

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI**  
**“FEDERICO II”**



FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA  
Dottorato di ricerca in scienze filosofiche XXV ciclo

TESI DI DOTTORATO

Logica del senso.

Storia, *humanitas* e giudizio nel pensiero di Eric Weil

Tutor

Ch. ma Prof.ssa

Renata Viti Cavaliere

Coordinatore

Ch. mo Prof.

Giuseppe Antonio Di Marco

Candidato

Antonello Petrella

ANNO ACCADEMICO 2012 / 2013

## Indice

**Introduzione**..... 6

**Una logica della filosofia tra filosofia, violenza e comprensione del mondo**..... 6

**Capitolo I**..... 16

**Un umanista borghese di stampo weimariano nella Francia del '900**. 16

1. La vita di Weil in breve..... 17

2. L'influenza dell'ambiente culturale tedesco della Repubblica di Weimar ..... 19

*2.1. Sul rapporto di Weil con Cassirer* ..... 22

3. Fuga dalla Germania, guerra e reclusione nel campo di concentramento: l'esperienza di ebreo-tedesco nel sistema ..... 29

4. L'inserimento nell'ambiente culturale francese nel periodo tra le due Guerre ..... 33

*4.1 La ripresa degli studi hegeliani in Francia nel '900* ..... 35

5. La passione per le riviste filosofiche e per la recensione multipla 44

**Capitolo II**..... 53

**La *Logique de la philosophie*: sistema, introduzione e categorie**..... 53

1. Sulla logica della filosofia in generale ..... 53

*1.1. Logica formale e logica dialettica* ..... 53

*1.2. Logica della filosofia*..... 59

2. La *Logique de la philosophie* del 1950 ..... 62

*2.1. Un sistema aperto* ..... 63

3. L'Introduzione alla *Logique* del 1950..... 67

3.1. <i>Riflessione sulla filosofia</i> .....	68
3.2. <i>Riflessione della filosofia</i> .....	75
3.3. <i>Filosofia e violenza</i> .....	89
3.4. <i>Attitudini e categorie</i> .....	99
3.5. <i>Riprese e fine della storia</i> .....	104
4. <i>Le categorie della Logique</i> .....	109
4.1. <i>Verità, non-senso, il vero e il falso</i> .....	110
4.2. <i>Certezza, discussione, oggetto</i> .....	113
4.3. <i>Io e Dio: la ricerca della felicità</i> .....	116
4.4. <i>Condizione e coscienza</i> .....	119
4.5. <i>Intelligenza e personalità</i> .....	122
4.6. <i>L'Assoluto e la rivolta contro l'Assoluto: opera e finito</i> .....	125
4.7. <i>La categoria dell'azione</i> .....	134
<b>Capitolo III</b> .....	139
<b>La Logique tra dialettica, capacità di giudizio e creazione del senso: le categorie di senso e saggezza</b> .....	139
1. Il confronto con la dialettica e il sistema hegeliano .....	140
1.1. <i>L'influenza della dialettica hegeliana: eredità e differenze</i> .....	141
1.2. <i>L'assoluto hegeliano come idea regolativa</i> .....	153
2. <i>Dialettica oggettiva di finito-infinito, eredità della dialettica trascendentale kantiana</i> .....	157
3. <i>Le categorie della filosofia: senso e saggezza</i> .....	166

3.1. <i>Senso, capacità di giudizio e poesia</i> .....	167
3.2. <i>La derivazione kantiana-hegeliana della nozione di senso.</i> .....	174
3.3. <i>L'influsso decisivo della terza Critica kantiana nella formulazione della categoria di senso e di una logica del senso</i> .....	179
3.4. <i>Saggezza ed esercizio del giudicare</i> .....	192
4. Una logica storico-umanistica del senso .....	199
<b>Capitolo IV</b> .....	204
<b>Storia, politica e morale in Eric Weil</b> .....	204
1. Storia, politica e morale .....	209
2. Sulla <i>Philosophie politique</i> .....	214
2.1. <i>Su Hegel et l'État del 1950: un'idea storica di Stato</i> .....	222
2.2. <i>Prudenza e discussione: elementi per la storicità della politica</i> .....	233
2.3. <i>Senso, saggezza e Stato mondiale</i> .....	244
3. Concezione della storia .....	252
3.1. <i>Dell'interesse per la storia: uno storicismo antropologico?</i> .....	253
3.2. <i>Dignità e virtù della narrazione storica: la narrazione storica come modello dell'essere dell'uomo.</i> .....	259
3.3. <i>Sul diritto naturale: esempio di storicizzazione di un tema classico della politica</i> .....	268
<b>Capitolo V</b> .....	275
<b>Prospettive pedagogiche a partire dall'Umanesimo-Rinascimento...</b>	275

1. La dissertazione di laurea su Pomponazzi: autonomia morale dell'uomo e senso del politico .....	276
2. Pico della Mirandola: libertà contro naturalismo astrologico .....	289
3. Umanesimo e pedagogia: la dialettica istruzione-educazione.....	297
3.1. <i>Un'idea di Umanesimo</i> .....	298
3.2. <i>La base dell'istruzione e il senso dell'educazione</i> .....	305
3.3. <i>Un'educazione umanistica e umanizzante</i> .....	311
<b>Conclusioni</b> .....	320
<b>Bibliografia</b> .....	325
Opere di Eric Weil in lingua .....	325
Opere di Eric Weil tradotte in lingua italiana .....	327
Scritti su Eric Weil in lingua italiana .....	329
Scritti su Eric Weil in lingua .....	330
Raccolte di Studi su Eric Weil .....	331
Opere citate .....	332

## **Introduzione**

### **Una logica della filosofia tra filosofia, violenza e comprensione del mondo**

Il presente lavoro si propone un'indagine ermeneutica, critica e storiografica sul pensiero di Eric Weil. In particolare, esso assume come centro della propria riflessione l'opera principale del filosofo: la *Logique de la philosophie* del 1950.

Il tentativo è mostrare non solo l'influenza che una tale logica ha sull'intero pensiero di Weil, il modo in cui essa agisce sugli altri ambiti del sistema (morale, politica, storia, pedagogia) ma se ne vuole cogliere l'eredità teoretica e storica attraverso la ricostruzione e l'indagine dei modelli teorici di riferimento.

Senza dubbio, quando parliamo di Weil, parliamo di un "filosofo classico", laddove con tale espressione vogliamo intendere un pensatore che pone l'esigenza della ragione, di un pensiero sistematico che punti alla comprensione del reale. Tuttavia, Weil è uomo del Novecento e lo è a tutti gli effetti. Vive sulla propria pelle l'esperienza terribile delle guerre e dei totalitarismi, dei campi di concentramento e delle fughe forzate dal proprio paese. Ciò influisce in maniera decisiva, a nostro avviso, nella formazione di due elementi essenziali del pensiero del filosofo franco-tedesco: il primo è la concezione di un sistema che, Kirscher (allievo e studioso di Weil) definisce "aperto" in contrapposizione ai sistemi "chiusi" dei secoli precedenti cioè capaci di render ragione di tutta la realtà individuandone principi primi e cause ultime. Il sistema weiliano si caratterizza per una grande consapevolezza della fini-

tezza della condizione umana e, quindi, della conoscenza di una realtà che non si dà mai, all'uomo, in una forma razionale e compiuta, come, in effetti, appare nelle tragiche e tormentate vicende del Novecento, secolo, per antonomasia, di disgregazione.<sup>1</sup> Il secondo elemento consiste nella formazione di quel nucleo concettuale di fondo che Eric Weil assume quale linea guida del filosofare stesso: la contrapposizione di filosofia e violenza.

Fin dalle sue origini, il pensiero occidentale ha dovuto confrontarsi prima con la questione dell'inspiegabilità della presenza del male nel mondo e con la sua inconciliabilità con un Dio buono e onnipotente, per poi spostare la questione, attraverso un processo di secolarizzazione, dal "male metafisico" ad un male inteso essenzialmente come un prodotto umano.

Il pensiero filosofico ha dovuto, in modi diversi, porsi il problema della comprensione del male, riconoscendolo come ciò che è il contrario stesso della razionalità e del senso. La storia del Novecento ha confermato la presenza dell'irrazionale nella storia, da Auschwitz all'ex Jugoslavia, che ha assunto i connotati chiari dell'uso indiscriminato e generalizzato della violenza. Insomma, al progresso tecnico e al miglioramento della qualità della vita, di parte dell'umanità, corrisponde anche un dispiegamento di forze distruttive.

La questione che si pone, dunque, da un punto di vista filosofico, è cercare di capire come la ragione filosofica debba intendere ciò che, in linea di principio sembrerebbe opporsi a essa, ossia la violenza.

Si possono individuare almeno due modalità dominanti nel pensiero filosofico contemporaneo:

- la prima consiste in una posizione più classica del problema, che, cioè, intende la violenza come qualcosa di esterno alla ragione, che ne va ad infi-

---

<sup>1</sup>Alla questione legata all'"apertura" del sistema di Weil è dedicato il paragrafo 2.1 del secondo capitolo.

ciare la struttura coerente, pura e sistematica; la seconda, invece, individua proprio nella ragione, nella sua volontà di espansione e di dominio del reale, il principio stesso della violenza.

Questa seconda modalità interpreta la filosofia essenzialmente come pensiero metafisico oggettivante ed entificante, mosso da un intrinseco principio di soppressione e mancato riconoscimento dell'alterità. Una tale metafisica coinciderebbe con la pretesa di dominio da parte di un soggetto conoscente, rispetto alla quale, o se ne riconoscono gli esiti nichilistici salvaguardando l'alterità di ciò che sfugge alla "presa" di una tale ipertrofica soggettività (Heidegger) o si cerca di scardinare questo "apparato dell'identità" attraverso quell'irriducibile appello che proprio l'"altro" costantemente rivolge al soggetto (Lévinas). Per quanto antitetici, questi due modelli di riferimento hanno la propria radice nella lettura della violenza come implicita nel pensiero metafisico occidentale stesso.<sup>2</sup>

Il pensiero di Eric Weil è, invece, emblema del tentativo di fare della filosofia ciò che si contrappone e limita la violenza, che è qualcosa di meramente esterno rispetto al discorso ragionevole (*logos*).

Si può dire, che l'intero pensiero del filosofo franco-tedesco, sebbene mosso da quell'istanza tipicamente hegeliana di affrontare la questione del *negativo* nella filosofia<sup>3</sup>, si presenta come la più filosofica e sistematica risposta alle drammatiche manifestazioni di violenza del Novecento, al punto che "chi ha letto la *Logique* negli Anni Cinquanta ha cominciato a capire come si possa filosofare dopo Auschwitz"<sup>4</sup>. Weil, insomma, non sceglie la

---

<sup>2</sup> Su questo argomento rimando all'importante saggio di Giusi Strummiello: *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, nel quale la studiosa affronta con chiarezza tutte le varie modalità con le quali la presenza della violenza è stata, di volta in volta, percepita nel pensiero occidentale. Un *logos*, dunque, che non solo può essere esso stesso violento ma è *violato* nella sua presunta purezza razionale e sistematica.

<sup>3</sup> Per il rapporto con Hegel rimando al III capitolo.

<sup>4</sup> L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni: studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 33.

strada dell'incomprensibilità filosofica di una tragedia che segna l'intera storia dell'umanità. Sceglie, invece, la strada difficile di inglobare nel suo pensiero, nel suo sistema, la possibilità stessa della violenta fine della ragione che egli ha toccato con mano e vissuto sulla sua pelle.

Questa esperienza, non solo entra nel sistema weiliano, ma lo modifica e lo struttura dall'interno influenzando, come abbiamo visto, sulla sua caratteristica apertura e assumendo la violenza come possibilità sempre presente da parte dell'uomo di rifiutare il sistema stesso, cioè di scegliere la non-ragione (la violenza) a discapito della ragione (la filosofia).

Pertanto, che tipo di logica è la *Logique de la Philosophie* di Weil?

In pieno Novecento, Weil sente l'esigenza di scrivere una *logica della filosofia*. Come è noto, questa locuzione si deve a Benedetto Croce il quale la utilizza nel *Saggio sullo Hegel* del 1906.<sup>5</sup>

Con questa espressione non si vuole indicare una *logica formale*, ossia quella logica che stabilisce le regole che determinano la validità, la coerenza e la correttezza di un discorso indipendentemente dal suo contenuto. In essa, il contenuto è considerato estrinseco e indifferente rispetto alla vuota forma del pensiero.

La *logica della filosofia*, invece, si propone di tenere dialetticamente uniti tra loro contenuto e forma. Senza dubbio, sebbene sia possibile riscontrare nell'intera storia della filosofia spunti di una siffatta logica dialettica,<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> "Hegel è di quei filosofi che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo ad elaborare una *logica della filosofia*. Anzi, a me sembra [...] fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente". (B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota di C. Cesa, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 11).

<sup>6</sup> Rimando qui agli studi di Raffaello Franchini (1920-1990), in particolare al fondamentale lavoro del 1961 *Le origini della dialettica* in cui lo studioso napoletano ricostruisce una vera e propria storia della dialettica individuando le tappe decisive che ne hanno determinato lo sviluppo e l'affermazione, e i pensatori che maggiormente hanno contribuito alla elaborazione dell'idea di una logica dialettica.

essa non sarebbe pensabile senza la Logica trascendentale kantiana e la Logica hegeliana. La sintesi a priori kantiana e la dialettica hegeliana consentono il superamento delle astratte e irrisolvibili contraddizioni dell'intelletto fino a innervare la contraddizione stessa in una dinamica dialettica degli opposti. La separazione di contenuto e forma della logica meramente formale, dunque, non è più possibile, poiché non si dà più astrazione dal contenuto.

Su queste tematiche, insisteremo particolarmente nel secondo capitolo dedicato ad un'analisi completa della *Logique* (*La Logique de la philosophie: sistema, introduzione e categorie*). Ci basti qui evidenziare la radice kantiano-hegeliana, trascendentale e dialettica, che agisce dietro quelle forme di pensiero logico che non determinano categorie astratte a-priori con le quali incasellare la realtà e rendere ragione di essa, ma che ricercano il senso della realtà stessa, laddove il pensiero non è, se non in questa costante relazione con i fatti, con il divenire, con la storia, che mal si concilia con rigide astrazioni categoriali. Si tratta di quel processo, che, secondo Franchini, anziché “logicizzare la storia”, “storicizza la logica”.<sup>7</sup>

Una logica filosofica, dunque, si regge sul costante rapporto dialettico tra universale e particolare, laddove l'universale si dà nel particolare, e il particolare si comprende solo nell'universale. Questo tentativo di relazionare sempre questi due elementi, è costitutivamente un movimento dialettico che appartiene alla filosofia, che concerne quel metodo che le è proprio e che si dà, e rispetto al quale ha, a nostro avviso, un ruolo essenziale la capacità di giudizio dell'uomo.

Il pensiero del “kantiano post-hegeliano” Eric Weil s'inscrive a pieno titolo all'interno di questa tradizione di pensiero.

Nell'Introduzione alla *Logique*, Weil stesso definisce la sua logica una “logica, non dell'Essere, ma del discorso umano concreto”, vale a dire un

---

<sup>7</sup> R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, Loffredo, Napoli 1989, p. 81-82.

discorso che si sforza di comprendere il mondo e l'agire dell'uomo nel mondo, attraverso una ricerca di senso che non può non avvenire nella storia e a partire dall'uomo come essere finito, incapace, quindi, di cogliere il Senso ultimo della realtà nella sua totalità. Si tratta di una pratica indefinitamente aperta della filosofia.

Come si vedrà particolarmente nel II e nel III capitolo (*La Logique tra dialettica, capacità di giudizio e creazione del senso: le categorie di senso e saggezza*), la logica di Weil comprende ben 18 categorie le quali non costituiscono mere classificazioni astratte ed a-priori, né tappe di una Ragione la cui successione determinerebbe in anticipo il divenire storico degli eventi. Ogni *categoria* è la comprensione concettuale di un determinato “stare nel mondo” dell'uomo (*attitudine*). La *Logique*, che per Weil, è analisi categoriale, è il discorso concreto, umano, storico fatto di queste *categorie* con cui l'uomo ha compreso e comprende la realtà. Tuttavia, non vi è mai alcuna necessità da parte dell'uomo di accettare queste *categorie*. Egli può sempre rifiutarle scegliendo la non-ragione (*violenza*), può riprendere altre *categorie* del passato per interpretare il presente (*riprese*), può scegliere di aprirsi al nuovo. Si tratta, dunque, di categorie che vivono in rapporto costante con le altre categorie e con il divenire storico, sottomesse alla libertà dell'uomo che sceglie oppure no di comprendere o non comprendere il reale, di accettare oppure no quella determinata *categoria*.

Pertanto, la *Logique* si configura come quel discorso ragionevole (*logos*) attraverso cui l'uomo, nella sua libertà, si volge al reale per interpretarlo, cogliendone, di volta in volta, il senso.

Ecco perché abbiamo scelto di parlare di una *logica del senso*. Non è un caso, infatti, che le categorie che chiudono e allo stesso tempo aprono<sup>8</sup>, la

---

<sup>8</sup> Sulla questione dell'“apertura” del sistema weiliano avremo modo più volte di ritornare nel corso del lavoro, in particolare facendo riferimento ai testi di Kirscher allievo e studioso del filosofo.

