficiente, poiché «l'uomo non si trova sulla terra per guardare»<sup>434</sup>.

L'uomo vive ora in un mondo in cui le tradizioni e le scienze, pur screditate dal confronto con l'io assoluto, sono tutto ciò che gli è rimasto: «prendere sul serio la trascendenza» significa capire che «essa trascende proprio l'uomo e [che] dunque non lo riguarda»<sup>435</sup>. La perdita di centralità del sentimento, e la conseguente insufficienza di una tradizione fondata sulla rivelazione, portano l'uomo a ricercare qualcosa di diverso cui donare la propria obbedienza e fiducia. Termini come giustizia, essere e virtù, che paiono avere un senso assoluto, non trovano alcuna corrispondenza nell'esperienza concreta. In essa, al contrario,

---

<sup>431</sup> Come ha sostenuto G. Kirscher, la Condizione è la «première et décisive catégorie de la modernité proprement dite», in G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, P.U.L., Lille 1992, p. 108.

<sup>432</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 284.

<sup>433</sup> il cosmo era stato sostituito, infatti, da una teoria oggettiva della ragione, che si è poi rivelata essere opposta alla libertà, e, quindi, non assoluta.

<sup>434</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 284.

<sup>435</sup> Ivi, p. 285.

si incontrano solo limiti, e anche la conoscenza, l'unica possibile, è esclusivamente negativa, giacché la trascendenza del vero fa sì che esso non appartenga a questo mondo. In breve, nel mondo «non ci sono che *condizioni*, e ogni condizione è a sua volta condizionata: in nessun luogo l'origine si svela, in nessun luogo può manifestarsi»<sup>436</sup>.

L'uomo, che non vive più con il cuore, è adesso costretto a parlare, ma nulla di ciò che pensa o dice è essenziale, poiché nulla di essenziale può essere colto. L'individuo parla, allora, *come se* ci fosse un senso e una verità, non perché non sia certo della loro esistenza, ma perché il termine "realtà" non ha significato alcuno per un uomo che si sa tale, e che è consapevole, altresì, dell'assenza di Dio.

Quanto appena sostenuto potrebbe far pensare che l'uomo sia destinato a vivere nell'infelicità o, peggio, nella disperazione. Niente di più falso: egli accetta semplicemente la propria esistenza, pur sapendo che in essa nulla è assoluto. La vita è quella che è, né buona né cattiva: ciò che conta, veramente, è come l'uomo si sistema al suo interno. Ora, mentre la vita, in sé, è un mistero privo di soluzione, in essa i singoli segreti che la formano vengono, invece, sempre svelati, a patto che vi sia la volontà di farlo. L'uomo può modificare la realtà, trasformare il mondo per renderlo adatto alle proprie esigenze, ma, per farlo, ha bisogno di una conoscenza utile<sup>437</sup>, non oggettiva. Non possedendo né un linguaggio né una scienza certi, egli deve acquisire il suo sapere, deve creare una scienza che sostituisca la rivelazione, e deve farlo di continuo, poiché sa, altresì, che una conoscenza oggettiva non può essere raggiunta. Un solo compito si prospetta, allora, all'orizzonte per chi vive nella presente attitudine: «organizzare la vita nel migliore dei modi»<sup>438</sup>. La realtà di questa vita o, meglio, la sua realtà in sé, e non solo per noi, è il lavoro: ogni pensiero, ogni riflessione, ogni filosofia è utile, ed ha senso, se e solo se è volta al progresso di questo. L'uomo sa di vivere in un rapporto di condizionamento reciproco con la natura, ha compreso che al fondo di tutto non vi è altro che la lotta con essa, ma tale conflitto, come ogni altro lavoro, non ha uno scopo. Infatti i suoi desideri, come i suoi bisogni, non sono altro che condizioni condizionate, e la lotta con la natura, sia esterna che interna, lungi dall'essere volta al raggiungimento di un obiettivo, è invero la condizione stessa dell'essere umano: felicità e salvezza, i due fini delle categorie precedenti, rientrando entrambi in un ordine

---

<sup>436</sup> Ivi, p. 285.

<sup>437</sup> Si badi che lo stesso concetto di utilità non è dato in modo definitivo, ma si forma, e si modella, all'interno del processo che deve condurre l'uomo alla presa di possesso del proprio posto all'interno del mondo: «non si può dire quel che è l'utilità; si sa soltanto quel che è utile» Ivi, p. 286.

<sup>438</sup> Ivi, p. 286.

trascendente, non hanno nulla a che fare con la vita dell'uomo<sup>439</sup>, una vita che non ha più senso, giacché il senso, nella sua ipoteticità «si definisce nella e mediante la vita in rapporto a una condizione data come esistente o pre-data come voluta»<sup>440</sup>.

Come possiamo vedere, se vi è una costante in questa attitudine, è la mancanza di stabilità oggettiva. Quando l'uomo afferma di non possedere un proprio linguaggio, ma di utilizzare quello che la scienza adotta nel suo continuo progresso, non fa che confermare quanto finora affermato. A ben vedere, infatti, egli non sa chi è: tutto quel che può dire di se stesso è che è il punto d'incontro di svariate condizioni<sup>441</sup>. La scienza, da parte sua, non nutre nemmeno interesse a riguardo, giacché fonda le ragioni della propria esistenza nell'agire per mezzo del linguaggio. Essa è per essenza tecnica<sup>442</sup>: serve e vuole servire un uomo che, per sé, è condizione condizionata, un operaio che utilizza il linguaggio, e tutto ciò che le categorie precedenti gli hanno lasciato, come strumenti da usare per perseguire il proprio scopo. Egli, pur riconoscendo la primitività di coloro che lo hanno preceduto, sa che essi avevano trovato dei procedimenti di cui non potevano servirsi, ma che possono essere utilizzati adesso, perché egli solo ora, consapevole di essere operaio, può comportarsi di conseguenza. L'uomo «può riconoscersi ovunque perché ovunque ritrova il lavoro dell'uomo [...], perché l'uomo è l'essere che cambia le condizioni e afferma la propria identità nella e mediante la trasformazione: in quanto uomo è proprio sua caratteristica invariabile modificare il suo mondo e modificarsi»<sup>443</sup>. Non dobbiamo, dunque, stupirci se alcune parole, come certezza, tradizione, oggetto, Dio, vengono qui utilizzate in un contesto e con un significato completamente diverso: tutto, nella presente attitudine, può, e viene consapevolmente proiettato su un unico piano, il solo veramente significativo, quello della vita attiva.

L'uomo è, quindi, un essere che agisce pensando, questa è la sua condizione ultima. Ora, siccome il linguaggio si trova all'interno di un progresso senza fine, non vi è che il discorso, ossia il pensiero che fissa, relativamente, una realtà relativa. E tuttavia, ad essere centrale per l'uomo è questa realtà, non il pensiero: se la ricerca, da un lato, è determinata dall'idea – vuota – di una verità creatrice, dall'altro, «procede come se ci fosse una realtà oggettiva e

---

<sup>439</sup> La presente attitudine è così estranea a queste idee – insensate per lei - che giungerà persino a interrogarsi su quali siano state le condizioni che ne hanno favorito l'apparizione.

<sup>440</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 287.

<sup>441</sup> È per tutto questo che l'unica conoscenza sensata di sé è quella che si prefigge di mutare la condizione umana.

<sup>442</sup> Cfr. E. Weil, *Science, magie, philosophie*, in E. Weil, *Philosophie et réalité*, vol. 2, cit., pp. 26-39.

<sup>443</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 288.

come se tale realtà potesse essere rivelata»<sup>444</sup>. Ciò è necessario affinché il lavoro possa procedere, cioè affinché esso possa aver successo, ma l'uomo sa che una verità, così come le categorie precedenti la intendevano, non può essere rivelata.

Il linguaggio, allora, non è altro che il pensiero tecnico mondato da qualsiasi inciampo: per la prima volta, il lavoro e la tecnica formano l'attitudine stessa, e «il soggetto (ciò che sta sotto) si mostra *a noi* come il linguaggio che si crea il proprio oggetto (quel che il linguaggio stesso *oggettiva* [*s'objette*])»<sup>445</sup>. In conclusione, per l'uomo della condizione non esiste altro che la lotta contro la natura, un conflitto che, per un verso, si manifesta nella forma del lavoro umano, e, per l'altro, resta muto nella sua essenza. Tale silenzio, tuttavia, si definisce attraverso e per mezzo del discorso-pensiero, l'unico strumento in possesso dell'uomo: «l'uomo-individuo è muto perché l'uomo-specie pensa: il pensiero tecnico pensa *le* condizioni, ma non può e non vuole pensare *la* condizione, perché il pensiero stesso è condizionato. Quel che per noi è la negatività e la libertà in atto, è per quest'uomo il corso non necessario, ma contingente, della storia, la condizione sempre modificabile, mai vinta della natura»<sup>446</sup>

#### 4.1.1 *La misurazione, ossia il reale compreso dal possibile*

Dopo aver perduto la gioia che la visione del Grande Tutto gli procurava, l'uomo, come abbiamo visto, vuole ora dominare la natura. Essa si mostra come il campo illimitato dell'attività: «l'uomo non affronta più la natura, ma qualche cosa della natura; ciò che egli vede è solo [...] un punto, perché non si trova che in un punto»<sup>447</sup>. È importante sottolineare come l'attacco che egli apporta non sia diretto a distruggerla, e nemmeno potrebbe esserlo, giacché l'uomo, e la sua azione, sono parte della natura. Questa trasformazione è, invece, un atto talmente naturale per l'uomo, che il bene viene definito proprio mediante esso: tale lavoro, lungi dall'essere volto al semplice soddisfacimento dei bisogni - se così fosse, infatti, l'uomo potrebbe benissimo accontentarsi di ciò che la natura gli offre - è causato dalla sua volontà: «quel che trova non lo soddisfa per ciò che lo trova, ma trova sempre qualche cosa»<sup>448</sup>, perché non è un cominciamento assoluto. L'uomo, in altri termini, quando inizia a lottare contro la natura, ha già alcune conoscenze, e possiede, da tempo, una tecnica e una

---

<sup>444</sup> Ivi, p. 290.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

<sup>446</sup> Ivi, p. 291

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> Ivi, p. 292

organizzazione del lavoro. Tutto quello che deve fare è continuare in questa direzione, adottando il metodo dell'esperienza, ossia accumulando il sapere tecnico nel tentativo di accrescerlo. L'unica prova che ha senso per lui è il successo della sua impresa: è necessario saggiare la scienza, ponendo l'esperienza sia all'inizio che alla fine della teoria, perché qui è in gioco la possibilità dell'azione. Con le parole del Nostro: «non c'è più osservazione di un "reale", c'è solo il calcolo delle condizioni; non ci sono più qualità ultime, ci sono solo ipotesi utili, utili perché di applicazione concreta»<sup>449</sup>.

L'uomo quindi trasforma la natura, di cui è parte integrante, mettendo in relazione i fattori naturali. A costui non interessa trovare la sostanza delle cose, ma il cambiamento in quanto tale. La legge naturale, ricercata dalla scienza dell'oggetto, non ha alcun senso in un contesto come questo in cui nulla è stabile: l'uomo non vuole trovare la legge divina che guida l'intera natura, ma le leggi naturali che governano i fenomeni. Per fare ciò, egli deve espellere ogni fattore o interesse personale, perché particolare, dalla sua scienza. Ecco allora che le matematiche dimostrano di essere le sole a possedere questa caratteristica: «è qui che l'eliminazione dell'interesse particolare è spinta all'estremo, fin dove il linguaggio non ha più senso per l'individuo»<sup>450</sup>. Se prima, ad esempio nella discussione, esse erano il fine e l'ideale, cui bisognava tendere per eliminare il male assoluto incarnato dalla contraddizione, ora le matematiche assumono invece un valore pratico, perché aiutano l'uomo a dominare le contraddizioni della natura. In breve, «le matematiche servono, non sono più interessanti per se stesse»<sup>451</sup>. Esse, dovendo rispondere alle diverse questioni poste dalla scienza, procedono con un metodo unico, la misurazione, che elimina alla radice la possibilità d'intervento del sentimento: la misura, infatti, non solo è comunicabile, ma è in grado, anche, di costituire un'esperienza universale. L'esattezza delle scienze è data, dunque, dalla loro capacità di ridurre le qualità, che vengono osservate nella realtà, in equazioni funzionali di misure. Per questo, la presente attitudine è così legata al numero: esso è l'unica grandezza che misura i fenomeni, tanto utile, quanto necessaria, capace di «esprimere l'interdipendenza delle condizioni nella forma della funzione»<sup>452</sup>. La scienza della condizione, al contrario di quella dell'oggetto, misura, per principio, qualsiasi fenomeno, poiché ciò che è misurabile, può divenire un fattore, se si riesce a stabilire una relazione tra il cambiamento di due misure: i fattori, quindi, lungi dall'essere indipendenti dalla funzione e dalla misura, sono, invero,

---

<sup>449</sup> Ivi, pp. 292-293.

<sup>450</sup> Ivi, p. 293.

<sup>451</sup> Ivi, p. 294.

<sup>452</sup> *Ibidem*.

determinati dalla stessa misurazione. D'altra parte, è ugualmente necessario che dal calcolo funzionale si possa ritornare all'esperienza, perché vi deve essere una corrispondenza tra i fenomeni e i valori ritrovati dalle equazioni.

In questo contesto, i termini solitamente utilizzati nel linguaggio comune servono soltanto come abbreviazioni. Fatta eccezione per il tempo, che è «funzione della luce senza che la luce<sup>453</sup> sia funzione del tempo»<sup>454</sup>, essi sono, in realtà, funzioni o sistemi di funzione reversibili. Di conseguenza, la natura viene ad essere l'ambito del possibile, un terreno in cui è la scienza ad avere il compito di separare il possibile da ciò che non lo è: «essa parte da una misura reale per arrivare a una misura reale, a un risultato – ecco quel che importa – che la scienza ha previsto»<sup>455</sup>. Parrebbe, così, che la possibilità sia causata dalla mancata produzione della misura desiderata; tuttavia il desiderio non ha alcun diritto di cittadinanza nella coscienza di un uomo votato alla scienza. In altre parole, l'utilizzo che quest'ultimo fa del termine impossibile, come risposta alle pretese dell'uomo comune, è dovuta al fatto che egli ha dimenticato l'origine delle sue ricerche, cioè ha scordato che esse hanno preso il via dalla lotta con la natura, tanto è vero che quando, dismessi i panni del ricercatore, parla del proprio lavoro, egli fa di tutto e per mostrarsi completamente disinteressato, e per dimostrare che essa ricerca soltanto il proprio progresso<sup>456</sup>. Né la ricerca di quel necessario che si rivelerebbe alla fine dei tempi, né, tanto meno, la paura dell'impossibile interessano all'uomo di scienza: egli studia il possibile perché esso è l'essenziale, e, dato che la scienza non si presenta allo scienziato «come il desiderio di trasformare la natura», non «si interessa del problema di sapere quel che bisogna trasformare e in vista di che cosa»<sup>457</sup>, ricercando, e qui davvero in maniera disinteressata, solo le condizioni che consentono le trasformazioni inquisite. In conclusione, mentre per noi l'uomo della scienza della condizione si oppone alla natura, per sé, egli può davvero non essere consapevole del senso delle sue azioni, arrivando finanche a negare categoricamente tale opposizione: «l'attitudine che elabora la tecnica sperimentale si preclude quindi [...] ogni riflessione sul significato della tecnica»<sup>458</sup>.

#### 4.1.2 *L'uomo per la scienza: società, politica e morale*

---

<sup>453</sup> L'eccezionalità qui è data dal fatto che la luce è l'unità di misura.

<sup>454</sup> Ivi, p. 295.

<sup>455</sup> Ivi, p. 295.

<sup>456</sup> In effetti, sottolinea Weil, questa scienza, anche se nella sua struttura non può che essere compresa in questo modo, non pensa costantemente alla lotta con la natura.

<sup>457</sup> Ivi, p. 297.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

La scienza, finora, ha esaminato la natura, intesa come quell'insieme di condizioni esterne all'essere umano. Tuttavia, per essere completa, essa deve analizzare anche le condizioni interne dell'uomo – si badi, un uomo normale, con capacità fisiche e psichiche nella norma – siano esse i suoi meccanismi psichici o i suoi fattori di comportamento.

In tale scienza un posto di rilievo è occupato sicuramente dalla psicologia “di laboratorio”. La sua importanza, ai fini dell'esposizione weiliana, risiede esclusivamente nel fatto che essa non giunge a comprendere l'uomo. Qui l'essere umano è, infatti, semplicemente un incrocio di differenti condizioni: «non è coscienza di sé, desiderio, ricerca della felicità; è una macchina [...] piuttosto malfatta che si ha tutto l'interesse a sostituire nella misura del possibile con apparecchi più precisi, dato che tale operazione è più facile che non neutralizzare in lui tutti quei movimenti individuali che provocano spesso nell'uomo reazioni anormali e reazioni diverse l'uno dall'altro»<sup>459</sup>. In breve, il vero soggetto della scienza è la scienza stessa, e l'uomo non è altro che il suo oggetto di studio. Ogni sentimento, desiderio, pensiero umano, al fine di essere inquadrato nella scienza, è un fenomeno da ridurre a fattori misurabili. L'individuo, allora, è semplicemente un caso all'interno del campo delle possibilità umane, un caso che concerne la scienza solo perché esso partecipa alla formazione della media. Certo, è perfettamente naturale che il singolo continui ad attribuire valore a tutte le espressioni che appartengono a ciò che egli chiama “la propria vita interiore”; tuttavia, «quell'illusione psicologica impedisce agli individui di essere dei buoni servitori e strumenti utili del progresso e li induce a occuparsi d'altro piuttosto che del dominio della natura mediante la scienza esatta»<sup>460</sup>. Lo scienziato è così costretto a constatare che non è solo al mondo: egli vive insieme ad altre persone che, pur non interessandosi della scienza, ne subiscono costantemente l'influenza. Di contro a un'evoluzione umana innegabile, e a un futuro gravido di progressi, questi individui perseverano a credere in cose che la scienza ha già smascherato come false o impossibili. L'uomo, per chi riflette sulle sue condizioni usando i concetti della scienza, appare, di conseguenza, sotto due diverse angolazioni: da un lato, nella sua realtà; dall'altro in quel che crede di essere. Ora, essendo quest'ultima ciò che per la scienza rallenta il progresso del genere umano, essa deve essere eliminata: «l'uomo si deve illuminare perché, collaborando alla costituzione di una comunità più progredita, divenga membro utile dell'umanità»<sup>461</sup>. È necessario mostrare a costui tutti i progressi che la scienza ha già compiuto e che

---

<sup>459</sup> Ivi, p. 298.

<sup>460</sup> Ivi, p. 299.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

influiscono, in meglio, nella sua vita, affinché comprenda come sia le credenze che la tradizione non solo non contengano alcuna verità, ma finiscano anche per renderlo schiavo. In poche parole, la scienza deve istruirlo sulla sua storia, quella vera: «come da un'ipotesi all'altra, di legge in legge, l'uomo si è liberato dal dominio dell'errore, come ha appreso a delimitare il campo delle sue conoscenze e a riconoscere la propria ignoranza per sapere dove indirizzare i propri sforzi – ecco il solo argomento degno dell'uomo e insieme alla sua portata, ecco il filo conduttore che gli fa scoprire gli avvenimenti importanti e la loro interdipendenza»<sup>462</sup>.

Ciononostante, la storia, benché scientifica, non è scienza. Affinché potesse esserlo, infatti, sarebbe necessario conoscere ciò che l'uomo è in realtà, ma la scienza sa che una tale conoscenza è lontana a venire. Per il momento la storia, lungi dall'elaborare ipotesi verificabili empiricamente, può solo aiutare a far sì che queste possano essere formulate: la sua utilità, quindi, risiede nel distruggere ogni ostacolo che impedisce la piena realizzazione della scienza<sup>463</sup>. In realtà, per realizzare tutto questo sarebbe sufficiente che l'uomo non avesse pregiudizi, ma, come sappiamo, sono proprio questi il motore delle sue azioni: l'individuo illuminato dalla scienza deve spiegare a tutti che l'uomo non è né «un essere che debba o possa cercare la felicità, perché la felicità non esiste per la scienza che trova solo piacere e dolore», né una «creatura di Dio, perché la scienza non può ammettere un inizio incondizionato», ma «un essere che lotta per la sua esistenza, e lotta a mezzo del lavoro ragionevole»<sup>464</sup>. È per questo che è sempre possibile trovarlo all'interno della comunità di lavoro. Il fatto è che non se ne rende conto e finisce per imputare a fantomatiche forze sovranaturali i suoi insuccessi, quando invece essi sono dovuti esclusivamente alla sua ignoranza. Non solo, ma la storia insegna anche che altri uomini utilizzano o, per meglio dire, sfruttano questa predisposizione a loro vantaggio: offrendosi come mediatori tra due mondi, essi si liberano dalle lotte con la natura, facendo lavorare gli altri al loro posto. Nessuno si oppone maggiormente al progresso della scienza di costoro, poiché i privilegi che li caratterizzano possono essere mantenuti solo finché il popolo continuerà a credere nella sacralità della loro funzione. Essi non possono, quindi, che essere oscurantisti e reazionari, poiché «il giorno in cui il popolo comprendesse che il prete è superfluo e il re con la sua nobiltà si è arrogato diritti e ricompense che i loro antenati avevano meritato per i servizi resi alla comunità, ma ai quali quei fannulloni e gaudenti non hanno alcun titolo –

---

<sup>462</sup> Ivi, p. 300.

<sup>463</sup> la storia vera, perciò, è anche quella che offre i minori servizi alla scienza.

<sup>464</sup> Ivi, pp. 300-301.

quel giorno crollerebbe il loro dominio»<sup>465</sup>. La storia è così un esercizio di libertà, che consente all'uomo di comprendere come già superati alcuni errori grazie al progresso: quel che deve fare è, allora, proseguire sulla via della scienza.

Per ora, tuttavia, non è possibile liberarsi completamente dall'errore, poiché, da un lato, la scienza della natura può solo mostrare l'impossibilità di certe credenze, e, dall'altro, una scienza propria dell'uomo non è ancora stata scritta. È necessario, quindi, avere pazienza, anche perché «non si possono sopprimere del tutto le credenze, altrimenti quei miseri distruggerebbero l'intera organizzazione del lavoro, volendo godersela senza produrre»<sup>466</sup>. È utile e, nello stesso tempo, necessario che l'uomo creda in un Dio garante dell'ordine sociale, ma deve smetterla di pensare che Egli intervenga nella sua vita: la religione deve, in altre parole, essere mondata da quelle parti irrazionali che impediscono l'imporsi della scienza.. Tra Dio e l'uomo non vi sono che rapporti di natura morale, e tutto quello che il secondo deve fare è rispettare il primo, in quanto Essere assolutamente giusto. Quanto alla rivelazione e ai miracoli, poi, essi semplicemente non esistono: solo la coscienza scientifica consente all'individuo di migliorare la propria vita.

Sulla morale, invece, bisogna essere più cauti: ne «sappiamo ben poco, e della scienza dell'uomo possediamo solo l'idea»<sup>467</sup>. Ora, osservando i grandi sistemi metafisici del passato, non possiamo non notare come essi, nel momento in cui hanno cercato di andare oltre la natura, abbiano anche causato infinite discussioni, lotte e persecuzioni. Secondo l'uomo della scienza, tali sistemi non sono altro che sogni, che non devono in alcun modo turbare la pace che intercorre tra gli individui: «verrà un giorno nel quale la scienza eliminerà quei problemi o li risolverà dando loro un senso preciso. Fino a quel momento, lavoriamo»<sup>468</sup>. Lo storico che riflette utilizzando i concetti scientifici, rileva, così, quel che l'uomo della scienza della condizione non capisce: «la lotta con la natura [...] è ciò che fa l'uomo, e ne fa un animale civile [*civilisé*]: è la *sua* lotta perché l'uomo non vive soltanto in una comunità di lavoro [...] ma in una comunità in progresso»<sup>469</sup>, giacché né alcun metodo, né alcuna organizzazione del lavoro sono definiti in maniera permanente. Non solo, ma egli comprende anche che l'umanità ha da poco intrapreso la strada che conduce al progresso. Gli uomini civili ci sono, certo, ma non sono la maggioranza: lo Stato è necessario per

---

<sup>465</sup> Ivi, p. 301.

<sup>466</sup> Ivi, p. 302.

<sup>467</sup> *Ibidem*.

<sup>468</sup> Ivi, p. 303.

<sup>469</sup> *Ibidem*.

adesso proprio perché, altrimenti, si genererebbe il caos, e gli individui entrerebbero in un conflitto permanente tra di loro. D'altra parte, però, l'appartenenza a uno specifico Stato è puramente casuale, dato che la lotta con la natura coinvolge l'intero genere umano. L'uomo illuminato, di conseguenza, non può fare altro che indicare agli altri la via che conduce al progresso dell'umanità, e cercare di mostrare tutta l'importanza che essa ha per loro: «al di sopra degli Stati [...] c'è la società. Per ora non è che la società degli uomini illuminati che conoscono il segreto della storia, e le comunità storiche che vi partecipano su piani differenti, secondo il numero e l'influenza di quegli illuminati; ma si avvicina il momento in cui gli uomini della scienza prenderanno il potere [...]. Allora, e soltanto allora, la civiltà, il progresso verso il dominio sulla natura unirà tutti gli uomini»<sup>470</sup>.

Tuttavia, questo è un futuro ancora lontano. Per adesso, bisogna rivolgersi all'uomo così com'è, ossia come essere non del tutto ragionevole, ed educarlo. Come? Ebbene, il fatto che non vi sia a disposizione una scienza dell'uomo non è un problema insormontabile. Infatti, l'educatore ha la possibilità di formare l'uomo in previsione di una società in cui l'azione di ogni suo membro sarà dettata da motivazioni comprensibili, perché determinate dal calcolo. Ora, «l'ideale proposto si realizzerà a condizione che l'educazione si fondi su un fattore che agisce nell'uomo attuale e riconosciuto come tale da lui – *fattore* agli occhi dell'uomo di scienza che sia a un tempo *motivazione* per l'uomo comune»<sup>471</sup>: il desiderio di possesso. Tale fattore è perfettamente naturale, ma, da quando il potere si è legato alla ricchezza, esso si è acutizzato fino a divenire il volano del progresso. In altre parole, l'istinto alla proprietà, se associato ad una estrema mobilità sociale, è il principio dell'evoluzione: «la società ideale è quindi la società del mercato industriale dove ogni valore riposa sul lavoro e, calcolato con precisione, si esprime in denaro. I pensieri e i sentimenti dell'individuo sono per la scienza ridotti a una porzione misurabile<sup>472</sup>: sono utili nella misura che pagano; l'individuo vale per quel che possiede, e la povertà è la prova dell'incapacità di un individuo adatto soltanto a essere utilizzato come strumento di produzione»<sup>473</sup>. Siccome l'interesse nutrito e dall'umanità e dal singolo individuo è lo stesso, le sole regole vigenti in una società siffatta sono quelle dettate dal mercato e dalla concorrenza: vi è un solo diritto nella vita, quello di arricchirsi mediante il lavoro. Tentare di perseguire questo scopo per altre vie è il più grande crimine che si possa compiere, non tanto perché è un delitto contro la natura, quanto, invece,

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 304.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 125.

<sup>473</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad, it. cit., p. 305.

perché è un torto all'interesse dello stesso individuo, un reato, se così possiamo definirlo, di stoltezza<sup>474</sup>.

La questione è così risolta: grazie alla fondazione di una scienza della società, non solo si è definito l'interesse umano, ma esso è anche divenuto misurabile. Politica e educazione procedono ora di pari passo verso la realizzazione di un regime fondato sul mercato. Il compito di misurare le differenze viene, di conseguenza, lasciato agli individui e alle comunità: i primi sono tenuti ad aderire alla tecnica per beneficiare di uguali possibilità; le seconde, invece, hanno l'obbligo di competere sul mercato, al fine di partecipare all'avanzata del progresso. In altri termini, «una società civile darà [...] ai suoi membri un'istruzione scientifica che sviluppi le capacità di lavoro e, nello stesso tempo, li libererà dai pregiudizi senza alimentare tuttavia desideri che non sarebbero capaci di soddisfare con le proprie forze»<sup>475</sup>.

Purtroppo, però, non tutte le società presenti sulla Terra hanno raggiunto questo grado di civiltà: esistono comunità primitive che continuano ad imporre la propria legge attraverso l'uso della violenza e della lotta tra uomini. Esse non soltanto obbligano le società più evolute a perpetuare, per ora, la loro forma storica statale, ma sono anche un vero e proprio pericolo per queste ultime. Infatti condizioni naturali particolarmente favorevoli, potrebbero consentire loro di raggiungere un tale grado di potenza da minacciare con le armi le ricchezze degli Stati civili. E anche qualora non ne avessero le possibilità, finirebbero comunque per rallentare il progresso, perché non utilizzerebbero le risorse naturali di cui dispongono per quel fine. Dunque è necessario, sia per il loro bene, sia per quello dell'umanità, educarli alla scienza; ma se vi si rifiutano «bisogna spezzare la loro resistenza: la guerra è un male e una eredità di epoche barbare, ma è giusta se è necessaria per far progredire l'umanità verso l'epoca del lavoro ragionevole, se è condotta in modo da eliminare la possibilità di ogni guerra futura»<sup>476</sup>. L'individuo svolge una funzione assai limitata in tutto questo: se da un lato la storia scientifica, non ammettendo eroi, si impegna a distruggerne sistematicamente le leggende, dall'altro la grandezza di un uomo civile, inventore o organizzatore che sia, è misurata unicamente sulla base dei risultati da lui ottenuti in vista del progresso. In breve, non esistono grandi uomini, ma solo grandi

---

<sup>474</sup> È chiaro che qui Weil sta parlando del liberalismo, una teoria che, a suo dire, ha miscelato insieme elementi derivanti da «un misto di scetticismo metafisico e di positivismo pratico di un Bayle o di uno Hume» Ivi, p. 306.

<sup>475</sup> Ivi, p. 306.

<sup>476</sup> Ivi, p. 307.

prestazioni: l'individuo non è altro che uno strumento della società, e il suo valore è inversamente proporzionale alla possibilità di sostituirlo. Nessuno è indispensabile, questa è la realtà.

#### 4.1.3 *L'uomo per la scienza: filosofia e storiografia*

Una delle caratteristiche più specifiche della presente attitudine è la sua avversione verso qualsiasi ricerca volta a cogliere un senso. La coscienza filosofica moderna, di conseguenza, non può che essere a disagio di fronte a una tale situazione: essa «cerca di comprendere, cerca un *senso*, un *valore* [...], cerca per se stessa, e proprio per questo “se stessa” non soltanto non lo trova qui, ma vede che le è precluso»<sup>477</sup>. Tuttavia, la coscienza moderna è altresì sorpresa dalla bontà dell'esito di questo studio. Infatti essa non può negare che l'uomo abbia alcuni bisogni metafisici da soddisfare, tanto più che essi arricchiscono, non sostituiscono, la ricerca materiale e scientifica, l'unica davvero importante nella condizione. La filosofia inizia così ad essere metodologica, ossia a riflettere sul metodo della scienza della natura. Ora, non vi è alcun bisogno di indagare le condizioni di possibilità di una tale scienza, giacché la sua esistenza è un fatto; il problema è semmai quello di controllarla, e di farlo di continuo, perché l'uomo non può uscire da una condizione storica che lo conduce a interpretare non scientificamente i fenomeni. Secondo la presente attitudine, l'individuo non è semplicemente fuori dalla verità, egli è, anche e sempre, nell'errore: «l'idea stessa di una coincidenza del soggetto e dell'oggetto in un sapere assoluto, *ideale* della categoria *dell'oggetto*, è assurda, e se si definisce la scienza così l'uomo non conoscerà mai il fondo delle cose – perché il preteso fondo non esiste»<sup>478</sup>. L'unico oggetto di cui è possibile parlare è allora quello della conoscenza: la filosofia deve mostrare, nella sua purezza, la tecnica con cui la scienza riduce i dati e le qualità in oggetti. Un compito, tuttavia, tutt'altro che semplice, poiché da un lato la tradizione minaccia costantemente l'individuo che si occupa di scienza e, dall'altro, la necessaria specializzazione di quest'ultimo, non fa che precludergli quella visione d'insieme della scienza, di cui solo il filosofo è capace.

Il problema è ancor più grave quando riguarda i procedimenti aventi una qualche utilità sociale, giacché il loro successo rischia di interrompere la stessa avanzata della scienza: invece di accrescere sempre più le sue conoscenze, essa potrebbe, infatti, limitare la sua azione allo sfruttamento del solo già acquisito. Se ciò dovesse accadere, non soltanto la

---

<sup>477</sup> Ivi, p. 308.

<sup>478</sup> Ivi, p. 309.

scienza perderebbe di vista il suo scopo essenziale, il progresso, ma anche la società tornerebbe ad essere una tradizionale comunità di lavoro: è per questo che la ricerca deve rimanere disinteressata, è per questo che la teoria deve essere pura.

Ora, come abbiamo visto, tale purezza è presente soltanto nelle matematiche, ed è lì che il filosofo deve, allora, ricavare il metodo. In breve, egli scopre che la scientificità è ravvisabile soltanto là dove è possibile matematizzare il procedimento. Tuttavia, sia l'uomo della scienza applicata, sia il matematico, continuano a lavorare separatamente, e il filosofo, essendo di nuovo l'unico a vedere l'unità al di là delle singole scienze, deve, di conseguenza, ammonire il primo sui rischi di derive empiriste e il secondo sui pericoli di un accordo semplicemente formale: «stabilendo il collegamento e le opposizioni fra i due, il filosofo mostra qual è il senso dei loro sforzi e delle loro costruzioni: sviluppare le matematiche come sistema non contraddittorio di funzioni aventi la possibilità di essere applicate come misura, sviluppare la scienza della natura come sistema di ipotesi matematizzabili in vista della determinazione dell'interdipendenza delle condizioni. La scienza è tutta qui»<sup>479</sup>. La riflessione metodica, in conclusione, non contribuisce in maniera diretta al progresso scientifico; tuttavia, come la storia, mostra l'arbitrarietà di alcune congetture e apre, di fatto, la strada alla ricerca.

Questa filosofia, però, riesce solo in parte a indirizzare la storia. Certo, la storia della scienza, quella dei rapporti economici e, anche, del lavoro ragionevole, tendono verso una piena scientificità, ma la tradizione continua a influire pesantemente: ogni avvenimento concreto della vita non può essere compreso che mediante fattori non misurabili, quali le convinzioni metafisiche, le credenze religiose, i sentimenti nazionali o, addirittura, le tendenze personali degli individui. Essi agiscono e devono, quindi, essere analizzati a fondo, mediante uno studio che colga l'uomo come crede di essere, non solo come è in realtà. Il fatto è che, per comprendere oggetti non scientifici, lo storico deve necessariamente usare un linguaggio ugualmente non scientifico: come potrà, allora, controllare i suoi risultati? Nella ricerca storica, l'attitudine disinteressata non è che un'ideale, custodito dal filosofo, troppo spesso evaso. Ciononostante, l'unica strada che conduce alla distruzione delle ideologie che avvincono l'uomo è quella che passa attraverso la riflessione dello storico su di esso: solo così egli potrà diffidare da se stesso, guardandosi da quelle immaginazioni che producono avventate visioni d'insieme e distinguere, in definitiva, ciò che è reale da ciò che è solo illusione. Di conseguenza, la filosofia è, e si comprende, come storica: la sua utilità finirà

---

<sup>479</sup> Ivi, p. 310.

nel momento stesso in cui «la lotta con la natura sarà diventata il solo contenuto della coscienza, sia che l'uomo analizzi le condizioni per rendere possibile la loro modificazione, sia che contribuisca alla modificazione come fattore naturale e insieme sociale»<sup>480</sup>. Fino ad allora, essa lo guiderà, indicandogli e le imperfezioni e i mezzi per rimuoverle, mediante una morale incentrata sul lavoro, i rapporti economici e l'accrescimento del benessere materiale e sociale.

#### *4.1.4 L'uomo per la scienza: l'arte*

Tuttavia per adesso gli uomini, fatte salve alcune rare eccezioni, nutrono ancora altri interessi oltre al progresso e al lavoro. La maggioranza degli individui, infatti, vede nel lavoro solo un obbligo imposto dall'esterno, e anche coloro che ne comprendono la necessità, abbisognano in ogni caso di divertimento: essi, avendo conservato desideri e sentimenti, si annoiano nel mondo della condizione. Se «l'arte corrisponde, dunque, a un reale bisogno sociale»<sup>481</sup>, le arti che meglio lo soddisfano sono la musica e il racconto, mimato o no. Esse non hanno, però, un'eguale valore: mentre la prima ha un effetto più forte e diretto sull'uomo, perché agisce come calmante o eccitante sul suo sistema nervoso, connettendosi, di conseguenza, ad attività ritmiche come la danza, o facilitando lavori a cadenza regolare, la seconda, invece, ha un enorme valore educativo, poiché interpella l'intelligenza e l'immaginazione. Il racconto, infatti, tratta tematiche strettamente umane, e insegna agli individui come sfruttare le loro possibilità. Esso possiede, in altre parole, un carattere illuminante per chi ne fruisce: ciò che resta da decidere è se quello specifico racconto svolge bene o male il proprio compito. Il pubblico, da parte sua, accoglie con favore quel che gli viene offerto, a condizione che sia divertente o che gli dia l'impressione di comprendere la vita attraverso di esso. Ora, se in molti casi la letteratura non ha alcun valore, vi sono, tuttavia, anche scrittori consapevoli, che si interessano alle problematiche del presente, mostrando debolezze e pregi della società in cui vivono: «tali autori non sono legati a nessuna morale storica perché si sono liberati da ogni tradizione inutile e sanno quali sono i problemi; non rincorrono una bellezza inafferrabile; il loro campo d'osservazione è il reale, con i suoi vizi e le sue virtù, le sue gioie e i suoi dolori, i suoi problemi e i suoi fini»<sup>482</sup>. Nell'opera di questi scrittori, l'uomo moderno trova se stesso e, nello stesso tempo, si trasforma, comprendendo come, in una società non ancora perfetta, anche i sentimenti

---

<sup>480</sup> Ivi, p. 313.

<sup>481</sup> Ibidem.

<sup>482</sup> Ivi, p. 315.

debbano essere educati agli interessi del progresso<sup>483</sup>. In letteratura, quindi, analisi e poetica si completano perfettamente: «dando soddisfazione a quel che nell'individuo non è ancora soddisfatto dal progresso e dalla scienza, contribuendo all'istruzione, mediante il ritratto della società in evoluzione, e all'educazione con l'esempio del successo e dei fallimenti, lo scrittore ha un posto di rilievo nella società»<sup>484</sup>. Sebbene la gloria di cui gode sia minore rispetto a quella di un filosofo o di uno scienziato, la sua è l'unica ad essere durevole nel tempo, perché, per la gente comune, la sua figura riunisce insieme tutte le altre. Egli, pur non giungendo a vette così elevate come lo specialista, non ha rivali in quanto ad ampiezza di pensiero, al punto che sono gli stessi custodi della scienza a rivolgersi a lui quando, dismessi i panni dello scienziato o del filosofo, tornano alla vita di tutti i giorni. In conclusione, solo per quella piccola parte di individui che vivono pienamente la presente attitudine, lo scrittore è un fannullone, utile solo perché, da un lato, riesce a rispondere a un bisogno reale e, dall'altro, è in grado di produrre risultati economici misurabili con le sue opere. Per tutti gli altri, invece, egli è l'educatore del suo tempo: «rappresentando la condizione dell'individuo nella società all'uomo comune, è lui stesso uomo comune allo stato puro: sempre *io*, ma già al servizio del progresso»<sup>485</sup>

#### 4.1.5 *Le riprese*

Infine, le riprese. Quel che dobbiamo chiederci ora è, semplicemente, «che cos'è l'uomo serio di questa attitudine-categoria?»<sup>486</sup> Per rispondere, è necessario procedere con ordine. Abbiamo visto come, nonostante la tradizione venga qui espressamente negata, non vi sia nulla che la sostituisca: per trascendere la sua individualità, l'uomo non può far altro che dedicarsi anima e corpo alla scienza. Tuttavia il sacrificio – totale – che gli viene richiesto, è in funzione di un intelletto in divenire, che non concede né compensi né consolazioni. Se il progresso è il solo bene, allora tutti coloro che non hanno nulla da offrire a una simile causa devono necessariamente scomparire. In altre parole, alla scienza non interessa se la lotta con la natura porta con sé, inevitabilmente, insoddisfazione ed infelicità: per lei esistono solamente reazioni umane medie, esattamente come accade tra due molecole in un fluido. L'uomo che pensa, si è così dissolto nella scienza.

---

<sup>483</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 126.

<sup>484</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., pp. 315-6.

<sup>485</sup> Ivi, p. 316.

<sup>486</sup> Ivi, p. 317.

Ora, non vi sono dubbi sul fatto che egli possa vivere nella presente attitudine; ma la sua tendenza a comprendersi mediante categorie precedenti non ha eguali<sup>487</sup>: «esse sono presenti, la loro presenza è anche riconosciuta necessaria, e l'uomo serio deve fare uno sforzo costante, vigilare in ogni istante per considerare la loro apparizione come l'indice della presenza di fattori non conosciuti a sufficienza»<sup>488</sup>. L'uomo sa di non poter essere serio sino in fondo, ma si comporta come se lo fosse. Egli è conscio di parlare un linguaggio tradizionale completamente inadeguato al compito prefissato; e, tuttavia, non ha alternative: anche gli scienziati, gli organizzatori e i filosofi parlano il linguaggio del sentimento e della soggettività tra di loro. Gli altri, poi, tutti coloro che non sono capaci di far progredire la scienza, non sono altro, per loro stessi, che sentimenti e umori. Essi, in altri termini, sono individui che ricercano costantemente di dare un senso alla vita.

Una conseguenza di quanto appena esposto è che qui le riprese sono dominanti. L'educatore, lo storico, l'artista sono solo alcune delle riprese arbitrarie, ma possibili: «la scelta è immensa perché tutte le attitudini compaiono nel progresso della distruzione storica dello storico»<sup>489</sup>. Alcune di esse, come quelle dell'oggetto o della discussione, sono inconsapevoli e, quindi, altamente pericolose, perché rischiano di sviare il lavoro sul metodo del filosofo. Altre, invece, come le riprese di categorie più antiche, sono coscienti, e vengono usate grazie ad ulteriori categorie che conoscono (o, almeno, sembrano conoscere) la soggettività: l'uomo che le cavalca si oppone al proprio mondo, poiché, pur sapendo che è il suo, lo vede come esterno a sé, e lo comprende come condizione. In breve, «le riprese di cui si serve portano [...] l'impronta del suo sentimento, esprimono la fuga di fronte a un mondo che egli sa ostile alla vita interiore, alla contemplazione, alla tradizione, alla discussione ecc., un ritorno nostalgico verso attitudini nelle quali l'uomo "aveva ancora valore"»<sup>490</sup>.

Secondo Weil, svolgere un'analisi completa sulle riprese della presente categoria significherebbe addirittura studiare la stessa coscienza media del nostro tempo. Infatti, qui tutto è ammissibile, purché non contraddica la scienza: «il senso è per la filosofia il (o un) *trascendentale* che la guida»<sup>491</sup>

#### 4.2 La condizione assoluta: la Coscienza

---

<sup>487</sup> È questa la ragione per cui tali categorie qui vengono negate solo per principio.

<sup>488</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 318.

<sup>489</sup> Ivi, p. 315.

<sup>490</sup> Ivi, p. 319.

<sup>491</sup> Ivi, p. 321.

«L'uomo che non riesce ad abbandonarsi al progresso del lavoro scientifico e non si accontenta neppure di un linguaggio che ha superato dalla scienza, si coglie come coscienza»<sup>492</sup>. Weil descrive in questo modo il passaggio dalla categoria della condizione alla presente attitudine.

Noi, per prima cosa, dobbiamo sgombrare il campo da eventuali equivoci: l'uomo della coscienza, sebbene, come l'io e il credente, si opponga al mondo, non è né l'uno né l'altro, poiché vive, al contrario di loro, in un mondo sempre in divenire. Egli rifiuta, così, di interpretarsi come un essere determinato, giacché ogni determinazione si è rivelata essere momentanea: l'uomo «è il solo a essere, poiché ogni cosa è questo o quello; ma non essendo questo o quello, egli è, sul piano delle cose delle quali si parla, un nulla»<sup>493</sup>. Di conseguenza, se, da un lato, la coscienza è, e non può essere colta perché è l'atto stesso di cogliere, dall'altro, il reale, ciò che è, è tale in quanto è colto dalla coscienza. Tutto ciò che è si mostra su un unico piano, senza eccezioni: anche quel che l'individuo reputa essere se stesso, non detiene alcuna particolare dignità, giacché il parlare di sé è il cogliersi come oggetto. L'io parlante non è l'io oggetto del parlare, e non potrà mai esserlo, altrimenti non sarebbe più soggetto, ma solo oggetto della scienza. Quindi, in questa attitudine, l'uomo, di sé, non può dire altro che “io sono”<sup>494</sup>, un'espressione priva di senso sia per la scienza, che per l'uomo stesso, perché avere senso significa rapportarsi a un'altra cosa: «”io sono” è anteriore a ogni senso; ma senza questo “io sono” non c'è senso affatto»<sup>495</sup>.

Come ormai sappiamo, il passaggio da una categoria all'altra non è determinato da alcun obbligo, ma avviene esclusivamente per volontà. Ciò significa che l'uomo della coscienza, è colui che non ha voluto accontentarsi né dell'idea di progresso, né delle riprese alla condizione, che considera prive di valore scientifico. Per la nuova attitudine, la scienza non è più tutto, ma, proprio per questo, ora è assolutamente vera: «per la coscienza il linguaggio della scienza è vero assolutamente, perché deriva dall'“io sono” e vi ritorna»<sup>496</sup>. In altre parole, qualsiasi asserzione può essere falsa, ma il linguaggio nel quale viene espressa non può esserlo, poiché, altrimenti, verrebbero a mancare le condizioni stesse che consentono il giudizio. Questa riflessione va al di là delle possibilità e dei bisogni di un uomo di scienza: essa sorge adesso come l'atto di un uomo che si sa condizione assoluta, ossia condizione che

---

<sup>492</sup> Ivi, p. 323.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

<sup>494</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, cit., p. 60.

<sup>495</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 324.

<sup>496</sup> Ivi, p. 324.

fonda la possibilità. Anche il suo senso, di conseguenza, può essere colto solo da costui, un «uomo che vuole essere», o, il che è lo stesso, un uomo che «vuole affermarsi come *essere*»<sup>497</sup>. Tuttavia, se egli è, allora la scienza non è tutto: il progresso, il perfezionamento dato dall'educazione, e la lotta con la natura esistono, certo, ma l'uomo «è dietro e prima di tutto», e ha un fine che reputa più importante della scienza, un «fine da non raggiungere mai, perché sempre raggiunto, che si chiamerebbe *essere* nel linguaggio della scienza se potesse apparirvi, e che si chiama *libertà* in quello dell'uomo cosciente»<sup>498</sup>. Per la coscienza, «tutto è discorso e non è che discorso; ma questo *tutto* è silenzio che parla solo per riprendere in sé tutte le parole: al fondo di tutto ciò che è, c'è la libertà e tutto ciò che è, è solo per la libertà, per la coscienza»<sup>499</sup>. Il linguaggio, perciò, lungi dall'essere una cosa del mondo, è, invero, parlare, un parlare che condiziona e si fa liberamente condizionare dal mondo<sup>500</sup>.

Si badi che la scienza continua a fornire all'individuo ogni conoscenza sull'uomo in quanto oggetto; ma se voglio sapere che cosa sono come io, essa non è sufficiente, perché il suo raggio d'azione è rimasto quello della condizione. Vi è una sola strada che mi conduce verso un tale obiettivo: «bisogna superare la scienza e il suo dato, bisogna [...] comprenderli in rapporto al mio essere, ed è solo passando attraverso il discorso che arriverò all'origine del parlare»<sup>501</sup>. La scienza, nel suo sforzo costante di misurare la realtà, trascura il fatto, fondamentale, che il reale è misurabile soltanto per me che lo misuro. Nello stesso modo in cui non vi è nulla che non entri nel discorso a parte il parlare, così non c'è niente che non può essere misurato, salvo l'azione di misurare. Siamo di fronte alla comparsa di un nuovo piano, che non mostra – perché non può farlo – né alcuna determinazione, né alcuna conoscenza: qui non si tratta più di possibilità, ma di essere e, per la precisione, di un essere assoluto, di una condizione incondizionata. Certo, se tutto quel che posso dire di me è che “io sono”, questa è una conoscenza vuota, ma, altresì, profonda, perché è il fondamento vero della scienza. Tanto è vero che è la coscienza a costruire ogni funzione che determina il me nel mondo: «basta riconoscere che io che parlo (io) non sono lo stesso io di cui parlo (me)»<sup>502</sup>. Ciononostante l'io e il me non sono separati. Io (me), infatti, continuo ad essere determinato in un mondo determinabile; e, tuttavia, questo mondo è uno soltanto perché è

---

<sup>497</sup> Ivi, p. 325.

<sup>498</sup> Ivi, p. 326.

<sup>499</sup> Ivi, pp. 326-7.

<sup>500</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 130.

<sup>501</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 327.

<sup>502</sup> Ivi, p.328.

una la mia coscienza<sup>503</sup>: «il mondo è uno e mi determina, perché io sono uno e lo determino. È per questo che posso comprendere la scienza, elevarmi al di sopra di essa – e limitare le sue pretese su di me»<sup>504</sup>.

Fin'adesso abbiamo usato concetti, quali quelli di funzione, modificazione e condizione, che si rapportano al tempo e, come abbiamo visto nella categoria precedente, una caratteristica essenziale della scienza è quella di predire il futuro. Ora, l' "io sono" è un controsenso per quest'ultima: infatti, nel suo linguaggio tale espressione significherebbe che l'io è un qualcosa sempre presente, e che non può che essere presente, ma per lei è presente soltanto ciò che è stato e sarà presente. Per me, invece, non vi è alcun controsenso, giacché la coscienza, nella sua originalità, è anteriore e, insieme, si concretizza nel tempo. Accanto alla conoscenza che ho su di me come dato, che dipende dalle determinazioni nel tempo e si coagula intorno all'idea di unità, «c'è il sapere di un essere che costituisce il mondo come esso è per la scienza e costituisce la scienza – l'uno non si concepisce senza l'altra: io costituisco ogni dato sottomettendolo alle determinazioni che io apporto»<sup>505</sup>. Tutto questo pare essere paradossale, tuttavia non vi è da stupirsi se non è possibile esprimerlo adeguatamente, perché il discorso, non essendo in grado di trascendere le determinazioni, si mantiene sempre sul piano del divenire, senza mai raggiungere quello dell'essere. L'io si trova, quindi, solamente nella distruzione della conoscenza costituita, ossia soltanto nella ricerca del reale che, prima del possibile e del necessario, produce le determinazioni. La coscienza ha, così, al suo interno un sapere diverso da quello che la scienza esprime. Di conseguenza quest'ultima, proprio per il fatto che può essere abbandonata, viene compresa dall'uomo come una delle proprie possibilità. Certo, ciò non significa affatto che possa essere realizzata, o anche solo immaginata, una scienza vera differente: «io sono affetto da qualcosa che non può essere pensata in positivo perché ciò che è pensato è sempre pensato nelle forme che fanno di questo "qualcosa" una cosa determinata nel tempo»<sup>506</sup>. Tali forme le posso conoscere attraverso un'analisi della scienza, che prenda in considerazione quel processo di costruzione guidato dall'idea che è l' "io" a formare ciò che lo impressiona. Tuttavia, questo sapere è necessariamente regressivo, giacché comprende la realtà come possibilità di modificazione non modificabile. Dal punto di vista della scienza, la teoria della coscienza pura è dunque negativa, perché le determinazioni del tempo non possono

---

<sup>503</sup> Cfr. E. Weil, *Pensée dialectique et politique*, in Id., *Essais et conférences*, tomo I, Vrin, Paris 1991, p. 149.

<sup>504</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 329.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> Ivi, p. 330.

determinare l'”io”, ma soltanto la sua esperienza: «poiché l'esperienza verte sul mondo e la scienza nella sua lotta con la natura si occupa del modificabile, *io* non sono *di* questo mondo, sebbene mi trovi sempre *nel* mondo, sempre per natura condizionato appena voglio conoscermi»<sup>507</sup>.

La negatività di questo sapere cessa, però, quando il punto di vista diviene quello dell'io: qui, quella negatività si rivela essere la positività della mia libertà. La scienza sbaglia a pensare di determinare l'uomo come se fosse un dato o, il che è lo stesso, l'uomo sbaglia a considerare la scienza come un assoluto. La questione adesso è sapere se, al di là della scienza delle condizioni condizionate, io posso essere me stesso per me stesso. La risposta è sì, tenendo presente, però, che si tratta di essere e non di apparire: «che io mi determini, lo so; come mi determini, non posso saperlo, perché il *come* mi ricolloca nella condizione»<sup>508</sup>. Il fatto che non sia possibile parlare in termini positivi di questo essere, non fa che confermare quanto finora affermato, perché attesta l'esistenza di qualcosa che va oltre il me e il suo discorso. La decisione può, così, «essere pensata come *causata* dalla legge dell'*io* che è libertà»<sup>509</sup>.

Una conclusione, questa, di nuovo paradossale, perché la libertà della decisione si concretizza soltanto in un atto che non è libero. È necessario, quindi, che io possa comprendere tale decisione, che io mi dia, in altre parole, una legge della mia libertà, che mi consenta di cogliere quella causalità non condizionata della libertà che mi determina come io. Se la domanda, come è ovvio, mi viene dal mondo, la risposta deve essere, insieme, non contraddittoria e assolutamente mia, e deve puntare a creare una realtà universalmente valida per l'io. D'altra parte, nel pensiero trascendente della coscienza, io non posso che pensarmi come volontà libera: «l'idea della determinazione della volontà da se stessa supera la scienza (e perciò non entra in conflitto con essa); la *presenza* di questa determinazione dà una dignità tutta diversa, che nessuna idea relativa alla natura possiede: alla possibilità oppone la realtà che è necessaria affinché il possibile sia possibile»<sup>510</sup>. In questa idea si realizza la riduzione del possibile all'essere, e, in essa, l'”io sono” si rivela fonte e origine del reale: «nulla è, se non quell'atto nel quale l'essere e la libertà si confondono; ogni apparenza sensibile, ogni determinazione naturale derivano da quell'atto assoluto, rivelato nel sapere assoluto della realtà assoluta che è *l'io*, che si determina come *io* opponendosi al non-io

---

<sup>507</sup> *Ibidem*.

<sup>508</sup> Ivi, p. 331.

<sup>509</sup> *Ibidem*.

<sup>510</sup> Ivi, p. 333.

affinché *l'io* sia per se stesso grazie alla negazione della negazione della libertà, negazione senza la quale *l'io* sarebbe libero, ma non si saprebbe né *io* né libero»<sup>511</sup>.

Ne consegue che la coscienza pura è, insieme, determinazione e sapere della determinazione, perché se, da un lato, è la determinazione libera a farmi uscire dal sapere condizionato, dall'altro è la riflessione sull'atto determinante in quanto possibilità trascendente che mi consente di vedere *l'io* come assoluto. La proposizione "io sono" esprime così sia l'atto con cui mi pongo che il sapere assoluto di quell'atto, ma l'assolutezza del mio sapere dipende dal suo essere vuoto: «il vuoto dell'"io sono" è il vuoto della libertà in essere, il valore assoluto dell'uomo, la comprensione e la fine della condizione trascesa nel pensiero puro che non è mio o tuo, ma io che agisce perché ha agito prima di ogni tempo»<sup>512</sup>.

#### 4.2.1 *L'accesso assoluto della riflessione*

Da quanto abbiamo detto finora, sembrerebbe che la coscienza sia il risultato di una riflessione teorica intorno alla soggettività della condizione, ossia una semplice presa di coscienza della categoria precedente. Ora, questo punto di vista, secondo Weil, non è affatto sufficiente - «basta [...] ricordare che l'uomo può rimanere nell'attitudine della condizione, che lo fa spesso, e non ne esce se non superandola, ma non in teoria: la teoria scientifica della condizione non esige alcuna "presa di coscienza" e basta a se stessa»<sup>513</sup> - e tuttavia esso deve essere compreso, poiché si fonda sulla riflessione.

Come abbiamo visto, la coscienza non solo è nata nel mondo della scienza, ma conosce e riconosce anche la serietà di quest'ultima, ne apprezza la lotta con la natura e i risultati conseguiti, esige l'educazione e la distruzione dei pregiudizi, e non dà credito alle distrazioni proposte dalla letteratura. In breve, la coscienza è partecipe del mondo della condizione, ma si afferma contro di esso, perché vuole farlo. L'unica strada che si presenta di fronte all'uomo della presente attitudine è, allora, quella di criticare scientificamente la scienza<sup>514</sup>: «la sua attitudine si costituisce [...] sul piano teorico perché la minaccia proviene dalla teoria: egli sa che al di fuori del discorso della condizione non c'è che il silenzio, e, tuttavia, non può accedervi perché vuole giustificare e la fede e il lavoro per potersi

---

<sup>511</sup> *Ibidem*.

<sup>512</sup> Ivi, p. 334.

<sup>513</sup> Ivi, p. 335.