*Logique*, sono quelle di *sensu* e *saggezza* (una sorta di “pratica del senso”), categorie formali prive di contenuto specifico e di cui tutte le altre categorie non sono che *riprese*.

Dunque, l’uomo non possiede *il* senso; esso, dice Weil, si “concretizza nelle creazioni” dell’uomo, cioè nella capacità autonoma e spontanea di relazionare il senso (privo di un contenuto specifico) ai fatti e i fatti al senso.

Non si dà, dunque, comprensione del reale se non attraverso quella essenziale capacità della mente dell’uomo di relazionare senso e fatto, universale (non dato e a-priori) e particolare, che è la *capacità di giudizio*, il cui modello intramontabile, come vedremo nel III capitolo, rimane il giudizio riflettente kantiano.

Quindi, ricerca ed elaborazione del *sensu* a partire da una pratica aperta della filosofia la cui imprescindibile condizione è la libera attività dell’uomo.

Ecco evidenziata l’importanza che l’uomo riveste nella *Logique* e nella filosofia weiliana. Il IV ed in particolare, il V capitolo (*Prospettive pedagogiche a partire dall’Umanesimo-Rinascimento*) pongono in evidenza questo aspetto, andando ad indagare la radice di questo assunto weiliano, ricercandola nei primi e giovanili studi del filosofo di Pärchim sull’Umanesimo italiano (la tesi di dottorato *La philosophie de Pietro Pomponazzi* e la memoria *Pic de la Mirandole et la critique de l’astrologie* che gli consente l’ingresso all’Institut de France) svolti sotto l’illuminante guida del maestro Cassirer.

Influenzato da questi studi, Weil propone un percorso educativo-umanistico espresso dal pensatore in alcuni saggi e articoli che lo impegnano negli ultimi decenni della sua vita e che possiamo qui sintetizzare come un processo *umanistico* e *umanizzante* come egli stesso amò definirlo: *umanistico* nel senso di una ripresa della tradizione culturale, filosofica e storica dell’Occidente ripensata e vissuta nell’epoca attuale dominata dal dominio delle scienze e della tecnica; ma anche *umanizzante* perché deve fornire gli

elementi per sviluppare in ciascun individuo ciò che lo rende propriamente umano: la sua *raisonnabilité*, la sua capacità di giudizio, la capacità di sapere utilizzare a proprio vantaggio gli esiti del progresso scientifico che conferisce libertà all'uomo ma che nulla dice su cosa farsene di questa libertà, che rimane muto rispetto all'orientamento morale dell'uomo nel proprio mondo storico.

Il quarto capitolo intitolato *Storia, politica e morale in Weil*, analizza da vicino non solo le due opere fondamentali in cui è espressa la concezione politica e morale di Weil, cioè la *Philosophie politique* del '56 e *Hegel et l'Etat* del '50, ma anche quelli, che a nostro avviso, sono i saggi che meglio esprimono la sua concezione non solo della storia, ma della storicità che caratterizza l'uomo e tutto ciò che egli realizza nel suo proprio mondo. Weil ha avuto la capacità, di rileggere alcuni concetti fondamentali della filosofia e della politica (quali “il diritto naturale”, la nozione di “svolta”, la “modernità”) alla luce di un pensiero storico-critico in grado di sottrarre tali questioni da convinzioni date per acquisite e da impostazioni formali o metafisiche, rivelandone, anche qui, il loro carattere essenzialmente storico, senza mai cadere in ingenue forme di relativismo estremo.

Alla luce di quanto detto, ci sembra, quindi, opportuno individuare nei concetti di *logica del senso*, di *storia*, di *humanitas* e di *giudizio* quegli elementi che, mai scissi tra loro, caratterizzano il pensiero di Weil, che ha come motore propulsore la *Logica della filosofia* il cui influsso agisce in ogni ambito esplorato da un pensiero sistematico eppur aperto, non razionale ma

ragionevole<sup>9</sup>, lontano da vecchi e nuovi umanismi, ma umanista nella sua stessa tendenza e formazione.

In maniera preliminare, si è, inoltre, ritenuto opportuno nel primo capitolo (*Un umanista borghese di stampo weimeriano nella Francia del '900*) soffermarci sulla figura di Weil, sulla sua formazione culturale, che lo vede muovere i primi passi all'interno dell'ambiente culturale tedesco della Repubblica di Weimar sotto la guida di Cassirer e di personaggi del calibro di Aby Warburg o Erwin Panofsky. Nonostante la mancanza di fonti si è cercato di ricostruire la fitta rete di rapporti intrattenuti da Weil con questi grandi studiosi, per poi analizzare l'impatto e l'inserimento di un "intellettuale di stampo weimeriano", nella Francia di metà 900, dove si confronta con intellettuali e pensatori come Kojève e Koyrè, all'interno di un clima caratterizzato da una ripresa degli studi hegeliani filtrata dalle filosofie, che in quel tempo, fanno il loro ingresso in Francia: fenomenologia e filosofia dell'esistenza.

All'interno della filosofia weiliana, in effetti, tornano temi classici della filosofia, quali il rapporto tra filosofia e storia, la storicità della ragione, la finitezza dell'uomo, ma anche la questione dell'agire politico all'interno di istituzioni che l'uomo stesso produce. Tuttavia, si è scelto un taglio interpretativo chiaro, che ha l'intento di analizzare a fondo quell'analisi categoriale che è la *Logique*, all'interno della quale è possibile, a nostro avviso, rinvenire la chiave d'accesso ad un pensiero in sé coerente, che assume la responsabilità di ripensare modelli filosofici e teoretici del passato, ma alla luce di

---

<sup>9</sup> Su questa differenza essenziale tra *raison* e *raisonnabilité* torneremo in vari luoghi del nostro lavoro. Tuttavia fin da subito è opportuno chiarire come per Weil la *ragione* si connota di elementi quali efficacia e funzionalità che non necessariamente hanno in sé quella portata morale e di ricerca del senso che invece assume, nel contesto weiliano, la parola *ragionevolezza*. Tra gli allievi e gli studiosi di Weil è noto il famoso quanto agghiacciante esempio che egli amava fare durante corsi e conferenze per spiegare tale differenza: un campo di concentrazione può essere razionale, ma non potrà mai, e poi mai, essere ragionevole!

un pensiero che si prospetti come una pratica indefinitamente aperta della comprensione del mondo e dell'agire dell'uomo nel mondo.

## **Capitolo I**

### **Un umanista borghese di stampo weimariano nella Francia del '900**

La comprensione del pensiero di un autore trova notevole e fruttuoso incremento nella conoscenza di aspetti e fatti cruciali della sua esistenza, delle tappe decisive della sua formazione culturale e della rete di frequentazioni che questi ebbe con altri intellettuali della sua epoca.

Di sicuro, Weil scrisse poco o nulla circa questi aspetti riguardanti la sua vita. Le notizie che possediamo vengono spesso riportate in saggi o interventi tenuti durante giornate di studio in suo onore da pensatori e intellettuali che ebbero modo di conoscerlo personalmente. Tra questi, noti studiosi italiani come Livio Sichirollo, Giuseppe Bevilacqua, Francesco Valentini, Arturo Massollo che non solo hanno indagato a fondo il pensatore franco-tedesco, ma ne hanno reso nota la vita, la formazione, la personalità di altissima levatura culturale e morale.

Pertanto, non si vogliono qui semplicemente riportare fatti e notizie date per acquisite almeno tra gli studiosi di Weil, ma si vuole cercare di offrire alcuni spunti di riflessione circa l'influenza che determinati aspetti della vita e della formazione del filosofo hanno avuto nella elaborazione del suo pensiero.

## 1. La vita di Weil in breve

Weil nasce a Parchim, Meclemburgo l'8 giugno del 1904, da famiglia ebraica. I suoi studi universitari si svolgono tra Berlino ed Amburgo dove studia medicina e filosofia. Sostiene la propria dissertazione di laurea con Ernst Cassirer nel 1928, con una tesi dal titolo: *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und von der Welt*.

Dunque, il giovane Weil ha come maestro Cassirer, ma non solo. Molti altri nomi sono importanti per la sua formazione culturale: Pringsheim, Panofsky, Dessoir e, in particolare, Aby Warburg grande storico dell'arte e appassionato studioso del Rinascimento italiano.

Forse la grande capacità di “leggere il presente” lo induce a lasciare la Germania nel 1932 prima dell'avvento formale e ufficiale del nazismo e prima delle persecuzioni razziali che distruggono l'intera famiglia sua e della moglie. Si trasferisce in Francia, paese in cui si sente accolto e dove incontra un ambiente culturale ricco e stimolante. Conosce, infatti, Koyrè (a cui dedica la *Logique*) ma anche Kojève, Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau.

Durante la guerra combatte nell'esercito francese, ma ben presto è fatto prigioniero e per cinque anni è rinchiuso in un campo di prigionia in Germania.

Finita la guerra, fonda insieme a Bataille la rivista «Critique» (il primo numero è del giugno 1946) che per vent'anni contribuisce al rinnovamento delle scienze umane e sociali. In essa, Weil scrive circa 150 recensioni che vanno ben al di là del genere “recensione” al punto da poter parlare spesso di veri e propri saggi, raccolti successivamente nei due volumi di *Essais et conférences*.

Il rapporto con le riviste filosofiche non si esaurisce neppure quando lascia Parigi a metà degli anni 50, per trasferirsi prima a Lille (dove ha la cattedra nel 1955) e poi dal 1968 a Nizza. Infatti, dopo aver collaborato alcuni anni con la rivista di Harvard *Confluence*, nel 1964 inizia a collaborare con la rivista *Dedalus* dell'*American Academy of Arts and Sciences*, dove scrive, negli anni Settanta, alcuni importanti saggi sugli studi umanistici che hanno un rilevante peso anche nella pedagogia e nell'organizzazione degli studi classici.

Muore a Nizza nel 1977. Appena l'anno precedente viene eletto all'*Institut de France* da un ambiente accademico con il quale aveva intrattenuto rapporti sempre molto discreti.

Se oltre alla natia Germania e all'adottiva Francia si può individuare un paese a cui Weil è legato particolarmente, senza dubbio, è l'Italia. In particolare, la Toscana, Urbino e tutta la zona in cui vede le radici di quella cultura umanistica che per tutta la vita guida il suo pensiero e il suo essere morale.

Da queste poche informazioni è, a nostro avviso, possibile individuare alcuni aspetti che, in maniera predominante, hanno contribuito alla formazione della personalità culturale e filosofica di Weil:

- 1) L'origine tedesca e l'influenza dell'ambiente culturale della Germania della Repubblica di Weimar (1919-1933).
- 2) L'esperienza tragica della fuga dalla Germania, della guerra e del campo di concentramento.
- 3) L'inserimento nell'ambiente culturale francese, in particolar modo, il suo rapporto con gli studiosi di Hegel della Francia del periodo tra le due Guerre.
- 4) La passione per le riviste filosofiche e per la recensione multipla.

## 2. L'influenza dell'ambiente culturale tedesco della Repubblica di Weimar

Nel periodo che vede Weil vivere tra Berlino e Amburgo, il giovane studioso incontra i più significativi esponenti della cultura degli anni 20. Di sicuro, l'Eric Weil che negli anni 30 si trasferisce a Parigi è già espressione di un "umanesimo borghese di stampo weimariano"<sup>10</sup> come lo definisce in un intervento durante una giornata di studi, Giuseppe Bevilacqua tenuta nel novembre del 1979 due anni dopo la morte del pensatore. La cultura di cui si nutre, in realtà, non è fatta solo della nota ed evidente radice neo-kantiana e cassireriana su cui ci soffermeremo più avanti.

Oltre al "maestro" Cassirer, che nel 1927 aveva appena pubblicato *Individuum und Kosmos* e Aby Warburg di cui frequenta la biblioteca, vi sono altri personaggi di quel *milieu* culturale con cui stringe contatti e con i quali inevitabilmente si confronta. Non sappiamo fino a che punto Weil attinga da questi studiosi (docenti, colleghi o semplici dialoganti e amici), fatto sta che sono figure presenti nella sua formazione ed è dunque lecito supporre almeno un libero confronto con essi. Vengono citati nel suo curriculum (posto in appendice al testo della sua dissertazione) il filosofo Albert Görland, studioso dei metodi e delle applicazioni delle scienze della natura (si ricordi *Die Hypothese: ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der Naturwissenschaft* del 1911) ma anche due personaggi come Max Dessoir e Erwin Panofsky.

Il primo, a nostro avviso, potrebbe aver favorito l'incontro del giovane Weil con quegli aspetti non propriamente razionali del metodo storico-critico e delle scienze umane. Riteniamo che la corretta conoscenza dell'"altro dalla ragione" in uno studioso che per tutta la vita ha cercato la

---

<sup>10</sup> E. Weil, *Questioni tedesche*, a cura di L. Sichirillo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 6.

“ragionevolezza” dell’uomo, abbia contribuito, in qualche misura, al chiaro riconoscimento dell’irrazionale, del violento, nella storia del 900 che egli ha vissuto. Infatti, Max Dessoir, oltre ai suoi importanti studi sull’estetica (*Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* del 1906) si occupa di esoterismo e parapsicologia. Vengono pubblicate opere come *Kriegspsychologische Betrachtungen* nel 1916 e *Vom Diesseits der Seele, Psychologische Briefe* proprio nel 1923 anno in cui Weil comincia ad avere contatti più diretti con questi studiosi (comincia i suoi studi universitari nel 1922). Sappiamo, inoltre, che Weil, tra i suoi maestri, ha anche alcuni importanti esponenti dell’allora nascente *Gestaltpsychologie*, in particolare Max Wertheimer, lo psicologo ceco che tra il 1923 e il 1925 pubblica testi quali *Untersuchungen zur Lehre der Gestalt* e *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*. In essi emerge un approccio dedito alla ricerca (nel 1921 fonda una rivista dal titolo indicativo *Psychologische Forschung* che diventa uno dei principali veicoli di pubblicazioni nel campo della *Gestalttheorie*) e alla comprensione non solo scientifica dei processi dell’animo umano.

Erwin Panofsky, invece, fu libero docente all’università di Amburgo dal 1921 al 1926 poi professore di storia dell’arte presso la stessa Università. I suoi lavori si incentrano particolarmente sulla critica d’arte ed è noto per i suoi studi sul metodo iconologico. Si interessa molto al Rinascimento italiano. Del 1930 è, infatti, un importante studio proprio sulla concezione dello stile gotico nel Rinascimento italiano: *Das erste Blatt aus dem «Libro» Giorgio Vasaris; eine Studie über die Beurteilung der Gotik in der italienischen Renaissance*, per limitarci ai testi editi durante il soggiorno ad Amburgo di Weil. Oltre a ciò sono, infatti, da ricordare gli studi del ’39 compiuti negli Stati Uniti editi col titolo *Studies in Iconology* che hanno aperto nuove prospettive nello studio dell’iconologia ma che soprattutto evidenziano i temi umanistici nell’arte del Rinascimento italiano.

Probabilmente Panofsky, insieme ad Aby Warburg, è uno di quegli studiosi che maggiormente hanno indirizzato Weil allo studio delle tematiche umanistiche riconoscendole nei vari ambiti dell'umano sapere e che hanno sviluppato, nel giovane studente di Parchim, una notevole passione nei confronti del pensiero rinascimentale.

Aby Warburg grande storico dell'arte tedesco amò definire se stesso: "Ebreo di sangue, amburghese di cuore, fiorentino di anima". Sappiamo che durante l'ultimo periodo della sua vita ad Amburgo (muore nel 1929) tiene numerose conferenze sul Rinascimento italiano, sullo storico Burckhardt e anche su problemi metodologici di storiografia. Il giovane Weil, attento frequentatore dell'ambiente culturale della città, pare ne fosse stato particolarmente influenzato, non solo per quanto riguarda l'attenzione che Warburg ha per il Rinascimento e la cultura umanistica italiana, ma anche per alcuni studi sulla connessione tra arte ed astrologia. Si pensi ad esempio, alla conferenza tenuta a Roma nel 1912 (pubblicata successivamente nel 1922) dal titolo *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara* (tradotta col titolo *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*) in cui lo storico dell'arte tedesco non solo dà inizio alla moderna iconologia portando a compimento le sue teorie sulla *Phatosformel*, ma individua anche connessioni tra alcune raffigurazioni di segni zodiacali negli affreschi ferraresi e antiche divinità astrali di Babilonia. Per la prima volta uno storico dell'arte rileva l'importanza dell'astrologia per l'arte del primo Rinascimento italiano, come elemento capace di conservare la tradizione classica, passando per il Medioevo fino a riconsegnarla all'epoca rinascimentale. Il ruolo dell'astrologia nel pensiero degli umanisti italiani è senz'altro uno degli aspetti che interessa maggiormente Weil nei suoi primi scritti giovanili (basti pensare alla memoria su *Pico della Mirandola e l'astrologia*). Ovviamente, non sappiamo di influenze dirette di questi studi,

tuttavia possiamo immaginare che l'ambiente culturale che Weil frequenta negli anni della gioventù lo abbia spinto ad interessarsi alla cultura umanistico-rinascimentale e anche ad aspetti quali magia e astrologia che costituiscono l'*altro* della *ragione*, di quella ragione su cui Weil insiste per tutto l'arco della sua riflessione filosofica.