<sup>514</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 150.

abbandonare *e* al sentimento *e* al lavoro con “buona coscienza”»<sup>515</sup>. Lo scopo di una tale riflessione è quello di ridare la scienza all’uomo, per evitare che esso si smarrisca nella ricerca del dominio sulla natura. Certo, non vi è dubbio che sia la lotta ad elevare l’uomo al di sopra della natura; ma dobbiamo sempre ricordarci che «il discorso, lo strumento umano della lotta per *e* nel progresso, è il *mio* discorso, che lo scopo è il *mio* scopo, e l’intera scienza, qualunque sia il suo significato in sé, ha senso per me solo se mi permette di essere soggetto modificatore e non soltanto oggetto modificato»<sup>516</sup>. L’espressione concreta dell’attitudine della coscienza è, di conseguenza, la ricerca di come l’uomo possa superare la scienza, nonostante egli viva nella condizione: quel che ci pareva essere una semplice riflessione teorica, scopriamo ora essere lo scontro tra la coscienza e la teoria della condizione, un conflitto che la prima deve vincere sul terreno della seconda. Il problema è che il mio essere libero non ha riscontri nella scienza e, così, mi trovo sdoppiato tra l’io che fa, perché lo vuole, la scienza, e il me oggetto della stessa. Ne consegue che la coscienza non può che esprimersi come critica e riflessione, pur non essendolo per essenza: «vuole giustificarsi di fronte a se stessa, poiché riconosce la sua opera nella scienza della condizione. L’”adesso” del suo “io sono” non è paragonabile agli “ancora” e “non ancora” del progresso, né a quel “sempre” della scienza che vuol dire “in qualsiasi momento”. La coscienza deve ricondurre le determinazioni, che sole le forniscono un contenuto, a quel fatto primo che è vuoto, conciliare, il suo esterno con il suo interno, il determinato, come essa si conosce, con il determinante che sa di essere»<sup>517</sup>. In questo percorso la filosofia, in quanto critica, è sì necessaria, ma non è il fine dell’uomo: essa ha, anzi, un fine, che è quello di portare l’uomo a determinarsi come libero. Egli, superando il mondo della condizione, l’unico esistente, giunge in un mondo finalmente sensato, ossia un luogo in cui libertà e necessità della condizione si incontrano sotto il segno della decisione secondo coscienza. L’essere umano è, così, ragionevole, perché, pur non essendo responsabile dei risultati delle proprie azioni, agisce seguendo i principi di libertà.

Una delle conseguenze di tutto ciò è che, per l’uomo della presente attitudine, la scienza della società, che sia essa la storia o l’analisi dei fattori sociali, è priva di valore, poiché «parla di quello che è, forse che sarà, mai di quello che deve essere, ossia della comunità di uomini liberi, liberi non in un senso politico o economico, ma nel senso morale, dove ciascuno in tutti i suoi atti è guidato solo dal rispetto dell’”umanità” in se stesso e in ogni

---

<sup>515</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 336.

<sup>516</sup> Ivi, pp. 336-7.

<sup>517</sup> Ivi, p. 337.

altro uomo»<sup>518</sup>. Una simile comunità non esiste al mondo: l'idea di un uomo assolutamente perfetto non è altro che un ideale distante e pressoché invisibile per l'uomo reale, giacché il bene si mostra a lui solo come dover essere. La vita dell'uomo della coscienza trascorre in una tensione continua tra la conoscenza del reale condizionato e il sapere assoluto della libertà; per questo, non ha importanza per lui la forma della comunità in cui vive: è sufficiente che essa non lo costringa ad agire contro la sua coscienza. Di più, anche nel caso in cui il sovrano legiferi immoralmente, egli non ha alcun diritto di intentare una rivoluzione, poiché essa sarebbe egualmente immorale. Tutto quel che può fare è, allora, tentare di illuminare il governante, ma, qualora ciò non fosse possibile, non gli resta che disobbedire passivamente alle sue leggi, assumendosi le responsabilità e le conseguenze. La vita dell'uomo morale, perciò, è privata: il suo contenuto spirituale è racchiuso nella ricerca del dovere. Egli può sperare nella felicità, può credere che vi sia una ricompensa per il virtuoso, ma se ciò non dovesse accadere nella natura, la sua attitudine non muterebbe affatto, poiché è la speranza che deve fondarsi sulla morale, e non viceversa.

#### 4.2.2 *La nascita e il declino della figura del poeta*

Ora, «la realizzazione della coscienza mediante se stessa è la sua apparizione per se stessa, la sua *espressione*»<sup>519</sup>. Essa esprime la sua libertà, attraverso una decisione puramente morale che nega la sua condizione interiore<sup>520</sup>.

Ciononostante, la coscienza continua a dipendere dalla condizione, poiché solo questa può fornirle l'occasione per negarla in un atto libero; tuttavia, non appena la riflessione forma l'essenza dell'individuo, egli «scopre per sé il bisogno di fare della libertà stessa il contenuto della sua coscienza empirica, di trovare una forma di vita dove la coscienza si faccia concreta per potersi liberare, gioisca della sua libertà nella distruzione di una costruzione che è *sua* solo perché la distrugge»<sup>521</sup>. È a questo punto che ci imbattiamo nella figura del poeta. Secondo Weil, sebbene la poesia sia una forma artistica rintracciabile in ogni attitudine, è solo nella presente che l'uomo sa di essere poeta. La poesia, in quanto espressione umana, entra così a far parte dell'orizzonte filosofico: «la poesia è creazione, il poeta è creatore, la poesia crea un'*immagine* che resta tra le mani del creatore, che ha vita

---

<sup>518</sup> Ivi, p. 339.

<sup>519</sup> Ivi, p. 342.

<sup>520</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., pp. 133-134.

<sup>521</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 343.

solo in rapporto a lui, e può revocarla così come l'ha evocata»<sup>522</sup>. L'uomo deve, quindi, essere poeta per vivere pienamente la libertà. La coscienza, lungi dall'essere interessata all'opera poetica, è invero concentrata sull'attività del poeta, poiché a differenza del passato l'uomo si sa io e non ha nulla da esprimere: per questo la poesia è lo strumento idoneo per cogliere il suo liberarsi dalla condizione, perché è attraverso la creazione di mondi e condizioni immaginarie che l'uomo dimostra a se stesso la sua libertà, l'unica verità della coscienza. La morte della poesia è, così, l'atto di nascita del poeta. L'uomo diviene poeta per realizzare la libertà per se stesso: l'unica cosa che conta per lui è che «l'opera sia la sua, che nell'opera si sappia creatore, creatore non di una condizione – allora avrebbe solo lavorato, organizzato, pensato – ma di un condizionato ultimo senza importanza. Non vuole riflettersi nel mondo, vuole riflettere il mondo in sé, e neppure riflettere il mondo che è o dovrebbe essere, poiché *il* mondo non è nulla di fronte alla libertà, ma un ordine di mondi possibili – possibili solo come suoi»<sup>523</sup>. Al fine di distruggere le condizioni, il poeta oppone il controsenso o il non-senso ad ogni senso stereotipato. In altre parole, la sua opera, lungi dall'essere poetica, è in realtà votata all'educazione e del suo creatore e degli uomini, poiché è fondata sull'ironia. Quest'ultima, da un lato, libera l'autore in quanto coscienza dalla condizione, poiché gli fa vedere infinite possibilità accanto alla realtà; dall'altro, la sua azione educativa libera gli uomini, o almeno alcuni, nel loro essere empirico. Ora, sebbene il poeta non crei in funzione di un pubblico, la sua opera – se è vero che libera l'io – deve procurare una qualche reazione in chi la legge: sia che venga accettata, perché i lettori si sentono liberati, sia che venga rifiutata<sup>524</sup> e il poeta tacciato di immoralità, sono queste risposte a provare che la strada imboccata è quella giusta. La missione del poeta, in definitiva, non è quella di svelare la realtà, ma di turbare e inquietare il lettore. Egli priva l'uomo del soddisfacimento della condizione, e lo fa ricadere nella sua libertà essenziale: «l'io è creatore di mondi, e l'opera del poeta dà al lettore la possibilità di sapersi creatore, poiché gli consente di partecipare alla distruzione creatrice, poiché gli mostra le possibilità dei mondi nella loro distruttibilità»<sup>525</sup>.

Come vediamo, l'azione liberatrice del poeta, pur mediata, è diretta da coscienza a coscienza, dato che vive nel linguaggio. Producendo e distruggendo condizioni, mondi, e sentimenti che non dipendono da lui, egli coglie di essere io: quest'atto, se non eleva l'uomo

---

<sup>522</sup> Ivi, p. 343.

<sup>523</sup> Ivi, p. 345.

<sup>524</sup> Anzi, più forti sono le proteste, più l'autore sa di essersi liberato.

<sup>525</sup> Ivi, p. 348.

al di sopra de la condizione, lo innalza, tuttavia, sopra ogni condizione data e possibile. La riflessione, d'altra parte, è sì indispensabile affinché l'individuo si sappia creatore, ma non è in grado di renderlo soddisfatto, poiché egli gode unicamente nel dileggiare le condizioni che esistono nel solo linguaggio, e delle quali sa di essere il creatore.

Il poeta ha, così, un vantaggio sul filosofo critico e sul moralista: egli sa di essere uscito dalla condizione. È per questo che le critiche che gli vengono rivolte dal buon senso non lo toccano minimamente. Il sapere degli altri due, invece, è un sapere della trascendenza, incapace di determinare se nell'azione concreta si sia seguita la legge morale o no. La libertà del sapere, dunque, non è altro che il sapere della libertà: la vita resta irrimediabilmente condizionata, e la libertà dell'uomo in carne ed ossa si riduce alla libertà della coscienza. Il poeta è l'unico a non accontentarsi di questo, perché «quel che vuole è la coscienza della libertà. Egli vuole essere *coscienza*, riflessione nella riflessione»<sup>526</sup>.

Ora, tutto ciò si capovolge non appena il poeta vuole cogliersi come uomo. Egli è assillato dal timore di perdere la sua purezza: infatti, quando smette di fare poesia, né la verità scientifica, né la morale lo aiutano ad evitare la ricaduta nella condizione. La sua libertà, in altre parole, dipende dalla possibilità di distruggere tutto; tuttavia la stessa distruzione del linguaggio a mezzo dell'assurdo ridiventa inevitabilmente linguaggio, poiché è liberazione soltanto per la riflessione sulla condizione: «la libertà è presente nell'atto della creazione distruttiva, ma tale presenza non lascia tracce nell'esistenza empirica, e qui esiste solo nell'opera, possibilità passata di libertà che può e deve essere interpretata e può dunque esserlo come condizionata, a meno che non lo sia poeticamente, in un nuovo atto di libertà che tuttavia, nell'empirico, non è che una possibilità empirica»<sup>527</sup>. Di conseguenza il poeta, nel momento stesso in cui cessa di creare, non è più nulla. Se la creazione lo libera da tutto, essa, d'altra parte, non gli consente di impegnarsi nella vita come poeta: «la libertà non lo sottrae solo al mondo e agli altri, ma anche a lui stesso: a questo prezzo egli si fa possibilità per la libertà in lui»<sup>528</sup>

#### 4.2.3 *Le riprese*

L'uomo, consapevole di essere coscienza, ragione e libertà, si sa anche erede legittimo del passato. Infatti, nonostante la libertà non fosse riconosciuta dai suoi antenati come il fondamento dell'uomo, essa era ed agiva in loro. La scienza si sbaglia, quindi, sia quando

---

<sup>526</sup> Ivi, p. 350.

<sup>527</sup> Ivi, p. 352.

<sup>528</sup> *Ibidem*.

nega tutto ciò che ha preceduto l'educazione, sia quando interpreta l'errore come una conseguenza necessaria delle condizioni: la riflessione dell'uomo su se stesso «è [si] alla base dell'errore, ma mostra anche, essendo sua riflessione, che è sempre libero: per ciò che è libero, l'uomo è filosofo; per ciò che non è filosofo del tutto non si sa libero»<sup>529</sup>.

Di conseguenza, la coscienza, sapendo come l'uomo perda se stesso nel momento in cui cessa di comprendersi come condizione assoluta, e torna ad interpretarsi in funzione di un'esperienza, non può che essere diffidente nei confronti delle riprese. La critica della tradizione, che la riflessione porta avanti, serve esattamente a estrarre la libertà che lì è nascosta: non bisogna distruggere il passato dell'uomo, ma aiutare l'individuo a riconoscersi nel passato, perché ricominci a fare quello che fa con coscienza.

Il compito di scrivere una storia critica è, quindi, ineludibile per la coscienza. Ora, tale storia, lungi dall'aspirare all'universalità, vuole, invece, liberare dal passato quanto sempre vive, ossia le idee che soggiacciono ad ogni storia umana: l'uomo si fa delle idee che si esprimono nei fatti, ma che soltanto la coscienza vede. Secondo quest'ultima, l'essere umano «ha sempre tentato di *farsi* nella condizione, e sempre si è tradito nei due sensi dell'espressione: tradito nel cercare di rinunciare alla libertà, tradito perché non vi è riuscito e perché il tentativo di obiettivarsi mostra la sua spontaneità fondamentale»<sup>530</sup>. Parrebbe, in questo modo, che la coscienza sia l'attitudine meglio predisposta ad evitare le riprese. Tuttavia, ciò è vero solo formalmente, giacché la coscienza è tale solamente in occasione di un'altra cosa: essa si vorrebbe discorso puro, ma se così fosse ogni contenuto verrebbe annullato, e non le resterebbe che il silenzio («che cosa sarebbe l'*io* senza il *me*, la libertà senza la condizione?»<sup>531</sup>).

Da questo punto di vista, il problema si capovolge totalmente. La coscienza, infatti, conserva la propria purezza soltanto quando attua la riduzione del discorso, e riporta ogni espressione dell'interiore all'interiore, perché qui l'*io* non è che condizione di possibilità. Tutte le volte, invece, in cui si vuole comprendere o sussumere l'*io*, la tentazione delle riprese diviene irresistibile.

#### 4.3 *L'Intelligenza, ossia l'interpretazione dell'uomo in quanto interesse*

La novità dell'attitudine dell'Intelligenza risiede in un cambio di prospettiva: l'uomo qui comprende come le possibilità che la coscienza gli aveva mostrato siano interessi umani e

---

<sup>529</sup> Ivi, p. 353.

<sup>530</sup> Ivi, p. 354.

<sup>531</sup> *Ibidem*.

non individuali. Egli vede, al contrario della categoria precedente, il me dall'io, ossia si interessa a se stesso. Le azioni umane, tra cui anche la filosofia della coscienza, sono causate dai suoi interessi: adesso è l'uomo, e non un io transindividuale, a manifestarsi nella rivelazione della natura, grazie all'interesse che vi dimostra.

Ora, la coscienza, che pur aveva avuto il sentore di tutto ciò, era rimasta distolta dalla questione di diritto che assicurava la trascendenza dell'io. A causa di questo, essa non era riuscita né a vivere né a comprendere la vita: «la riflessione [...] è l'essenziale della vita cosciente, [ma] non per questo è l'essenziale della vita, poiché l'uomo della coscienza è libero solo di riflettere sulla sua condizione»<sup>532</sup>. Se per la coscienza la libertà era ancora un interesse condizionato, sebbene trascendentale, per la presente attitudine è un interesse reale, giacché forma sia la sua vita nella coscienza concreta che il mondo di quest'ultima. In altri termini, l'Intelligenza ha compreso come la filosofia possa soltanto conoscere l'interesse fondamentale, non realizzarlo: essa è semplicemente una delle azioni possibili. Ciò significa che l'uomo non è costretto ad essere filosofo: se lo è, è perché vuole esserlo, è perché nutre interesse per la filosofia. Costui è, anzi, l'eccezione e così deve essere compreso dal fondamento comune dell'umanità: «l'uomo non è riflessione e *io*, l'uomo vive, e vive in un mondo umano»<sup>533</sup>, interessandosi all'interesse, ossia agli interessi che formano la vita degli altri uomini. In quanto persona, egli si è affrancato dalla ricerca di una via per sé: solo la categoria lo interessa, ed è fiero di essere un'intelligenza libera, che riduce le categorie in attitudini, al fine di mutare la propria attitudine in un'interpretazione<sup>534</sup>. L'uomo è consapevole di avere anch'egli degli interessi nella vita e, tuttavia, sa che nell'analisi del mondo umano non può averne nessuno, giacché li ha tutti. Costui scopre, in questo modo, «il gran segreto dell'uomo: l'uomo non *ha* interesse, ma *è* interesse»<sup>535</sup>.

Da parte sua, l'intelligenza, essendosi liberata da ogni desiderio, o bisogno, che spinge l'uomo comune ad agire, non vuole assolutamente nulla: in altre parole essa sa, grazie all'interpretazione, che l'uomo finisce per lasciarsi prendere da un mondo costituito dal suo interesse, interpretandosi, di conseguenza, in funzione di questo mondo. La liberazione che la riflessione propugna non è perciò sufficiente, perché non fa che sostituire un interesse ad un altro. La presente attitudine, invece, sfugge a queste difficoltà, ponendosi al di fuori del

---

<sup>532</sup> Log 364.

<sup>533</sup> Ivi, p. 365.

<sup>534</sup> La presente attitudine fonda, secondo Weil, le Scienze dello Spirito.

<sup>535</sup> Ivi, p. 365.

mondo: «essa comprende l'uomo e il cosmo per ciò che è a-cosmica, dis-interessata»<sup>536</sup>. Possiamo anche spingerci a sostenere, secondo Weil, che l'intelligenza è profondamente antifilosofica, giacché l'interpretazione non cerca alcun essere eminente che plachi l'inquietudine umana. Essa, al contrario, trascende gli interessi, perché scorge in essi le possibilità: «l'uomo intelligente è *spectator mundi*, e può esserlo, perché quel mondo che egli guarda, e la sua vista lo rallegra, non è più la natura né la ragione del cosmo, ma l'uomo stesso»<sup>537</sup>.

L'oggetto dell'interpretazione è, così, la storia<sup>538</sup>, uno studio del passato differente dai precedenti, poiché non è la giustificazione dell'attitudine che lo elabora, ma la soggettività altrui, valutata ed interpretata da un assoluto disinteresse, volto a scoprire gli interessi umani nella loro realtà. Ogni interesse è, perché prima è stato: per l'intelligenza, il passato, lungi dall'essere un qualcosa di concluso, è invero una «pluralità di possibilità presenti, possibilità che scopre nel loro presente *passato*»<sup>539</sup>.

L'interpretazione, però, non può fare a meno delle precedenti attitudini<sup>540</sup>, giacché per lei i fatti non esistono. Essi si costituiscono nell'interesse, e l'intelligenza lo sa, sa che questa è la chiave per comprendere il reale, come sa che è la storia a fornirle l'occasione per mostrarne l'utilità. Il campo d'indagine è quello dei documenti umani: l'Intelligenza vuole comprendere la *Weltanschauung*, ossia quel che l'uomo chiama la comprensione di sé e del mondo. In altri termini, la questione è capire le ragioni che inducono gli individui ad agire in un determinato modo. Ora, la realtà non esiste che in funzione dell'interesse: il mondo di un romano non è minimamente paragonabile a quello di un greco, o di un egizio. Di conseguenza, ognuno di loro deve venir compreso in sé, senza perdere tempo in inutili ricerche di un inesistente sostrato comune.

Nondimeno, alcune attitudini - in particolar modo quella della Condizione - continuano a ridurre tutto a un unico elemento. La scienza, ad esempio, pensa di ritrovare i fattori della storia sociale, analizzando i caratteri che reputa distintivi dell'uomo; tuttavia si sbaglia, perché così spiega l'essere umano grazie al suo interesse, ma non lo comprende: volendo dominare la natura, afferma che questa è, semplicemente, la vera volontà umana. In realtà,

---

<sup>536</sup> Ivi, p.367.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> Si badi che la storia è l'oggetto dell'interpretazione, non il soggetto, poiché l'uomo che la comprende non ne fa più parte, avendo trasceso gli interessi.

<sup>539</sup> Ivi, p. 368.

<sup>540</sup> Secondo l'attitudine dell'intelligenza, non esistono categorie di là della sua: essa, infatti, elabora qui per la prima volta il concetto stesso di attitudine, ma, per questo, non vede quello di categoria. In breve, l'intelligenza, pur comprendendo, non si comprende.

sostiene l'Intelligenza, i bisogni fisiologici dell'uomo si comprendono soltanto come forme concrete di un determinato interesse: se il primitivo non capisce la fisica della condizione, è perché egli non ha alcuna intenzione di dominare la natura. In breve l'interpretazione – ossia l'intelligenza all'opera – contrappone una storia differente a quella del progresso, giacché il successo di quest'ultimo non prova assolutamente nulla.

L'essenziale, che caratterizza il nuovo studio del passato, è presto detto: «gli uomini, a partire dai loro interessi concreti, creano dei mondi [...], mondi che paiono all'intelligenza come tali, nella loro unità, nella loro unicità, nei loro conflitti. Soprattutto nei loro conflitti: un interesse concreto si caratterizza come tale, come dato irriducibile per la storia, per il fatto che gli uomini che vi aderiscono e il mondo dei quali riceve senso a partire da quel centro, sono pronti a sacrificare tutto a quel valore supremo senza il quale la loro esistenza sarebbe priva di senso e di orientamento»<sup>541</sup>. Certo, sappiamo bene che non tutti gli uomini sono propensi a sacrificare la loro vita per ciò in cui credono; anzi, solitamente si adattano alle circostanze, cercando per lo più illusori compromessi. Tuttavia lo storico intelligente, che usa il principio di non-contraddizione, comprende quale dovrebbe essere la loro vita se tutti fossero coerenti, e capisce che l'uomo usa la propria libertà, la libertà trascendentale della coscienza, per costruire intorno a sé un sistema contraddittorio e incoerente, che però gli consente di orientarsi nel mondo, promettendogli la soddisfazione. L'uomo, in altre parole, vuole essere libero solo da quegli impedimenti che non gli permettono di essere soddisfatto. O, almeno, è quello che afferma; in realtà, egli cerca solamente soddisfazioni parziali, perché sarebbe smarrito qualora trovasse il contento assoluto, dato che, in tal caso, perderebbe totalmente il bisogno e, con esso, la vita in un mondo. L'incoerenza è, così, la caratteristica decisiva di ogni mondo umano, e chi scrive di storia deve tenerne conto nelle sua opera: «con l'aiuto di queste riflessioni, lo storico intelligente riesce a scrivere la storia dell'umanità, storia incoerente, nella quale nulla produce nulla in maniera comprensibile, dove ogni mondo storico è incoerente e incosciente della mancanza di coerenza, ma dove ogni elemento è comprensibile per mezzo della riduzione a unità ideali, mentre ogni costruzione reale della libertà si aliena e non è libertà che per alienarsi»<sup>542</sup>.

#### *4.3.1 Interessi e ruolo dell'uomo intelligente*

---

<sup>541</sup> Ivi, pp. 371-2.

<sup>542</sup> Ivi, p. 373.

Dopo aver analizzato l'uomo e il mondo dell'Intelligenza, dobbiamo ora concentrare la nostra esposizione sull'attitudine stessa, e sulla categoria, intesa come puro interesse. Proprio quest'ultimo elemento, eleva l'uomo intelligente a essere libero e distaccato dal mondo: «egli vede i mondi, ma poiché li comprende nella loro essenza, come il concretizzarsi dell'interesse umano, tutti i mondi reali storici o soltanto immaginabili sono mondi per gli altri, mentre lui stesso, avendo guardato dietro il velo, vi ha trovato il vuoto della libertà»<sup>543</sup>. L'uomo intelligente, continua il Nostro, non può interpretare seriamente se stesso, poiché tale interpretazione sarebbe possibile solo se si potesse tenere conto della verità, ma, di verità, ne esistono molte. Questa espressione non è paradossale come sembra: dire che non c'è verità, significa, qui, che non esiste né una scienza, né una metafisica, né una saggezza sopra le altre. Quanto affermato è assolutamente vero, nel senso che tale affermazione è *ab-soluta* da tutto: «questa verità assoluta non concerne un fatto, non è dell'ordine *delle* verità, è un fatto»<sup>544</sup>, il solo. Per questo, esso non può che essere espresso attraverso il paradosso e la negazione, perché il linguaggio umano rimane, al contrario dell'uomo della categoria dell'interesse, legato al mondo. La libertà della presente categoria è la verità, ossia l'atto che consente all'uomo di levarsi dal e dai mondi, smettendo anche di essere uomo, se tale parola significa costruire mondi. Egli parla senza negare il linguaggio, ma negando i linguaggi per mezzo del linguaggio: la trascendenza è così la messa fra parentesi del mondo concreto, una negazione positiva, che non vuole distruggere i mondi, ma ricostruirli più solidamente, giacché essi, in quanto espressioni dell'interesse umano, sono tutti veri.

In breve, sebbene ogni mondo esprima una verità in conflitto con le altre, secondo l'intelligenza esse sono tutte vere e, nello stesso tempo, false, poiché non ha possibilità di scelta: «l'intelligenza ha compreso il gioco e se ne è ritirata: sa che non c'è verità che abbia un contenuto né contenuto che sia vero, e sa inoltre di essere la sola a saperlo»<sup>545</sup>.

Di conseguenza, per lei è un controsenso parlare di una attitudine dell'Intelligenza libera<sup>546</sup>: essa, infatti, non soltanto non può cogliersi, ma è anche consapevole di non poterlo fare. L'uomo intelligente, non avendo un mondo da proporre, o opporre, a quelli esistenti, si limita a domandare – ed è questo il suo interesse personale - di essere lasciato in pace,

---

<sup>543</sup> *Ibidem.*

<sup>544</sup> Ivi, p. 374.

<sup>545</sup> Ivi, p. 375

<sup>546</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 138-40.

poiché non tutti i mondi, nonostante si equivalgano, hanno lo stesso grado di vivibilità per lui: egli non ha alcun problema ad adattarsi agli usi e costumi del suo tempo e del suo ambiente, ma vuole poter ammirare - in pace - le convinzioni, i sacrifici e le lotte degli altri. Ora, tale pace, pur richiamando quella ricercata dal filosofo dell'Oggetto, non è, perché non può esserlo, fondata su alcuna verità oggettiva. L'uomo intelligente non ha alcuna intenzione di persuadere gli altri circa i loro errori, poiché nemmeno li ravvisa. Tutto quello che può fare è, invece, cercare di convincerli della pochezza dei loro valori: la vita sarebbe decisamente più piacevole se ciascuno inseguisse tranquillamente il proprio divertimento, senza disturbare il gioco altrui. Certo, la storia non finirà mai, perché vi sarà sempre qualcuno che non raggiungerà il piano dell'intelligenza; tuttavia momenti di tregua sono possibili, se l'uomo intelligente riuscirà a mostrare come ciò che si cerca e apprezza in un determinato mondo venga, a sua volta, ricercato e apprezzato altrove e per altre vie. Esistono piccole cose comuni che legano tra loro gli individui, al di là delle differenze: «l'ateo può essere virtuoso, il primitivo artista, e il credente pensatore indipendente»<sup>547</sup>.

L'Intelligenza sa che questo ragionamento non riesce a convincere gli uomini più radicali e sistematici; tuttavia li neutralizza, perché fa sì che essi perdano il loro seguito. Basta instillare il dubbio che non vi è nulla per cui valga la pena di combattere, e le contese perderanno la loro importanza.

In questo modo, «l'intelligenza neutralizza la storia. Lo può e sa di poterlo, poiché sa di essere la fine della storia, la fine dei mondi»<sup>548</sup>. L'umanità, nel complesso, continuerà come se nulla fosse, ma l'uomo intelligente sa di essere uscito dal mondo, ed è altresì consapevole che non potrà mai esserci niente di nuovo in esso. Egli vive nel nulla, perché tutto ha egual valore: è sempre occupato o, il che è lo stesso, è sempre libero, giacché da *spectator mundi* si diverte e gioca, a suo beneficio, il proprio gioco. In breve, «nella sua attitudine la categoria lo libera non solo da tutto, ma anche per tutto»<sup>549</sup>. Non vi è nulla che non meriti il suo interesse: l'intelligenza è insaziabile, e il suo gioco è serio, dal momento che è la sua sola occupazione.

#### 4.3.2 *Le riprese*

---

<sup>547</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 377.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> Ivi, p. 378.

Ora, come vediamo, gli uomini intelligenti prendono tutto seriamente, tranne se stessi. Essi si conformano a qualsiasi mondo, riconoscono qualunque interesse e usano ogni linguaggio, ma non ne posseggono uno proprio che gli consenta di parlare di loro: «il solo linguaggio di cui dispongono non si applica che agli altri, ed è il linguaggio della *coscienza*, con la differenza che non c'è *io*, perché non c'è più la *condizione* alla quale *l'io* si oppone; c'è *l'interesse*, un *io* formalizzato che non si stacca da un mondo, ma è tutto preso in esso e si mostra (come categoria formale) solo all'intelligenza libera, extracosmica»<sup>550</sup>. Da un lato, l'intelligenza non possiede che una categoria, che, però, non si applica a se stessa; dall'altro, la sua attitudine è la sola che non comprende, perché è invisibile. Le altre, invece, sono da lei ricostruite come forme concrete della coscienza: l'idea che dirige il suo metodo è l'unità della coscienza in vista di un soddisfacimento possibile, poiché tale unità è la condizione ultima per la fondazione di un mondo umano. Ora, questa unità «non si rivela all'uomo nel mondo che ne nasce, e la filosofia in quanto tentativo di penetrare dal *me* all'*io*, dunque come interesse essenziale dell'uomo, non ha più giustificazione»<sup>551</sup>. Il sorgere dell'intelligenza è, così, un evento inspiegabile, dato che ogni spiegazione è legata ad un mondo determinato. Di conseguenza, l'uomo intelligente è doppio: giacché vive in un mondo, è partecipe del suo interesse, ma sa, anche, di non esserne vincolato. Quando vuole parlare di sé, egli lo fa come uomo, non come intelligenza: nelle riprese, quest'ultima diviene una qualità umana.