Insomma, fin dai suoi primissimi interessi culturali, Weil è uomo della cultura tedesca del primo Novecento, ne assorbe interessi, tematiche, metodologie, ma soprattutto ascolta direttamente le voci più autorevoli dell'epoca.

### ***2.1. Sul rapporto di Weil con Cassirer***

Per quanto riguarda il rapporto di Weil con Cassirer, la prima cosa da segnalare è che il giovane studente universitario ha a che fare con il grande filosofo tedesco durante il cosiddetto "periodo amburghese" di quest'ultimo (1919-1933). A tale periodo, appartengono le fondamentali opere storiografiche di Cassirer: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927) *La rinascenza platonica* (1932) e *La filosofia dell'Illuminismo* (1932). Inoltre, tra il 1923 e il 1929, pubblica la *Filosofia delle forme simboliche*.

Se volessimo schematicamente individuare i punti essenziali dell'eredità cassireriana in Weil, potremmo senz'altro indicare:

- 1) L'interesse per la cultura umanistico-rinascimentale.
- 2) L'importanza della connessione delle forme della conoscenza con la storia e la cultura.
- 3) L'importanza attribuita alla Critica del giudizio nell'interpretazione di Kant.

In più luoghi del nostro lavoro avremo modo di tornare su queste eredità nel pensiero di Weil.

Ci basti qui indicare, le linee guida della nostra interpretazione.

Senza dubbio, la lettura generale che Cassirer dà del pensiero umanistico-rinascimentale si fa fortemente sentire nell'opera di Weil, in particolare per quanto riguarda quella nozione di dialettica finito-infinito costitutiva dell'uomo, che risulta essere un concetto essenziale dell'antropologia filosofica del pensatore franco-tedesco. Non solo Kant, dunque, come avremo modo ampiamente di vedere, ma anche la filosofia dell'Umanesimo-Rinascimento scandita, come mostra magistralmente Cassirer nei due capitoli centrali di *Individuo e cosmo*, dalla dialettica di libertà e necessità e dal problema del soggetto e dell'oggetto nella conoscenza.

Invece, la lettura particolare che Cassirer dà di alcuni autori dell'Umanesimo-Rinascimento si fa sentire in due opere giovanili di Weil, ossia: la dissertazione di laurea su Pomponazzi (scritta nel 1928 un anno dopo *Individuo e cosmo*) e la memoria presentata all'Ecole Pratique des Hautes Etudes su Pico della Mirandola nel 1938.

Sappiamo che entrambi questi pensatori, Pico e Pomponazzi, vengono presi in considerazione da Cassirer in *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra scienza e astrologia, ed il rapporto tra concezione fisico-matematica e magico-astrologica della causalità.

Per quanto riguarda Pomponazzi ciò avviene, secondo Cassirer, nei termini, potremmo dire, di un ripensamento e di una rifondazione metodologica dell'astrologia, mentre per quanto riguarda Pico la critica all'astrologia si realizza maggiormente nei termini di una negazione.

Queste interpretazioni cassireriane costituiscono il nucleo centrale a partire dal quale si costruisce la lettura weiliana di questi autori.<sup>11</sup>

Non abbiamo scritti in cui Weil parla esplicitamente del suo rapporto con Cassirer, né tantomeno dell'eredità filosofica che egli avrebbe raccolto dal suo maestro. Tuttavia, il fatto che abbia frequentato Cassirer nel periodo in cui quest'ultimo scrive una delle opere fondamentali della filosofia del '900, ci induce a fare alcune riflessioni.

Sarebbe assurdo realizzare arbitrariamente un confronto tra le principali opere dei due pensatori in questione (*Logica della filosofia* e *Filosofia delle forme simboliche*) opere, tra l'altro, quanto mai diverse per impostazione e finalità. Tuttavia, in entrambe emerge una forte attenzione nei confronti dell'uomo nel suo sforzo di comprensione e intelligenza dei fatti culturali in cui è fin da sempre immerso in quanto essere storico.

Nella *Filosofia delle forme simboliche* si può riscontrare una "critica della cultura" in cui si considera ogni attività spirituale nella sua forma caratteristica e peculiare, in una ricchezza di forme che rispecchiano la varietà della vita stessa. In effetti, il concetto stesso di *funzione* in Cassirer ha a che fare con il dare forma al molteplice sensibile, superando, però, ogni connotato di fissità e astrattezza delle funzioni categoriali e insistendo, invece, sul continuo mediarsi dell'*a priori* con la *storicità* della cultura. Questo metodo critico sembra permanere anche in Weil, nella misura in cui il filosofo franco-tedesco, ovviamente non parla di *funzioni* o *forme simboliche*, ma considera, come vedremo nei capitoli successivi, le varie categorie della *Logique* nella loro peculiarità e nella loro specifica relazione con la vita e con la storia. Lungi dall'essere *a priori* astrazioni entro cui incasellare il reale, le *categorie* di Weil sono, come vedremo, l'espressione di determinate *attitudini*, situazioni entro cui l'uomo vive e comprende. Di sicuro, non c'è alcuna

---

<sup>11</sup> Rimando al capitolo V l'approfondimento di queste tematiche.

stretta relazione tra le *categorie* di Weil e le *forme simboliche* di Cassirer, né è nostro intento fare forzature interpretative a riguardo, ma siamo convinti che Weil abbia appreso dal suo maestro quel “ principio fondamentale della conoscenza in generale, secondo il quale il generale si può intuire soltanto nel particolare, e il particolare si può pensare soltanto avuto riguardo al generale”.<sup>12</sup>

L'idea del continuo mediarsi di particolare e universale, che in Cassirer si dà in quel lavoro di sintesi di un elemento sensibile con un significato ideale (*simbolo*) e di *a priori* e storicità (*funzione*), non può non aver in qualche modo suggestionato il giovane Weil, che di lì a poco scrive il saggio sull'*Interesse della storia*, dove già appare *in nuce* quella costante sintesi di senso e fatto, ma anche di *categoria* e *attitudine*, che è il nerbo proprio della logica weiliana.

Sappiamo, inoltre che per Cassirer, ciò che accomuna le diverse sfere della cultura (linguaggio, mito, religione, arte) è la loro natura di "*forme simboliche*" in quanto rappresentano, mediante segni simbolici, il contenuto dello spirito. Il simbolo non è il rivestimento accidentale del pensiero ma il suo organo necessario ed essenziale, poiché l'atto stesso della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in qualche simbolo caratteristico. Ora, essendo le forme della vita culturale dell'uomo forme simboliche, l'uomo stesso può essere definito, per Cassirer, *animal symbolicum*, indicando con questa espressione sia ciò che lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie, sia la speciale via che l'uomo ha intrapreso: la via verso la civiltà. In effetti, come si vedrà, anche in Weil, c'è questa esigenza di caratterizzare l'uomo, e di distinguerlo come quell'animale che ha intrapreso la via verso la ragione, at-

---

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnuad, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 16.

traverso, però, la comprensione della propria realtà storica che avviene mediante *categorie* che formano il discorso dell'uomo. Le *categorie* non sono *simboli*, ma sia le une che gli altri, stanno a sottolineare quello sforzo umano di comprensione che deve costituire la caratteristica essenziale dell'uomo, che conduce verso la civiltà, in Cassirer, e verso la ragione come antitesi della violenza, in Weil.

Siamo, tuttavia, convinti che non vi può essere un totale punto di incontro tra i due pensatori, perché Weil rimane decisamente più kantiano di Cassirer:

*L'Introduzione. Posizione del problema della Filosofia delle forme simboliche* ci dice che in fondo si tratta della dialettica Vita-Spirito, Forme-Attività formatrice, sul presupposto dell'unità dello spirito e del suo produrre. Weil preferisce invece la diade (kantiana) libertà-ragione (cioè attitudini-categorie), che deve restare una diade, essendo la storia il campo e il risultato del loro *renvoi réflexif infini*.<sup>13</sup>

Per quanto riguarda, invece, il terzo punto dell'eredità di Cassirer in Weil, possiamo dire che sia nel primo che nel secondo, è possibile riscontrare una certa attenzione rivolta alla terza Critica kantiana.

Come vedremo, dal nostro punto di vista, il giudizio riflettente è, in Weil, un elemento imprescindibile nell'elaborazione della sua *Logique* e nella formulazione della categoria di *sensu*.

Lo scritto del '63, *Sens et fait* testimonia l'importanza della *Critica del giudizio* per un pensiero che vuole porre l'attenzione sulla ricerca del *sensu*, da parte dell'uomo, in un mondo strutturato, sensato.

È legittimo pensare che Weil, quanto meno, conoscesse l'opera del 1918 di Cassirer, *Kants Leben und Lehre* nella quale emerge, in primo luogo, una

---

<sup>13</sup> L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni: studi su Eric Weil*, cit., p. 90.

lettura complessiva del pensiero di Kant lontana dalle interpretazioni frammentarie proprie della *Kant-Philologie* del tempo e, soprattutto, un'interpretazione della *Critica del giudizio* che costituisce il momento teorico più significativo dell'intera opera (se si considera l'influenza che questa interpretazione ha sul concetto di *forma simbolica*). Riferendosi proprio allo scritto del 1963, Weil nella prefazione ai saggi che compongono i *Problemi kantiani*, scrive:

il secondo scritto (*Senso e fatto*) tratta il problema che ci è sembrato trascurato dalla maggior parte dei commentatori, cioè l'unità della *Critica del giudizio*, in pari tempo il problema dell'unità del sistema kantiano e dell'unità del mondo, del senso dell'esistenza e dell'esistenza del senso.<sup>14</sup>

Si tratta di un'istanza riscontrabile nell'interpretazione cassireriana di Kant, nota al suo tempo, per voler ritornare ad una visione complessiva di Kant a discapito della settorializzazione del pensiero del filosofo di Königsberg, messo in atto da una certa scuola neo-kantiana, maggiormente concentrata sul problema gnoseologico. All'inizio, infatti, del suo *Kants Leben und Lehre*, Cassirer invita a:

non perdersi nelle congerie dei problemi speciali che la dottrina di Kant presenta ovunque, ma quella di far risaltare in concentrazione energica il solo disegno del sistema e le grandi linee decisive della costruzione concettuale kantiana.<sup>15</sup>

Inoltre, Cassirer tematizza il problema della *forma* nella terza Critica kantiana fornendo una lettura che propone una prospettiva genealogica del rapporto tra teleologia naturale ed estetica che lo lega alla tradizione della

---

<sup>14</sup> E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1963, trad. it. a cura di P. Venditti, *Problemi kantiani*, presentazione di P. Salvucci, QuattroVenti, Urbino 1980, p. 14.

<sup>15</sup> E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 3

teleologia metafisica: dal concetto neo-platonico di emanazione nel quale emergerebbe, per la prima volta, nella storia della filosofia, la correlazione fra l'idea di organismo e l'idea del bello, fino alle teorie del Winckelmann. Oppure, su un versante più propriamente teologico-speculativo, Cassirer traccia una linea genealogica che va dal concetto plotiniano di intelletto intuitivo all' *intellectus archetypus* di Kant.

Al di là della ricostruzione storico-critica della teleologia metafisico-speculativa entro cui si inscriverebbe la terza Critica, a nostro avviso Weil fa vibrare nella sua lettura di Kant, l'accento che Cassirer pone sul concetto di fine, il quale:

non è né il concetto fondamentale dell'*intellectus archetypus*, come per Aristotele, né una costruzione dell'*intellectus ectypus*, come per Spinoza. Piuttosto, la considerazione finalistica sorge da un nuovo rapporto, che risulta quando il nostro intelletto condizionato e finito avanza l'esigenza dell'incondizionato.<sup>16</sup>

Assodata la distanza da Spinoza (meno quella con Aristotele, come vedremo in seguito) ciò che preme sottolineare è che questa istanza della lettura cassireriana della nozione di fine legata indissolubilmente alla condizione di finitezza dell'uomo, viene assunta pienamente da Weil, nella lettura di Kant. Il filosofo di Pärchim, parla di una supremazia dell'essere finito nella *Critica del giudizio* che:

si esercita e si comprende essa stessa in un mondo che si presta a questa attività e si rivela come creato in vista delle scelte sensate dell'essere finito e ragionevole, di un essere che senza dubbio supera ogni condizione e la nega fissandosi il fine in sé, la realizzazione di un mondo armonioso secondo quel fine della libertà che è la libertà stessa, ma che non oltrepassa ogni dato se non in quanto membro del

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 419.

mondo, di un essere finito che supera la condizione, perché la condizione lo prepara a questo superamento.<sup>17</sup>

La differenza, però, è che mentre Cassirer parla di una opposizione meramente metodologica tra *intellectus archetypus* (intuitivo) e *intellectus ectypus* (discorsivo), in Weil la considerazione della connessione reale tra i due “intelletti”, consente all’uomo, essere finito, la propria comprensione mediante l’idea dell’infinito. Ecco perché, come sottolinea Sichirollo nei suoi studi, in Weil, l’uomo diventa centro del *sensu*, di quella “filosofia del senso che Kant non è riuscito o non ha voluto rendere esplicita”,<sup>18</sup> ma alla quale, proprio grazie a Kant, Weil mette capo.

### **3. Fuga dalla Germania, guerra e reclusione nel campo di concentramento: l’esperienza di ebreo-tedesco nel sistema**

Il massimo sviluppo della cultura weimariana avvenne durante quello che viene considerato da molta storiografia il periodo d’oro di Stresemann (1923-1929) il leader del Partito Popolare Tedesco, di formazione democratico-liberale, che fu Ministro degli esteri capace di riaprire il dialogo con le potenze straniere (fu artefice degli Accordi di Locarno nell’ottobre del 1925 con i quali la Germania non veniva più considerata “nazione sconfitta” ma interlocutore a livello internazionale) e di risollevare le sorti economiche della Germania attraverso l’emissione di una nuova valuta, il *Rentenmark*. Questi provvedimenti diedero una stabilità alla Germania dopo anni di grande disorientamento successivi alla fine della Grande Guerra, che favorì

---

<sup>17</sup> E. Weil, *Problèmes kantians*, cit., pp. 96-97.

<sup>18</sup> L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni: studi su Eric Weil*, cit., p. 91.

inevitabilmente la ricerca, lo studio e lo scambio di idee degli intellettuali del tempo specie in città come Berlino ed Amburgo. Tuttavia, se in politica estera le cose andavano meglio per la Germania del primo Dopoguerra e se il mondo sembrava scegliere la via diplomatica attraverso il *patto Briand-Kellog* del 1929, sul fronte interno aveva inizio l'*escalation* di avvenimenti che di lì a poco avrebbe portato Adolf Hitler a diventare Cancelliere di Germania.

Non si vuole qui riportare per intero le varie elezioni che in maniera quanto mai oscura portarono all'affermazione del Nazionalsocialismo. Fatto sta che il collasso della Repubblica di Weimar cominciato dal 1929 con la morte di Stresemann coincideva con il riacutizzarsi di problemi economici visti dalla popolazione come il risultato del *trattato di Versailles*. La debolezza delle istituzioni weimariane e il malcontento dei cittadini favorì l'ascesa del movimento hitleriano che all'inizio degli anni '30 divenne protagonista della vita politica tedesca. Queste ovviamente sono solo alcune delle concause che contribuirono all'inizio della tragedia. Purtroppo solo parte del blocco di intellettuali, studiosi, artisti, cineasti che costituiva il meglio della cultura weimeriana, fu in grado di cogliere la pericolosità di ciò che stava avvenendo. Pochi di loro (i più di origine ebraica come Weil stesso) lasciarono, infatti, immediatamente la Germania, cioè senza aspettare la massima ascesa al potere di Adolf Hitler quasi come se la loro capacità critica, la perizia nell'esaminare fatti ed eventi tanto politici quanto legati all'animo umano, li avesse resi preveggenti rispetto ad un terribile destino.

Così fece Eric Weil che nel 1932, ben prima della "notte dei cristalli" si trasferì a Parigi. Ma il suo rapporto con il Nazismo non terminò qui, visto che, dopo essersi schierato con l'esercito francese (l'unico modo per un ebreo di scampare alle armate tedesche che avrebbero di lì a poco occupato il

paese), venne fatto prigioniero dai tedeschi e chiuso in un capo di concentramento per ben cinque anni.