Le riprese della presente attitudine si differenziano da quelle della coscienza: da un lato, la categoria, lungi dall'esprimere l'attitudine, è, invero, il mezzo col quale l'attitudine rimane esterna al mondo. In altre parole, se l'intelligenza è tale perché non è interesse, allora le riprese dovranno continuamente tentare di liberarsene: l'uomo intelligente che vuole parlare di sé, si mostra come essere il cui essenziale è il pensiero<sup>552</sup>. Dall'altro lato, è evidente che le categorie precedenti possono partecipare alle riprese soltanto attraverso la mediazione della coscienza. Solo quest'ultima, infatti, mette a disposizione un linguaggio all'intelligenza, giacché è l'uomo la condizione ultima del mondo. Tuttavia, la coscienza non può formare da sola le riprese, poiché finirebbe per porle in un mondo determinato: soltanto le categorie più primitive<sup>553</sup>, comprese come attitudini coscienti, possono interpretare l'uomo intelligente,

---

<sup>550</sup> Ivi, p. 379.

<sup>551</sup> *Ibidem*.

<sup>552</sup> Ogni categoria che gli consente di comprendersi è utile per la ripresa.

<sup>553</sup> Per intenderci, tutte quelle fino alla certezza esclusa.

perché esse, per un verso, non si oppongono né al mondo né alla comunità e, per l'altro, possiedono ancora un discorso totalmente loro.

#### 4.3.3 Nota

L'intelligenza ha una particolarità: può comprendere tutte le attitudini che la precedono. Ora, se questa pretesa sia legittima o meno è una questione che solo il prosieguo della *Logique* potrà stabilire; quel che conta adesso è che questo è un fatto. La categoria dell'intelligenza, come abbiamo visto, non considera le attitudini precedenti in funzione del proprio divenire, ma le riconosce in quel che sono per loro stesse. Ciò significa che l'uomo, dopo essersi ritirato dal mondo ed essersi fatto discorso, scopre l'idea stessa di attitudine come negazione della sua categoria metafisica: l'attitudine è così, per lui, «una sorta di materia alla quale applica la forma a sua disposizione, quello che considera come *la* categoria, l'*interesse*»<sup>554</sup>. In questo modo, mentre l'intelligenza è, per l'uomo intelligente, la comprensione diretta della realtà umana, per noi essa è, invece, la riflessione del discorso in se stesso. Tra categoria e attitudine, qui, vi è dunque una separazione netta: «l'attitudine dell'uomo intelligente è impensabile per lui proprio perché è libera; la sua categoria pensa e abbraccia tutto, tranne se stesse e l'attitudine che l'ha prodotta»<sup>555</sup>. Tale divisione se, per un verso, consente all'intelligenza di comprendere ogni evento storico in se stesso, per l'altro fa sì che la filosofia capisca come sia l'Intelligenza, e non l'interesse, la categoria della presente attitudine. Infatti, «l'intelligenza è il principio organizzatore di ciò che l'uomo nella presente attitudine prende per *la* filosofia e che si mostra insufficiente per il fatto che questa filosofia comprende tutto salvo se stessa»<sup>556</sup>.

L'intelligenza, così, non può che rimanere un fatto per noi: «comprende i fatti, ma non si domanda neppure che cos'è il fatto (quello dell'intelligenza), parla di libertà, ma per lei la libertà non è che libertà alienata (degli altri) o libertà vuota (la sua). La sua forza è la sua debolezza: poiché si stacca da ogni concreto, stacca e forma il concetto del concreto; poiché nega ogni discorso, stabilisce il concetto del discorso; poiché non riconosce le categorie filosofiche, le fa vedere in quanto tali. Ma l'intelligenza non vede ciò che fa: ci sarà bisogno di altre categorie per comprendere la sua comprensione»<sup>557</sup>.

---

<sup>554</sup> Ivi, p. 386.

<sup>555</sup> *Ibidem*.

<sup>556</sup> Ivi, p. 387.

<sup>557</sup> *Ibidem*.

#### 4.4 L'uomo come valore assoluto: la Personalità

La precedente attitudine, come abbiamo visto, aveva portato l'uomo a sdoppiarsi in intelligenza segreta, ed esistenza disposta al mondo. Ora, il superamento di tale attitudine avviene non appena l'uomo vuole trascendere tale sdoppiamento, ossia nel momento in cui si propone di prendere sul serio anche se stesso, e non solo il mondo. Non ammettendo più la separazione tra attitudine e categoria, scopre come la libertà dell'interpretazione fosse, in realtà, una libertà da tutto, non una libertà di fare: l'uomo, adesso, vuole invece vivere comprendendosi come uomo, un uomo che vive in un mondo suo, interessante perché voluto e creato da lui, un mondo aperto, che non lo inganna, né lo imprigiona, un mondo, in breve, che gli consente di essere libero come essere pensante. Creando il mondo, egli crea se stesso, ed è in tale costruzione che vede il suo contento, poiché, da essere libero, si impadronisce della condizione, si impossessa, in altre parole, dell'uomo<sup>558</sup>: «l'uomo si comprende così come *personalità*. Il mondo è il suo mondo personale, mondo unico, ineffabile se non da parte della personalità che vi si realizza realizzandolo. Io non posso costruire che il mio mondo, e del mondo sono il solo giudice, il solo legislatore. Sono quello che è il mio mondo, e il mio mondo è quello che sono; [...] l'uomo non è, si *fa*, e l'atto continuo nel quale si fa è al tempo stesso creatore del mondo»<sup>559</sup>.

Tuttavia, la creazione non avviene dal nulla. La personalità, come la coscienza, vuole essere se stessa, ma sa, al contrario di quest'ultima, di poterlo essere soltanto lasciandosi andare: per sé, non è che possibilità reale in un mondo possibile. Tutto ciò non significa, tuttavia, che tale mondo è la condizione della personalità; tutt'altro, esso è il materiale per la sua costruzione, il materiale che le serve per vivere nel mondo come personalità, ossia come voler essere. Infatti l'uomo per sé è ciò che non è ancora: lungi dal comprendersi attraverso il passato, egli si vede in funzione dell'avvenire, perché il suo essere è di voler essere.

Ora, egli si trova già in un mondo, si trova già in una vita, ma non è solo, e nemmeno l'orientamento della sua vita è suo: sono gli altri che si occupano di lui, sono gli altri che, volendo imporgli la direzione, cercano di disporlo nella loro esistenza. Cedere a costoro significa perdersi: il compito dell'uomo è invece quello affermarsi tra e contro di loro. E tuttavia, anche nel caso in cui ci riesca, costui avrà sempre a che fare il mondo degli uomini, un mondo caratterizzato dalla lotta: «gli altri cercano di realizzarsi come lui: [...] da tutti i

---

<sup>558</sup> Sull'interpretazione weiliana di Nietzsche cfr. E. Weil, *Nietzsche et la philosophie*, in E. Weil, *Philosophie et réalité*, tomo II, cit., pp. 212-215.

<sup>559</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 394.

lati pretendono di domandargli, imporgli, insegnargli qualcosa, impedirgli di essere se stesso perché non sia d'intralcio agli altri»<sup>560</sup>.

La lotta della personalità non deve essere pertanto confusa con quella sviluppata dall'individuo della comunità, giacché quella era causata da un accordo – gli individui confliggevano perché, ad esempio, volevano lo stesso terreno - mentre questa è dovuta all'impossibilità di un'intesa, dato che lo scopo perseguito dalla personalità è essere se stessa.

La personalità, in questa battaglia, è guidata dal sentimento, un sentimento che «non parla né tace: indica. Indica una via che non conduce da nessuna parte, non ha sbocco né direzione, è il proprio scopo e il proprio spazio. Indica che l'arrivo è lo smarrimento del cammino, il contento è la distruzione, che il divenire è l'essere, e l'essere il nulla. Indica che l'uomo si comprende quando si crea e si disfa quando si comprende. Indica che l'uomo è solo con gli altri e non è mai isolato»<sup>561</sup>.

Tutto ciò significa per noi che l'uomo non è soddisfatto del linguaggio che possiede. Egli si vuole realizzare o, il che è lo stesso, si vuole dichiarare: la personalità aspira ad avere un suo linguaggio, ad essere se stessa essendo linguaggio, ad impadronirsi, in altre parole, della totalità del mondo, per trasformarlo nel suo mondo. La lotta è, così, una battaglia tra ipocrisia e sincerità. Vi sono uomini che vivono in completa sintonia con la scienza, la morale e la comunità del loro tempo: essi sono tutto quel che si vuole da loro, e per questo mancano di sincerità. Si badi, la personalità non nutre dubbi circa l'esistenza della libertà, della morale, della felicità e dell'amore; quel che dice è che queste parole prendono sostanza soltanto se si riempiono del suo senso. È il sentimento che sostiene questo movimento, un sentimento che entra in conflitto con il mondo degli uomini, non perché non vi trovi la felicità, ma perché in esso non vive nella sua purezza: l'uomo ha il mondo davanti a sé, e «il suo sentimento ne coglie quel che gli conviene per realizzare in quella materia il suo mondo, il vero mondo»<sup>562</sup>.

Tuttavia, tale materia non è inerte. L'uomo ha sempre a che fare con altri uomini, e il suo sentimento non è al di fuori dal mondo, ma si rivolge a loro, perché sono loro a dare la realtà nella quale esso si manifesta e s'infonde. Egli non ha inventato i propri desideri: quel che sente, altri lo hanno sentito prima di lui; tuttavia, il linguaggio che gli hanno trasmesso ha

---

<sup>560</sup> Ivi, p. 397.

<sup>561</sup> Ivi, p. 398.

<sup>562</sup> Ivi, p. 399.

finito per falsare un sentimento che, invece, deve essere suo, originale e sincero<sup>563</sup>. Per questo l'uomo si rivolta contro di loro: «gli altri vogliono impormi il loro modo di sentire; quel che conta per me non conta per loro; quel che li sconvolge mi lascia freddo; loro hanno dei valori, io ho i miei; tra noi c'è solo il conflitto, conflitto senza discussione, senza istanza che possa mettervi fine, senza segno di vittoria, se non il sentimento di essere restato fedele a me stesso, d'aver resistito alla tentazione della comunione con quel che è comune, d'esser sfuggito a ogni legame»<sup>564</sup>.

La personalità non è quindi mai isolata: è sola, certo, ma gli altri esistono per lei nel suo sentimento, e, sebbene in questa relazione essa rimanga irriducibile, la sua creazione avviene nel mondo degli uomini, perché sono i loro valori che devono essere accettati, o rifiutati, o trasformati. Il conflitto, di conseguenza, «è tra me che *sono* gli altri e me che voglio essere, e più entro in me stesso, più entro negli altri. Io sono tensione verso me stesso; ma questa tensione verso... è sempre uno slancio preso da..., da quel punto di partenza che gli altri sono in me: in verità, la personalità non è in conflitto con gli altri, è il conflitto stesso»<sup>565</sup>

#### 4.4.1 *Il conflitto e l'immagine*

Originariamente l'uomo non vede se stesso come valore, né vede valori astratti. Quel che percepisce sono, invece, oggetti, azioni e individui da cui si sente attratto o respinto. Egli non sceglie: si trova ad aver scelto, e tali scelte formano la sua realtà. Il valore astratto diviene un problema soltanto quando la personalità, nel suo conflitto interiore, riflette su se stessa, ossia nel momento in cui l'uomo vuole essere se stesso contro se stesso: «nel passato mi sono cercato cercando la tal cosa; vedo, sento che non ero io; sono sempre *a venire*, ma quel che prendevo per il mio avvenire, un futuro passato, era falso»<sup>566</sup>. Ciononostante quel falso era lui, e senza di esso ora non sarebbe quel che è. egli capisce, così, che il suo errore era stato credere di essere se stesso nel rapporto con gli altri: adesso vuole essere invece sincero, vuole separarsi da loro. Tuttavia è nel linguaggio degli altri che inizia un dialogo interiore che lo porta a riconoscere il passato come suo, nell'atto della liberazione. L'uomo che si libera è quell'uomo da cui si libera: «la liberazione per mezzo della creazione avviene

---

<sup>563</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 142-3

<sup>564</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 401.

<sup>565</sup> Ivi, p. 401.

<sup>566</sup> Ivi, p. 404.

così nella crisi che è visione che distingue e insieme giudizio. Io (avvenire presente) mi (passato presente) guardo e mi giudico»<sup>567</sup>.

Certo, la personalità, in quanto conflitto e soluzione, decide nella creazione di sé, e non si giustifica. Cionondimeno essa si giudica sempre in tale creazione: la grande importanza del passato risiede appunto nel fatto che è grazie agli errori che quest'uomo è giunto alla crisi. Egli sente quel che vuole essere, ma non lo sa; tuttavia, affinché possa accettare la creazione, deve sapere a cosa rinuncia, altrimenti non potrebbe essere sicuro della sua sincerità: «la crisi è così ritorno a sé, legittimazione (forse negativa) del passato di fronte al sentimento»<sup>568</sup>. L'uomo in passato si è sbagliato perché, invece di ascoltare il sentimento, perseguiva degli scopi imposti da altri, che adesso, riconoscendoli come estranei al suo sentimento, vuole distruggere. Ecco, è in questa lotta che appaiono i valori come tali: l'uomo si era comportato in un dato modo, perché pensava fosse bene, perché aveva sottomesso il sentimento alla ragione.

Egli non trovava posto in quei valori che gli si proponevano, ma si adeguava ad essi, perché pensava dessero un senso alla sua vita, quando invece lo davano esclusivamente per gli altri. Lui ora vuole vivere: l'unico valore è se stesso. Quelli che chiamava valori non prendevano il loro essere dall'amore che l'uomo mostrava per loro; no, essi venivano accettati per paura delle conseguenze che un rifiuto avrebbe comportato. Il pericolo era però solo apparente, perché la felicità o l'infelicità a cui poteva andare incontro non era la sua, ma quelli dei principi che erano in lui. In realtà, come vi è un solo valore, vi è soltanto un rischio: essere se stessi, e imporsi come tali. Di conseguenza, una lotta fino alla morte non risolverebbe nulla, poiché farebbe semplicemente scomparire il problema. La lotta è invece per la vita e per un mondo: l'uomo combatte contro i valori, perché ne vuole degli altri. Egli è inautentico, quando parla del sentimento, perché lo trasforma attraverso il linguaggio in una sorta di abito calzabile da tutti e da nessuno, finendo per ucciderlo. La sincerità della personalità deve invece imporsi nella sua unità senza argomenti: «a questo linguaggio di morti (al quale è appartenuto e al quale può ricadere) l'uomo non ha nulla da opporre, se non la forza del suo sentimento nella sua sincerità. È questa forza che deve imporsi agli altri, che deve innalzare la personalità al di sopra della paura che ha ereditato ereditando il mondo, che deve fornirle il mezzo di essere per sé presente a-venire, futuro aperto»<sup>569</sup>.

---

<sup>567</sup> *Ibidem.*

<sup>568</sup> Ivi, p. 405.

<sup>569</sup> Ivi, p. 410.

Per la tradizione, la personalità è il poeta che si esprime nell'evocazione. Come abbiamo visto, la personalità non vuole esserlo, giacché il suo obiettivo non è costruire un mondo per distruggerlo, ma viverci autenticamente. Tuttavia, la tradizione coglie un tratto essenziale, perché la personalità non vive nel discorso, ma nell'immagine. Il suo errore è semmai quello di credere che l'immagine abbia un significato recondito. Invece, sebbene per la personalità sia tutto, essa non coglie altro che se stessa: «l'immagine è la realtà di quel mondo che essa è, realtà che non dipende da lei più di quanto lei stessa non ne dipenda. È la creazione di sé a mezzo di sé che scopre l'immagine come inversamente è nella scoperta dell'immagine che la personalità si crea»<sup>570</sup>. In breve, l'immagine è l'esposizione del sentimento, un'esposizione che non ha senso al di fuori di sé, e che racchiude interamente la personalità. È da essa che derivano sia i conflitti interni alla personalità, che quelli per il suo riconoscimento: l'uomo deve imporre l'immagine come e per mezzo del sentimento. Non esistono metodi, perché l'immagine si fa sentire solo nella crisi, e per mezzo del conflitto. La personalità, scoprendo l'immagine, ossia creandosi, è costretta a imporsi a sé come agli altri, perché se da un lato il conflitto, nel suo fondamento, non differisce affatto da quello aperto con gli altri, dall'altro essa non ha che un mezzo per vincere: la forza della personalità, e la sua sincerità, e unicità, di sentimento. La stessa idea che vi possa essere una tecnica è assurda per la presente attitudine, perché una scienza che separa lo scopo dal procedimento è proprio la negazione della personalità: essa si impone senza né sapere né cercare di sapere le ragioni e le modalità della propria imposizione. È il sentimento che detta il suo comportamento: «la personalità è tutta in tutto; ogni cosa non è che la sua creazione di sé»<sup>571</sup>.

Come abbiamo visto, la personalità è in perenne conflitto col mondo. Tuttavia, finora, non ha fatto altro che esporsi nella sua immagine: adesso, invece, se vuole che essa non sia semplicemente un qualcosa di ridicibile e spiegabile, la deve imporre in quanto immagine e sentimento, dando inizio alla lotta per il riconoscimento. Il mondo morto, infatti, non è altro che il mondo degli uomini: la personalità lo sente che è così, ma vuole vivere la propria vita senza contatti con esso. Il fatto è che quel mondo essa se lo porta dentro: la personalità «non è stata viva: altrimenti, non dovrebbe crearsi; non è stata morta: se no, come farebbe a voler essere? È stata come gli altri, inautentica, insincera; non si creerà senza creare l'uomo. Si vuole come è; ma questa volontà, essendo il coraggio del sentimento, non serve solo a lei,

---

<sup>570</sup> Ivi, pp. 411-412.

<sup>571</sup> Ivi, p. 413.

non impegna lei sola, impegna il mondo degli uomini: la crisi e il conflitto sono un'unica e medesima cosa, crearsi e creare un mondo umano, salvarsi dalla morte e resuscitare il cadavere del sentimento, l'uno non si fa senza l'altro»<sup>572</sup>.

Ora, se l'immagine non si separa dall'uomo, ossia non si spiega per lui, essa tuttavia si chiarisce nel conflitto, perché si determina grazie a ciò che essa non è. Sforzandosi di rianimare il sentimento morto, essa diventa vita concreta; negando il suo contrario, diviene positiva. Come vediamo, l'immagine coglie il suo riflesso nella sua materia: «è come tensione, ma è *per sé* in quanto questa tensione si sostiene su una materia che, senza essere vita, non cessa di essere umana, che, pur non essendo sentimento autentico, *ha avuto* tuttavia la sua radice nel sentimento»<sup>573</sup>. In quanto personalità, si afferma constatando l'insincerità degli altri: essi non sono personalità, perché sono dominati dai loro interessi.

In questo conflitto la presente attitudine si crea, così, volgendosi contro ogni valore, perché ogni valore non può che imporle delle pretese. La personalità è, invece, sincera e poggia su un sentimento autentico se e solo se, creandosi, crea un mondo che sia la sua espressione: «la personalità si sa riconosciuta, si sente riconosciuta se il mondo cessa di essere chiuso, se gli altri cessano di essere gli altri, se la vita corrisponde alla vita, il sentimento al sentimento, se gli uomini accettano i loro conflitti, accettano il suo, se tra loro e lei nulla ha valore che non sia vissuto»<sup>574</sup>. Di conseguenza, vittoria e sconfitta non sono mai definitive, perché la personalità non può rinunciare a se stessa, non può rinunciare, in altri termini, al conflitto.

#### 4.4.2 *La personalità come categoria*

All'inizio della nostra esposizione, pareva naturale superare l'intelligenza con la presente attitudine. Adesso, invece, dopo aver visto com'è in se stessa la personalità, sembra quasi impossibile giungere alla categoria. Il fatto è che la personalità non si pone il problema della libertà: essa è già libera, e sa di esserlo. Non solo, ma, riprendendo il mondo su di sé, si sente a casa. L'attitudine, così, rigetta ogni concetto ed ogni categoria: «il suo mondo è il mondo umano, un non-mondo dal punto di vista dell'intelligenza, un mondo che non può essere colto perché nega ogni determinazione, non può essere descritto perché si rifiuta di assumere una volta per tutte le stesse fattezze, rende impossibile ogni giudizio perché la personalità vede il falso proprio nel giudizio in quanto tale»<sup>575</sup>. Di conseguenza, la

---

<sup>572</sup> Ivi, p. 414.

<sup>573</sup> Ivi, p. 415.

<sup>574</sup> Ivi, p. 418.

<sup>575</sup> Ivi, p. 420.

personalità non può che esprimersi in maniera paradossale: essendo essenzialmente a-venire, essa è essenzialmente il suo passato. L'origine di questo paradosso è da rintracciare nel fatto che, per l'intelligenza, la personalità è una possibilità che non è possibilità, giacché è una realtà umana assoluta. Ora, la personalità non si occupa di questo. Lei è libera, e ha già sufficienti preoccupazioni – l'autenticità, il conflitto, la vita, la morte, la sincerità del sentimento, i valori, gli altri - per occuparsi anche della costruzione di filosofia della libertà, che, per inciso, non vuole avere. Tuttavia, per lei è essenziale parlare: «per sé [...] la personalità possiede un linguaggio, un pensiero, una filosofia, e non è imbarazzante – sempre per la personalità – né a maggior ragione sorprendente che questa filosofia non sia compiuta e non possa esserlo, proprio perché è filosofia personale, vissuta e viva, e non insegna nulla»<sup>576</sup>. In breve, la personalità, parlando di se stessa, non parla di sé, ma della sua immagine. Infatti, la personalità, essendo sempre a venire, non è: ciò che è, è l'inautentico, l'impersonale, il mondo materiale, un mondo morto ma umano. Ora, proprio quest'ultimo particolare è fondamentale. Il fatto che il mondo sia umano significa che esso può essere resuscitato: se gli altri evitano il conflitto è perché non sono estranei ad esso, e basterebbe che si aprissero per tornare, anche loro, a vivere. La personalità, in altre parole, essendo umana nella sua volontà di essere se stessa, può essere compresa da tutti. «La prima forma nella quale la personalità si pensa è così la negazione della sua negazione. Gli altri sono impersonali; la personalità non lo è. [...] Di qui la seconda forma[...]: essa è vita, ricominciamento di tutti gli istanti contro il tradimento nel quale gli altri perdono il loro avvenire. Infine è essere umano in senso eminente, mentre gli altri sono uomini in un modo carente»<sup>577</sup>. Quest'ultima forma è definitiva, poiché per noi il termine “essere umano” corrisponde a “personalità”.

La categoria è così raggiunta: la personalità può parlare agli altri. Certo, lo fa a suo modo, ossia attraverso appelli, evocazioni e conflitti volti a svegliare i dormienti che vivono con lei, ma ogni espressione che rispecchi un'autenticità di sentimento è per lei filosofica: il mondo, se non vuole mettersi dalla parte del torto, «dovrà ammettere la sua comprensibilità incomprensibile, il senso inafferrabile del discorso della personalità. Allora la personalità ha prevalso e l'altro, cessando di essere l'altro si immette nel proprio conflitto»<sup>578</sup>

#### 4.4.3 *Le riprese*

---

<sup>576</sup> Ivi, p. 422.

<sup>577</sup> Ivi, p. 423.

<sup>578</sup> Ivi, p. 426.

Le riprese, in questa categoria, sono il risultato della sconfitta subita dall'uomo quando, non riuscendo a imporre se stesso, vuole comprendersi: la personalità diventa, così, qualcosa in un mondo stabilito. Essa, conservando l'attitudine del conflitto, ma non riuscendo ad esserlo, si occupa del conflitto come se fosse un possibile incidente, e cerca di descriversi attraverso il linguaggio di una categoria precedente.

Secondo Weil, ogni filosofia moderna che si intende come *Weltanschauung*, si costituisce riprendendo la personalità sotto altre categorie, «nella misura che (la restrizione è importante) è filosofia idealista, ossia cerca il contenuto dell'uomo nella comprensione del suo essere da parte di se stesso e nella sua azione *immediata* su di sé»<sup>579</sup>. Tutte queste riprese avvengono riprendendo, a loro volta, la ripresa della coscienza, nei concetti di libertà trascendentale e mondo esterno da lei sviluppati. Ci sia concesso di ricordarne due che, per ragioni filosofiche e storiche, possiedono grande importanza. *In primis*, la ripresa della verità assoluta di tutto l'essere, che si mostra nell'immagine in cui si concretizza la personalità: «la sua Verità, assoluta perché assolutamente personale, si rivela solo all'interpretazione, opera *dell'intelligenza*, nello stesso tempo aperta alla personalità e al di sopra di tutte le personalità concrete: essa lacera il velo delle immagini per penetrare fino alla *libertà* radicale dell'uomo che spicca sul fondo dell'Essere, e vi si perde e si riprende nel conflitto, si deforma e s'inganna nella costruzione di mondi definitivi dell'*interesse concreto* e se ne libera nella presa di coscienza che l'Essere le mostra come l'inafferrabile trascendente»<sup>580</sup>.

In secondo luogo, è necessario brevemente ricordare la ripresa della categoria di Dio, fondamentale per l'intera civiltà occidentale. La tesi centrale è presto detta: Dio, essendo coscienza assoluta, è la personalità, mentre l'uomo, come Sua immagine, è personalità cosciente. Il conflitto risiede in Dio, e Lui lo impone all'uomo: «Dio l'assume al suo posto, ma l'assume anche nel suo interesse; l'uomo, tendendo verso l'immagine divina, esce dall'anonimità del mondo per diventare unico, creandosi nell'immagine del conflitto divino, e deve badare fino al suo ultimo giorno a non precipitarsi nel mondo e a non credersi al riparo dalla morte eterna che è la pigrizia, la viltà della soluzione finita»<sup>581</sup>. Adesso Dio vuole imporre se stesso, non la Sua legge. Egli si è fatto uomo, rivelandosi nella sua verità di sentimento, vita e comunione: per Sua volontà non è più il fondo assoluto di un Essere solo

---

<sup>579</sup> Ivi, p. 429.

<sup>580</sup> Ivi, p. 430.

<sup>581</sup> *Ibidem*.

sentito dall'uomo, ma «l'avvenire presente che ha consumato il passato»<sup>582</sup>. Di conseguenza, l'uomo non deve fare altro che mettersi alla Sua sequela, ossia al seguito di un Dio che lo ha liberato, perché ha assunto su di Sé, e risolto, il conflitto.

Questa ripresa, pur non esaurendo il Cristianesimo, ha permesso allo stesso di svolgere un'influenza positiva e diretta sulla filosofia. Infatti, «è la ripresa della personalità che ha fondato la sua affinità con la filosofia, che l'ha spinto ad accogliere il pensiero greco [...] e che ha finito per mandarlo in pezzi a causa della contraddizione categoriale introdotta nella fede: da un lato l'uomo non è se stesso che nel conflitto personale tra il suo passato (caduta e legge) e il suo avvenire (libertà, speranza); dall'altro il conflitto è al di fuori di lui, e il suo esito non dipende da lui perché è stato deciso una volta per tutte in Dio e da Dio»<sup>583</sup>.

#### *4.5 L'Assoluto, ossia il discorso assolutamente coerente*

Nella personalità, come abbiamo visto, l'uomo si coglie nella sua creazione. Ora, la nuova attitudine prende le mosse da una domanda: egli si coglie realmente? La personalità, infatti, vive su ciò che chiama morto e non solo non esistono altri mondi al di fuori di quello, ma senza di esso non esisterebbe niente, nemmeno lei. In altri termini, la personalità, come prima l'intelligenza, non è stata radicale a sufficienza, perché il conflitto di cui parlava non è semplicemente personale, ma interessa l'intero mondo, «un conflitto del mondo con se stesso nell'individuo e che deve comprendersi, non dall'esterno, ma in se stesso, come insolubile e insieme sensato, opposizione irriducibile e insieme coerenza totale e assoluta»<sup>584</sup>. Per l'attitudine presente, la questione non è più la realizzazione, e relativa liberazione, dell'individuo, ma la realtà e la libertà dell'uomo: ciò che la personalità non ha capito è che il conflitto personale da lei formulato ha assoluta coerenza, perché si crea e ha fine nel discorso assolutamente coerente.

Ora, l'uomo che ha superato la personalità sa che non può esserci libertà là dove c'è l'altro dalla libertà. Fin quando il soggetto avrà un oggetto che si oppone a lui, esso sarà determinato: la libertà, invece, è insieme soggetto e oggetto, ossia è assoluto in cui e a cui nulla si rapporta, poiché è l'essere di tutto ciò che è. Non esiste un discorso coerente dell'individuo; esiste il discorso coerente, che tutto comprende perché è tutto: «nell'attitudine dell'Assoluto [...] non sono più io che vivo, ma è l'Assoluto che vive in

---

<sup>582</sup> Ivi, p. 431.

<sup>583</sup> Ivi, p. 432.

<sup>584</sup> Ivi, p. 439.

me»<sup>585</sup>. La causa dell'infelicità dell'uomo, da quando è uscito dalla Certezza, è stata l'aver avuto un altro oltre a sé. Nella nuova attitudine, invece, si raggiunge la conciliazione, perché l'uomo e l'Essere sono uno nel discorso: «l'uomo è il pensiero e il pensiero è l'Essere, ma questo essere è il divenire nella sua totalità, il pensiero è la sua esplicitazione, l'uomo è il suo conflitto, l'Assoluto è il particolare nella sua totalità»<sup>586</sup>. Soltanto l'uomo può raggiungere l'Essere, poiché, al contrario dell'individuo, si eleva al pensiero, ossia compie un salto che lo porta alla libertà. Per farlo, egli deve opporre alla negazione naturale la sua negatività: l'uomo non si limita alla sua condizione, non si soddisfa nel possesso immediato, ma trasforma la realtà, perché si rifiuta di essere posseduto dal bisogno. Ora, solo un riconoscimento da parte di un altro uomo può renderlo soddisfatto. Le tappe di questo riconoscimento sono state, secondo Weil, egregiamente esposte nella *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana<sup>587</sup>, e non abbisognano di ulteriore illustrazione. Quel che conta, per la *Logique*, è che la verità è il tutto, e in questo percorso non può che essere il risultato: giunto lì, l'individuo non nutre più né bisogni né desideri, perché ha smesso di essere individuo. Egli è, insieme, assolutamente libero ed eguale a se stesso nella differenza di sé, ma tale risultato è il cammino stesso nella sua interezza. È quindi importante sottolineare la circolarità del processo: se, da un lato, la deduzione dell'Assoluto avviene soltanto quando il percorso è giunto a conclusione, dall'altro, l'individuo vi arriva perché l'uomo, in realtà, è già da sempre nel discorso assolutamente coerente.

Il passaggio dal finito all'infinito, tuttavia, secondo Weil non è frutto di una mediazione, ma di un salto, un salto che l'individuo può anche rifiutarsi di compiere: «se non osa, o piuttosto, se non ha osato, sarà sordo e muto per sempre. Il discorso per lui non avrà senso perché cerca un senso *per lui*, mentre il senso è, ed è per lui come per un altro. Non c'è più attitudine, non c'è più intelligenza “disinteressata”. L'individuo parla e parlando non è più individuo, è uomo.»<sup>588</sup>

#### 4.5.1 L'Assoluto come categoria

---

<sup>585</sup> S. Parasaliti, *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in Eric Weil, *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Napoli, 21 novembre 1987, Quattroventi, Urbino 1989, p. 61.

<sup>586</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p.442.

<sup>587</sup> Per una visione d'insieme dell'interpretazione weiliana di Hegel cfr. E. Weil, *Hegel*, in Id., *Essais et conférences*, tomo I, Vrin, Paris 1991, pp. 125-141, trad. it. a cura di A. Burgio, *Hegel*, in E. Weil, *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, Guerini (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, coll. “Socrates”, n. 2), Milano 1988, pp. 169-183.

<sup>588</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 446.

Come vediamo, la questione dell'attitudine qui non si pone per il discorso, ma nel discorso: l'uomo è già da sempre l'Assoluto, è già da sempre libero. Ora, egli, giungendo all'Assoluto, può parlare agli altri su come vi si acceda, ma questo parrebbe essere in contraddizione con quanto sostenuto in precedenza circa la non esistenza di un passaggio mediato tra finito e infinito. In realtà, secondo il Nostro, le due formule sono aspetti della stessa verità: «la categoria è lo svolgimento delle attitudini, non c'è differenza tra l'accesso e lo scopo, poiché il cammino è l'arrivo, poiché l'uomo è pensato in quanto si pensa, l'Assoluto non è un compito, ma Essere, che non è né pensato, né avvenire, ma presente»<sup>589</sup>. Cionostante, il pensiero non può che pensarsi nell'individuo, ossia è reale soltanto nel tempo della storia. Il fatto che vi sia l'Assoluto, significa che c'è stato un processo che ha portato al superamento dell'individuo nell'universale. È per questa ragione che la categoria presente vuole e sa di essere l'erede di tutte le categorie, e le attitudini, che l'hanno preceduta. Ogni opposizione che abbiamo descritto fin qui nella nostra esposizione, non è che un momento dell'essere e del divenire dell'uomo: egli può elaborare un discorso assolutamente coerente, perché in esso si coglie per intero come Spirito. In breve, «l'Essere può essere pensato per ciò che pensa»<sup>590</sup>. Di conseguenza, la storia dell'uomo deve essere intesa come la storia dell'Essere: nessuna opposizione, nessuna lotta, nessuna contraddizione è stata vana, perché faceva parte del processo in cui l'Essere si sviluppa per comprendersi e viverci come Spirito. Le categorie e le attitudini precedenti possono, così, essere comprese, soltanto ora, come il divenire dell'Assoluto, e l'Assoluto, d'altra parte, non è niente al di fuori di esse: lo Spirito non esiste prima del suo divenire perché le contraddizioni devono essere reali per potersi conciliare totalmente.

In altre parole, l'individuo può accedere all'universale, da un lato, perché esso, lungi dall'essere astratto, è invero presente e agisce nella realtà, dall'altro, perché lui stesso e il mondo in cui vive sono, dal punto di vista dell'Assoluto, particolari, ossia presenze dell'infinito nel finito<sup>591</sup>. La realizzazione dell'Assoluto non avviene, così, per mezzo del pensiero dell'uomo, ma «attraverso la sua azione violenta contro la violenza della particolarità – violenza ragionevole in sé, ma non per sé, da un lato come dall'altro – ed è al termine dell'azione che l'individuo cessa di vedersi come l'altro del altro, che la natura e il mondo e la società e lo Stato cessano di essere esterni a lui: l'universale allora permette all'uomo di riconoscersi nell'universale, perché l'uomo si è realizzato nell'universale

---

<sup>589</sup> Ivi, p. 448.

<sup>590</sup> Ivi, p. 449.

<sup>591</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 152-3.

percorrendo tutte le opposizioni di tutte le particolarità. È soddisfatto perché non c'è altro per lui e niente gli è estraneo, se realizza, non appena ha realizzato la totale libertà che ha divorato tutto quello che soltanto è, che in tutto quel che si è ritrovata come Ragione e vede in ogni limite uno dei propri atti»<sup>592</sup>.

Quest'uomo, in conclusione, parla e sa di parlare, ma mentre per gli altri ha un'attitudine e pensa, per sé è pensiero.

#### 4.5.2 *La scienza come Assoluto*

La scienza dell'Assoluto è qualcosa di radicalmente diverso da quello che fino adesso questo termine indicava. La scienza, infatti, era il discorso del particolare, un discorso volto ad evitare la contraddizione. Ora, invece, il discorso è per se stesso, e non più per l'uomo: esso è assolutamente coerente e, lungi dall'evitare contraddizioni, se ne serve per realizzarsi. Di più, l'altro, il trascendente e la violenza sono entrati in esso, perché il discorso è riconosciuto in loro. In breve, la scienza è divenuta filosofia.

Si badi, tuttavia, che tutto ciò non significa affatto che quel che le categorie precedenti chiamavano filosofia fosse falso. No, era semmai falso ciò che portava il nome di scienza e che aveva la pretesa di ridurre l'universale al particolare. Bene avevano fatto allora i filosofi a tenere fermo l'universale contro di essa, e, se non lo pensavano, perché pensavano solo all'idea del tutto come separata e astratta, era dipeso semplicemente dal fatto che, restando particolari, subivano questa scienza particolare. Tuttavia, non era un errore: la loro attitudine era ancora legata a un mondo particolare, e la vera scienza, che è vera filosofia, può sorgere solamente a seguito della sua realizzazione nel mondo.

Ora, se è necessario che l'unità del tutto sia realizzata affinché la si possa pensare, d'altro canto, non appena viene pensata, risulta immediatamente evidente. La sua esistenza, cadendo nella particolarità, non può che mostrare, con minore o maggiore perfezione, quel che è in realtà, ma dato che la sua esistenza è di essere pensata, le sue mancanze sono soltanto accidentali, e destinate a dissolversi. In altre parole, sia lo Stato che la società non realizzati perché sono pensati: in essi si è raggiunta l'unità nella contraddizione. Di conseguenza, «la vera scienza [...] non aggiunge niente alla realtà; è il sapere assoluto nel quale la Ragione realizzata si sa Ragione realizzata»<sup>593</sup>. La storia è così giunta alla sua fine, sia come storia dell'uomo che come storia della filosofia. In quanto storia dell'uomo, perché

---

<sup>592</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 450.

<sup>593</sup> Ivi, p. 460.

l'uomo è finalmente libero, giacché la sua azione ha condotto la particolarità all'universalità; in quanto storia della filosofia, poiché il discorso è divenuto coerente come universalità nella particolarità. «*Divenuto* – nei due sensi: il mondo ha una storia, non è altro che questa storia; ma questa storia è ritornata al suo inizio, all'Essere non-storico e, *divenuto*, l'Essere è: la funzione della negatività umana è terminata, di quella negatività che è stata il rappresentante dello spirito contro la materia, della soggettività contro l'oggettività, della vita contro la morte, della ragione contro l'assurdo, della legge contro la violenza, del per-sé contro l'in-sé, terminata perché la sua vittoria è stata totale: in sé, lo spirito è per sé; per sé, lo spirito è in sé[...]: la materia è spirito, lo spirito è materia»<sup>594</sup>. Questa riconciliazione dello spirito con se stesso nel discorso coerente è precisamente la scienza dell'Assoluto.

E, tuttavia, questa è solo la parte storica dell'Assoluto. A questa storia – che, essendo totale, è scienza – corrisponde la scienza dell'Essere in quanto tale. La scienza rintraccia la radice del discorso-Essere nella categoria del Vero e del Falso, giacché essa non conosce ancora la discussione: il suo discorso è, insieme, vero e falso senza possibilità di separazione. In questa categoria, certo, non è possibile riconoscere l'Assoluto in se stesso, ma è possibile scorgerne l'annuncio, perché «il Vero che non si fonde col Falso e nondimeno non è senza il Falso si rivela come l'universale che non si fonde col particolare e tuttavia non è senza di lui»<sup>595</sup>. Ora, non è qui il luogo per esporre nella sua interezza il sistema, tanto più che la sua esposizione è contenuta, secondo Weil, nell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*. Quel che conta è, invece, sottolineare come nella *Logique* la categoria dell'Assoluto non sia l'ultima: il fatto è che, per il Nostro, sebbene il sistema hegeliano – che è la realizzazione dell'Assoluto – sia vero in se stesso, la sua interpretazione cade inevitabilmente al di fuori da esso. In altri termini, il sistema può essere rifiutato e, con esso, può essere rifiutata la coerenza del discorso. Hegel ha scoperto la categoria filosofica della filosofia; ma tale scoperta ha reso possibile la critica.

#### 4.5.3 *La filosofia dell'Assoluto e le riprese*

L'Assoluto, benché non sia la prima categoria filosofica, è così la prima categoria della filosofia. Qui non si tratta né di pensare né di pensare il pensiero: qui si tratta di pensare il

---

<sup>594</sup> Ivi, p. 461.

<sup>595</sup> *Ibidem*.

pensare, perché «quel che vi è tradotto in discorso sono le comprensioni del discorso. La filosofia si mostra come la comprensione di tutto e di sé»<sup>596</sup>.

Ora, la scienza delle categorie precedenti differiva dalla filosofia perché non si occupava di se stessa. Qui, invece, la scienza, in quanto comprensione del tutto, è filosofia, come «possibilità dell'infinito che è per lei la possibilità dell'unità, poiché solo l'infinito può essere insieme totalità e pensato»<sup>597</sup>. La filosofia è sapere, e la scienza è comprensione di sé, ossia del tutto: «tutto è dunque trasparente, non c'è un Essere da attingere al di là del discorso, perché l'Essere è discorso e ontologia e logica»<sup>598</sup>.

A questo punto non rimane che porci un'ultima domanda: prima del sistema e del sapere assoluto esisteva la filosofia? Secondo Weil, sì, perché l'Assoluto è prima di comprendersi come tale. In altri termini, ove c'è filosofia, ci'è discorso coerente: l'idea di discorso coerente (ossia di Assoluto) produce la filosofia in ogni categoria. Le riprese, allora, non sono altro che le dottrine filosofiche di ogni attitudine: «ogni filosofia è quindi una ripresa dell'Assoluto, in quanto si fonda su di esso, in quanto sapere della comprensibilità - e non è che una ripresa, perché mai la comprensibilità diviene comprensione, ma resta un fatto, per mezzo del quale l'uomo si comprende come possibilità della comprensione, ma che, in quanto fatto, incomprensibile, separa l'uomo dalla comprensione, presente soltanto come trascendente l'uomo»<sup>599</sup>

#### 4.6 L'Opera: la violenza<sup>600</sup>

La categoria dell'Assoluto ha la particolarità, come abbiamo visto, di comprendere tutto, anche se stessa. Pertanto, come è possibile che venga superata?<sup>601</sup>

È lo scandalo della ragione: l'uomo può, ostinatamente e irragionevolmente, non voler pensare<sup>602</sup>. Si badi, non vi è intenzione alcuna di confutare l'Assoluto. Anzi, la nuova

---

<sup>596</sup> Ivi, p. 467.

<sup>597</sup> Ivi, p. 468.

<sup>598</sup> F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in AA.VV., *Eric Weil (Atti del seminario presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987)*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti (coll. "Differenze", 13), Urbino 1989, p. 138.

<sup>599</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 471

<sup>600</sup> Come ha giustamente messo in luce Sandro Parasaliti nel saggio "*Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*", la categoria dell'Opera tratta precisamente «di quell'opera senza scopo di cui parla Hegel» nella *Scienza della Logica* (Laterza, Bari 1978 II, p.250; III, p.96), negli *scritti di filosofia del diritto* (1802-3) (Laterza, Bari 1971, p. 223-4) e, infine, nella *Fenomenologia dello Spirito*, quando il filosofo di Stoccarda chiama *Werk* l'espressione della singolarità agente.

<sup>601</sup> Ci troviamo di fronte a uno dei nodi cruciali del pensiero weiliano: la definizione di kantiano-posthegeliano che il pensatore franco-tedesco era solito dare di se stesso si giustifica a partire da questo punto.

<sup>602</sup> Sul rapporto esistente tra filosofia e violenza in Weil cfr. G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, cit., pp. 35-88.

attitudine è perfettamente consapevole che, se c'è da pensare, è necessario farlo nell'Assoluto. Il fatto è che essa pone in questione il bisogno stesso del pensiero: il pensiero è nell'uomo, ma nell'uomo nella sua totalità storica, mentre, invece, i singoli individui possono restare nella particolarità quando pensano. In altre parole, per la presente attitudine l'Assoluto prende un abbaglio se crede di essere venuto a capo della particolarità, perché, sebbene tutto sia stato compreso e la storia sia conclusa, il singolo uomo non è completo, giacché non è ancora morto. Certo, l'Assoluto non solo dà a costui la libertà negativa, ma anche quella positiva; tuttavia finisce per fargli sentire l'astrazione del discorso coerente, perché se la libertà è una libertà compresa, allora essa non è che comprensione. La scienza fornisce all'uomo i mezzi per comprendere che ha voluto quel che gli accade, ma la particolarità intende la libertà al contrario, ossia preferisce che gli accada quel che è lei a volere: «per l'uomo questa libertà è una libertà, a-stratta dal suo per-sé: più è libero più la sua esistenza ha un senso per il discorso e la scienza, e meno lui ne giova; è libero dal discorso parziale del ragionamento, è libero nel discorso coerente della scienza – per lui significa che è abbandonato e vuoto: tutto ha un senso in sé, niente ha senso per lui»<sup>603</sup>.

#### 4.6.1 *L'Opera come attitudine*

L'attitudine dell'Opera presenta così, agli occhi del pensiero, delle caratteristiche totalmente assurde e impossibili da conciliare. Infatti essa, mentre da un lato, è completamente d'accordo con il discorso assolutamente coerente, dall'altro ha in sé un sentimento assoluto di assenza e di infelicità, risultato della soddisfazione propria della categoria precedente. Ecco, questa disperazione, che è muta perché non appena accenna alla parola ricasca nell'Assoluto, è il punto da cui la presente attitudine prende le mosse.

Se, in termini negativi, possiamo dire che ci troviamo di fronte all'abbandono dell'universale, in positivo, è chiaro che stiamo entrando nel regno del sentimento o, meglio, in quello della violenza. Per l'uomo di cui stiamo trattando, il discorso assolutamente coerente è privo di interesse, perché, nonostante parli di lui, non aggiunge nulla a quel che ha già. In breve, inutile perché l'individuo si è separato dal discorso: «la scienza assoluta è perfetta, ma è scienza che verte sugli uomini, non scienza *per* l'uomo, e questi non l'accetta e non la respinge perché non lo riguarda, non riguarda lui che ne distoglie gli occhi per occuparsi di sé»<sup>604</sup>. Bisogna, dunque, occuparsi di se stessi, ossia realizzare il proprio

---

<sup>603</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 477.

<sup>604</sup> Ivi, p. 482.

sentimento di sé creando qualcosa, senza badare a tutte le astrazioni del discorso Assoluto. L'universale è escluso proprio perché è comune a tutto: l'Opera, invece, frutto del creare per il creare dell'individuo, è cosa esclusivamente sua, che dipende da lui senza che ne sia a sua volta dipeso<sup>605</sup>. Costui, estraniandosi da ogni discussione o ragionamento, non si preoccupa minimamente delle eventuali interpretazioni di valore o di senso della sua impresa. In una parola, egli è violento per essenza: tra quest'uomo e gli altri non vi è alcun rapporto di comunione o comunità, e non deve nemmeno esserci, dal momento che egli non soltanto, come personalità, è unico, ma è altresì solo. L'uomo è solo, assolutamente solo, e se gli altri lo considerano uno di loro, tanto peggio: la violenza qui non è solo presente, ma è anche consapevole di se stessa.

Ora, Weil ci invita, tuttavia, alla prudenza. Quest'uomo, infatti, non è in grado di vedere se stesso: egli, se da un lato vede solamente la sua opera, dall'altro non può cogliere il significato del termine violenza, perché non conosce alternative ad essa. Costui può parlare di violenza, esattamente come può parlare d'altro; il punto è che il linguaggio non è il suo: per sé, egli è il sentimento della sua opera, ossia la sicurezza immediata nella quale sa cosa fare. È nel linguaggio degli altri uomini che questo sentimento si rivela essere violenza, una violenza totale e assoluta, alla pari del discorso. Con le parole del Nostro: «egli è immediato nella sua opera proprio per ciò che la mediazione della particolarità nell'Assoluto è stata totale; non è filosofo, non perché la filosofia non esista ancora, ma perché esiste e è sapere»<sup>606</sup>.

Ne consegue che tutte le contraddizioni presenti nella categoria dell'Opera si riducono, in ultima analisi, ad una soltanto, quella che frappone il fatto fondamentale della sua immediatezza alla tentazione di mediazione messa in atto dal discorso. Sappiamo che l'uomo dell'opera si è posto al di fuori del linguaggio filosofico, ma ciò non impedisce al discorso maturo di parlare di lui<sup>607</sup>. Anzi, l'uomo della presente attitudine non solo lascia che gli altri parlino di lui, ma parla egli stesso a mezzo di un linguaggio che respinge categoricamente la coerenza. Egli usa il linguaggio, se ne serve, per dominare gli altri: «gli uomini parlano e credono al linguaggio; soltanto da loro l'opera può essere realizzata; dunque, è necessario che il linguaggio del lavoro e dell'organizzazione sia subordinato a un

---

<sup>605</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 164-5.

<sup>606</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 486.

<sup>607</sup> Weil fa notare come Hegel introduca nella sua filosofia della storia concetti, quali quelli di eroe, grand'uomo e passione, che mirano espressamente alla violenza dell'Opera. Senza questi concetti, conclude il Nostro, Hitler non sarebbe comprensibile.

nuovo linguaggio che corrisponda all'opera»<sup>608</sup>. L'opera produce così un proprio linguaggio che gli consente di presentarsi e imporsi sugli altri. Questi ultimi imparano che la loro vita era priva di senso fino a questo momento, che i loro valori erano inautentici, che non erano davvero liberi come credevano, e che erano a tal punto ingenui da lasciarsi prendere da un interesse concreto che, lungi dall'essere unico, li conduceva, in realtà, verso una vita segnata dalla noia e dalla fatica, il cui senso era deciso altrove. Come vediamo, l'opera utilizza a turno tutte le categorie filosofiche per creare un vuoto atto a dirigere gli uomini verso la propria realizzazione.

Dal punto di vista del creatore, invece, le cose stanno diversamente. Egli utilizza le categorie solo perché sono importanti per gli altri e gli permettono di staccarli dal lavoro, che è, in sé, la vita dell'Assoluto. Tuttavia l'opera non si limita a questo: essa usa le categorie, ma non si fida di esse, perché potrebbero sempre consentire una comprensione che bloccherebbe la creazione. Così, cerca di creare un mondo organizzato in vista dell'Opera, ossia cerca di produrre un'idea positiva – un progetto – che spinga gli uomini a lavorare ventre a terra per essa.

Ora, l'uomo dell'Opera sa benissimo che questa esigenza è assurda, perché «l'Opera non può essere anticipata dal discorso o da una dottrina»<sup>609</sup>; tuttavia è possibile progettarela: «quella attuale è epoca di preparazione, generazione sacrificata, tempo dell'infelicità, conoscibili come tali grazie al progetto; solo l'opera realizzata sarà qualcosa di definitivo, la vita piena, la felicità. Solo a condizione di avere questa fede gli uomini si daranno all'Opera, si sottometteranno a colui che l'annuncia»<sup>610</sup>. È per questo che l'uomo della presente attitudine può dire tutto e il contrario di tutto: a costui non interessa essere capito sino in fondo; ma vuole, invece, che gli altri continuino la loro tradizionale vita, lavorando al servizio di un Opera che comprendono ognuno a suo modo.

Secondo Weil, l'Opera può essere concepita come compiuta solo dal suo creatore, perché, in se stessa, non lo è mai. Essa è pura creazione, è movimento e, di conseguenza, il linguaggio dell'uomo dell'Opera è e si rivolge al sentimento: «questo gli permette di essere sincero, non sono le sue parole e il loro contenuto che hanno importanza. Può parlare di sé utilizzando tutte le categorie, qualificarsi come profeta, uomo del destino, signore, veggente fra i ciechi,

---

<sup>608</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 488.

<sup>609</sup> S. Parasaliti, *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in Eric Weil, *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Napoli, 21 novembre 1987, Quattroventi, Urbino 1989, pp. 62-63.

<sup>610</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., pp. 489-90.

intelligenza tra gli ottusi; può esporre il suo progetto in tutte le maniere, come senso della storia, realizzazione della libertà, organizzazione perfetta – niente lo limita nella scelta dei termini purché esprimano l'unicità sua e della sua opera e gli assicurino la collaborazione degli altri. La contraddizione non lo disturba, non ha senso per lui; tutto quello che si può dire del creatore e della sua opera non è che *immagine*, e la scelta dipende in modo esclusivo dall'effetto sugli uomini. E costoro prenderanno l'immagine come immagine e la accoglieranno senza giudicarla secondo il ragionamento, a maggior ragione senza respingerla perché è immagine: quelli che ragionano non sono in nessun caso utilizzabili per l'opera e devono essere trattati da nemici»<sup>611</sup>.

Tutto ciò che afferma il creatore, quindi, lungi dal formare un discorso, potremmo dire che designa un mito. Ora, è necessario distinguere questo mito da quello che abbiamo incontrato nella certezza, perché questo sa di essere tale e si oppone al pensiero tecnico come lo scopo al mezzo: il linguaggio del sentimento, e il mito che contiene, in breve, non giudicano se stessi, né possono essere giudicati, perché sono l'espressione – secondo il Nostro sarebbe meglio dire l'azione – dell'uomo solo, che non può avere nessuno accanto a sé, sia nella sua opera che nel suo mito. In altre parole, egli ha sì la possibilità di avere collaboratori o nemici, ma non può avere eguali: tutti gli altri uomini, il materiale dell'Opera, non sono altro che massa. Ed è a questa massa – che è organizzata e che deve essere tale – che l'Opera oppone il suo mito, un mito che, se non educa, consola o diverte, tuttavia permette ai fedeli una dignità nuova e immediata: «saranno i padroni del progresso, subito, ora. Il lavoro è finito, l'obbedienza all'organizzazione non sarà più richiesta – ogni fatica incomberà agli altri, ai nemici, a quelli che non seguono il creatore: un piccolo sforzo, un po' di disciplina, fiducia! Siamo arrivati, o quasi! E gli uomini, restando ciascuno al loro posto, lotteranno per mettere l'organizzazione stessa a disposizione di chi, lungi dall'essere il loro signore, è il loro capo»<sup>612</sup>.

In conclusione, Weil sottolinea amaramente che la responsabilità dell'inganno non ricade sul creatore dell'Opera, giacché costui non può che esprimersi in questa maniera, ed è, di conseguenza, a suo modo sincero; no, sono gli altri che non hanno saputo comprendere e l'opera e il suo creatore.

#### 4.6.2 *L'opera come categoria*

---

<sup>611</sup> Ivi, pp. 490-491.

<sup>612</sup> Ivi, p. 492.

La domanda a cui cerca di rispondere questo paragrafo è la seguente: quanto abbiamo finora esposto «può avere importanza filosofica per la filosofia?»<sup>613</sup>. Detto altrimenti: l'attitudine che abbiamo illustrato è davvero una categoria?

Weil prende le mosse da una constatazione anche autobiografica: l'Opera, ossia la violenza, ha sicuramente una grande importanza per la filosofia nella sua esistenza concreta. Infatti, per l'uomo dell'Opera, essa è un'attitudine fondamentale dei suoi nemici: grazie alla filosofia, i suoi oppositori cercano di distogliere, o almeno scoraggiare, gli uomini dal suo progetto. Sul piano dell'efficacia, di conseguenza, la filosofia non è né falsa né vera, ma nociva, ed è palese che la violenza del creatore non potrà che minacciare la vita dei filosofi suoi contemporanei.

Ora, quanto detto non è sufficiente per comprendere se l'Opera sia o no una categoria. Tuttavia, ci indica il percorso da seguire: non dobbiamo, infatti, considerare il problema dalla parte del discorso coerente, ma dobbiamo esaminarlo dal punto di vista dell'Opera. Il creatore non è così primitivo come il discorso lo vorrebbe; anzi, egli è perfettamente consapevole di tutto ciò che concerne la categoria dell'Assoluto. Il fatto è che costui la respinge con cognizione di causa, perché non ammette che ci debba essere comprensione: «il punto decisivo è che l'uomo dell'opera ammette tutto – sul piano della filosofia – ma non *vuole* tutto questo per sé: sa che ogni sapere conduce alla scienza assoluta; egli non vuole sapere, non perché crederrebbe di non essere particolarità – nel campo dell'essere e del sapere *sa* di essere questo e nient'altro - ma non si *vuole* particolarità, qualcosa che abbia il suo essere e il suo senso, non in un altro (per non dire: neppure in un altro), ma in ciò che è la sua scomparsa nell'universale»<sup>614</sup>.

Il suo linguaggio, di conseguenza e per sua stessa ammissione, è quello dell'imperativo: l'uomo non giudica qualitativamente le azioni, ma comanda, e il suo comando non abbisogna di alcuna giustificazione. Pertanto, è proprio questo rifiuto cosciente e del discorso coerente e della morale ragionevole che fornisce la categoria alla presente attitudine, perché il linguaggio imperativo, col quale si rivolge alla massa, fonda un linguaggio valido per lei sola: «il suo linguaggio dice una cosa sola: “L'opera è importante e nient'altro”; ma questa proposizione basta per rifiutare e per respingere ogni pensiero, l'universale nel senso del discorso assolutamente coerente e per sostituirlo con l'opera che

---

<sup>613</sup> Ivi, p. 494.

<sup>614</sup> Ivi, p. 496.

diviene così categoria per mezzo della quale ogni cosa riceve la sua funzione nei giudizi dell'uomo dell'attitudine»<sup>615</sup>

#### 4.6.3 *Le riprese*

Come abbiamo visto, la presente attitudine è interamente compresa nell'opera. Di conseguenza, la ripresa non può che effettuarsi in due modi: in primo luogo, come (auto)giustificazione dell'opera, se colui che la effettua vive, agendo, in questa attitudine, ma la pensa in una categoria anteriore; in secondo luogo, come apprezzamento, o disdegno, dell'opera, se chi la effettua cerca di comprenderla, vivendo e pensando in un'altra attitudine-categoria. Elencare le innumerevoli riprese che si sviluppano nei due casi è, secondo Weil, superfluo. Ciò che conta è, invece, riconoscere quel che le due tipologie hanno rispettivamente in comune. Procediamo con ordine. Innanzitutto, le riprese giustificative: in esse, da un lato l'opera si trasforma in missione, mentre dall'altro il creatore diviene l'eletto «che realizza la libertà, [...] fissa le stazioni sulla via del progresso, [...] [e] chiude il conflitto scrivendo la nuova tavola dei valori»<sup>616</sup>, grazie alla mediazione della categoria di Dio. Si badi che questa mediazione è essenziale perché consente la svalutazione della tradizione, indispensabile ai fini della creazione.