Di questa esperienza ci dice Livio Sichirollo: “ ne parlava volentieri, non se ne lamentò mai. Completamente deresponsabilizzato, senza la possibilità di prendere la benché minima decisione, era completamente libero di pensare e di disporre di enormi quantità di tempo [...] Alla fine gli riuscì anche di organizzare una piccola rete di resistenza, impossessarsi del campo e togliere di mezzo gli aguzzini (gli alleati, al loro arrivo, avrebbero voluto processarli, anticipando Norimberga...)”.<sup>19</sup>

Pare, insomma, che Weil parlasse della propria esperienza tragica della prigionia, dei campi di concentramento e dell'esilio forzato con leggerezza (ovviamente mai con superficialità). Inoltre, un intellettuale del calibro di Weil avrebbe potuto affrontare una tale questione in molti suoi scritti, avrebbe potuto raccontare con un approccio più cronachistico i fatti accaduti e subiti o ancora dedicare interi saggi alla *Shoa*. La scelta fu diversa. Appena dopo l'esperienza della prigionia, volle cominciare a scrivere la sua opera fondamentale: la *Logique de la philosophie*. Da un lato, il parlare chiaro e leggero (perfino ironico quando diceva di aver avuto molto tempo per pensare!) dell'esperienza tragica, dall'altro l'elaborazione di un sistema filosofico a tutti gli effetti. Questa scelta ci induce a fare qualche riflessione, ossia che il ruolo stesso del filosofo è considerare le esperienze umane, anche quelle più tragiche e disumane, e renderle universali per la ragione umana. Weil avrebbe potuto scegliere strade diverse per raccontare quel disastro che poco spazio lasciava alla riflessione e soprattutto alla formazione di un sistema. Invece, l'ebreo-tedesco Weil fa l'esatto contrario: scrive un sistema in cui l'impianto teoretico di fondo è la contrapposizione di filosofia e vio-

---

<sup>19</sup> E. Weil, *Masses et individus historiques*, in *Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-1971 (riedito da Vrin, Paris 1991), trad. it. cura di M. Venturi, *Massa e individui storici*, intr. di L. Sichirollo, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 14.

lenza, ragione e non-ragione, laddove la violenza appare come l'esatto contrario della *ragionevolezza* (categoria weiliana per eccellenza).

Non sceglie la strada dell'incomprensibilità filosofica di una tragedia che segna l'intera storia dell'umanità. Sceglie, invece, la strada difficile di inglobare nel suo pensiero, nel suo sistema, la possibilità stessa della tragica fine della ragione che egli ha toccato con mano e vissuto sulla sua pelle.

Sceglie perciò di non parlare della *Shoa*, del nazismo, della violenza inumana, ma di filosofare considerando tutto questo come il possibile altro della filosofia.

Weil è ben lontano, dunque, da una forma ingenua d'intellettualismo borghese che continua nella costruzione di sistemi del pensiero quando il mondo crolla sotto la violenza.

Sceglie la via dell'incessante e sistematica (in senso kantiano più che hegeliano) ricerca di senso, dell'esercizio della ragione stavolta però conscia della possibilità sempre presente del suo contrario: la violenza reale.

Riteniamo, dunque, che l'esperienza tragica della persecuzione, della guerra, della prigionia abbia, in maniera decisa, contribuito alla formazione del sistema weiliano, un sistema tutt'altro che ingenuo e conscio del suo sempre possibile disfacimento. Un disfacimento non solo del pensiero o dell'umana ragione, ma dell'uomo stesso.

L'esperienza di ebreo-tedesco in pieno Novecento, quindi non è un corpo estraneo che a fatica si concilia con il pensiero di Weil, ma anzi rientra interamente nel sistema weiliano e conferisce ad esso la sua peculiarità e in qualche modo lo redime da una impostazione metafisica ingenua incapace di cogliere la storicità del reale e del mondo. Ma su questo torneremo nei capitoli successivi.

#### **4. L'inserimento nell'ambiente culturale francese nel periodo tra le due Guerre**

Weil, nel 1932, si trasferisce a Parigi. Questa città e il suo ambiente culturale, fin da subito, costituiscono un nuovo teatro di incontri e relazioni con intellettuali del luogo che saranno stimolo per nuovi studi e ricerche.

Ma quali sono le caratteristiche dell'ambiente culturale in cui lo studioso, espressione di un certo "umanesimo borghese e weimariano", si trova catapultato?

Negli anni '30, in Francia, forse anche in contrapposizione alla diffusione nelle università di Spiritualismo e bergsonismi di varia specie (si pensi a nomi come Brunschvicg o Alain) si sviluppano e si diffondono correnti di pensiero il cui scopo essenziale sembra quello di interrogarsi di nuovo sull'uomo e la sua essenza sottraendolo a letture viziate da una sostanzialità metafisica di fondo. Un certo tipo di antropologia filosofica sembra essere presente in tutte le filosofie maggiormente in voga nel periodo compreso tra le due Guerre.

Il tessuto filosofico francese è composto da varie trame. Da un lato, infatti, assistiamo alla diffusione della fenomenologia trascendentale di Husserl e dell'ontologia fondamentale di Heidegger. Il primo, nel 1928, legge le sue *Cartesianische Meditationen* alla Sorbonne che vengono poi tradotte nel 1931, mentre l'anno prima Emmanuel Lévinas pubblica *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Negli anni '30, invece, di Heidegger si comincia a conoscere in parte (almeno l'analitica esistenziale) *Sein und Zeit*, e i saggi *Was ist das Metaphysik?*, e *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Fenomenologia ed esistenzialismo diventano ben presto realtà con cui il pensiero francese contemporaneo, non solo si confronta, ma fa proprie, for-

nendo interpretazioni diverse e, spesso contrastanti tra loro: da Lévinas a Maurice Marleau-Ponty, da Gabriel Marcel a Jean-Paul Sartre, pensatori francesi si confrontano con tematiche fenomenologiche ed esistenzialistiche facendole vivere in opere e dibattiti che influenzano e caratterizzano l'intero pensiero contemporaneo.

Accanto a ciò, però, occorre registrare altri due importanti avvenimenti culturali: la scoperta degli scritti giovanili di Marx (nel 1933 vengono tradotti, almeno parzialmente, i *Manoscritti del 1883-84*) in cui già traspare la vena critica del filosofo tedesco nei confronti dell'idealismo assoluto, ma anche l'affermarsi della cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance*, con la prima traduzione in lingua francese nel 1929 dell'opera del filosofo danese: *Le journal du séducteur*, che prepara il terreno di raccolta delle nuove filosofie esistenzialistiche.

Inoltre, negli anni '30, si assiste in Francia ad una ripresa degli studi hegeliani, attraverso interpretazioni peculiari prevalentemente "antropologiche" di Hegel, come quella che propone Kojève nel suo famoso seminario del 1933.

Queste trame che costituiscono il tessuto culturale e filosofico della Francia nel periodo tra le due Guerre, sono tutt'altro che separate e sconnesse tra loro. Esse si influenzano vicendevolmente, ma tutte sembrano volgere verso una riflessione sull'uomo, una vera e propria antropologia filosofica indipendentemente dalle specificità di ciascuna corrente.

Tutt'altro che insensibile agli avvenimenti e al dibattito culturale del presente, ma ben lontano dall'inseguire mode e tendenze che appiattiscono la libera riflessione, il "kantiano-post hegeliano" Eric Weil è particolarmente coinvolto dalla riscoperta e dalla rilettura di Hegel e dall'ambiente entro il quale una tale reinterpretazione del filosofo di Stoccarda ha luogo.

Giunto, infatti, a Parigi, ben presto stringe un rapporto di amicizia e di collaborazione con Alexandre Koyrè. Collabora, infatti, alle sue *Recherches philosophiques* che dal 1934 al 1940 costituiscono il luogo privilegiato del dibattito culturale, filosofico e scientifico degli anni '30. Questa partecipazione gli vale l'ingresso all'Ecole Pratique des Hautes Etudes (dove nel 1938, con una memoria dal titolo *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, ne consegue il diploma), centro culturale di riferimento per la ricerca e lo sviluppo delle scienze naturali, le scienze economiche e sociali, storiche e filologiche e per la filosofia e la religione.

Proprio grazie a Koyrè, comincia il sodalizio con Alexandre Kojève. Essendo all'estero per alcune sue ricerche Koyrè affida il seminario sulla filosofia della religione in Hegel proprio al più giovane Kojève. L'attività seminariale dura dal 1933 al 1939 diventando un evento culturale e filosofico di enorme rilevanza anche grazie agli studiosi che ne prendono parte. Basta fare i nomi di personaggi come Georges Bataille, Jacques Lacan, Raymond Polin, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, per capire che il seminario su Hegel coinvolge le maggiori teste pensanti del periodo.

#### ***4.1 La ripresa degli studi hegeliani in Francia nel '900***

Durante il primo ventennio del '900, in Francia, si registra un notevole incremento degli studi su Hegel. La data che viene generalmente riconosciuta come l'inizio della *Hegel-Renaissance* è il 1930, anno a partire dal quale vi è una vera e propria rinascita dell'interesse nei confronti del filosofo tedesco dopo l'Ottocento.

I primi dibattiti sul pensiero di Hegel nel Novecento coincidono con la pubblicazione, nel 1907, dei suoi scritti giovanili fino ad allora inediti. Nello

stesso anno, alla *Société française de philosophie* si tiene una prima importante discussione sul sistema hegeliano che vede coinvolti notevoli personaggi della cultura francese come lo storico e politico Marcellin Berthelot, lo storico della filosofia (avverso alle teorie hegeliane della storia) Victor Delbos e Emile Boutroux filosofo e teorico del contingentismo.

Ma è a partire dalla fine degli anni '20 che assistiamo ad un fiorire di opere su Hegel, le maggiori delle quali incentrate sulla *Fenomenologia dello spirito*. La tarda ripresa di Hegel ha avuto un esito, secondo il nostro punto di vista, essenziale: la rilettura e le nuove interpretazioni hegeliane sono avvenute con gli strumenti concettuali dominanti nella filosofia francese di quegli anni.

Ciò significa che fenomenologia ed esistenzialismo ne condizionano fortemente l'interpretazione complessiva e la scelta dei testi cui rivolgersi (da qui la preferenza accordata alla *Fenomenologia* rispetto alla *Filosofia del diritto* su cui invece insiste Weil), e anche la riscoperta del "nemico" Kirkegaard contribuisce ad una lettura esistenzialistica del pensiero hegeliano. Letture antropologiche, "umanistiche" (cominciava sempre più a diffondersi l'esistenzialismo umanista di Sartre) del pensiero di Hegel guidano chiaramente i nuovi orientamenti ermeneutici dei massimi studiosi francesi del filosofo.

Tra di essi, a nostro avviso, giocano un ruolo essenziale le interpretazioni contrastanti fornite da Jean Wahl e Alexandre Koyrè, ma anche da Jean Hyppolite, idealmente in una posizione intermedia tra i primi due.

In effetti, si deve a Jean Wahl e a Dimitriu Rosca il vero e proprio inizio della *Hegel-Renaissance*, attraverso due importanti operazioni filosofico-culturali:

la traduzione, nel 1928, da parte di Rosca, del *Leben Jesu* cui antepone un'importante introduzione critica; la pubblicazione nel 1929 da parte di

Wahl del suo studio *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

Entrambi gli studiosi sono fortemente influenzati dalle interpretazioni che Dilthey, a inizio secolo, aveva dato soprattutto circa il primo Hegel. Egli rilegge anche il giovane Hegel alla luce di una rivalutazione della categoria di *spirito oggettivo*, idea che emerge con forza nel suo scritto del 1905: *Die Jugendgeschichte Hegels*.

Questo fa sì che Dilthey interpreti la filosofia del giovane Hegel in maniera organica e come un momento di uno sviluppo ideale che inserisce la filosofia hegeliana in un quadro di continuità che va dall'idealismo classico fino alla filosofia della vita in senso diltheyano.

Wahl non legge in maniera organica il "giovane" Hegel, ma prende in considerazione singoli testi e "figure" della filosofia hegeliana che possono essere ritenute esemplari per tutta quanta la condizione umana indipendentemente dal periodo storico. In qualche modo, Wahl attribuisce alla filosofia di Hegel ricadute esistenziali, ma anche religiose, da cui le principali letture esistenzialistiche attingeranno a piene mani.

Rosca, invece, attraverso la riscoperta del "giovane" Hegel, rinviene un Hegel esoterico nell'ottica di una continuità reale tra il periodo di Francoforte (considerato "mistico") e quello sistematico di Berlino. Tuttavia, rimane in una linea di continuità con Dilthey sicuramente maggiore rispetto a quella che conserva Wahl.

Nonostante ciò, questo primo periodo post-diltheyano della ripresa degli studi hegeliani non fa grande presa negli ambienti accademici.

Sarà solo con l'importante intreccio di recensioni avvenuto su la *Revue philosophique* nel 1930 tra Wahl e Koyrè che si attiva di nuovo l'interesse dei maggiori studiosi nei confronti di Hegel:

Wahl recensisce il testo di Koyrè su Jacob Böhme (*La philosophie de Jacob Böhme*), e, di risposta Koyrè recensisce il libro di Wahl su Hegel (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*).

In effetti, Wahl, nella sua recensione alla monografia di Koyrè su Böhme, non fa che confermare la sua lettura generale di un Hegel prevalentemente mistico e romantico, vedendo nelle idee fondamentali del mistico tedesco, concezioni poi sviluppate in seguito da Hegel.

Koyrè, invece, utilizzando toni decisamente meno entusiastici di quelli utilizzati da Wahl nella sua recensione, è molto critico nei confronti di questo appiattimento del pensiero hegeliano sul pensiero mistico e sull'influenza, seppure innegabile, di Lutero e di Böhme, elemento invece centrale del testo di Wahl su Hegel.

Koyrè individua fin da subito in Hegel l'orientamento verso il sistema, verso una riflessione razionale decisamente più distante da orientamenti mistico-religiosi.

Pertanto, da questo scambio di recensioni, si avranno i due orientamenti interpretativi che guideranno il dibattito su Hegel nel periodo tra le due Guerre:

da un lato, l'Hegel più mistico e religioso di Wahl da cui deriva un certo esistenzialismo romantico e metafisico (si pensi a Marcel) e tutta l'ermeneutica hegeliana cosiddetta di "destra" particolarmente diffusa negli ambienti culturali cristiani dell'epoca; dall'altro, l'Hegel prevalentemente "ateo" ed esistenzialista di Koyrè, letto con le categorie proprie della fenomenologia e dell'analitica esistenziale, da cui deriva la lettura cosiddetta di "sinistra" di Kojève, che influenza l'esistenzialismo ateo di Sartre.

Koyrè rappresenta, dunque, una delle maggiori figure intellettuali della Francia del primo Novecento e sicuramente è il fulcro dell'importazione della filosofia tedesca a Parigi.

Nel noto saggio del 1934 *Hegel a Jena*, che raccoglie gli studi e i corsi tenuti sulla Logica e la *Realphilosophie* del periodo jenesi di Hegel, già si annuncia una lettura in chiave heideggeriana di alcuni concetti hegeliani.

In particolare, il punto di incontro ermeneutico tra analitica esistenziale e filosofia hegeliana deriva da quella lettura del concetto di tempo su cui insiste Koyrè e successivamente Kojève.

La nozione di tempo analizzata da Hegel nei paragrafi 258 e 259 dell'*Enciclopedia*, come “unità negativa dell’esser-fuori-di-sé”,<sup>20</sup> viene relazionata alla concezione heideggeriana del tempo, o meglio alla *temporalità* in quanto senso di tutte le strutture costitutive dell’essere dell’uomo:

Il fatto è che il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il tempo *dell’uomo*. Anche l’uomo, infatti, è uno strano essere che “è quel che non è e non è quel che è”.<sup>21</sup>

Ebbene, questo concetto di tempo hegeliano è posto da Koyrè nel cuore della dialetticità dell’essere, attraverso una identificazione della dialettica del tempo con la dialettica dell’uomo:

La dialettica del tempo è la dialettica dell’uomo. Solo perché l’uomo è essenzialmente dialettico, ossia negatore, è possibile la dialettica della storia, anzi la storia stessa.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, p. 439.

<sup>21</sup> A. Koyrè, *Hegel à Jéna*, in «Revue d’histoire et de philosophie religieuses», XV, 1935, *Hegel a Jena*, in AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 157.

<sup>22</sup> Ivi, p. 165.

Questa affermazione dell'uomo come *negatore* è fondamentale perché, come vedremo, è la vera eredità che il pensatore lascia all'antropologia filosofica sia di Weil che di Kojève.

Rimandando al capitolo successivo la determinazione weiliana dell'uomo come negatore del dato alla ricerca del *contentement* (Weil parla perfino di doppia negazione). Qui ci preme sottolineare la ripresa kojéviana di un tale concetto, all'interno della sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Si deve ad Hegel quella concezione della dialettica entro la quale l'elemento negativo viene riconosciuto, in qualche modo, come partecipe dello sviluppo di un percorso razionale, e quindi come qualcosa che può essere sussunto e compreso, nel processo di formazione della Ragione. In effetti, la negatività appare come datità, determinatezza, che deve essere tolta affinché si possa dare l'assoluto.

Ora, non si comprende bene questo processo se non ci si sofferma con particolare attenzione sul negativo.

Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel si esprime in questi termini:

Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere.<sup>23</sup>

Lo Spirito, dunque, può giungere a Sé, al suo proprio riconoscimento, solo nella misura in cui affronta il negativo, si mantiene presso di esso e, infine, lo nega.

---

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 87.

Infatti, questa *Zauberkraft* (potere magico) altro non è che la capacità stessa del soggetto di oltrepassare le astrazioni per “divenire immediatezza che non ha più la mediazione al di fuori di sé, ma è la mediazione stessa”.<sup>24</sup> Questa azione negatrice, la si ritrova nella Introduzione alla *Logique*, nella parte dove il filosofo franco-tedesco struttura la sua antropologia filosofica. Il punto di unione con le letture hegeliane di Kojève è essenzialmente questo, ma Weil non sembra seguire l’itinerario ermeneutico del pensatore nella misura in cui, tale azione negatrice viene letta da Kojève come la cifra stessa della costituzione della soggettività e agisce sia contro ciò che è *naturale* del sé (che quindi deve essere tolto), sia contro le altre coscienze per sfociare nella lotta per il riconoscimento.