Nelle riprese di apprezzamento, invece, la mediazione è svolta dalla Personalità. Essa consente il passaggio dal piano dell'Opera a quello, proprio del critico, del linguaggio: «l'apprezzamento non si serve per puro caso del termine personalità, al quale, come a una sostanza, aggiunge una qualificazione categoriale a guisa di attributo: personalità religiosa o storica o poetica [...] o rivoluzionaria [...] e così via a seconda delle categorie o riprese di categorie impiegate»<sup>617</sup>

#### 4.7 *Il Finito, lo scacco dell'Opera*

L'uomo della precedente attitudine, come abbiamo visto, nutrive una fede cieca nei confronti dell'Opera: con essa aveva dichiarato di non voler essere né per l'Assoluto, né per se stessa, ma solo nell'Opera che crea. Il suo superamento avviene pertanto quando essa viene intesa come una possibilità passibile di rifiuto. Come ha giustamente sottolineato Francesco Valentini, «il Finito, che segue all'Opera, è, in un certo senso, l'altra faccia

---

<sup>615</sup> Ivi, p. 498.

<sup>616</sup> Ivi, p. 502.

<sup>617</sup> Ivi, p. 502-503.

dell'Opera, perché ne spegne gli entusiasmi»<sup>618</sup>. L'uomo della presente attitudine, in poche parole, rifiuta l'opera perché ha smesso di crederci. Si badi che questa presa di posizione, lungi dall'essere una considerazione di valore, è in realtà dettata dalla constatazione che l'opera non permette la soddisfazione: «questo significa che l'uomo non “crede” né al discorso né alla violenza»<sup>619</sup>. Dal suo punto di vista, la categoria precedente gli ha mentito, perché il fatto stesso che il creatore goda di una soddisfazione immediata, non solo gli impedisce ogni soddisfazione, ma non gli consente neppure di dimenticare la soddisfazione, giacché ne ha parlato. Detto altrimenti: una volta che si è interposta una distanza tra se stessi e l'opera – non parlando più per essa, ma di essa – quest'ultima diviene impossibile.

L'uomo che giudica la creazione è così consapevole, da un lato, che il creatore, lungi dal creare, in realtà non fa altro che parlare di un progetto che, in ultima analisi, è fondato sul nulla, poiché è per principio irrealizzabile; dall'altro che la propria mancanza di fede non implica affatto la scomparsa della violenza. Anzi, egli sa che, non soltanto la violenza è presente, ma agisce in tutta la sua potenza, dal momento che non vi è alcun assoluto che possa difenderlo e consolarlo: «bisognerebbe creare, bisognerebbe poter creare, e invece non resta che lo scacco, uno scacco che non è accidentale e evitabile, ma che si rivela ora come il fondo dell'opera»<sup>620</sup>. L'uomo aveva creduto di creare il mondo, ma per essere davvero creatore, avrebbe dovuto creare il mondo, e non l'ha fatto. Egli è rimasto nella condizione, con l'aggravante che adesso la violenza non ha più limiti: nonostante non abbia creato il mondo, è riuscito, tuttavia, a distruggerlo.

Cosa resta? Ebbene non rimane che la condizione. Ora, essa non è la categoria della conoscenza che abbiamo incontrato, ma è la condizione umana, ossia la condizione di un uomo che vive in un mondo, insieme, colmo di violenza e inconoscibile, e che viene continuamente rimandato verso un linguaggio incapace di farsi discorso coerente. La condizione è, così, nello stesso tempo, nell'uomo e inaccessibile all'uomo: «l'uomo sa che se egli fa di sé un essere, è un essere che parla nel mondo, ma in fondo non riesce a essere e parlare insieme, di conseguenza sa che il suo discorso ha sempre successo nella misura in cui si dimentica e dimentica la violenza, ma che il discorso dell'uomo (o l'uomo del discorso) crolla non appena comincia a parlare di se stesso: ogni discorso parla di ciò che è,

---

<sup>618</sup> F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in AA.VV., *Eric Weil (Atti del seminario presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987)*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti (coll. “Differenze”, 13), Urbino 1989, p. 139.

<sup>619</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 507.

<sup>620</sup> Ivi, p. 510.

e l'uomo non è, perché non può non essere creatore per se stesso e tuttavia non crea. Il suo discorso non tratta di lui»<sup>621</sup>.

#### 4.7.1 *Finitezza, scacco e temporalità*

Si potrebbe dire, con Weil, che in questa attitudine l'uomo è uomo soltanto quando è filosofo, ma è filosofo a condizione di comprendere l'impossibilità della filosofia. Il problema che costui si trova a fronteggiare è quello dell'impossibilità della creazione e, quindi, del discorso: «non può esserci discorso se non c'è Essere, perché il discorso non può fondare la propria coerenza che sull'Essere; e se c'è Essere non può esserci discorso, perché l'Essere non è mai rivelato nella sua totalità dell'uomo»<sup>622</sup>. La categoria che per prima aveva visto questa questione era stata quella della Coscienza. Essa, per porvi rimedio, aveva sdoppiato il discorso in discorso incoerente che coglie, ma non coglie i fenomeni, e in discorso coerente, ma solo pensato come tale. Questa soluzione, tuttavia, non può più essere considerata sufficiente per un'attitudine che succede all'Assoluto e all'Opera: qui l'uomo vuole pensarsi, ma vuole farlo in quanto essere che punta alla creazione e, insieme, sa che essa è lo scacco. In breve, egli non vuole più dimenticare la propria finitezza.

Ora, quando si tratta della finitezza, si è soliti addurre il problema alla morte, quasi che ci sia un rapporto di causa-effetto tra la seconda e la prima. In realtà, continua il Nostro, è la categoria della finitezza che consente la presa di coscienza della propria morte. Infatti, l'uomo è interessato alla morte perché, lungi dal sistemarsi in un mondo chiuso, si proietta e si getta sempre avanti: se è in un mondo sempre incompiuto che l'uomo si sa mortale, d'altra parte è ancora in esso che egli può liberarsi dal timore della sua morte, vedendo questo avvenimento estremo come qualcosa che coinvolge solo gli altri. Di conseguenza, se la morte è importante, non lo è perché interrompe la vita e l'attività dell'uomo, ma perché egli non può eluderla dopo che ha colto la essenziale finitezza: «la vera finitezza è che l'uomo si trova sempre di fronte al *fatto*»<sup>623</sup>. Ora, commisurandolo al discorso, il fatto è ciò che ha la possibilità di essere diverso da quel che è. L'uomo dell'Opera lo aveva voluto dimenticare: il suo progetto era qualcosa che poteva essere altro, ma non lo è più, perché egli si è impegnato in quella direzione. Facendosi creatore della sua opera, si è privato della libertà creatrice e, così, ha cessato di essere creatore. Costui si trova allora gettato nella condizione: «l'opera è sì progetto, e progetto libero, il mondo è sì mondo umano, che l'uomo progetta

---

<sup>621</sup> Ivi, p. 511.

<sup>622</sup> Ivi, p. 513.

<sup>623</sup> Ivi, p. 514.

progettandosi; ma l'opera è per sua essenza scacco, perché non è creazione *ex nihilo*, ma creazione *ad nihil*. L'uomo è libero, perché nessun mondo lo vincola; non è libero, perché si trova sempre in un mondo e non può lasciarlo senza rinchiudersi in un altro mondo»<sup>624</sup>. In breve, l'uomo non giunge mai all'essenziale: esso è creare, ma la realtà dell'uomo è di essere per essenza condizionato. Ciò significa che l'opera va incontro allo scacco anche quando riesce, poiché essa non è mai totale, ma è sempre solo un'opera <sup>625</sup>. Di conseguenza, non può portare l'uomo all'Essere e al presente: egli si trova in un mondo che non gli basta, e il suo progetto finisce per respingerlo su di sé

Rinvio e scacco, dunque; ma questi aspetti essenziali, lungi dal fare dell'uomo un cosa, lo innalzano al di sopra di essa: «la cosa è quello che è, mentre lui non è mai quel che è poiché è nel suo progetto, nel suo avvenire, e il rinvio non è altro che l'incontro con l'avvenire nella sua possibilità impossibile di un presente»<sup>626</sup>. In altre parole, il presente umano è nel suo avvenire, ma quest'ultimo non potrà mai essere presente, perché il tempo è l'essere stesso dell'uomo, ossia è ciò che fonda la sua vita in quanto umana. La *Logique*, rinviando all'analisi compiuta da Heidegger, non procede oltre in questa indagine; quel che le interessa è invece il finito e lo scacco: l'uomo è un essere finito perché non è creatore del presente, ma può accettare la sua finitezza, perché possiede la propria insufficienza. La sua insufficienza è, dunque, la sua libertà: «l'uomo è tutte le possibilità poiché la possibilità è nel progetto, nella temporalità che è l'essere dell'uomo; ma proprio perché è tutte le possibilità la sua vita è nel mondo, la vita nella quale si trova (e che è la sola vita) è scacco per ciò che è la realizzazione dell'impossibilità delle possibilità e l'azione dell'uomo è per sua essenza abbandono all'avvenire. In ogni momento l'uomo muore, in ogni momento l'uomo è stato avvenire, è stato libero ed è stato insufficiente»<sup>627</sup>.

L'uomo diviene se stesso di fronte alla finitezza: ciò significa che è stata la violenza a ridargli la possibilità di esserlo. Non basta quindi che l'uomo rifiuti l'Assoluto: egli deve cogliere la verità del progetto, il suo essere scacco.

Il problema dell'uomo dell'Assoluto, come abbiamo visto, era quello di far entrare l'incoerenza nella coerenza del discorso. Ora, dato che questa possibilità si è mostrata essere

---

<sup>624</sup> Ivi, pp.514-5.

<sup>625</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 172-3.

<sup>626</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 515.

<sup>627</sup> Ivi, p. 517.

una possibilità dell'oblio, ne consegue che deve avere la sua origine in una possibilità più profonda: la questione che si pone adesso è perciò quella di far entrare la coerenza nell'incoerenza. Il problema, in altre parole, è l'Essere, un Essere che, se da un lato non si rivela mai nella sua totalità all'uomo, dall'altro può essere rivelato in quanto tale solo dall'uomo stesso, proprio a causa della finitezza di quest'ultimo: «l'uomo è *capax veritatis*, e ciò che è, è per lui; l'uomo è capace di rivelare ciò che è, e ciò che è, è capace di rivelarsi all'uomo. L'incoerenza coerente consiste dunque in questo, che l'uomo non si rivela e non è rivelato nel suo vero essere, perché l'uomo non è, ma rivela; *verità* e *essere* sono termini che si applicano all'uomo soltanto nel modo dell'oblio di sé [...]. L'uomo non è, l'uomo può»<sup>628</sup>. In conclusione, nella presente attitudine l'uomo si costituisce come possibilità finita nella finitezza, ossia vive in una verità che, in rapporto all'Essere, è insufficiente: «la questione dell'Essere (e della verità) è dunque la questione ultima, perché non è una questione che l'uomo pone, ma la questione che *lo pone*»<sup>629</sup>

#### 4.7.2 Poesia: il fondo della filosofia

Quanto abbiamo finora esposto potrebbe essere enunciato anche diversamente. Infatti, usando il linguaggio della fede, potremmo dire che l'essenziale dell'individuo è il suo sentimento, ossia il rapporto immediato tra l'uomo e l'Essere. Si badi che qui la parola sentimento non fa riferimento, come nelle categorie precedenti, ad un aspetto della vita, o a un rapporto tra l'uomo e il mondo intesi come entità separate. No, dopo la categoria dell'Assoluto, che ha stabilito la mediazione totale, quanto abbiamo affermato nel linguaggio della fede significa, invece, che l'uomo è interamente sentimento, un sentimento anteriore ad ogni opposizione. Ora, se le cose stanno in questi termini, allora «l'uomo non è filosofo che per riconoscere il fondo della sua esistenza nella poesia: il suo discorso filosofico lo conduce, lo riconduce alla poesia»<sup>630</sup>. Affinché non cada nell'oblio, egli deve cogliersi nella propria autenticità, ossia in quel discorso coerente-incoerente<sup>631</sup> della poesia, che è il suo progetto. Di conseguenza, l'uomo autentico è il poeta: è nella poesia che la possibilità una si realizza in quanto tale. L'uomo, è vero, può essere o no poeta, ma il mondo in cui vive è opera del poeta (*ποιητής* = uomo-creatore). La poesia è così quella rivelazione

---

<sup>628</sup> Ivi, p. 522.

<sup>629</sup> Ivi, p. 526.

<sup>630</sup> Ivi, p. 531.

<sup>631</sup> Il discorso poetico, in altre parole, possiede una coerenza originaria che non può che essere vista come incoerente da ogni discorso universale.

che non tradisce né risolve il mistero, ma lo rivela in quanto tale: «nella poesia la possibilità pura si proietta in forma pura dall'oblio (dell'uomo che è nel mondo) nella purezza dell'Essere che lo annienta, ed egli si coglie nel suo scacco»<sup>632</sup>.

Pertanto la poesia, lungi dal contrapporsi alla filosofia, ne è in realtà la fonte, poiché è in essa che si costituisce e prende forma il dato da cui la filosofia può risalire alla sua origine.

#### *4.7.3 Le riprese*

La categoria del finito considera tutte le categorie a lei anteriori alla stregua di interpretazioni del progetto-uomo che restano determinate dalla necessità naturale. Secondo essa, quindi, il compito della filosofia è quello di liberare l'uomo per la possibilità, attraverso la distruzione, da un lato, delle forme irrigidite del pensiero e la riduzione, dall'altro, delle problematiche tradizionali alla loro radice nella possibilità del discorso aperto. Di conseguenza, la realtà umana non può che essere costituita dalla sue riprese: «la possibilità non può essere colta come possibilità se non con la riduzione della storia dell'uomo alla sua storicità, e la possibilità non si scopre se non nella realtà che non è possibilità: su questo piano la categoria è la riduzione delle riprese»<sup>633</sup>

#### *4.8 L'Azione: la realizzazione della libertà*

Non ci sono dubbi in merito al fatto che la categoria del finito non possa essere confutata. Tuttavia, essa può essere autenticamente compresa e, quindi, superata. Come? Ebbene, dalle categorie che dall'Assoluto hanno preceduto la presente, sappiamo, da un lato, che l'uomo non è essenzialmente sapere e, dall'altro, che la soddisfazione derivante dal discorso non è che una possibilità, che può sempre essere rifiutata. Di conseguenza, se l'uomo non vuole tornare all'Assoluto del discorso coerente, e non desidera nemmeno accontentarsi di esercitare o accettare la violenza insita nell'Opera e nel Finito, si trova di fronte al problema della situazione e del linguaggio. In altre parole, egli cerca un'azione ragionevole che realizzi l'Assoluto - e, quindi, elimini la violenza - nella vita concreta. L'uomo sa, dall'Assoluto, di essere non solo per se stesso, ma anche essere-per-sé; il problema è però che questa conoscenza formale è vuota: «l'Assoluto, che gli mostra la soddisfazione nella coerenza del discorso, forma soltanto il discorso e non la vita, e gli prova in ultima analisi che non può ragionevolmente chiedere di più; la sua vita ha un senso, ma in quanto ha un

---

<sup>632</sup> Ivi, p. 532.

<sup>633</sup> Ivi, p. 535.

sensu non è sua»<sup>634</sup>. Proprio da questo punto prendono le mosse le categorie della rivolta (Opera e Finito) che, però, non riescono a risolvere nulla dal presente punto di vista, perché negano ogni possibilità di risposta alla questione della vita. Il problema è allora quello di sviluppare un discorso coerente che, non solo non si chiuda, ma che prometta anche di rendere coerente la realtà<sup>635</sup>.

#### 4.8.1 *La realizzazione della filosofia nella vita dell'azione*

L'obiettivo primario che si prefigge l'Azione non è tanto quello di ricercare uno scopo nella realtà – perché in questo caso si aprirebbe una discussione senza fine sulla natura di un tale scopo – quanto quello di dare la soddisfazione all'uomo in rivolta e, così, realizzare un mondo dove la rivolta stessa non sia più possibile, o, il che è lo stesso, dove la rivolta, che è l'essere dell'individuo, sia parte integrante della realtà. Di conseguenza, si tratta di trovare uno scopo alla realtà e, poiché essa è concepita sotto la categoria della Condizione, di scorgere la fine del progresso.

La condizione, infatti, costituisce la realtà che si intende dominare. Ora, la lotta che aveva avviato con la natura è ancora sicuramente necessaria, ma, qui, non è più sufficiente, perché in essa l'uomo si è fatto, esso stesso, natura: quel che egli consegue dalla soddisfazione della condizione è, in altri termini, la rinuncia alla soddisfazione, ossia la perdita di se stesso. La rivolta è allora, propriamente, «la protesta dell'uomo che non vuole essere consolato da quella perdita, ma vuole entrare nei suoi diritti: non basta dominare la natura, bisogna dominare il mondo stesso della condizione; non basta che l'uomo sia al servizio del progresso, bisogna anche che il progresso serva all'uomo»<sup>636</sup>.

Qui si tratta, lo si sarà capito, della rivolta di tutti gli uomini che non si sentono signori del mondo<sup>637</sup>. È da molto tempo che sappiamo, infatti, che il signore, l'unico libero di godere della propria esistenza, è il solo contento. Tutti gli altri, invece, continuano a essere certi – si badi, è una certezza profonda, perché è quella del sentimento – di essere insoddisfatti. Il risultato di questa realtà è che nessuno può davvero essere soddisfatto: neppure i signori

---

<sup>634</sup> Ivi, p. 541.

<sup>635</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systematicité et ouverture*, cit., p. 213.

<sup>636</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 543.

<sup>637</sup> Come Sandro Parasaliti ha fatto giustamente notare, il fulcro della presente categoria risiede in una «ripresa hegel-marxista della dialettica servo-signore». S. Parasaliti, *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in Eric Weil, *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Napoli, 21 novembre 1987, Quattroventi, Urbino 1989, p. 69.

possono esserlo, perché, essendo padroni di uomini che possono sempre rivoltarsi, sono costretti anch'essi a lottare e lavorare. Quel che li distingue dagli altri è il loro nemico, perché, lungi dall'essere la natura o il bisogno, è invero il resto dell'umanità. L'unico vantaggio che posseggono, se così possiamo definirlo, è di potersi dare alla filosofia, giacché sono al riparo dal bisogno e dal pericolo immediato. Tuttavia, tale vantaggio non fa che rivelare, all'uomo dell'azione, la loro insoddisfazione: «sarebbero saggi, non ricercatori di saggezza, se il loro mondo fosse veramente loro»<sup>638</sup>.

Cionostante, questo pensiero di uomini insoddisfatti è il solo pensiero da cui l'uomo della presente categoria può prendere le mosse. Anzi, la forza di costui consiste proprio nel non abbandonare questo discorso, né rinunciare a quel che i signori hanno creato: bisogna, invece, compiere ciò che essi hanno intrapreso e non hanno saputo – o voluto – condurre al suo fine naturale, che è quello della soddisfazione universale.

Ora, il mondo da trasformare non è un mondo perfetto e ideale, perché altrimenti finiremmo per cadere in un'ulteriore consolazione illusoria; no, il mondo è quello di coloro che non pensano perché non hanno il tempo di farlo: è, in una parola, il mondo della condizione. Si tratta adesso di pensarlo, partendo dai discorsi di coloro che, dopo averlo costruito, avevano sostenuto che non conteneva alcun soddisfacimento per l'uomo. L'uomo dell'azione così constata che «il mondo nel quale gli uomini vivono è il mondo della condizione, che l'uomo, avendo vinto la natura, almeno in linea di principio, lavora, e tutte le categorie seguenti sono state capaci solo di fargli dimenticare il suo posto e la sua funzione. [...] Tali categorie [...] avevano re-interpretato la realtà della condizione, ma avevano lasciato il mondo all'attitudine della condizione che aveva rifiutato persino il problema del soddisfacimento»<sup>639</sup>. L'uomo dell'azione vuole adesso, invece, pensare quel mondo in rapporto all'uomo, grazie, da un lato, al pensiero coerente del soddisfacimento elaborato dall'Assoluto e, dall'altro, alla protesta del sentimento espressa e dall'Opera e dalla Finitezza.

Il mondo, dal punto di vista dell'uomo, è allora organizzazione: l'uomo ha un posto nella società del lavoro, ma ha valore soltanto se comanda, e quanto più comanda. E, tuttavia, egli non è mai assolutamente potente. Le differenze tra gli uomini, che in questo modo emergono, rivelano però che nessuno di loro è veramente uomo: dire che l'uomo ha un posto

---

<sup>638</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 545.

<sup>639</sup> Ivi, p. 546.

nella società, infatti, significa che l'uomo è quel posto nella società. Il mondo degli uomini si palesa, così, come «una pseudonatura tanto ostile e minacciosa quanto la natura stessa»<sup>640</sup>. L'uomo della presente attitudine, sapendo che la rivolta dell'individuo, anche se riuscisse, lo condurrebbe solo a dimenticare l'idea del soddisfacimento nella presenza, comprende che il problema che ha di fronte è quello di far sì che l'uomo, una volta vinta la natura, vinca anche la natura della società. In altre parole, è necessario che l'umanità realizzi per sé quella libertà che l'Assoluto ha raggiunto solo in sé<sup>641</sup>.

Non è compito della *Logique* dire come questa esigenza fondamentale venga tradotta in pratica politica<sup>642</sup>. L'unica cosa che è possibile affermare, secondo Weil, è che l'azione si presenterà solo “alla fine dei tempi” e che sino a quel momento essa potrà essere solo pensata, ma non concepita come universale. Tuttavia, «nel momento in cui la *condizione* ha organizzato la lotta con la natura e il discorso assolutamente coerente ha rivelato lo scopo di questa lotta, la rivoluzione sarà universale»<sup>643</sup>.

Ora, affinché essa sia universale, è necessario che venga pensata e intrapresa universalmente: ciò significa che l'azione, da un lato può essere intrapresa solo dall'uomo che pensa, mentre dall'altro, può essere condotta soltanto dalla massa degli uomini insoddisfatti e senza pensiero. Se il primo non dovrà che mostrare la realtà, i secondi non dovranno che prendere coscienza del loro scontento, per poter, prima, appropriarsi attivamente della verità del discorso assoluto e, poi, realizzare il soddisfacimento universale. Costoro, liberando se stessi, libereranno tutti gli uomini: le loro ambizioni incoscienti abbisognano soltanto di essere accompagnate alla luce del discorso per svelarsi come quelle dell'uomo in quanto uomo.

Come tali, tuttavia, si riveleranno solamente al pensatore dell'azione: è lui, ossia «il filosofo che vuole contentarsi nella realtà sociale e sa che sarà contento solo contentando tutti gli uomini»<sup>644</sup>, che darà il via all'azione. Come vediamo, l'uomo dell'azione riconcilia, dunque,

---

<sup>640</sup> Ivi, p. 547.

<sup>641</sup> Come ha sostenuto Sandro Parasaliti, «con l'Azione l'uomo ha compreso che la coscienza di sé della ragione non è decisiva, perché la ragione deve comprendere, come in Kant, il suo interesse [...] e questa rivoluzione, per la filosofia, è Kant. Quello che Kant chiama interesse della ragione è l'espressione di una volontà di agire» S. Parasaliti, *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in Eric Weil, *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Napoli, 21 novembre 1987, Quattroventi, Urbino 1989, p. 75.

<sup>642</sup> Tale compito sarà assolto dalla Filosofia Politica, E. Weil, *Filosofia politica*, trad. di L. Battaglia Cofrancesco, Guida, Napoli 1973.

<sup>643</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 549.

<sup>644</sup> Ivi, p. 550.

la contraddizione tra l'eroe (l'uomo soddisfatto in sé) e il pensatore (l'uomo che pensa la soddisfazione), che l'Assoluto aveva lasciato sussistere.

#### 4.8.2 Azione, storia e riprese.

L'uomo della presente categoria, lo sappiamo, è colui che dal pensiero passa all'azione. Egli è l'erede di quel discorso marxiano<sup>645</sup> che non volendo più limitarsi a comprendere il mondo, vuole trasformarlo: passa all'azione ma, in quanto erede della filosofia, la sua azione è scientifica. Costui si mette così ad elaborare la teoria concreta della rivoluzione: «scienza analitica che mostra le contraddizioni della società e la distruzione dell'organizzazione pseudonaturale da se stessa, scienza sintetica che indica le condizioni tecniche dell'azione del rivoluzionario sulle masse, dell'azione rivoluzionaria della necessità della rivoluzione»<sup>646</sup>. Il risultato del suo lavoro è la dimostrazione del fatto che l'uomo, se vuole essere libero, deve fare la rivoluzione.

Secondo Weil le riprese qui, lungi dall'essere accidentali, sono invero necessarie, perché la scienza rivoluzionaria dell'azione deve, da un lato, indirizzarsi verso coloro che non la non comprendono e, dall'altro, combattere contro chi la comprende solo parzialmente: «l'intero movimento provoca l'educazione delle masse, l'impoverimento filosofico di quella teoria nella sua diffusione, e a un tempo l'arricchimento della realtà povera: arricchimento che potrà rivelarsi come tale solo dopo la rivoluzione»<sup>647</sup>.

L'Azione, di conseguenza, non può che servirsi sempre della ripresa della categoria della Condizione. La coscienza categoriale, infatti, propria solo di una minoranza che agisce sulle masse, deve tradurre il proprio pensiero nel linguaggio della condizione, perché, essendo esso l'unico che accomuna tutti gli uomini, altrimenti non sarebbe capita. Essa perciò usa i concetti fondamentali della Condizione non solo per trasformare il mondo, ma anche per potersi formulare ed esprimere: «per realizzare una società universale senza discorso particolare deve formare la massa, universale incosciente, in classe opposta alla classe dei signori, ossia darle un discorso e un interesse particolare»<sup>648</sup>.

In questo modo l'Azione possiede dunque una teoria materialistica e dialettica, che può ricevere un senso preciso solo sul piano politico, ossia storico. Per lei, la storia è quella

---

<sup>645</sup> Sul rapporto tra Weil e Marx si veda R. Morresi, *Dialettica morale politica*, QuattroVenti, Urbino 1981, pp.137-151

<sup>646</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 553.

<sup>647</sup> L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, il Mulino, Bologna 1997, p. 164.

<sup>648</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 554.

dell'uomo nel mondo, storia nella quale l'uomo, trasformando il mondo, si trasforma. Certo, il discorso non può che rivelare ciò che è, ma questa rivelazione non solo è già una trasformazione, ma è anche vera solo perché trasforma la realtà.

Se l'uomo può liberarsi come individuo soltanto liberando tutti gli individui, allora questa liberazione può avvenire unicamente con la vittoria dell'universale sul particolare: «la violenza [...] può essere vinta [...] perché la verità e il bene non *sono* ideali al di fuori del mondo e della storia, ma si *fanno* nella lotta dell'uomo con la natura e la pseudonatura: in questa lotta l'uomo rivela la verità e si crea lui stesso creando le sue condizioni. La storia è quella della condizione, ma compresa, storia del lavoro umano nel suo cammino dalla parzialità all'universalità, e l'azione cerca solo di continuare in coscienza ciò che l'uomo della condizione ha intrapreso senza comprenderlo: le condizioni materiali (naturali e sociali) riguardano l'azione solo perché non ve ne sono altre. Ogni discorso che nega, trascura o nasconde questo fatto *materiale* è un discorso particolare e come tale [...] azione parziale contro l'azione universale che è ragionevole perché liberatrice, liberatrice perché ragionevole»<sup>649</sup>.

In conclusione questa categoria, che è l'ultima cui l'uomo è pervenuto, ha raggiunto l'unità di filosofia e politica, un'unione sancita dal fatto che non vi è altro luogo ove la politica riesca davvero a pensarsi totalmente<sup>650</sup>.

#### 4.9 Senso: la categoria della filosofia

Secondo Weil, la categoria-attitudine dell'Azione è la più alta cui l'uomo possa giungere nel suo discorso: in essa, il discorso si realizza nella realtà, rendendola giusta. Per questo non può essere superata, perché l'uomo non può porsi uno scopo più elevato di quello che si prefigge l'attuazione della libertà nella sua vita. Tutte le categorie precedenti non cercavano che questo; ma è solamente con l'Azione che l'uomo ha compreso di ricercare la realtà della sua libertà: «è così che si incontrano nell'azione, come loro compimento, tutte le categorie della riflessione con quelle dell'Assoluto e della rivolta assoluta. La *personalità*, cogliendosi come sentimento di fronte all'*Assoluto* che è *Dio*, ma un Dio rivelato in assoluto come la coerenza da realizzare, ha trovato la sua *opera* nella sua *finitezza*: è *coscienza libera* che s'impone alla *condizione* per trasformarla secondo il proprio *interesse* che ora sa unico e essenziale e in virtù del quale può *interpretare* ciò che è. La filosofia si è richiusa su se

---

<sup>649</sup> Ivi, p. 557-558.

<sup>650</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., p. 181.

stessa e lascia andare l'uomo verso il suo scopo; egli ha scoperto per che cosa può vivere e morire nella *certezza* che nessun pensiero può screditare la sua fine prima che sia raggiunta»<sup>651</sup>. Il futuro non può essere predetto, ma sicuramente sarà pienezza del sentimento, ossia presenza senza avvenire.