Rimane, senza dubbio, in Weil, l’elemento del negativo, della violenza, ma non come un momento esistenziale della coscienza, ma come l’“altro” dalla filosofia, la negazione stessa della ragione come possibilità propria dell’uomo.

In Kojève, invece, sappiamo che, per ottenere il riconoscimento, la coscienza deve esporsi realmente alla morte, non solo dell’altro ma anche di sé, deve negare la propria animalità e negare/inverare ogni particolarità.

È proprio questo trascendimento del dato che contraddistingue la condizione dell’uomo e l’autocoscienza stessa può essere ottenuta solo come risultato della negazione.

Ma l’uomo ha consapevolezza di ciò solo desiderando; perciò la realtà umana è, per Kojève, desiderio di desiderio, cioè riconoscimento e negazione della datità naturale:

---

<sup>24</sup> G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, p. 26.

Il desiderio di riconoscimento è il desiderio d'un *desiderio*, cioè non d'un essere dato (= naturale), ma della presenza dell'assenza d'un tale essere. Questo desiderio *trascende* dunque il dato naturale, e nella misura in cui si realizza crea un trans-naturale o *umano*. Il desiderio però si realizza solo nella misura in cui ha maggior potenza dell'essere dato naturale, cioè nella misura in cui lo annienta. [...] E quest'annientamento dell'animale costituisce la creazione dell'Uomo.<sup>25</sup>

Questa negazione che “crea l'uomo”, come vedremo nel capitolo successivo, è presente anche in Weil, solo che mentre in Kojève, questo stato apre alla lotta per il riconoscimento, in Weil, questa negazione diventa l'origine della ricerca del *contentment*, ossia di quella “ragionevolezza” che rende l'uomo un uomo. Di sicuro, anche nell'antropologia filosofica di Weil non si tratta di un processo messo in atto da una coscienza isolata e monadisticamente chiusa. Un tale processo è impensabile se non nelle sue implicazioni politiche e morali universali che, nel filosofo di Pärchim, sono inscindibili.

Ora, però, in Kojève, sappiamo che l'autocoscienza trova la sua realizzazione solo nella misura in cui il suo desiderio viene riconosciuto da un altro “desiderante”, pertanto si arriva allo “scontro mortale” tra le coscienze, le quali sono consapevoli che il riconoscimento dell'altro diventa essenziale per la vita stessa.

L'uomo che ha ingaggiato la Lotta per il riconoscimento deve restare in vita per poter *vivere* umanamente. Ma egli vive *umanamente* solo nella misura in cui è *riconosciuto* dall'altro. Dunque, anche il suo avversario deve sfuggire alla morte.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie 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, p. 703.

<sup>26</sup> Ivi, p. 711.

Per Kojève, solo rischiando la morte si arriva alla consapevolezza della propria finitezza e storicità che è l'essenziale del rapporto servo-padrone: "L'idea della lotta cruenta per il riconoscimento genera il rapporto di Signoria-Servitù".<sup>27</sup>

Ciò consente al filosofo di comprendere che l'esperienza stessa della coscienza, nel suo trascendimento, può avvenire solo nel tempo:

È vero, l'Uomo si annienta nella propria *morte*. Ma, fintanto che questa morte *du-ra* come volontà cosciente del rischio della vita in vista del riconoscimento, l'Uomo si mantiene nell'esistenza empirica come essere *umano*, cioè trascendente rispetto all'essere *dato*, alla Natura. Dunque, per la prima volta nel Mondo (dato) naturale l'Uomo appare (o si crea) come combattente della prima Lotta cruenta di puro prestigio. Ciò significa che un essere non si può costituire come essere umano se non a condizione di essere finito e mortale (cioè *vivente*).<sup>28</sup>

È qui che Kojève, vede in Hegel l'affermazione di una ontologia della finitezza che anticiperebbe il pensiero heideggeriano. Ed è forse qui che si palesa la maggiore differenza tra Weil e Kojève:

l'esigenza di quest'ultimo è quella di vedere in Hegel un predecessore di tematiche esistenzialistiche che in quel periodo si diffondevano in Francia, il primo, invece, acquisisce dal filosofo di Stoccarda, l'importanza del negativo come elemento imprescindibile per l'affermazione del *contentment* dell'uomo.

Questo comporta una differenza di prospettiva: Weil è assolutamente consapevole dell'analitica esistenziale di Heidegger, ma anziché piegare Hegel ad Heidegger ne propone una sintesi che è, come sostiene Kirscher,

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 704.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 703-704.

un fondamento di quella nozione di “sistema aperto”<sup>29</sup> con la quale possiamo intendere il pensiero di Eric Weil.

E ancora, a nostro avviso, in Weil, la ripresa di Hegel, a differenza di Kojève, avviene sempre alla luce di Kant. La questione della finitezza dell’uomo è assolutamente un’acquisizione che il filosofo di Parchim attinge da Kant e, come vedremo, da determinate letture del pensiero umanistico e rinascimentale.

Prima di affrontare la *Logique*, occorre soffermarci su una particolare forma espressiva utilizzata da Eric Weil come veicolo delle sue idee: la recensione multipla. Sebbene non analizzeremo da vicino le recensioni di Weil è interessante fare alcune riflessioni sulla scelta del genere.

## **5. La passione per le riviste filosofiche e per la recensione multipla**

La passione di Weil per le riviste filosofiche non è, a nostro avviso, frutto del caso.

La filosofia di Weil assume su di sé lo sforzo della comprensione, della ricerca del senso dei fatti, attraverso acquisizioni mai definitive ma poste al vaglio critico della discussione razionale (o meglio diremmo *ragionevole*) che deve riguardare gli uomini, che scelgono una vita razionale e sensata.

Probabilmente le riviste filosofiche gli sembrano quello spazio di condivisione di idee, argomenti e anche di riflessioni personali su libri e testi di autori classici o contemporanei, in cui è possibile mettere in atto il dialogo che deve caratterizzare la ricerca dell’intelligenza dei fatti.

---

<sup>29</sup> Sulla nozione di sistema aperto rimando alle riflessioni del II e del III capitolo.

In effetti, l'apparato centrale e sistematico della sua filosofia è affidato alla *Logique de la philosophie* del 1950 (e alle successive *Philosophie politique* del 1956 e la *Philosophie morale* del 1961, che, però, in una certa forma già sono implicite nell'opera del '50). Tuttavia, in circa dieci anni, scrive qualcosa come 150 recensioni sulla rivista *Critique* (capace di filtrare il meglio della cultura letteraria e filosofica del tempo).

Avrebbe potuto spendere la stessa energia nella compilazione di altre opere sistematiche, saggi di natura più propriamente accademica, invece si dedica all'elaborazione, come fa notare Sichirollo di un vero e proprio genere critico-letterario, basato su una rivisitazione della recensione multipla:

Pur nella grande varietà di tono, l'impostazione sembra rispondere ad uno schema. Uno dei libri recensiti fa, per così dire, da pilone. Su di esso l'informazione è succinta ma completa [...] poi il giudizio, che era implicito nel resoconto del primo libro preso in esame, emerge, ed 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.<sup>30</sup>

E' come se Weil fosse capace di creare, attraverso il testo scritto, una discussione. L'idea centrale di un'opera viene messa in disamina all'interno di un dibattito in cui più voci contrastano o convergono tra loro. Pertanto, non si ha a che fare con un solo libro recensito, ma con una recensione multipla il cui senso complessivo emerge solo alla luce del confronto tra le varie posizioni prese in esame.

Fa notare ancora Sichirollo, che, spesso, l'opera che fa da perno della "discussione" non è la più importante, ma la più funzionale affinché sia possibile sistemare l'insieme di questioni che Weil ritiene essenziali. Solo gra-

---

<sup>30</sup> L. Sichirollo, *Eric Weil: la vita e la sua opera oggi*, in AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1989, p. 175.

dualmente e discretamente, il filosofo-recensore fa emergere i suoi punti di vista, fino a insinuare, talvolta, che probabilmente altri sono gli aspetti essenziali di questo o quel libro, pur riconoscendo all'autore il profondo merito di aver posto la questione e di aver reso possibile il confronto critico.

Per comprendere questo modo di procedere si può prendere, come esempio, il noto saggio-recensione pubblicato nel 1946 in *Critique*, tradotto in italiano da Pasquale Venditti, con il titolo: *Questioni tedesche*.

In esso il perno centrale è il libro di Hans Bernd Gisevius uno dei pochi sopravvissuti al tentativo di attentato a Hitler del 20 luglio 1944. Si tratta di *Bis zum bittern Ende*, opera pubblicata nel 1946 a Zurigo.

L'analisi di questo testo è funzionale, serve, cioè a porre la questione essenziale che Weil vuole esaminare nei suoi vari aspetti servendosi di voci e riflessioni diverse: la questione del popolo tedesco, della sua colpa, se si può parlare oppure no di una colpa collettiva, delle sue prospettive future, della sua collocazione all'interno della comunità europea.

Siamo solo ad un anno dalla fine del secondo conflitto mondiale e il dibattito sulle responsabilità della Germania è particolarmente vivo tra gli intellettuali tedeschi e non solo.

Attraverso la recensione del testo di Gisevius, Weil trova l'occasione di parlare di altri testi di cui fa emergere il significato essenziale ai fini di un discorso coerente, che lascia gradualmente trapelare il punto di vista del recensore e sono:

*L'An Zèro de l'Allemagne* di Edgar Morin, *Faiblesse de l'Allemagne* del critico letterario Albert Béguine, *Le nazisme peint par lui-même* di D'Harcourt, *Allemagne-Europe* di Ernest Pezet, *Le Monde envouté* di Schwarzschild, *Pens under the svastika* di Schütz, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage* di Karl Jaspers, *Irrweg und Umkehr* di Silens, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen* di Friedrich

Meinecke e *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des Nihilismus* di Alfred Weber.

Ben dieci libri vengono presi in considerazione da Weil nelle tre parti che compongono la recensione multipla. Nel fare ciò, vale particolarmente l'attenta osservazione di Sichirollo:

Weil riferisce dapprima con distacco, poi insinua che forse non gli aspetti messi in luce dall'autore recensito, bensì altri siano veramente essenziali; così viene fuori la problematica profonda insita nell'argomento; e molto spesso l'autore in questione non l'aveva avvertita, pur avendo il grande merito di aver offerto il necessario appiglio per individuarla. Insomma, dopo che Weil è intervenuto tutti i libri sembrano scritti a metà, tutti al di sotto delle possibilità di indagine e di approfondimento offerte dal tema. Ma non è lui a dirlo, semplicemente risulta dalle volute sempre più ampie in cui si viene dispiegando l'esposizione.<sup>31</sup>

Lettore e critico attentissimo, Weil è capace di individuare, nei testi che prende in esame, significati e prospettive che sembrano sfuggire agli autori stessi. Tuttavia, nessuna critica è funzionale a se stessa, poiché ogni lettura di un testo serve contemporaneamente a fornire risposte a domande poste e ad aprire la discussione a nuove questioni.

A loro volta, altri libri forniscono risposte alle nuove questioni poste. In questo procedimento graduale Weil non è un recensore passivo, ma evidenzia ora la povertà, ora l'incongruenza, ora la completezza delle risposte date dagli autori attraverso i propri libri.

Ad esempio, nelle *Questioni tedesche*, Weil cita le opere di Morin e Be-guin, come esempio di un tentativo di risolvere "la questione tedesca" evitando la condanna del popolo tedesco da parte delle altre nazioni, e riparten-

---

<sup>31</sup>Ivi, p. 176.

do da una rieducazione, da una riforma di organizzazione e struttura dello Stato tedesco.

Queste che costituiscono le prime risposte alla questione di fondo posta dal libro di Gisevius, in realtà, per Weil, perdono di vista il problema più generale legato all'Europa e non alla sola Germania. Come riorganizzare l'Europa dopo il conflitto bellico e dopo la dichiarata "colpa" della Germania? A tale domanda forniscono delle risposte i testi di Pezet e Schwarzschild, che in sintesi affermano: "Non esiste un problema tedesco nel senso stretto del termine come non esiste quello franco-tedesco: esiste un problema europeo",<sup>32</sup> così come non esiste una politica coesa tra gli Alleati nei confronti della Germania. La parola d'ordine è collaborazione non condanna da parte delle grandi potenze occidentali, nei confronti del popolo tedesco. Ecco, che, però, Weil pone il nuovo problema da considerare e a cui dare delle risposte (e su cui i testi precedenti sembrano essere manchevoli): come considerare questo popolo? Ha colpe? E se sì, di che tipo?

La risposta che dà il libro *Pens under the svastika* di Schütz tende a evidenziare le azioni di protesta condotte da universitari, studenti, uomini di fede (si pensi al pastore Niemöller), che in qualche modo si differenziano dall'atteggiamento dominante dell'ambiente weimariano propenso, invece, semplicemente a disapprovare. In questo libro, si ricostruisce il tentativo da parte di civili di coinvolgere l'esercito per effettuare un'azione politica e militare capace di portare perfino all'assassinio di Hitler. L'insuccesso di tale azione, viene ascritta, sia da parte di Gisevius sia da Schütz, alla confusione di pensiero, alla vulnerabilità dei giovani ufficiali, ai limiti insomma dei singoli protagonisti di questa azione che avrebbe dovuto mettere fine al do-

---

<sup>32</sup> E. Weil, *Questioni tedesche*, in E. Weil, *Questioni tedesche*, a cura di L. Sichirillo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 40.

minio di Hitler. Weil sostiene che questa risposta è il giudizio della stessa Resistenza tedesca, che inevitabilmente trascura altre concause.

Ancora una volta, il critico Weil sottolinea pregi e difetti di testi acuti e intelligenti. Riapre immediatamente il dibattito prendendo in considerazione *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage* di Karl Jaspers. Il famoso libro sulla *colpa metafisica* dei tedeschi è considerato, da Weil, nel suo aspetto pedagogico (aspetto trascurato da Jaspers?): “Jaspers non vuole scaricare la propria coscienza (anche se lo fa, e si ritiene sempre coinvolto, non come i farisei) ma vuole illuminare e così guarire”,<sup>33</sup> e ancora “Ripetiamolo: ciò che vi è di notevole esposizione è il dono pedagogico del suo autore”.<sup>34</sup>

Insomma, per Weil, Jaspers affronterebbe la questione del male metafisico non per legittimare una colpa ontologica dei tedeschi, ma solo per spingere il popolo tedesco, a partire dalla coscienza di ciascuno, ad una sua rinascita e rieducazione in senso altamente umanistico.

L'utilità del testo di Jaspers viene sottolineata grazie al riferimento ad un altro libro (e qui è emblematica l'operazione del multi-recensore): *Irrweg und Umkehr* di Silens. L'ammonimento pedagogico di Jaspers, ben venga e conservi il suo profondo richiamo, se lo si confronta con testi come quello di Silens, che propone un liberismo sfrenato di stampo anglosassone che spoglia il popolo tedesco di ogni sua peculiarità storica e tradizionale.

Tuttavia, rimane una questione di fondo: cosa deve fare politicamente il popolo tedesco? Dei tentativi di risposta possono venire dalle autorevoli voci di pensatori, storici, intellettuali che posso illuminare la strada della Germania. Due voci assolutamente autorevoli sono Meinecke e Alfred Weber.

Weil, in prima battuta, ne sottolinea la capacità di una costruttiva critica del passato, cioè dei motivi che hanno portato all'affermazione del nazismo,

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 53.

<sup>34</sup> Ivi, p. 55.

all'incapacità della borghesia di tener fede ai suoi ideali umanitari. Ma subito dopo è pronto a svelarne l'insufficienza politica:

Porre questo compito sotto il patronato di Cristo e di Goethe, mostra tutti i limiti del modo di vedere di Meinecke: né l'uno né l'altro ci hanno lasciato ricette politiche.<sup>35</sup>

È come se Meinecke, per Weil, rimanesse su di un piano solo teorico, di una ricerca dell'origine dei valori umanistici e culturali che hanno reso grande la Germania, lasciando, però, un vuoto da colmare dal punto di vista dell'azione politica, che sfocia in un atteggiamento neutrale della Germania che dovrebbe limitarsi solo a farsi aiutare dalle altre potenze.

Allo stesso modo, ammira le osservazioni di Alfred Weber sull'organizzazione economica e politica da dare all'Europa e, di conseguenza alla Germania, all'interno di una comunità di nazioni autonome e senza pretese egemoniche. Ma immediatamente ne critica il ricorso a delle poco comprensibili "potenze immanenti-trasendenti" che aprono la strada ad un rischio importante:

Dal momento che i due piani dell'individuo e della storia sono confusi, in politica si corre il pericolo dell'irrazionalismo più estremo. Certo, niente di più lontano dalle intenzioni di Weber; ma temiamo che non sia così per i suoi lettori tedeschi.<sup>36</sup>

Weil rifugge con orrore ogni tipo di possibile commistione della politica con qualcosa di irrazionale. Anche il solo farne riferimento, con intenzioni spiccatamente scientifiche (come nel caso di Alfred Weber) costituisce un

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 60.

<sup>36</sup> Ivi, p. 63.

possibile pericolo, un allontanamento dalla ricerca dell'azione ragionevole e morale che deve guidare la politica.<sup>37</sup>

Con il riferimento a questi due testi di cui lucidamente Weil sottolinea gli elementi positivi e i limiti politici, termina la costruzione di questa recensione multipla che interseca fra loro più scritti e posizioni.

La conclusione del testo è, però, lasciato alle osservazioni del recensore, che ancora una volta non fornisce una tesi ultima derivante da una sintesi delle varie posizioni mostrate. La conclusione di Weil è problematica, ma consapevole. “Problematica” perché la questione è troppo complessa per avere una risposta definitiva, “consapevole” perché ha passato al vaglio della ragione critica diverse risposte al problema relazionandole tra loro:

Il grande problema resta: i tedeschi seguiranno la via della purificazione morale indicata loro da Jaspers? Capiranno gli errori politici indicati dai loro storici? Riusciranno a concretizzare l'ideale politico di Weber? Nessun indizio consente di rispondere: essi possono sempre scegliere la tragedia.<sup>38</sup>

Questa chiusura in cui riverbera la dialettica più profonda della *Logique*, come vedremo nel prossimo capitolo, cioè quella di filosofia e violenza, di ragione e rifiuto della ragione, è la posizione più propria di Weil: lontana da filosofie della storia, da previsioni irrazionali, ma conscia della realtà storica e culturale entro cui essa trova la propria origine.

Attraverso una delle recensioni più note del pensatore franco-tedesco, si è cercato di rendere un'idea del suo modo di procedere e di argomentare nel

---

<sup>37</sup> Per la politica in Weil si faccia riferimento al quarto capitolo.

<sup>38</sup> E. Weil, *Questioni tedesche*, cit., p. 64.

genere del saggio-recensione, caratteristica di quegli scritti che possiamo definire non sistematici.

Non ci rimane altro, dunque, che affrontare il sistema: la *Logique de la philosophie*.

Tuttavia grazie a questo breve *excursus* tra quegli elementi che hanno caratterizzato la formazione filosofica e culturale di Eric Weil, possiamo comprendere maggiormente l'origine, lo sviluppo e le conclusioni di un sistema che avrà i connotati di una "logica del senso" e di uno "storicismo antropologico".

## Capitolo II

### **La *Logique de la philosophie*: sistema, introduzione e categorie**

#### **1. Sulla logica della filosofia in generale**

##### ***1.1. Logica formale e logica dialettica***

La logica formale si occupa delle regole che determinano la validità o meno di un discorso indipendentemente dal suo contenuto. Essa stabilisce i principi generali del pensiero in base ai quali un determinato discorso viene ritenuto valido, corretto e coerente. Potremmo individuare nei seguenti tre principi, quegli assunti fondamentali su cui si regge l'intera logica formale:

- 1) Principio d'identità: ( $A=A$ ) ogni cosa è uguale a se stessa. È il principio che non ha bisogno di dimostrazioni.
- 2) Principio di non contraddizione: afferma la falsità di ogni proposizione che implica che una proposizione A e la sua negazione (non-A) siano entrambe vere allo stesso tempo e nello stesso modo. Si pensi alle celebri affermazioni del libro *gamma* di Aristotele: “È impossibile che la stessa cosa insieme inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto [...] Nessuno può ritenere che la medesima cosa sia e non sia”.<sup>39</sup> E

---

<sup>39</sup> Aristotele, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Varese 2010, p.272-273.

anche: “non è possibile che i contrari ineriscano contemporaneamente alla medesima cosa”.<sup>40</sup>

- 3) Principio del terzo escluso: afferma che una proposizione è vera o falsa senza che si dia un’ulteriore possibilità (*Tertium non datur*). Sempre Aristotele, nella *Metafisica*, lo enuncia in questo modo: “Non è neppure possibile che ci sia qualcosa tra due proposizioni contraddittorie, ma è necessario affermare o negare una cosa di un’altra, quali che esse siano. Questo risulta chiaro quando si sia definito che cos’è il vero e che cos’è il falso”.<sup>41</sup>

Ora, questi principi su cui si basa la logica cosiddetta *classica* o *tradizionale* sono quegli assunti grazie ai quali è possibile sviluppare un discorso che abbia coerenza e correttezza. Nonostante le evoluzioni e gli sviluppi delle logiche nel corso dei secoli sfociati nella costruzione di logiche polivalenti o paraconsistenti in età contemporanea<sup>42</sup>, si può dire, a nostro avviso, che, in generale, la logica formale ritiene di dover indicare le forme generali

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 292.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Si fa qui riferimento agli studi sulla logica formale che, nel corso soprattutto del ‘900, hanno cercato di metterne in discussione il monismo e il carattere strettamente formale. Il logico e filosofo statunitense Clarence Irving Lewis (1883-1964), attraverso opere come *A Survey of Symbolic Logic* (1918) o, in collaborazione con C. H. Langford, *Symbolic Logic* (1932) è stato uno dei primi a proporre sistemi alternativi alla logica classica, elaborando i sistemi dell’*implicazione stretta* (logica modale). Lewis assume come oggetto della propria indagine logica i sistemi formali nel loro complesso, cioè senza limitarsi a considerarli meri strumenti entro cui compiere determinate operazioni e sostiene che non sia possibile indicare un’unica logica come quella corretta, nel senso che solo i suoi principi e le sue regole permetterebbero di passare da premesse vere a conclusioni vere. Sarebbero possibili, insomma, sistemi logici alternativi e diversi, ciascuno, dal punto di vista logico, legittimo e corretto. Anche la logica polivalente del filosofo e logico polacco Jan Łukasiewicz (1878-1956) mostra, in testi come *Osservazioni filosofiche sui sistemi polivalenti del calcolo proposizionale* (1930), come l’elaborazione di logiche differenti non implichi che una di esse sia, in senso assoluto, logicamente sbagliata. Łukasiewicz formula il primo calcolo polivalente moderno in cui, oltre al vero e al falso, si ammette un terzo valore di verità per le proposizioni, interpretato come il “possibile”. Così come qui viene messo in discussione il principio del terzo escluso, le logiche paraconsistenti negano il principio di non-contraddizione, cioè sono sistemi capaci di gestire la contraddizione.

di ragionamenti corretti, stabilire cioè le connessioni, o meglio potremmo dire le *inferenze*, tra premesse e conseguenze. Si tratta, dunque, di fornire *dimostrazioni*, cioè mostrare il procedimento che garantisce che la conclusione segua necessariamente dalle premesse.

Se la descrizione dei collegamenti dei termini di un enunciato e degli enunciati tra loro non fornisce alcuna indicazione su ciò che si considera il contenuto di tali enunciati, allora si sta fornendo una *forma logica* di tali enunciati. In altri termini la logica formale, indica ciò che appartiene ad una relazione sempre generalizzabile tra le parti di un ragionamento. Essa considera soltanto il tipo di rapporto che sussiste tra i termini presi in esame ed astrae, pertanto, dai contenuti particolari che, di volta in volta, “riempiono” il vuoto della forma.

Tuttavia, questa logica, in quanto formale, nulla ci dice circa il contenuto del discorso o del ragionamento in questione, che è considerato estrinseco e indifferente rispetto alla vuota forma del pensiero.

Contrariamente ad essa, quella che in via preliminare potremmo chiamare logica dialettica si propone, invece, di tenere uniti dialetticamente contenuto e forma.

Sebbene gli spunti di una logica dialettica siano riscontrabili in molti pensatori dell'antichità e dell'età moderna<sup>43</sup>, è con Hegel che si afferma la questione di una scienza della logica che tenga insieme questi due elementi.

---

<sup>43</sup> In un testo del 1989, il pensatore e studioso della dialettica Raffaello Franchini si esprime così: “[...] la dialettica sia dal punto di vista semantico sia da quello logico è il frutto di una lunga storia, che per certi rispetti coincide con la storia stessa del pensiero. E' un lungo travaglio, una dura conquista che passa attraverso equivoci, riprese, polemiche, contraddizioni. Almeno due momenti, prima di Hegel, di quella difficile storia mi son parsi decisivi: la scoperta platonica del diverso (*tò hêteron*) e la critica di Niccolò da Cusa contro Aristotele che ammetteva la coesistenza ma non l'identità dei contrari, estraendo arbitrariamente il principio di contraddizione dal dominio della pura logica a quello del reale”. (R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, Loffredo, Napoli 1989, p. 76).

Tuttavia senza la scoperta della Logica trascendentale kantiana non sarebbe stata possibile una logica dialettica. Alla base di essa, vi è, infatti, una nuova concezione del pensiero che Kant, nella prima *Critica*, esprime così:

Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetto sono cieche. È quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intellegibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti).<sup>44</sup>

Si tratta dunque di un'unificazione di ragione e di fatto, dei due ordini di verità che empirismo e razionalismo metodologicamente separano tra loro. Kant pone in relazione la ricettività della sensibilità e la spontaneità dell'intelletto, si tratta di quel sintetico a priori che è alla base stessa della sintesi dialettica. Sebbene Kant abbia insistito nel corso della sua opera sulla distinzione tra conoscenza intellegibile e conoscenza sensibile non esclude affatto l'unificazione:

Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; ché, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte.<sup>45</sup>

Si ha a che fare con due facoltà chiaramente distinte che però agiscono solo nella loro unità indissolubile. Non si dà conoscenza se non nell'unità distinta o meglio, nell'unità della distinzione.

---

<sup>44</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 78.

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

A questo punto, è inevitabile che i concetti puri debbano essere applicati alle intuizioni empiriche e vi è pertanto un termine medio che il filosofo del '700 individua nello *schema trascendentale*. Grazie agli schemi, le categorie non sono più predicati di giudizi formali, ma vengono applicati alla realtà. Con Immanuel Kant dunque la logica non può essere più formale, cioè quella logica generale che “astraendo da ogni contenuto della conoscenza, non le resta a trattare della semplice forma della conoscenza, per distinguerla analiticamente in concetti, giudizi, sillogismi e cavarne le regole formali di tutto l'uso dell'intelletto”.<sup>46</sup>

In definitiva, l'accettazione e l'uso del trascendentale è la base ineludibile per la costruzione della moderna logica dialettica.

Scriva Franchini (allievo di Croce e raffinato studioso italiano delle questioni di logica e di dialettica) in *Eutanasia dei principi logici* del 1989:

Con Hegel la dialettica è la pura e semplice prosecuzione della kantiana Logica trascendentale e da questa eredita due caratteristiche essenziali che erano del tutto sconosciute alla logica antica: il suo valore conoscitivo e perciò il suo legame con l'intuizione per un verso; la sua creatività dell'oggetto da conoscere per l'altro.<sup>47</sup>

Quindi conoscenza del particolare e creazione del concetto.

Tuttavia, la riflessione hegeliana sulla logica segna, nell'età moderna, un punto di svolta decisivo. Nella *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica* finita di scrivere il 7 novembre del 1831, ossia sette giorni prima della sua morte, nella più totale maturità e consapevolezza del suo pensiero, Hegel sostiene che le formule proprie dell'intelletto astratto “non

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 133.

<sup>47</sup> R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, cit., p. 77.

servono a nulla, quando non si dica addirittura, in generale, ch'esse riguardano soltanto l'esattezza delle conoscenze e non la verità".<sup>48</sup>

Secondo Hegel, in effetti, la logica formale non farebbe altro che tenere fuori di sé proprio il *lògos* che è sempre unità di forma e contenuto. Egli sostiene che l'introduzione del contenuto nella considerazione logica, non è introduzione delle "cose (*Dinge*) ma l'essenziale delle cose (*die Sache*), il loro concetto, quello che diventa oggetto".<sup>49</sup>

Sempre nella suddetta *Prefazione*, Hegel si esprime così:

Questo concetto non cade né sotto l'intuizione sensibile, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto del pensiero, ed è l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose. Ora non è certamente il *logos*, quello che dev'esser lasciato fuori della scienza logica.<sup>50</sup>

Ecco il punto di svolta senza ritorno che riguarda la considerazione moderna della logica. Essa contiene implicitamente in sé il *logos*, che non è mera razionalità statica, ma dinamica compresenza degli opposti, contraddizione. Pertanto se di logica come scienza pura si può parlare, lo si può fare solo intendendola come "purificata" dalle astratte e irrisolvibili contraddizioni dell'intelletto e innervata in una dinamica dialettica degli opposti. Al di là delle opportune riflessioni che qui si potrebbero svolgere sul pensiero hegeliano, ai fini del nostro discorso interessa notare come la logica da questo momento in poi si scopre non più meramente formale, cioè non insegna più solo le regole del pensare, perché non astraie più dal contenuto.

---

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni rev. della trad. C. Cesa, Laterza, Bari 2008, vol. I, p. 18.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ivi, p.19.

Vi è dunque una radice kantiano-hegeliana, trascendentale e dialettica, dietro quelle forme di pensiero logico che non determinano categorie astratte entro le quali incasellare la realtà, ma che ricercano il senso della realtà stessa, laddove il pensiero non è se non in questa costante relazione con i fatti, con il divenire, con la storia.

### ***1.2. Logica della filosofia***

Si deve però a Croce la vera e propria formulazione della locuzione “logica della filosofia.” Nel *Saggio sullo Hegel* del 1906, il filosofo napoletano si esprime in questi termini:

Hegel è di quei filosofi che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo ad elaborare una logica della filosofia. Anzi, a me sembra [...] fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente.<sup>51</sup>

Questo significa che grazie ad Hegel anche la filosofia, al pari e più delle altre scienze doveva avere un proprio metodo, che essa stessa doveva sapersi dare.

Tuttavia il rischio di una chiusura autoreferenziale della filosofia, considerando i termini della questione, è presente. Franchini, dall'interno stesso della scuola crociana, nel capitolo *La logica della filosofia (Hegel, Croce, Lask, Weil)* del testo *Eutanasia dei principi logici*, osserva sia che “alla filosofia si può giungere solo a partire dalla non filosofia, ossia dal vasto e vario

---

<sup>51</sup> B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota di C. Cesa, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 11.

mondo della vita” (questo aspetto sarà decisivo e radicalizzato nel pensiero nella *Logica della filosofia* di Eric Weil) e sia “che il metodo proprio della filosofia, riguardando pur sempre il sapere non può non consistere in un continuo rapporto con le altre forme del sapere”.<sup>52</sup>

Il metodo che appartiene propriamente alla filosofia dunque è costitutivamente dialettico, perché non può prescindere dall’inesauribile rapporto con la realtà e gli altri ambiti del sapere, senza assumere alcun tipo di posizione privilegiata rispetto ad esse. Infatti, tra filosofia e sapere in generale non vi è alcun “rapporto gerarchico, ma [...] una teoria dei rapporti tra universale e particolare che sia in grado di storicizzare la logica e meno si preoccupi di logicizzare la storia”.<sup>53</sup>

Il pericolo di “logicizzare la storia” consiste nella pretesa di astrarre una determinata categoria del pensiero e farne un criterio di interpretazione del reale che non tenga ben conto del contenuto stesso della realtà, al punto tale da incasellare la molteplicità e la varietà della storia in astratte costruzioni del pensiero spesso ricavate da contenuti particolari elevati ad universali:

Le categorie foggiate dal moderno empirismo logico, come dall’esistenzialismo, come dal neomarxismo, sono un prodotto dell’astrazione dell’intelletto e [...]serbano perciò il carattere del tutto provvisorio e polivalente degli schemi [...] ma avanzano la pretesa di valere come conoscenze assolutamente valide [...] Ma i filosofi contemporanei che così ragionano urtano nell’*impasse* del vacuo e infecundo classificare per avere più o meno coscientemente confuso l’intelletto con la ragione, la fissità dello schema con la mobilità della storia, il meccanismo con la dialettica [...] è stato commesso il medesimo peccato contro la ragione, si è operata la rottura della sintesi che era stato immortale merito di Kant avere scoperta. Prova ne sia che le analisi del praxismo contemporaneo sono tutte fondate sui

---

<sup>52</sup> R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, cit., p. 81-82.

<sup>53</sup> Ivi, p.82.

contenuti e giammai sulle forme, essendo i contenuti indebitamente elevati a forme, a spiegazioni metafisiche della realtà.<sup>54</sup>

Questo illuminante passo di Raffaello Franchini getta luce sull'importanza di una logica filosofica lontana da ogni astrazione intellettuale che perda di vista la storicità e l'umanità. Infatti, il continuo rapporto tra universale e particolare, l'idea di universale concreto, una costante dialettica dei distinti, sono tutti elementi che contribuiscono a determinare l'idea di una logica del pensiero storico, che mal si concilia con la fissità, priva di vita dei principi logici astratti dell'intelletto. Si tratta di ciò che il pensatore napoletano volle chiamare: " l'incompatibilità tra i principi logici e il sano intelletto umano, dove intelletto sta per Logica della filosofia o per Ragione storica".<sup>55</sup>

Una logica filosofica, dunque, non è mai qualcosa di separato dalla varietà del molteplice della storia, pur cercando sempre di cogliere l'intelligenza dei fatti, in quell'inesauribile sforzo di comprensione, che sempre da capo ricomincia che coincide con la filosofia stessa. Questo tentativo di relazionare sempre il particolare e l'universale, è costitutivamente un movimento dialettico che appartiene alla filosofia, che appartiene a quel metodo che le è proprio e che si dà. Una tale connessione, nella sua complessità, non può non darsi in quella attività della mente che è il giudizio, connessione, di volta in volta sempre da fare, di soggetto e predicato, di universale e particolare, di, come vedremo, attitudine e categoria.