Questa fine della filosofia nell'Azione deve essere presa seriamente. Infatti, le riprese, pur necessarie, finiscono per imporre all'Azione una forma che comporta la separazione dell'attitudine dalla categoria: essa, venendo pensata come attitudine "libera", cessa di pensarsi, e offre all'individuo la possibilità di rifiutarla "in maniera ragionevole". Ora, la questione qui non è l'utilità di queste riprese - che è indubbia, giacché esse possono educare alla rivoluzione, indicare gli scopi della lotta, proporre "ideali", mostrare ideologie da distruggere o menzogne da svelare - ma il fatto che, filosoficamente, il loro parlare non è meno insufficiente di quello dei loro avversari: «*in modo ragionevole* l'uomo non ha scelta, ché la ragione ha cessato di essere la ragione della discussione»<sup>652</sup>. Certo, non tutti gli uomini vivono nella categoria-attitudine dell'Azione - e nemmeno l'Azione afferma il contrario - ma "in modo ragionevole", per una filosofia che ha preso possesso della storia come della propria essenza<sup>653</sup>, significa "in modo universale": l'uomo che non s'innalza all'unità dell'attitudine e della categoria sacrifica inevitabilmente se stesso al cospetto di un universale particolare. Il suo atto, detto altrimenti, non è azione, perché vuole un universale e una libertà, e così l'universale e la libertà del suo atto non si mostrano a lui nel suo discorso.

Tuttavia, se tutte le attitudini esistono ancora anche quando si è raggiunta l'azione, la filosofia, che si vuole comprensione di tutto e di se stessa, si trova di fronte a una seria difficoltà. Infatti, per lei, persistere in un'attitudine superata dalla scelta autenticamente ragionevole, significa rifiutare la ragione. Nondimeno, è un fatto che è proprio questa esistenza senza ragione che solitamente dirige la vita. Di conseguenza, la filosofia, se vuole essere se stessa, dovrà comprenderla.

Una possibilità potrebbe essere quella di coglierla nel discorso assolutamente coerente; ma, in questo modo, la filosofia non potrebbe verificare la comprensione del tutto finché non avesse compreso anche se stessa. La realtà, invece, è che, «se c'è una vita senza ragione, senza discorso coerente, senza discorso che rifiuta o che cerca la coerenza, la filosofia non è

---

<sup>651</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., pp. 563-4.

<sup>652</sup> Ivi, p. 565.

<sup>653</sup> «la storia è la filosofia in divenire, la filosofia esprime la realtà dell'uomo da realizzare nella storia» Ivi, p. 566.

che una delle possibilità dell'uomo»<sup>654</sup>, e deve quindi comprendersi come tale. Ma come può la filosofia, che è anch'essa discorso, comprendere una vita senza discorso? Qual è, in altri termini, la fonte del discorso, più profonda di ogni discorso?

Esaminando la tradizione filosofica occidentale, quella che definisce l'uomo per mezzo del discorso, vediamo come l'esistenza priva di ragione sia conosciuta sotto due forme, quella dell'animale e quella di Dio<sup>655</sup>: l'animale, da un lato, non è uomo perché è privo di ragione; l'uomo, dall'altro, non è Dio perché vive nel discorso. Come si vede, la nostra tradizione, che condanna senza appello una vita senza ragione, finisce poi per porla al fondo e al vertice del pensiero e dell'Essere.

Ora, questa tradizione che identifica l'uomo col filosofo, ha avuto il suo compimento nella categoria dell'Assoluto. Non a torto, secondo il Nostro, essa è stata condannata, o esaltata, per aver messo il pensiero umano, nella sua totalità e alla sua fine, al posto di Dio, perché, per lei, l'uomo è il solo a muoversi dall'in-sé dell'animale verso il per-sé di Dio. Le categorie dell'Opera e del Finito, in seguito, hanno protestato proprio contro questa divinizzazione dell'uomo: per un verso, l'Opera ha disapprovato e respinto la ragione; per l'altro, il Finito si è compreso come la fine della ragione. Tuttavia, la rottura non è stata completa, giacché «nelle due categorie bisogna essere filosofo (o esserlo stato) per non essere filosofo»<sup>656</sup>.

Solo l'Azione ha posto fine alla tradizione dell'uomo-filosofo, perché in tale attitudine-categoria il discorso termina: «l'uomo che sa quel che è in sé comincia ora la propria creazione e, avendo scoperto l'avvenire, si mette in cammino verso la presenza che sarà la fine della cura per ciò che verrà, fine come scopo, fine come termine del *non più* e del *non ancora*: l'uomo (non l'individuo) agisce in modo ragionevole per non agire più e per non ragionare più; l'uomo non è animale-Dio, ma farà in modo di esserlo»<sup>657</sup>.

Tuttavia, se le cose stanno in questi termini, la categoria dell'azione ha già risposto alla questione: «quel che è umano in senso proprio è che la soppressione della ragione avviene per mezzo della ragione stessa, che la negatività che nega ogni dato non può negare se stessa prima di aver negato tutto *nella realtà*, che la positività può essere solo il *risultato* della negatività, che la ragione non si perpetua e non si abolisce, ma si compie e si supera»<sup>658</sup>. In

---

<sup>654</sup> Ivi, p. 567.

<sup>655</sup> Dio, qui, non è inteso non come il Dio della categoria pura, ma come la sua ripresa sotto le categorie dell'Oggetto e della Coscienza (per intenderci, il Dio della teologia greco-cristiana).

<sup>656</sup> Ivi, p. 568.

<sup>657</sup> *Ibidem*.

<sup>658</sup> *Ibidem*.

altre parole, l'uomo è sì tra l'animale e Dio, ma lo è perché si fa Dio-animale nella realtà. L'azione stabilisce così che l'uomo è qualcos'altro dalla ragione e, di conseguenza, la filosofia ha a che fare con qualcos'altro dal discorso, ma che è ugualmente umano. È questo il problema che la presente categoria ha di fronte. Quel che sappiamo fin d'ora è che la vita al di fuori della ragione costituisce, per la filosofia, il limite del discorso.

#### 4.9.1 *Il linguaggio e la poesia*

Ripetiamolo: la filosofia ha a che fare con qualcos'altro e dal discorso e dalla ragione, ma che è, in ogni caso, umano. Il problema che dobbiamo affrontare, quindi, è capire che cosa significa questo fatto nella, e per la, filosofia. Ora, la difficoltà di risoluzione di questo problema è dovuta all'insuperabilità della categoria-attitudine dell'Azione: «la filosofia si realizza nell'azione; quel che resta non può allora condurre a una nuova libertà interiore che abbandona l'uomo concreto al mondo trasceso. Ogni fuga è impossibile»<sup>659</sup>. Di conseguenza, se vi è una categoria al di là dell'Azione - e l'azione lo richiede nella misura in cui non è ancora compiuta - essa può essere soltanto la categoria della filosofia, ossia un categoria vuota, priva di attitudine, che fonda la filosofia per se stessa: «non supererà l'azione; tuttavia non indicherà scopi alla filosofia; sarà il suo compimento come sarà la sua fonte. Non trascenderà il mondo, sarà la trascendenza nel mondo. Sarà dunque la fonte di discorso nella quale il discorso si coglierà»<sup>660</sup>. Nel linguaggio della logica, si tratta della categoria di un discorso che, pur non trattando esclusivamente del discorso-ragione, è umano, nel senso di un per-sé privo di in-sé. Tale per-sé assoluto, quindi, non è la categoria, ma è ciò che essa coglie: la categoria, conoscendo l'altro dal per-sé resta filosofia, a tal punto che indica nell'azione l'ultima attitudine. In breve, urge adesso una comprensione filosofica della filosofia.

Abbiamo visto come l'azione, volendo realizzare la presenza, abbia compiuto e si sia sbarazzata della filosofia: l'uomo libero non avrà più bisogno di filosofia perché non vivrà più né nel bisogno né nella servitù. Ora, se l'azione non è una mera utopia o un semplice programma moralizzante, «essa mira a quel che è già ed è sempre; l'uomo che realizza la sua libertà è libero, ma è ancora libertà negativa perché libertà *negata* (e negata da se stessa – non esiste un problema della libertà animale); per questo l'uomo può parlare della

---

<sup>659</sup> Ivi, p. 570.

<sup>660</sup> Ivi, p. 571.

libertà»<sup>661</sup>. Tuttavia, questa deduzione trascendentale della realtà della libertà non basta, perché sarebbe sufficiente negarne la realtà filosofica – come fanno le categorie anteriori – ed essa ricadrebbe nelle difficoltà della filosofia della riflessione. Invece, è necessario che la libertà si mostri, concreta e concretamente, come il fondo reale del discorso.

Secondo Weil, tale apparizione concreta è il linguaggio: «è libertà, perché è essere per sé, perché fonda l'in-sé e con l'in-sé il lavoro del ritorno verso sé perché è l'universale e in lui solo il particolare può volgersi verso l'individuo e l'individuo andare all'universale perché è la possibilità (*potestas*) che si esprime per mezzo della negazione, perché la filosofia si comprende in lui come possibilità umana, perché è lui a provocare la sete della presenza e appagarla»<sup>662</sup>.

Tutto ciò, pur non costituendo un'analisi dettagliata del linguaggio, indica comunque nel suo insieme un fatto ineludibile: il linguaggio non è solo più esteso e profondo del discorso, ma è anche più antico di ogni produzione di quest'ultimo. Il linguaggio è così, formalmente, l'ambito nel quale si costituisce il senso, ossia la spontaneità che separa la realtà dal discorso. Tuttavia, proprio per questo, esso è il fatto più povero e vuoto: «non c'è il linguaggio [giacché] ogni "c'è" per l'uomo nasce nel linguaggio. C'è solo il linguaggio, questo o quello, e il passaggio dall'uno all'altro si fa nella realtà della vita»<sup>663</sup>.

Questo "fatto", anche se privo di valore per la vita, è di enorme importanza per la filosofia, perché in essa il linguaggio è il fatto fondamentale, che le rivela anche la sua categoria, il Senso. Dunque, il linguaggio, non è una categoria, perché non determina alcun linguaggio, ma si determina concretamente nei linguaggi concreti: il senso allora non è altro che la determinazione formale del linguaggio, ed è sotto di esso – ossia sotto la categoria formale del senso – che la filosofia si comprende.

La filosofia, pertanto, definisce se stessa come la scienza del senso: essa mira al senso concreto ed è costituita dal senso formale. Nell'unità del linguaggio, è lo stesso uomo che crea e i sensi concreti e la scienza formale del senso. L'uomo è filosofo perché non è nella presenza, ma la ottiene proprio grazie a tale assenza che lo porta a comprendere.

Prendendo le mosse da questo punto, il linguaggio si rivela: «è il piano del senso sul quale tutto appare, il discorso e il suo altro, la ragione e la violenza, il dato e la libertà. Il linguaggio è al di là di tutto quel che è: è spontaneità, creazione, è per sua essenza quel che non è (*essere* nel senso di qualsiasi categoria della riflessione, da *Dio* fino alla *personalità*)

---

<sup>661</sup> Ivi, p. 570.

<sup>662</sup> Ivi, p. 572.

<sup>663</sup> Ivi, pp. 572-3.

perché è prima di tutto quel che rivela»<sup>664</sup>. In altre parole, l'uomo, prima di essere filosofo, e dopo esserlo stato, è poeta<sup>665</sup>.

Ora, il termine poeta qui designa non l'artista delle rime, ma la spontaneità stessa nella quale l'arte, e il suo altro, hanno la loro fonte: la poesia è creatrice di linguaggio, ossia è creatrice di senso concreto. Essa, al contrario del discorso, non si limita a rivelare; essa è rivelazione, ed è per questo che riguarda l'uomo, anche se è quanto di più estraneo e strano per lui: «la poesia è la presenza [...] che è distinta in maniera radicale da ogni presenza di qualcosa [...]. È l'Unità immediata [...] [che] comprende, ma non sa né cosa né come»<sup>666</sup>.

In questa poesia fondamentale, è il fenomeno della presenza che interessa la logica. Nella presenza, ciò che è presente è il senso, ma esso diviene visibile solo al discorso - o, meglio, soltanto nell'azione che è la fine del discorso - come fonte prima e fine ultimo. Quel che all'inizio del nostro percorso era un'attitudine senza categoria, è così divenuto adesso categoria senza attitudine, la categoria delle categorie: «non c'è ritorno alla poesia fondamentale per mezzo del discorso se non con il suo reale compimento, e la rivelazione poetica, che è comprensione creatrice, deve essere compresa sempre di nuovo dal discorso»<sup>667</sup>. Di conseguenza, quando la filosofia si volge verso la poesia, si trova erede della forma vuota del senso. Tuttavia, il valore di questa eredità non ha paragoni perché la filosofia scopre nei poeti la sua origine. La filosofia e il mondo, in altre parole, sono nate da una spontaneità anteriore a ogni lacerazione o differenza fra mondo e soggetto: «è la scienza del senso: discorso che coglie quel che lo fonda; nella filosofia e grazie alla sua categoria formale il discorso si unisce alla poesia e l'uomo del non-più e del *non-ancora* ritrova della presenza l'*idea*»<sup>668</sup>. La forma del senso è così l'infinito della filosofia, la quale è discorso assolutamente coerente della libertà, nel progresso della sua realizzazione: «la filosofia come scienza del senso è la storia della riconquista della spontaneità»<sup>669</sup>.

#### 4.9.2 *La comprensione filosofica della filosofia*

La presente categoria si dispiega nel concetto della “scienza della filosofia”, che è scienza, da un lato, che prende le mosse ed è formata dal senso, e, dall'altro, che tratta del senso. La

---

<sup>664</sup> Ivi, p. 574.

<sup>665</sup> Cfr. F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, cit., pp. 183-200.

<sup>666</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 575.

<sup>667</sup> Ivi, p. 576.

<sup>668</sup> Ivi, p. 577.

<sup>669</sup> *Ibidem*.

si potrebbe anche chiamare, secondo Weil, scienza dell'unità formale dei sensi concreti, poiché il senso dell'esistenza è precisamente quello di avere un senso<sup>670</sup>.

Tale risultato, come abbiamo visto, non possiede alcun valore se ci si isola: la filosofia non è un mondo salvifico isolato da tutto e tutti. Al contrario, il discorso conduce sempre a qualcosa di altro, ossia alla sua realizzazione nell'azione, per cui «la filosofia è *il* discorso *ne la* situazione, avendo la propria origine e fine *ne il* senso»<sup>671</sup>.

L'uomo, in quanto essere ragionevole, si definisce così in due concetti formali: in primo luogo, quello che enuncia come il discorso si riveli nella situazione; secondariamente, in quello che riferisce come la situazione si riveli nel discorso. Detto altrimenti: l'uomo non è soltanto ragionevole, poiché la ragione, sebbene sia la sua possibilità essenziale, non è sua possibilità per essenza realizzata. Questa possibilità, che deve essere realizzata, è il linguaggio, ed è a partire da quest'ultimo che la libertà si determina. Ogni momento, di conseguenza, l'uomo può non essere ragionevole, poiché può rifiutarsi di continuare il proprio percorso sotto la guida del senso.

Ora, nella situazione l'uomo parla della situazione. Egli lo fa perché non si sente soddisfatto, ossia perché non si sente in accordo con essa. Per la filosofia, però, e l'uomo nella situazione e la situazione concreta, non sono altro che prodotti della situazione: ciò significa che il singolo individuo nella sua specifica attitudine può essere soddisfatto, ma l'uomo non lo è. Il risultato, per la ragione, è che il filosofo può accontentarsi in uno qualsiasi dei momenti che la ragione rivela nella totalità della sua coscienza storica, ma l'attitudine seguente dichiarerà sempre che quella precedente, pur esprimendo la verità, non ne ha colto il senso. L'Intelligenza aveva così ragione nel dire che l'uomo è sempre mosso da interesse; tuttavia non si era resa conto che il passaggio da un'attitudine all'altra è un atto libero: «l'uomo vive e agisce davvero in quel mondo che lascia e lo lascia per sue *ragioni*: il suo atto *libero* è per lui un atto necessario nell'interesse reale della libertà. Avrebbe potuto restarvi [...] ma non appena lo lascia il primo compito che si impone è provare che non *poteva* restarvi»<sup>672</sup>.

L'insuperabilità dell'attitudine dell'Azione risiede proprio nel fatto che il suo interesse è realizzare un mondo privo di interesse: la sua categoria è l'ultima delle categorie concrete poiché non apre una strada che conduce al contento nel discorso, ma solamente per mezzo del discorso, perché l'uomo non vi ammette la violenza come realtà ultima, ma come il

---

<sup>670</sup> Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 146-7.

<sup>671</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 578.

<sup>672</sup> Ivi, p. 580.

mezzo per realizzare la ragione. Di conseguenza, non crea alcun mondo: essa vuole arrivare, invece, a un mondo che sia presenza e immediatezza del sentimento.

A questo punto, il senso può così disvelarsi nel suo ruolo formale per la filosofia: «l'Assoluto ha scoperto la coerenza del discorso, l'opera, la rivolta assoluta del sentimento, la finitezza, il senso formale del mondo, e l'azione, la conciliazione dei tre, non nel discorso o nella rivolta o nella comprensione, ma nell'azione ragionevole in vista della presenza: il senso della filosofia si comprende rapportandosi alla ποιησις»<sup>673</sup>. La filosofia si comprende pertanto come l'unità in divenire dell'attitudine e della categoria quando giunge al suo fine, fine nel quale l'uomo si comprende, grazie al discorso, come linguaggio. Egli si comprende, detto altrimenti, come l'espressione della libertà in una non-libertà che l'uomo stesso ha liberamente costruito nella realtà.

#### 4.9.3 *Categorie e attitudini: successione logica e storica*

La filosofia si è compresa, come abbiamo visto, nella presente categoria, perché i concetti di situazione e discorso, ossia quelli di attitudine e categoria, l'hanno messa in grado di comprendere ogni senso e ogni mondo concreto. Ora, per la storia della filosofia che si comprende come divenire delle categorie, ne consegue, secondo Weil, un corollario di una certa importanza. Infatti, ogni filosofia, essendo lo svolgimento di un senso concreto in un discorso uno, contiene al suo interno tutte le categorie, ma è soltanto nel susseguirsi storico dei sistemi che queste fanno la loro comparsa nella loro funzione categoriale. Certo, nulla impedisce, né esige, che ciò avvenga secondo la filiazione diretta descritta dalla *Logique*, tuttavia niente vieta che le diverse categorie, ancora inconsapevoli, costituiscano i diversi sistemi di pensiero. In rapporto al senso, esse sono tutte particolari, esattamente come il senso è completamente vuoto senza le categorie: «le altre categorie rivelano il loro essere nel senso: sono le articolazioni del senso e, una volta compreso questo, è in funzione di esse che ogni senso concreto (ogni sistema storico) deve essere interrogato dalla filosofia che si sa ragionevole»<sup>674</sup>.

Di conseguenza, il senso è la categoria che costituisce la filosofia. Potremmo dire che esso è, kantianamente, lo schema, oppure che tutte le categorie precedenti non sono altro che sue riprese. Tuttavia, la domanda che Weil ci invita a porci in conclusione è un'altra: cosa significa filosofare per un uomo concreto, che vive in una situazione concreta, all'interno di

---

<sup>673</sup> Ivi, p. 581.

<sup>674</sup> Ivi, p. 585.

un discorso anch'esso concreto? Ebbene, l'uomo, secondo la Logica, può fare della filosofia la propria guida unicamente se vuole essere ragionevole. E la filosofia, da parte sua, può convincere solamente chi si è deciso in suo favore, perché non ha altri presupposti che se stessa. «Il che significa che la filosofia è sempre se stessa per l'identità della sua intenzione e che le sue produzioni, quali che siano le loro posizioni cronologiche, sono sempre comprensibili non appena un discendente ripropone le domande degli antenati; in questo senso non c'è storia della filosofia perché ogni pensiero filosofico sviluppa il reale (del suo tempo) secondo le stesse categorie, per essere più precisi, perché il reale del discorso si costituisce sempre nelle stesse categorie. E la filosofia è la storia (presa in assoluto) e la storicità dell'uomo, perché nelle sempre medesime categorie la filosofia è il divenire di quelle categorie per se stesse nella ricerca e nel divenire della libertà, libertà per il discorso che finisce col sapersi discorso e col volersi liberare di se stesso nella presenza»<sup>675</sup>.

Le epoche della filosofia sono quelle di crisi, nelle quali domande e risposte sono ambigue, e non è che nelle crisi più profonde che, secondo il Nostro, la logica diviene necessaria e, pertanto, comprensibile. La filosofia è sempre la stessa perché sempre comincia: è l'eterno ritrovarsi dell'uomo divenuto altro per se stesso. «Non si impara, si *fa*; non è scienza, ma ragione che crea ogni scienza; non è storica, ma l'uomo stesso che crea la sua storia, l'intera sua storia, avvenire, presente e passato, che si separano e si uniscono nelle concretizzazioni della sua categoria, ne *le* categorie che insieme costituiscono ogni senso concreto e ciascuna per la sua parte riprendono il senso in una delle epoche che esse caratterizzano»<sup>676</sup>.

#### *4.10 Saggezza: la possibilità esistente della filosofia*

Weil, nel concludere la sua opera capitale, prende le mosse dalla più classica delle definizioni di filosofia, quella che la traduce in amore della saggezza. Tale definizione, sebbene sia stata sempre considerata con sospetto, è la più naturale: infatti, se esiste la saggezza, essa non può che essere separata dalla filosofia. La questione che ci si pone dinnanzi è allora quella di comprendere cosa sia questo qualcosa che è al di fuori della filosofia. Innanzitutto dobbiamo scartare l'ipotesi che esso sia il sapere assoluto di hegeliana memoria, perché, sia le categorie della rivolta, che la categoria-attitudine dell'Azione, hanno mostrato come l'uomo concreto, in quel che deve percorrere, rimanga particolarità discorsiva. Detto altrimenti, la saggezza non è il riposo del pensiero, ma il motore della

---

<sup>675</sup> Ivi, p. 586.

<sup>676</sup> Ivi, pp. 587-8.

filosofia: essa è quel che fa il saggio, ossia è quel che fa l'uomo che nella sua esistenza concreta non solo possiede il senso, ma è il senso. Basta questo per mostrare come l'idea della saggezza, in quanto possibilità ultima dell'uomo, è stata presente sin dagli inizi della ricerca weiliana.

Tuttavia, le difficoltà non sono con ciò superate. Riscontriamo, infatti, che quel che è pensato come il più concreto, lo è nei termini dell'estrema astrazione, e in rapporto a quel che si è rivelato quanto di più formale per la filosofia, il senso. Non solo, ma la saggezza ha senso solo per il filosofo, poiché nulla ha senso se non per colui che non è senso. In breve, per la filosofia la saggezza è una categoria formale pari al senso, che si mostra in quanto tale solo al filosofo: non è una categoria filosofica; è una categoria costitutiva della filosofia. Di conseguenza, ogni descrizione della saggezza non può che uscire dal discorso, per farsi appello, evocazione o immagine<sup>677</sup>. Ciononostante essa non è la poesia fondamentale descritta nella categoria precedente, poiché se, da un lato, tale poesia è la coincidenza di situazione e linguaggio, e se, dall'altro, questa coincidenza è un problema che interessa il filosofo, la poesia è sì altro dalla filosofia, ma non è la sua conclusione. La categoria del senso ha creato la conciliazione sul piano formale, rinviando l'uomo alle attitudini concrete, ma non mostra né effettua il passaggio dal formale al concreto, ossia dalla filosofia alla vita. «Ora, pensando il formale in quanto formale l'uomo se ne è già distaccato e si trova rinviato alla saggezza: il pensiero della presenza è in se stesso la presenza del pensiero, e il formale pensato come formale si rivela nella sua purezza come presenza concreta che non sarebbe pensata se non ci fosse. Quel che bisogna chiarire è il modo nel quale la presenza è, non al fondo e nel sentimento, ma in ultimo e nella saggezza»<sup>678</sup>.

#### 4.10.1 *La categoria della saggezza e il ritorno alla verità*

Secondo Weil, la questione si pone, nuovamente, in rapporto all'Azione, ossia nella storia ragionevole: la saggezza, qui è ora, è la coincidenza del discorso e della situazione dell'uomo come vive oggi. La saggezza è, quindi, la rivelazione del senso nel discorso, perché l'uomo che la ricerca sa di vivere nel mondo della condizione. In altri termini, la saggezza non possiede un proprio discorso: è attitudine, «l'attitudine più intima che ci sia, poiché vive nell'*hic et nunc* e, in quanto ragionevole, un *hic et nunc* per ogni *hic et nunc*:

---

<sup>677</sup> Come ha sostenuto G. Kirscher: «avec l'idée de sagesse, la philosophie pense son propre dépassement, sa sortie hors de soi, sa sortie hors du discours, son retour à la vie dans laquelle le discours serait immédiatement aboli parce que réalisé», in G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, cit., p. 182.

<sup>678</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 592.

proprio per questo è afferrabile solo come categoria, e come categoria della filosofia»<sup>679</sup>. La saggezza esiste concretamente in tutte le attitudini, giacché in ciascuna di esse l'uomo può vivere il proprio discorso e realizzare così il senso della propria esistenza. Tutto ciò significa che non c'è né senso né saggezza *tout court*, ma la saggezza esiste soltanto come una saggezza in un senso: essa è possibile se l'uomo realizza la sua vita conformemente al discorso. È con questa decisione alla saggezza che l'uomo entra di fatto nella storia: «elaborare un discorso tale che l'uomo vi si possa attenere, lavorare alla realizzazione di un mondo nel quale l'uomo possa attenersi nel suo discorso, questo è cercare la saggezza»<sup>680</sup>.

Ora, in questa attitudine l'unità della situazione e del discorso è pensata come pensiero. Il senso creatore crea e l'uomo e il suo mondo, ma tale senso si rivela come discorso che riconduce all'unità della vita: quel che è stato rifiutato sotto la categoria del Senso – la vita entro il senso – è così proposto qui all'uomo che è discorso e azione, e come il risultato concreto del pensiero formale<sup>681</sup>. In quanto categoria formale, la saggezza esiste concretamente, perché è concreta nell'uomo che la pensa: è l'ultima categoria, perché in essa non solo coincidono il formale e il concreto pensati uno nell'altro, ma coincidono anche per l'uomo che si sa tale nella situazione storica. «Detto altrimenti, l'uomo nella sua situazione, l'uomo che pensa e agisce all'interno di un senso concreto, sa anche di pensare quella situazione e sa inoltre che pensandola nell'universale formale del *sensu* ha cessato di *pensarsi* per *pensare*; tutto ha un senso, e la saggezza è vivere nel senso pensato»<sup>682</sup>.

Divenire saggio<sup>683</sup>, come aveva detto Socrate, è morire, poiché il discorso dell'individuo, che ha voluto mantenersi, insieme, individuale e universale, perisce nel diventare saggezza. Essa ha riconosciuto l'impossibilità di un tale discorso: la filosofia sa che le attitudini e le categorie si sono rivelate, rispettivamente, particolari e parziali. La libertà che cerca se stessa le ha riconosciute sia nel loro valore che nel loro limite, e il movimento non può

---

<sup>679</sup> Ivi, p. 593.

<sup>680</sup> Ivi, p. 594.

<sup>681</sup> I significati concreti del termine saggezza sotto le altre categorie si rivelano, in questo modo, come delle riprese del Senso.

<sup>682</sup> Ivi, p. 595.

<sup>683</sup> G. Kirscher così descrive, con non poca ironia, la figura e la vita del saggio: «il vit en individu sexué, il est marié, père de famille, il joue aux cartes le soir avec ses amis, il fait venir du vin du Médoc, il voyage, il va à l'opéra, bref il vit dans l'honnêteté au sein d'un État raisonnable qui fonde la possibilité d'une vie honnête et auquel il apporte sa contribution, à vrai dire essenti elle, en élevant la réalité dans sa pluralité et son unité au discours de la compréhension et du concept», in G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, cit., p. 199.

arrestarsi in una delle tappe che essa ha percorso: «la saggezza è la morte dell'individuo che vuole conservarsi nella ragione, è la vita dell'uomo ragionevole»<sup>684</sup>

La saggezza, così, è l'attitudine nella quale l'uomo ha cessato di sacrificarsi nell'universale, perché è la realtà pensata nella sua universalità, in cui l'uomo vive nella Verità.

#### 4.10.2 *La circolarità della Logique: la fine del sistema*

L'impresa della Logica è, così, terminata nel suo punto di partenza: l'uomo, che è passato per il cammino della riflessione, ha ritrovato la Verità e, in essa, la buona coscienza della libertà che solo adesso si sa realmente sua. La saggezza dunque, lungi dall'essere il sapere di un contenuto, è in realtà l'attitudine che si sa categoria, e la categoria che si sa attitudine. Il suo sapere, in entrambi i casi, sa di essere formale: «per l'individuo la saggezza si mostra come la realtà della sua vita in quanto è vissuta in responsabilità di fronte all'universale, nel discorso sempre incompiuto e sempre da compiere. In se stessa, cioè per la filosofia (o: per l'uomo che si vuole saggio), la saggezza è la semplice coincidenza della violenza e del senso nella ragione, la possibilità esistente della filosofia, presente per se stessa come potenza e come realtà: la possibilità della Verità dell'uomo nella libertà dell'individuo»<sup>685</sup>

Secondo Weil, la filosofia, presupponendo un atto libero dell'uomo, deve giustificarsi davanti a se stessa in ogni suo passo da quell'atto: formalmente, può essere soltanto discorso coerente che si realizza. Di conseguenza, la circolarità del sistema è il segno della maturità del pensiero. Hegel ha avuto il merito, tra i tanti, di mostrare come non ci sia introduzione alla filosofia: la sola introduzione al sistema si trova nella sua fine e consiste nella giustificazione della scelta iniziale. Ora se, in teoria, il discorso della filosofia può cominciare in qualsiasi punto, in pratica esso deve iniziare da un punto determinato. La Verità, a detta del Nostro, soddisfa entrambe queste due condizioni, perché è la categoria meno comprensibile se presa come cominciamento e, per questo, quella meno esposta ad una cattiva comprensione. Non rimane che chiedersi, dunque, se il ritorno è avvenuto. Secondo il Nostro, la risposta non può che essere affermativa, giacché la Saggezza, sebbene non sia la Verità, ha condotto ad essa: «il saggio nella certezza della comprensione e dell'azione ragionevole – bisognerebbe dire: della “ragionevolezza” dell'azione o più semplicemente della sua possibilità – è aperto; sapendo di aver percorso il circolo del

---

<sup>684</sup> E. Weil, *Logica della filosofia*, trad. it. cit., p. 596.

<sup>685</sup> Ivi, p. 598.

discorso nelle attitudini, quello delle istituzioni nella realtà del discorso, accetta ogni cosa nella sua verità e non si preoccupa più di sapere se il *sua* di *sua verità* si rapporta a lui o alla cosa. Sapendolo, è nella categoria della saggezza; ma poiché non solo lo sa, ma sa anche che quel sapere ha un senso, egli si sa e si fa, attraverso la saggezza, libero per la vita nel mondo che è mondo nella sicurezza della ragione»<sup>686</sup>. L'universale è uno ed esiste, ma si mostra alla categoria nell'attitudine sotto due aspetti: come Verità e come Libertà. Essa è la dualità più profonda del discorso, una dualità che si concilia sempre, ma non è mai conciliata: «ovunque il libero abbandono della libertà è nella possibilità dell'uomo; ovunque l'uomo può chiudersi. Ma il sacrificio della libertà gli è risparmiato solo se segue la via del pensiero che agisce sino alla fine, sino a quando, riconquistando la Verità, realizza la propria libertà; nella libertà l'uomo si sa aperto al mondo, si sa aperto alla ragione del mondo, ragionevole per diventare ragione. Cogliendo la presenza come la fine della violenza l'uomo si libera per la Verità, e la coscienza-di-sé compiuta la fa entrare nell'universale della coscienza, la quale, dopo che *non* ha avuto conoscenza del sé, non lo conosce *più*»<sup>687</sup>.

## Capitolo V

### Conclusione: filosofia, violenza e Azione

Al termine della nostra esposizione della *Logique de la philosophie*, possiamo cercare di trarne alcune considerazioni conclusive. Innanzitutto, emerge chiaramente come la filosofia weiliana non sia da considerarsi né come un *corpus* dottrinale né come una sorta di *philosophia perennis*: essa è invece un esercizio, un'attività – per essenza storica e storicamente determinata – fondata su una libera scelta che il singolo individuo compie in favore della ragionevolezza. L'uomo di Weil è per prima cosa un uomo che agisce, un uomo che vuole trasformare il mondo avendo come stella polare del proprio agire la realizzazione della ragionevolezza: «l'uomo pensa perché è interessato; diviene filosofo quando cerca di comprendere la natura e il senso del suo interesse, quando egli sottomette questo interesse al giudizio della sua volontà di ragione, di coerenza, di senso, universale perché universalmente accettabile, se non accettato»<sup>688</sup>.

---

<sup>686</sup> Ivi, pp. 601-2.

<sup>687</sup> Ivi, p. 602.

<sup>688</sup> Eric Weil, “*Philosophie et réalité*”, in *Philosophie et réalité. I. Essais et conférences*, Beauchesne, Paris 2003, p. 33-34; tr.it. “Filosofia e realtà”, in *Pensare il mondo. Filosofia Dialettica e Realtà*, a cura di M.Filoni, con un saggio di L. Sichirollo, C.R.T., Pistoia 2000, p.24.

D'altra parte, il problema del senso si pone perché l'uomo si trova già da sempre in un mondo strutturato e comprensibile. La filosofia dipende pertanto dalla volontà di comprendere maggiormente un mondo che, nonostante la sua comprensibilità, non è ancora coerente: «il filosofo vuole unificare le molteplicità dei discorsi umani in un unico discorso che armonizzi ogni particolarità facendone un elemento di un Tutto, un Tutto però che non misconosce in ogni caso la potenziale e radicale irriducibilità delle sue parti, ovvero la possibilità che ogni momento qualcosa si sottragga o sfugga al discorso coerente, ragionevole»<sup>689</sup>. La scelta che il filosofo compie in favore della ragionevolezza, di conseguenza, non è mai né assoluta né necessaria, poiché è sempre possibile per l'individuo continuare a vivere nel suo discorso particolare, seguire cioè ad abbracciare la violenza. Hegel viene così letto alla luce di Kant: lungi dall'esserci qualcosa come un sapere assoluto, giacché il sistema può sempre essere consapevolmente ignorato o rifiutato, vi è invece unicamente l'idea di sapere assoluto, ossia un orizzonte di senso capace di mostrare all'uomo l'universale a cui deve tendere nella sua finitezza. Ed è appunto nella storia che tale idea sorge e si sviluppa: se, come abbiamo visto, il concetto fondamentale per comprendere la storia è quello di attitudine, allora questo significa che non vi è mai una storia in sé, ma solo narrazioni storiche redatte da individui concreti che vivono all'interno di una particolare attitudine. Sono esse allora poste tutte sullo stesso piano? A nostro avviso no, e proprio la lettura della *Logique* attraverso la chiave ermeneutica della storia permette di aggiungere quel tassello fondamentale che sgombra il campo da questa nefasta conseguenza, rintracciando una risposta chiara e ben fondata ai teorici della critica della ragion storica. Mentre questi ultimi, infatti, affermavano con granitica certezza che lo storico non potrà mai adottare un criterio obiettivo con il quale approntare una scelta scientificamente fondata tra le diverse narrazioni storiche, poiché esse non sono altro che espressioni di differenti sistemi di valore, Weil, proprio con la *Logique*, mostra che invero vi è un sistema di valori universale capace di fondare una narrazione storica accettabile da tutti. Tale sistema è quello che si rivela nell'Azione: essa, infatti, essendo la più universale delle categorie che concettualizzano delle attitudini concrete, fonda la stessa universalità del discorso poiché, come giustamente ha evidenziato Patrice Canivez, pensa «non solo la validità universale del discorso per tutti i soggetti che pensano, ma anche la trasformazione

---

<sup>689</sup> Giusi Strummiello, *Filosofia e metafilosofia in Eric Weil*, in Eric Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, Mimesis, Milano 2006, p. 108.

del mondo storico-sociale che deve permettere a tutti gli individui [...] di accedere alla possibilità reale di pensare»<sup>690</sup>.

Le diverse categorie che compongono *Logica* non sono quindi poste tutte sullo stesso piano dall'autore. Aver scelto la discussione a discapito della violenza, infatti, implica la decisione di adottare l'universalità come criterio capace di dar ordine alle diverse categorie. Non solo, implica altresì che tale scelta tra i differenti punti di vista non possa essere unicamente teorica, ma debba necessariamente essere anche pratica, ossia morale, e solo la prospettiva dell'Azione racchiude in sé questi due criteri. L'uomo che vive nell'attitudine dell'Azione, infatti, è colui che intende porre politicamente la questione della realizzazione della morale, ossia aspira a costruire un mondo in cui ogni individuo sia libero di accedere all'autonomia morale grazie alla messa al bando di tutto ciò che lo impedisce. Il problema che trova di fronte a sé è quello della violenza, una violenza che rende l'essere umano un semplice mezzo utile per scopi particolari. Volendo per un attimo allargare il nostro campo d'indagine, possiamo vedere come la *Filosofia Politica* affronti questa questione sul piano della giustizia. L'esigenza di giustizia affonda le sue radici nel sentimento di rivolta contro ciò che nel corso della storia è stato considerato ingiusto, ossia contro quelle disuguaglianze che sono percepite come violente. Ogni epoca ha avvertito come ingiuste solo determinate situazioni, mentre altre, che per esempio ai nostri occhi paiono intollerabili, sono state considerate come naturali. Il che significa che in ciascuna epoca vi è stato un sentimento storico che, determinando questo discrimine, ha condotto gli uomini a rivoltarsi contro ciò che ritenevano insopportabile. Ed è proprio questo sentimento storico di ingiustizia che per Weil ha definito tutte le novità sul piano legale che si sono susseguite nel corso dei secoli.

Ora, per una filosofia che interpreta la storia come la realizzazione concreta della morale, il sentimento di ingiustizia rivela altresì una disposizione morale: si ricollega, cioè, all'esigenza di eguaglianza tra gli uomini in quanto esseri ragionevoli. Tale esigenza è iscritta nello stesso imperativo categorico kantiano: agire in modo tale da considerare l'umanità sempre come un fine e mai come un mezzo significa, infatti, anche considerare gli esseri umani come eguali tra loro. Di conseguenza, è possibile riconoscere in questo sentimento di ingiustizia storicamente determinato la manifestazione concreta di una esigenza morale formalmente sempre uguale a se stessa. È l'esigenza di dare un senso alla

---

<sup>690</sup> P. Canivez, *La théorie weilienne de l'histoire*, cit., p. 399.

propria vita, di costruire un mondo in cui tutti abbiamo la possibilità di creare ragionevolmente tale senso.

L'Azione, dunque, costituisce il fondamento dell'intera filosofia weiliana. È il fondamento della *Logica*, giacché, essendo la più universale delle categorie concrete, è solo attraverso di essa che è possibile ricomporre in unità l'intero percorso che abbiamo analizzato. È il fondamento, altresì, della *Politica* e della *Morale*, poiché tratta della costituzione di un mondo giusto e sensato. Ed è il fondamento, in ultimo, della stessa concezione della storia weiliana, poiché è quel punto di vista universale che consente di fondare una narrazione storica accettabile ed ammissibile da tutti. Proprio per l'insieme di queste ragioni, è possibile a nostro avviso rileggere l'intera opera weiliana usando il punto di vista della storia, perché è propriamente su questo terreno che l'uomo non solo si pone le questioni fondamentali, ma giunge anche a comprendere come debba agire nel mondo per renderlo realmente umano.

## **Bibliografia**

### Opere di Eric Weil

#### a) Volumi

*Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (Hamburg, Phil. Diss. 1928), Sittenfeld, Berlin 1932. (Poi ripubblicato con il titolo *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932), ora in E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Traduit de l'allemand par G. Kircher et J. Quillien, édité par E. Naert et M. Lejbowicz, Vrin, Paris 1985.

*Logique de la Philosophie*, Vrin, Paris 1950 (II ed. riv. 1967), trad. it. a cura di L. Sichirollo, *Logica della Filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997.

*Hegel et l'Etat: cinq conférences*, Vrin, Paris 1950, trad. it. di L. Morra Massolo e L. Sichirollo, *Hegel e lo Stato*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Milano 1988, pp.35-152.

*Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956, trad. it. a cura di L. Battaglia Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli 1973.

*Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961.

*Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1963 (II ed. riv. 1970), trad. it. a cura di P. Venditti, *Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino 1980.

#### b) Articoli e raccolte di saggi

##### b1) Edizioni francesi

*Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-71; rist. Vrin, Paris 1991. [EC]

- Tomo I, *Philosophie*:  
*L'anthropologie d'Aristote*, 1946; *La place de la logique dans le pensée aristotélicienne*, 1951; *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne*, 1967; *Sur le matérialisme des stoïciens*, 1964; *Hegel*, 1956; *La morale de Hegel*, 1955; *La morale de l'individu et la politique*, 1965; *Du droit naturel*, 1968; *Philosophie et histoire*, 1953; *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, 1935; *Pensée dialectique et politique*, 1955; *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé*, 1965; *De la réalité*, 1964.
- Tomo II, *Politique*:  
*Tradition et traditionalisme*, 1953; *La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne*, 1962; *Christianisme et politique*, 1953; *De la loi fondamentale*, 1957; *Le sens du mot «liberté»*, 1948; *Jean-Jacques Rousseau et sa politique*, 1952; *Les origines du nationalisme*, 1947; *Le problème de l'État multinational: l'Autriche-Hongrie*, 1952; *Machiavel aujourd'hui*, 1951; *Guerre et politique selon Clausewitz*, 1955; *Le conflit entre violence et droit*, 1961; *Masses et individus historiques*, 1957; *Raison, morale et politique*, 1948; *Responsabilité politique*, 1957; *Propagande, vérité et mass media*, 1953; *L'État et la violence*, 1962; *Philosophie politique, théorie politique*, 1961.

*Philosophie et réalité*, 2 voll, Beauchesne, Paris 2003. [PR]

- Tomo I, *Essais et conférences*:  
*Souci pour la philosophie, souci de la philosophie*, 1968; *Philosophie et réalité*, 1963; *De la dialectique objective*, 1970; *Bon sens ou philosophie*, 1955; *Hegel et nous*, 1969; *La dialectique hégélienne*, 1973; *Hegel et le concept de la révolution*, 1976; *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*, 1979; *La fin de l'histoire*, 1970; *Valeur et dignité du récit historiographique*, 1976; *Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?*, 1975; *Le particulier et l'universel en politique*, 1963; *Politique et morale*, 1962; *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, 1976; *Vertu du dialogue*, 1953; *L'éducation en tant que problème de notre temps*, 1957; *Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leur sens*, 1970; *Pierre Bayle (1647-1700)*, 1949; *De la nature*, inedito; *Réflexions sur la liberté, le contentement et l'organisation*, 1953.
- Tomo II, *Inédit suivis de «Le cas Heidegger»*:

Conférences inédites: *La culture; Les fondements de la philosophie; Science, magie et philosophie; De la réalité et de la nécessité; Historicité et scientificité de la philosophie; Les Lumières comme trait essentiel de la pensée européenne; Philosophie et politique; Philosophie et morale; Le concept de droit naturel; Contrainte sociale et liberté de l'individu; Kant et la Révolution en France; Rousseau et Hegel.*

Emissions radiofoniques (1953-1954): *Héraclite; Les acquisitions d'Aristote; L'évolution des idées pendant la Réforme allemande; Hobbes; L'esprit nouveau de la Régence; Le mouvement philosophique en France sous Louis XV; Kant; La philosophie allemande et le romantisme; Clemens Brentano et l'Histoire du brave Gaspard et de la belle Annette; Heinrich von Kleist, Michel Kohlhaas; Schopenhauer; Nietzsche et la philosophie; Thomas Mann, la Mort à Venise; Hegel.*

Documents: *Idées pour la Logique de la philosophie; Soutenance de thèse: Logique de la philosophie, Hegel et l'État; Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Eric Weil. Le cas Heidegger, 1947.*

*Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, "Cahier Eric Weil" IV, Presses Universitaires de Lille (P.U.L.), Lille 1993. [CEW IV]*

*Mythe et foi, 1954; Complexes français, 1953; La pensée philosophique et politique en Europe aujourd'hui, 1964; La philosophie française et l'existentialisme, 1952; Religion et politique, 1955; La démocratie dans un monde de tensions, 1951; L'idée d'éducation dans l'enseignement américain, 1946; Le rôle des Universités: les humanités et l'enseignement supérieur de masse, 1973; Plaidoyer pour les humanités, 1973; Intervention lors d'un colloque consacré aux langages des études humanistes, 1969.*

*Essais sur la nature, l'histoire et la politique, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1999.*

Inédites: *De la nature; L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne; La Constitution anglaise.*

*Ficin et Plotin, édité, présenté et commenté par A. Deligne, traduit avec la collaboration de M. Engelmeier, L'Harmattan, Paris 2007.*

b2) Traduzioni italiane

*Masse e individui storici* (1957, EC II), trad. di M. Venturi Ferriolo, presentazione di F. Alberoni e introduzione di L. Sichirollo, Feltrinelli, Milano 1980.

*Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, trad. L. Albertazzi, G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirollo, M. Stefanoni, P.F. Taboni, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982.

Contiene: *Dell'interesse per la storia* (1935; EC I); *Dignità e virtù della narrazione storica* (1976; PR I); *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?* (1975; PR I); *La scienza e la civiltà moderna, ovvero il senso del non senso* (1965; EC I); *Del diritto naturale* (1968; EC I); *Cristianesimo e politica* (1953; EC II); *La secolarizzazione dell'azione e del pensiero politico nell'epoca moderna* (1962; EC II); *Rousseau e la sua politica* (1952; EC II); *La filosofia del diritto e la filosofia della storia hegeliana* (1979; PR I); *Burckhardt e il Rinascimento* (1961; in *Critique*).

*Questioni tedesche*, trad. di G. Ciafrè, R. Morresi, M. Stefanoni, P. Venditti, presentazione di G. Bevilacqua, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982.

Contiene: *Il problema delle due Germanie* (1948; in *Critique*); *Saggio sulla Germania* (1946; in *Critique*); *Goebbels: un contributo postumo alla teoria delle dittature* (1949; in *Critique*); *Meinecke e il conflitto tra violenza e diritto* (1961; in *Critique*); *Guerra e politica secondo Clausewitz* (1955; EC II); *Il problema dello stato multinazionale: L'Austria-Ungheria* (1952; EC II); *Guglielmo II e la determinazione della storia* (1949; in *Critique*); *Machiavelli oggi* (1951; EC II).

*Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, trad. di A. Burgio, G. Ciafrè, L. Morra, L. Sichirollo, P.F. Tamboni, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Milano 1988.

Contiene: *Hegel e lo Stato* (1950) *La morale di Hegel* (1955; EC I) *Hegel* (1956; EC I) *Hegel e noi* (1969; PR I); *La dialettica hegeliana* (1973; PR I); *Hegel e il concetto di rivoluzione* (1976; PR I); *La "Filosofia del diritto" e la filosofia hegeliana nella*

*storia* (1976; PR I); *Marx e la libertà* (1947; in *Critique*); *Hegel e la sua interpretazione comunista* (1950; in *Critique*).

*Aristotelica*, trad. L.Morra, L. Sichirollo, P.F. Tamboni, a cura di L.Sichirollo, Guerini, Milano 1990.

Contiene: *L'antropologia* (1946; EC I); *La Logica* (1951; EC I); *Sul senso e l'intenzione della metafisica* (1967; EC I).

*Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, a cura di P.F. Tamboni, Guerini Associati, Milano 1992.

Contiene: *L'idea dell'educazione nell'insegnamento americano* (1946; CEW IV); *L'educazione come problema del nostro tempo* (1957; PR I); *La scienza e la civiltà moderna ovvero il senso del non senso* (1965; EC I); *I linguaggi degli studi umanistici* (1968; CEW VI); *Oggetto, metodo e senso degli studi umanistici* (1970; PR I); *Sostenere gli studi umanistici* (1973; CEW IV); *La funzione dell'Università. Gli studi umanistici e l'insegnamento superiore di massa* (1973; CEW IV).

*Il caso Heidegger* (1947; PR II), trad. di G.Ciafrè, in "Belfagor", n. 289, a.49, 31 gennaio 1994, pp.55-64.

*Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà*, a cura di M. Filoni, con un saggio di L. Sichirollo, Editrice C.R.T., Pistoia 2000.

Contiene: *Filosofia e realtà* (1963; PR I); *Filosofia e storia* (1953; EC I); *Dialettica oggettiva* (1969; PR I); *Pensiero dialettico e politica* (1955; EC II); *La filosofia politica* (1970); *Politica e morale* (1962; PR I)

*Violenza e filosofia*, a cura di A. Vestrucci, postfazione di D. Bigalli, Mimesis Edizioni, Milano 2006, pp. 23-98.

Contiene: *Il senso della parola "libertà"* (1948; EC II); *Responsabilità politica* (1957; EC II); *Filosofia politica, teoria politica* (1961; EC II); *La morale dell'individuo e la politica* (1965; EC II); *Lo Stato e la violenza* (1971).

Opere e studi su Eric Weil

- AA.VV., *Hommage à Eric Weil*, «Archives de Philosophie», XXXIII, 1970, n. 3.
- G.P. Calabrò, *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, Grimana, Perugia 1978.
- AA.VV., *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Cogedo, Galatina 1978.
- G. Peretti, *La filosofia morale di Eric Weil. Presentazione e critica*, Libreria Editrice Universitaria, Verona 1979.
- R. C. Reyes, *Eric Weil's Political Philosophy. A re-interpretation of Hegel*, Ateneo de Manila – University Department of Philosophy («Bhudi Papers», II), Quezon City 1979.
- P. Salvucci, *Politicità della filosofia*, Argalia, Urbino 1980.
- R. Morresi, *Dialettica morale politica*, QuattroVenti, Urbino 1981.
- AA.VV., *Seminario su Eric Weil*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. XI, 1981, n. 4.
- AA.VV., *Sept Études sur Eric Weil*, réunies par G. Kirscher et J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982.
- AA.VV., *Actualité d'Eric Weil* (Actes du colloque international, Chantilly, 21-22 May 1982, éd. par le Centre Eric Weil), Beauchesne, Paris 1984.
- L. Sichirollo, *Morale e morali*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- AA.VV., *Nuovi studi di filosofia e violenza*, a cura di L. Sichirollo, Edizioni dell'Ateneo, Milano 1985.
- A. Olmi, *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de la philosophie di Eric Weil*, Marzorati, Milano 1986.
- AA.VV., *Huit Études sur Eric Weil*, «Cahiers Eric Weil» I, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.
- W. Kluback, *Eric Weil. A Fresh Look at Philosophy*, University Press of America, Lanham-New York-London 1987.
- M. Perine, *Filosofiã e violência. Sentido e intenção da Filosofiã de Eric Weil*, Loyola, São Paulo 1987 (trad. fr. a cura di J-M. Buée, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1991).
- AA.VV., *L'avenir de la philosophie; violence et langage*, a cura di J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.
- AA.VV., *Eric Weil et la pensée antique*, «Cahiers Eric Weil» II, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989.
- G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématique et ouverture*, PUF, Paris, 1989.

- AA.VV., *Eric Weil* (Atti del seminario presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987), a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti (coll. "Differenze", 13), Urbino 1989.
- AA.VV., *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil*, Osiris (Cahiers du Collège International de Philosophie, 9-10), Paris 1990, pp. 69-107.
- R. Morresi, *Historica. Dal pensiero del Novecento ai 'Topici' di Aristotele con e oltre Eric Weil*, Il lavoro editoriale, Ancona-Bologna 1991.
- AA.VV., *Eric Weil*, «Bulletin de philosophie», n. 7, publications du Centre Régional de Documentation Pédagogique de Bretagne, 1992.
- G.Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, P.U.L., Lille 1992.
- AA.VV., *Interprétations de Kant*, «Cahiers Eric Weil» III, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992.
- P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Editions Kimè, Paris 1993.
- P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza: saggio su Eric Weil*, La città del sole, Napoli 1994.
- R. Rizzo, *Educazione e istruzione: attualità del pensiero pedagogico di Eric Weil*, Capone, Cavallino 1996.
- AA.VV., *Eric Weil philosophie et sagesse*, «Cahiers Eric Weil» V, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1996.
- G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.
- P. Canivez, *La théorie weilienne de l'histoire*, in Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n° 30, Presse Universitaires de Caen, 1996, p. 389-413.
- L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, il Mulino, Bologna 1997.
- E. Ganty, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1997.
- AA.VV., *Eric Weil. Ethik und politische Philosophie* (Philosophisches Seminar der Universität Münster, 3-6 Oktober 1991), Hrsg. v. G. Mohr und L. Siep, Dunker & Humboldt, Berlin 1997.
- I. Nimpagaritse, *L'action: morale et politique. Essais sur la philosophie pratique d'Eric Weil*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- P. Canivez, *Eric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris 1998.

- A. Deligne, *Eric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph*, Romanistischer Verlag, Bonn 1998.
- G. Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1999.
- M. Filoni, *Filosofia e politica. Attualità di Eric Weil*, QuattroVenti, Urbino 2000.
- AA.VV., *Weil, Kojève, Bataille*, «Critique», n. 636, Mai 2000.
- G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2001.
- P. Canivez, *Weil*, Les Belles Lettres, Paris 2004.
- AA.VV., *Il pensiero di Eric Weil. Atti della giornata di studi tenutasi a Milano il 4 maggio 2006*, in E. Weil, *Violenza e filosofia*, a cura di A. Vestrucci, postfazione di D. Bigalli, Mimesis Edizioni, Milano 2006, pp. 101-192.
- J.B. Sanou, *Violence et sagesse dans la philosophie d'Eric Weil*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.
- F. Guibal, *Le Courage de la raison. La philosophie pratique d'Eric Weil*, Éditions du Felin, Paris 2009.
- F. Guibal, *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, Éditions du Felin, Paris 2011.
- A. Vestrucci, *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*, Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012.
- R. Morresi, *Discorsi sistematici. Hegel, Hamelin, Weil, Saussure*, Edizioni Simple, Macerata 2013.
- P. Canivez, *Eric Weil. Violence et démocratie dans un monde globalisé*, in *La vulnérabilité du monde. Démocratie et violences à l'heure de la mondialisation*, Presse Universitaires de Louvain, Louvain 2013, pp. 269-282.
- F. Guibal, *Figures de la pensée contemporaine. Eric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, Hermann, Paris 2015.
- P. Canivez, *La théorie weilienne de la mondialisation*, in *Violência, Educação e Globalização*, Loyola, São Paulo 2016, pp. 13-31.

#### Ulteriori opere consultate

- AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981.
- AA.VV., *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985.

- AA.VV., *The Axial Age and Its Consequences*, a cura di R.N. Bellah e H. Jonas, Harvard University Press, Cambridge and London 2012.
- A. Bellantone, *Hegel in Francia*, 2 voll., Rubettino, Catanzaro 2006.
- G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e associati, Napoli 1989.
- J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. di M. T. Mandalari, SE, Milano 2002.
- P. Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique?*, Vrin, Paris 2013.
- E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. a cura di E. Arnuad, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- Id., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Id., *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1964.
- Id., *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001
- Id., *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- N.M. De Feo, *Introduzione a Weber*, Laterza, Roma-Bari 1970.
- G.A. Fichte, *Filosofia della storia e teoria della scienza giovannea*, trad. it. a cura di A. Cantoni, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1956.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., trad. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- Id., *La scuola. Discorsi e relazioni Norimberga 1808-1816*, trad. it. a cura di A. Burgio e L. Sichirollo, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Id., *Filosofia della storia universale secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-1823*, trad. it. a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Id., *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Bonacina e L.Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2010.

Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 3 voll., trad. it a cura di V. Verra e A. Bosi, Utet, Torino 2010.

J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, trad. it. a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971.

Id., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992

K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, trad. it. a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2004.

Id., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015.

K. Jaspers, *Max Weber*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Id., *Introduzione alla filosofia*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Id., *Origine e senso della storia*, trad. it. a cura di A. Guadagnin, Mimesis, Milano 2014.

I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, trad. it. a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

Id., *Critica del giudizio*, trad. it. a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004.

Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007.

Id., *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2008.

Id., *Antropologia pragmatica*, trad.it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Logica*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2010.

Id., *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Lecons sur la Phenoméologie De l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

- V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- M. Monaldi, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.
- F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Opere di F. Nietzsche*, Volume III, tomo I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Verona 1972.
- G. Oldrini, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini e associati, Napoli 2001.
- A. Rizzacasa, *Filosofia della storia. Temi-Problemi-Prospettive*, Borla, Roma 1993.
- P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.
- F. Schiller, *Scritti storici*, trad. it. a cura di L. Mazzucchetti, Arnoldo Mondadori, Milano 1959.
- L. Sichirollo, *Tre saggi di storiografia filosofica*, Casa editrice Luigi Trevisini, Milano 1957.
- Id., *La dialettica*, Istituto editoriale internazionale, Milano 1973.
- Id., *Filosofia storia istituzioni*, Quattro Venti, Urbino 2001.
- F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.
- M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974.
- Id., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2013.
- E. Wermeil, *La Germania contemporanea*, trad. it. M. Barsali e F. Codino, Laterza, Roma-Bari 1956.

## **Ringraziamenti**

Giunto al termine del presente lavoro, vorrei ringraziare tutti coloro che maggiormente hanno contribuito al raggiungimento di questo mio importante risultato personale e professionale.

Vorrei ringraziare con affetto e profonda stima il Prof. Pagano, che mi ha accompagnato con infinita competenza, disponibilità e pazienza lungo tutti i miei anni di formazione. È stato un vero onore per me essere suo allievo.

Un sentito ringraziamento va al Prof. Canivez e all'intero Institut Eric Weil (in modo particolare al Prof. Perine e alla dott.ssa Iznasni) non solo per aver creduto nel mio progetto di ricerca, ma anche, e soprattutto, per la grande e squisita disponibilità al confronto e al dialogo che mi hanno dimostrato durante il soggiorno di ricerca che ho compiuto presso l'Université Lille3.

Vorrei inoltre esprimere immensa gratitudine alla mia famiglia per avermi sostenuto con affetto e pazienza lungo tutti questi anni. So che non è stato facile, ma spero che ne siate orgogliosi.

Un ringraziamento particolare lo dedico a Filippo, Chiara, Anna, Michael e Stefano per avermi supportato e sopportato con ironia ed allegria.

Infine, vorrei dedicare il presente lavoro a Emanuela, che non mi ha mai fatto mancare il suo amore.