A nostro avviso il pensiero di Eric Weil si iscrive a pieno titolo all'interno di questa tradizione di pensiero. La *Logica della filosofia* del 1950 è esempio di una logica della filosofia nel duplice senso di una riflessione sulla filosofia e di una riflessione della filosofia stessa sulla realtà. I

---

<sup>54</sup> R. Franchini, *La logica della filosofia*, Giannini editore, Napoli 1971, p. 4.

<sup>55</sup> R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, cit., p. 7.

due termini della relazione, apparentemente distanti, in realtà si intrecciano non solo nello sviluppo dell'opera in questione ma nell'intero pensiero del filosofo franco-tedesco. Solo approfondendo i rapporti con il pensiero di Kant ed Hegel, e centrando alcune questioni teoretiche lievemente a margine dell'opera del '50, si può intendere la maniera in cui Weil abbia messo capo ad una logica del senso storica e per di più umanistica, che in maniera quanto mai pertinente l'autore stesso ha definito: Logica della filosofia.

## 2. La Logique de la philosophie del 1950

È ben nota tra gli studiosi del pensatore franco-tedesco l'idea di una logica weiliana intesa come logica del senso, ossia una logica del discorso umano che s'interroga sul mondo e sul senso della nostra azione nel mondo stesso, "che vuole comprendere e comprendersi".<sup>56</sup> Ma in questo atto di comprensione il sistema di *categorie*, proposto da Weil nella sua *Logique*, è ben lungi dal voler ridurre il reale al discorso, ad un insieme di categorie meta-storiche attraverso le quali compiere una sorta di incasellamento degli avvenimenti storici e delle azioni umane. Si tratta, invece, di un costante atto del filosofare inteso come attività libera volta alla ricerca del senso. Il *senso*, la categoria centrale della *Logique*, non ha un contenuto oggettivo, si può dire che è la categoria più formale tra quelle elencate da Weil, "categoria vuota che sempre si riempie",<sup>57</sup> e soprattutto è la categoria propria della filosofia stessa, laddove tutte le altre *categorie*, parafrasando Weil, altro non sono che riprese di quella del *senso*.

---

<sup>56</sup> E. Weil, *Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà*, a cura di M. Filoni, Editrice C.R.T., Pistoia 2000, p. 9.

<sup>57</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, trad. it. a cura di L. Sichirolo, *Logica della filosofia*, a cura di L. Sichirolo, il Mulino, Bologna 1997, p. 570.

Nel capitolo successivo, ci interrogheremo sulle modalità di queste *riprese*, su quali siano i modelli a cui il pensatore di Pärchim fa riferimento, su come si dia questo atto di concretizzazione del *sensu*, che, come ogni logica della filosofia, si sforza di tenere insieme, in un costante gioco dialettico, universale e particolare.

Ora, occorre fornire una visione complessiva dell'opera di Weil, a partire dall'Introduzione alla *Logique* e passando per una breve analisi delle *categorie* fino a quella dell'*azione*, demandando al capitolo successivo la spiegazione e l'interpretazione delle categorie di *sensu* e *saggezza*.

### **2.1. Un sistema aperto**

Occorre, tuttavia, fare alcune riflessioni sull'idea di sistema che agisce nella filosofia di Eric Weil. Senza dubbio, il pensiero di Weil è un pensiero sistematico.

L'intero sviluppo del sistema è, a nostro avviso, già contenuto nell'opera principale del filosofo, la *Logique de la philosophie* del 1950, che però si completa di altre due lavori: la *Philosophie politique* del 1956 e la *Philosophie morale* del 1961.

Accanto a queste tre opere, una gran quantità di saggi e recensioni pubblicate su varie riviste esauriscono l'intera produzione filosofica del pensatore franco-tedesco.

Negli scritti che compongono la letteratura critica sul pensiero di Weil si trova spesso un comune punto d'accordo che consiste nel ritenere il sistema weiliano, un "sistema aperto".

Al fine di comprendere tale espressione, a nostro avviso, occorrerebbe capire cosa si intende per sistema “chiuso” e capire se nella storia del pensiero vi siano sistemi filosofici che possano essere definiti tali.

Potrebbe definirsi “chiuso” un sistema che affermi di render ragione di ogni aspetto della realtà, di essere in grado di stabilire ciò che è essenziale e ciò che non lo è in ogni ambito del reale, fornendo una rappresentazione globale e senza residui della totalità dell’Essere.

Se una sistemazione dell’Essere di una tale portata fosse possibile, allora la “chiusura” consisterebbe nell’impossibilità di ogni ulteriore “apertura”: tutto sarebbe già dato e compreso alla luce di un principio di spiegazione e di ragione acquisito come fondamento della realtà.

Probabilmente la modernità consiste proprio nella rottura di un siffatto schema, nel rifiuto di principi metafisici di spiegazione della totalità, nel porre in questione la tentazione del “Fondamento di tutte le cose”.

Il mondo moderno rompe con le grandi *Summae* (si pensi a quelle medievali) rispecchiamento della totalità dell’Essere, aprendo lo spazio ad un universo muto, non più ordinato secondo gerarchie metafisiche o creazionali, ma che è per sua natura solo osservabile e misurabile.

Ma ciò ovviamente non pone fine all’esigenza sistematica del filosofare, all’aspirazione all’universale insita nell’umano comprendere, al tentativo di fornire visioni globali della natura umana, della storia, delle questioni morali e politiche che inevitabilmente riguardano l’uomo.

Eppure, la differenza sostanziale è qui data dalla consapevolezza della finitezza umana dalla quale parte e si instaura una tale ricerca.

Solo a partire dall’uomo come essere finito è possibile intendere l’esigenza sistematica del pensiero come aspirazione, orientamento e non come obiettivo raggiunto una volta per tutte.

Un sistema, pertanto, sarà “aperto” solo se alla propria base agirà la consapevolezza della finitezza della condizione umana.

Questa fondamentale acquisizione che vede in Kant un punto di svolta senza ritorno è assunta da Weil che, però, come abbiamo visto è pienamente uomo del Novecento, secolo segnato dalle tragedie dei totalitarismi, delle Grandi Guerre, dalle reali disintegrazioni del reale, avvenute per mano dell'uomo attraverso l'utilizzo scellerato delle proprie competenze tecnico-scientifiche.

Queste esperienze vissute pienamente da Weil connotano l'attributo “aperto” di un altro significato, cioè: non-ingenuo.

Non è più possibile la pretesa di un sistema che sia espressione della razionalità del mondo perché la realtà ha espresso completamente la sua irrazionalità e la sua violenza. Il sistema weiliano è consapevole di tutto questo.

Da un punto di vista formale della struttura del sistema, ciò si traduce con l'inserimento all'interno della *Logique* di categorie (discorsi con i quali si è interpretata la realtà storica di determinati periodi) che si oppongono all'idea di un pensiero onnicomprensivo (nella *Logique* la categoria di *Assoluto*) e con l'introduzione, alla fine del sistema, delle due categorie formali del sistema: *senso* e *saggezza*, le quali sono ben lungi dal proporre un contenuto oggettivo capace di fornire una spiegazione complessiva di tutte le precedenti categorie, di tutti i discorsi con cui gli uomini hanno cercato di interpretare il proprio tempo. Esse non vogliono avere ragione di questi, riducendoli a tappe o momenti del disvelamento della Verità, ma li salvaguardano nella loro irriducibile particolarità al fine di comprendere il passato e di fornire uno strumento di comprensione per tutto ciò che ha da venire, un orientamento per l'agire dell'uomo nel mondo e per la propria ricerca e costruzione di senso.

Su questo punto, come vedremo, si palesa la distanza più grande da Hegel, ma allo stesso tempo se ne ravvisa chiaramente l'intento e l'esigenza sistematica. Ma forse più di Hegel, Kant. Un'esigenza sistematica, coerente che, però, rimane un fine regolativo dell'umano pensare e non si sostanzia mai in un'acquisizione definitiva e compiuta.

Pertanto sistema sì, ma aperto.

L'allievo e illustre studioso di Weil, Gilbert Kircher scrive nel 1989 un importante saggio dal titolo *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*<sup>58</sup> in cui chiarisce i termini della questione.

Egli sostiene che "sistematicità e apertura" sono espressione di una duplice esigenza: mantenere l'esigenza della sistematicità del discorso e non trascurare il richiamo alla finitezza dell'uomo.

Di conseguenza, secondo Kircher, Weil riuscirebbe nel suo intento proprio perché propone un discorso filosofico sistematico, cioè che è comprensione e articolazione di tutti i discorsi particolari (*catégories*, in termini weiliani), laddove una tale mediazione non è garantita da alcun oggetto esterno, trascendente, il discorso stesso, ma dalla categoria formale del *sens* di cui tutte le altre sono figure, (kantianamente) schematizzazioni. La categoria formale è, come vedremo, priva di un contenuto oggettivo, non fornisce spiegazioni razionali del Tutto, ma è aspirazione e compito dell'uomo che vuole comprendere e comprendersi. Quest'ultimo aspetto rappresenta l'apertura del sistema. L'uomo, nella sua condizione storica, può (o non può) aprirsi al nuovo che lo sollecita alla ricerca di un nuovo discorso con cui comprendere la realtà. Perciò la filosofia è costitutivamente filosofare, e in quanto tale, è aperta.

---

<sup>58</sup> G. Kircher, *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

Ma l'apertura è conseguenza della consapevolezza della finitudine della condizione umana. Dice Kirscher, è come se Weil dovesse articolare le due posizioni estreme del discorso coerente e sistematico (l'*Assoluto*) con il discorso aperto e incoerente della finitezza (nella *Logique*, la categoria del *finito*), “d'un côté Hegel, de l'autre Heidegger”.<sup>59</sup> Ma tutto questo, aggiungiamo noi, sempre alla luce intramontabile di Kant e del maestro Cassirer.

In conclusione, possiamo concordare con Kirscher, sostenendo che: “ Le système weilien n'est donc pas un système dogmatique, c'est un système critique, sans vérité dernière, sans vérité première”.<sup>60</sup>

In conclusione, se “aperto” significa antidogmatico, consapevole della finitezza, non ingenuo e critico, allora, il sistema weiliano, così come tutto il suo filosofare è, non solo aperto, ma rifiuta ogni possibilità di chiusura.

### 3. L'Introduzione alla Logique del 1950

La *Logica della filosofia* si apre con un'Introduzione che è una vera e propria esposizione dell'intero pensiero di Eric Weil. In essa, infatti, viene proposta una duplice *riflessione*, prima *sulla* filosofia e poi *della* filosofia, che ci introduce alla tematica weiliana per eccellenza che è il rapporto tra filosofia e violenza.

L'Introduzione è, infatti, suddivisa in tre parti:

- a) Riflessione *sulla* filosofia
- b) Riflessione *della* filosofia
- c) Filosofia e violenza.

---

<sup>59</sup> G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 67.

<sup>60</sup> Ivi, p. 71.

### 3.1. *Riflessione sulla filosofia*

In questa prima parte, in cui la filosofia viene fatta oggetto di riflessione, Weil cerca di determinare quegli elementi senza i quali non vi è filosofia, ossia, in mancanza dei quali, non è possibile l'esercizio di quella ragione che si configura come *linguaggio ragionevole*, cioè come unità-distinzione di *ratio* e *logos*. Weil non individua principi logici o metafisici che possano essere assunti come elementi imprescindibili del filosofare stesso, poiché l'unico elemento irrinunciabile per la filosofia è l'uomo, nel quale si realizza la fusione delle due facoltà in questione:

è la definizione di uomo come animale dotato di ragione e di linguaggio, più esattamente di linguaggio ragionevole. Il *logos* greco rinvia alla parola, la *ratio* latina è legata maggiormente alla facoltà del calcolo e della riflessione; l'una e l'altra, per noi si fondono insieme, e si sono già da un bel pezzo fusi.<sup>61</sup>

Tuttavia, Weil s'interroga fin dalle primissime battute circa il senso della definizione di uomo come "animale razionale" individuando in tale espressione non una definizione di carattere scientifico cioè descrittiva di quegli elementi specifici e caratterizzanti l'uomo che servono per distinguerlo dalle altre specie, ma come la più grande aspirazione dell'essere uomo. Secondo Weil l'uomo non dispone della ragione nella stessa maniera in cui dispone di ogni altro elemento che gli appartiene in quanto tale (le sue caratteristiche fisiche, la posizione bipede, i sensi, etc..), ma la deve realizzare, si deve sforzare di disporne affinché possa essere realmente uomo. Perciò la definizione "l'uomo è un animale dotato di ragione" non serve a descrivere né a "riconoscere" l'uomo, ma a realizzarlo.

---

<sup>61</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 9.

Una definizione scientifica che consenta di riconoscere l'oggetto attraverso la propria *differentia specifica*, risulta debole nel caso dell'uomo, perché se è vero come è vero che tutti gli uomini in quanto tali sono animali dotati di certe caratteristiche, non necessariamente dispongono di ciò che li rende effettivamente *umani*: il loro essere ragionevoli.<sup>62</sup> In Weil, la nozione di ragionevolezza [*raisonnabilité*] è molto diversa da quella di razionale [*rationnel*]. Per far comprendere questa differenza, come riportato da Kirscher in molti dei suoi interventi, Weil adoperava spesso, a lezione, l'agghiacciante esempio dei campi di concentramento i quali, se potevano essere razionali, non avrebbero mai potuto essere ragionevoli. Questo terribile riferimento, fa, però, comprendere, in maniera lucida, come la *razionalità* abbia a che fare esclusivamente con i criteri di funzionalità, efficienza, calcolo, elaborazione dei dati, mentre la *ragionevolezza* ha a che fare con l'ambito dell'umano pensare che tiene conto della aspirazione umana alla comprensione, alla riflessione, mai avulsa dalle implicazioni morali e politiche che essa comporta.

Chiarita, dunque, l'aspirazione dell'uomo alla ragionevolezza, il problema della *Riflessione sulla filosofia* si concretizza in una riflessione sull'uomo e per l'uomo. La questione della sua *umanità* non viene posta nei termini scientifici della determinazione di un oggetto d'indagine, ma nei termini dell'uomo nella sua vita concreta. In questa prospettiva, l'uomo si pone essenzialmente come negatività. È qui che probabilmente si sente la maggiore influenza delle frequentazioni francesi di Weil. Abbiamo visto, nel capitolo precedente, quanto Koyrè, a cui la *Logique* è dedicata, insista

---

<sup>62</sup> L'eco dell'esperienza diretta dei totalitarismi è particolarmente presente, a nostro avviso, in questa considerazione preliminare di Weil sull'*umanità* dell'uomo. L'aver avuto a che fare con uomini, dotati delle loro caratteristiche specifiche, ma privi di ogni forma di ragione in quanto dediti alla violenza più brutale e all'assenza di pensiero e responsabilità, deve aver influenzato in maniera decisiva l'intera antropologia weiliana e le riflessioni su filosofia e violenza.

sul carattere dell'uomo come elemento negatore. In due paragrafi dell'Introduzione questa derivazione koyreiana è particolarmente presente: *Il linguaggio ragionevole come strumento della negatività* e *La negazione della negatività: il linguaggio del filosofo come liberazione dallo scontento*.

L'uomo nella sua esistenza concreta si trova nella condizione dello *scontento*. In quanto essere vivente e naturale ha dei bisogni appartenenti alla sua stessa natura, ma anche desideri, bisogni che si dà dall'esterno, elabora i suoi istinti e cerca di soddisfarli, cercando la *soddisfazione*. Questa è la sua condizione: non accettare il suo dato.<sup>63</sup> L'uomo si caratterizza come il *negatore* del dato attraverso il linguaggio che è qui inteso come strumento che serve ad “esprimere ciò che non soddisfa l'uomo e a formulare ciò che desidera”:<sup>64</sup>

l'uomo è l'essere che, mercé il linguaggio, con la negazione del dato cerca la soddisfazione, più esattamente – poiché non abbiamo la minima idea di quel che potrebbe essere la soddisfazione - cerca di liberarsi dallo scontento.<sup>65</sup>

Questo significa che nella prospettiva del filosofo, il linguaggio inteso come negatore del dato, con il suo dire “no” allo scontento della natura, non sembra essere appagante. La prospettiva veramente filosofica, propria del

---

<sup>63</sup> Qui si sente forte l'influenza delle letture kojéviane di Hegel, laddove l'essere negativo dell'uomo coincide con la negazione e il superamento della propria datità meramente naturale: “Essere uomo significa non essere fissato da alcuna esistenza determinata. L'uomo ha la possibilità di negare la Natura, e la propria natura, qualunque essa sia. Può negare la propria natura animale empirica: può volere la morte, rischiare la vita. Tale è il suo essere negativo (negatore: *Negativität*): realizzare la possibilità di negare e, negandola, trascendere la propria realtà data, essere più e altro che l'essere meramente vivente”. (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie 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, p. 66.

<sup>64</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p.16.

<sup>65</sup> Ivi, p. 17.

*linguaggio ragionevole*, non si accontenta di questa condizione dell'uomo di negare il proprio dato naturale, cercando continuamente la *soddisfazione*. Quel che veramente interessa al linguaggio ragionevole è la ricerca del *contentement*, del "contento" che coincide con la ragione posta come il risultato della negazione della negazione, cioè negazione della negatività del dato naturale dell'uomo. Questo non significa rinunciare all'elemento naturale insito nell'uomo, anzi solo a partire da questa negazione c'è l'affermazione della ragione che dunque è una negazione che in sé conserva e non elimina l'elemento naturale<sup>66</sup>:

Solo la doppia negazione, la negatività volta verso la negatività, può permettergli di essere ragionevolmente ragionevole.<sup>67</sup>

Questa espressione indica che la ragionevolezza non risiede nella ricerca indefinita di soddisfazioni successive, ma nel dominio dello scontento. In questo modo, l'uomo domina il suo essere naturale divenendo "sguardo, occhio aperto sul mondo vero, buono e bello, che offre a lui l'esistenza e la possibilità, la realtà dello sguardo e della presenza".<sup>68</sup>

Tuttavia, per quanto l'uomo si sforzi, non potrà mai essere puro sguardo, puro atto del contemplare ma sarà sempre in un corpo animale. Proprio dalla negazione di questa sua condizione naturale che lo rende schiavo della ricerca della *soddisfazione* momentanea, egli giunge al *contento* che coincide con la ragione stessa. Fin dalle primissime battute dell'opera weiliana, e nello sviluppo della sua antropologia filosofica, si può osservare come questa ragione si presenti costitutivamente dialettica già nella contrapposizione *sa-*

---

<sup>66</sup> Per la questione della doppia negazione e per l'influenza hegeliana nel pensiero di Weil si rimanda al capitolo successivo.

<sup>67</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 19.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

*tisfaction/contentement*, laddove l'affermazione della seconda conserva in sé la negazione della prima.

Quindi, la ragione filosofica è risultato della negazione della negazione (o negatività dell'uomo, vale a dire il proprio malcontento da cui tenta di liberarsi), per cui cessa di essere uno strumento attraverso cui l'uomo tenta di soddisfare i propri desideri, per divenire rimedio universale. Non serve più a soddisfare ma a ricercare il *contento*.

Ora, questo *contento* può coincidere con ciò che Weil chiama, in un paragrafo dell'Introduzione alla *Logique*, la ragione come presenza, cioè il cogliere l'intero in una veduta d'insieme e diretta da parte della ragione. Questa concezione, però, della ragione è posta in crisi dalla riflessione stessa sulla filosofia, che non può completamente tralasciare la presenza dell'uomo comune, che può continuamente rifiutare la ragione, disinteressandosi totalmente della filosofia. Ciononostante, l'uomo comune è perfettamente in grado di occuparsi ragionevolmente delle sue cose, delle proprie occupazioni quotidiane, senza avere alcun riguardo per la filosofia. Secondo Weil, un corretto atteggiamento filosofico deve tener conto proprio di ciò: del rifiuto della filosofia, riconoscendo che la filosofia è sempre e solo una possibilità umana:

la filosofia non è più la sola possibilità per l'uomo dal momento che si deve ammettere che essa vien fuori da un suolo che può produrre altre piante e altri frutti e ne produce. L'uomo può farsi filosofo, nulla è più certo, poiché si può tranquillamente concludere dall'esistenza alla possibilità; ma lo stesso principio prova altresì che l'uomo può non farsi filosofo [...] l'uomo della vita d'ogni giorno, colui che non vuole farsi filosofo, è perfettamente capace di occuparsi in modo ragionevole dei suoi affari che non sono quelli della filosofia.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 25.

Esiste, dunque, una realtà non filosofica che è fonte di preoccupazione e di analisi per il filosofo. Il discorso dell'uomo comune tende ad utilizzare la ragione come un mezzo per eliminare, con tecniche specifiche, tutto ciò che non lo soddisfa. In effetti, l'acquisizione del sapere, della scienza, della formazione culturale e scientifica dell'individuo dovrebbe, secondo il filosofo, preparare l'uomo a essere sempre di più del suo mero dato naturale e della sua condizione immersa nella costante ricerca della soddisfazione immediata dei bisogni. Invece, con stupore per il filosofo, accade esattamente il contrario e cioè che le conoscenze acquisite dall'uomo nel corso dei secoli non sono servite a ciò, ma lo hanno addirittura reso meno umano e completamente asservito alla sua natura interna ed esterna. Il seguente passo dell'Introduzione della *Logique* spiega esaurientemente questo aspetto della questione:

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 costruire macchine da guerra, e seguono con avidità i progressi della conoscenza, ma per nulla affatto in vista di distaccarsi dalla loro esistenza umanamente naturale, ma perché, tutto al contrario, questa conoscenza delle leggi della vita umana deve aiutarli a dominare l'uomo servendosi delle sue passioni e delle sue reazioni inconsapevoli, aiutarli a restare passionali e inconsapevoli e solamente più forti e più abili nel perseguimento dei fini che per loro sono del tutto naturali e per il filosofo sono i meno ragionevoli.<sup>70</sup>

Esiste, dunque, una duplice prospettiva: quella del filosofo e quella dell'uomo comune.

Tra le due prospettive, quella vittoriosa, osserva Weil, è proprio quella dell'uomo comune che preferisce vivere nell'insoddisfazione o nella soddi-

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 26.

sfazione, nel successo o nell'insuccesso, ma che non è ragionevole, anzi coscientemente rifiuta la ragione filosofica.

Per Weil, sarebbe un'assurdità non fare di questo rifiuto della filosofia un problema per il filosofo stesso.

Ma in che modo?

La riflessione sulla filosofia non deve indurre ad eliminare *sic et simpliciter* l'insoddisfazione ma ad assumerla come quell'elemento che consente l'emergere di una ragione filosofica che ponga un discorso ragionevole come fine e non come mero strumento.

Ma essendo ogni filosofo anche uomo, egli riconosce in sé la sua parte di animalità, la parte di non ragione che è in lui, e la teme. Per questo cerca di eliminare la violenza, l'irrazionale che è in lui.

Questo è il segreto della filosofia: l'eliminazione della violenza dal mondo. La filosofia in quanto tale si oppone al mondo della violenza, ma non si tratta di un atto necessario né razionale: è un atto dell'uomo libero che sceglie autonomamente la ragione e il discorso come fine in sé. Tuttavia, senza la presa di coscienza della violenza non vi potrebbe essere l'affermazione della filosofia.

Questa è l'opposizione (che è allo stesso tempo relazione) che rende possibile la filosofia, nel senso di realizzabile: filosofia-violenza (non-filosofia):

Grazie al discorso dell'avversario, del discorso ragionevole, grazie all'antifilosofo, il segreto della filosofia si è così svelato: il filosofo vuole che la violenza scompaia dal mondo. Egli riconosce il bisogno, ammette il desiderio, conviene sul fatto che l'uomo resta animale pur essendo ragionevole: quel che importa è eliminare la violenza. È legittimo desiderare ciò che riduce la quantità di violenza che entra nella vita dell'uomo; è illegittimo desiderare ciò l'aumenta.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 33.

Il filosofo, secondo Weil può vivere senza paura solo se la ragione compenetra l'intera esistenza dell'uomo e dell'umanità, la qual cosa significherebbe che tutti gli uomini smettano di ricercare soddisfazioni e piacere naturali per essere "contenti", optando, dunque, per il *contentement* (che coincide con la ragione) di tutti a discapito della *satisfaction*.

Una tale ricerca del "contenuto", però, non può avvenire se non nel mondo della violenza, della non-ragione, e non può avvenire attraverso un atto di misconoscimento arbitrario di queste. È solo qui che la filosofia comincia ad occuparsi della storia e dell'uomo storico trovando una realtà tutt'altro che ragionevole, in cui l'uomo concreto vive e sperimenta l'inevitabile dialettica di ragione e non-ragione, filosofia e violenza cercando di dare spiegazioni della realtà attraverso i propri discorsi. Ciò determina, nell'Introduzione di Weil alla sua *Logica della filosofia*, il passaggio dalla "riflessione *sulla* filosofia" all'analisi della "riflessione *della* filosofia".

### ***3.2. Riflessione della filosofia***

La "riflessione *della* filosofia" prevede la presa in considerazione della tematica emersa dalla "riflessione *sulla* filosofia", ma da un punto di vista propriamente filosofico, vale a dire come tecnicamente la filosofia abbia condotto il suo rapporto dialettico con la violenza.

Il primo paragrafo s'intitola *La logica della comunità*. In esso, Weil affronta il primo tentativo da parte della filosofia, di evitare la violenza, cominciando da un'analisi della logica formale che è stata quello strumento destinato a stabilire " l'indagine sul valore di quel che affermano l'uno e

l'altro nel corso di un contraddittorio, del dialogo",<sup>72</sup> si tratta insomma di una regola del dialogo che serve a determinare la coerenza del discorso, vale a dire la non-contraddizione. Se si riesce a dimostrare la contraddizione della tesi sostenuta dall'altro, quest'ultima viene abbandonata come contraddittoria e diventa un discorso al quale non ci si può attenere. In effetti, la logica formale (che in questa accezione classica sarebbe meglio chiamare *dialettica*), dice Weil, consente ai due interlocutori di costruire un discorso coerente (cioè purificato dalle contraddizioni) su di un argomento dato, abbandonando una delle due tesi o dimostrando la conciliazione di entrambe.

Ora, l'uomo si mette in questa situazione dialogico-dialettica, che può vederlo anche "sconfitto" attraverso il rifiuto della propria tesi, solo per un motivo: per escludere la violenza. Se non si sceglie il dialogo, l'alternativa è il silenzio e l'astensione da ogni tipo di comunicazione.

Di conseguenza, dice Weil, questa logica implica necessariamente la comunità, cioè uomini che già hanno accettato i presupposti affinché vi sia dialogo: "accettano il dialogo perché hanno già escluso la violenza".<sup>73</sup> Ciò non implica, però, che la violenza sia esclusa in assoluto. Nella comunità, l'esclusione della violenza riguarda, infatti, solo gli uomini che vivono in essa, i componenti della comunità che, in quanto tali sono già d'accordo sull'essenziale e che accettano le conseguenze di tesi già accettate in comune. Essi vengono a costituirsi come i "veri uomini" liberati dalla natura e riconosciuti nel dialogo. Tuttavia, per questi componenti della comunità, la violenza rimane l'unica maniera di stabilire un contatto con coloro che sembrano uomini, ma senza esserlo, che non sono liberi dalla natura: i "barbari".

Gli "uomini veri" hanno il compito di addomesticare i "barbari" rendendoli macchine intelligenti e utili, assegnando loro uno statuto specifico che è

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 36.

<sup>73</sup> Ivi, p. 38.

quello di “schiavi”, cioè esseri umani che non sanno pensare ma che agiscono solo se un signore pensa per loro ed assegna loro ordini da eseguire.

Weil tiene molto a specificare che questa riflessione sulla logica della comunità non vuole essere un resoconto storico né uno schema dell’evoluzione storica, essa ci fa capire che:

il dialogo si sviluppa ovunque sia stata conseguita una certa misura di eguaglianza tra i cittadini, dovunque si sia formata una comunità di signori, ogni membro si sappia al riparo dal bisogno e per conseguenza dalla lotta con la natura, e non conosca più un signore umano o sovrumano, al quale tutti debbano obbedire: il dialogo si sviluppa in una comunità di uomini che si sanno, tutti insieme, liberi dal bisogno immediato, cioè in possesso di una tecnica sufficiente a provvedere alle proprie esigenze grazie all’impiego di intermediari – schiavi, macchine – che forniscono il lavoro fisico necessario, in modo tale che gli *eguali*, i veri uomini possano deliberare e riflettere in pace su ciò che sembra loro bene intraprendere.<sup>74</sup>

Da questo passaggio, appare chiaro che la comunità consente ad alcuni uomini di essere liberi dal bisogno immediato e naturale, ma ciò implica la sottomissione di altri che non vivono nella comunità. Solo a partire da questa condizione, si può sviluppare il dialogo tra gli “eguali”.

Dunque, il “vero soggetto” sostiene Weil è, qui, la comunità. L’uomo è al riparo dalla violenza (sia quella *interna* dei bisogni e delle esigenze, sia quella *esterna* dei non appartenenti alla comunità che la mettono in pericolo) solo fino a quando sopravvive la comunità, i cui pilastri (le cose essenziali per la vita della comunità stessa) portano “il sigillo del sacro”,<sup>75</sup> cioè non possono essere sottoposti a discussione alcuna.

Tuttavia, accade che questi pilastri vengano modificati, che “nuovi sacramenti”, come scrive Weil, mettano in discussione i precedenti. Non è ne-

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 40.

<sup>75</sup> Ivi, p. 41.

cessario che il cambiamento avvenga del tutto. Il solo fatto che i precedenti assunti su cui si basava la comunità vengano messi in discussione comporta una crisi fondamentale della comunità. Scrive Weil: “la comunità non è morta, ma non è più immortale”.<sup>76</sup>

Questo processo avrebbe, secondo Weil, lasciato l’individuo solo dinanzi alla violenza che può scegliere di accettare o negare, ma con la quale è costretto a dover fare i conti.

Dal punto di vista della storia della filosofia, l’entrata in crisi della comunità determina la nascita dell’ontologia. Il passaggio che viene a determinarsi è dal *dialogo* al *discorso* che coglie *ciò che è*. Non è, infatti, più necessario e fondamentale che gli “uomini veri” siano d’accordo in una comunità che adesso appare accidentale e destinata in qualche modo a perire. Quel che conta è un unico discorso che colga ciò che è, la realtà stessa, di fronte alla quale si stabilisce il naturale accordo tra gli uomini. Di fronte a *ciò che è*, cade il dissenso e la minaccia della violenza viene a cadere per tutti, poiché non c’è più differenza tra “uomini veri” e “barbari” in quanto esiste un unico discorso valido per tutti in quanto valido in se stesso. Ma cosa significa valido? Vuol dire efficace “di fronte a ciò che può accadere a ogni uomo, di fronte alla violenza”.<sup>77</sup>

Se prima, dunque, la contraddizione doveva essere eliminata dal dialogo e la non-contraddizione fungeva da criterio formale per stabilire e sposare una tesi condivisa, ora “bisogna che non ci sia contraddizione tra ciò che l’uomo dice della realtà e la realtà stessa”,<sup>78</sup> cioè il discorso deve rendere conto del mondo nella sua realtà.

Da un piano *dia-logico* ci si sposta su di un piano *ontologico*.

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 43.

<sup>77</sup> Ivi, p. 44.

<sup>78</sup> Ivi, p. 45.

Quel che, però, il discorso ontologico trova dinanzi agli occhi non è semplicemente *ciò che è*, vi è pur sempre un elemento negativo, un elemento di non-essere, cioè vale a dire un'apparenza che in qualche modo nasconde *ciò che è* proprio mentre lo rivela. L'uomo, in quanto dotato di discorso ragionevole, è quell'essere che può penetrare l'apparenza per cogliere la verità dell'Essere. Per fare ciò occorre avere uno sguardo disinteressato, non implicato negli interessi degli uomini nella comunità o negli interessi delle comunità stesse, ma rivolto a cogliere la verità che non si trova, dunque, nel discorso, ma nella realtà stessa:

La verità non sta quindi nel discorso o vi sta solo in modo derivato. Il discorso è il luogo dell'errore: l'uomo può parlare di ciò che non è; dunque, tutte le volte che se ne astiene, l'uomo dice la verità e il suo discorso è vero. Ma la verità non è per essenza nel discorso: ha il suo posto nella vista che attraversa l'apparenza e l'apparizione per cogliere ciò che è.<sup>79</sup>

Weil spiega questa incapacità del discorso legandola al linguaggio che eredita l'uomo ragionevole, che vuole accedere alla verità. Si tratta di un linguaggio di interessi e convenzioni utile per tutti i bisogni della comunità, anzi creato dalla comunità stessa per raggiungere i suoi fini ma non per cogliere la verità che è al fondo delle apparenze. Questo è il motivo per cui non appena la comunità si sgretola, il discorso fino ad allora utilizzato è insufficiente. L'uomo deve, perciò, liberarsi dal negativo, dalle apparenze, da tutti quegli interessi che lo allontanano da uno sguardo disinteressato capace di cogliere la verità. Affermare la necessità di un simile discorso, tuttavia, non basta. Non è sufficiente la semplice dichiarazione della presenza di un discorso che riguarda l'Essere e rispetto al quale tutti devono trovarsi

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 48.

d'accordo. Un discorso del genere è “opera della scienza: o piuttosto delle scienze particolari che riguardano i differenti campi dell'essere”.<sup>80</sup>

Weil fa notare come, per quanto si parli di unità, per l'uomo che vive nel mondo, l'Essere si dà sempre nella molteplicità. Di conseguenza, la fatica consiste proprio nel cogliere l'unità nella molteplicità di ciò che è.

Esiste, però, a tale proposito, un dato che, secondo il filosofo franco-tedesco, non può essere trascurato che è il seguente:

L'uomo costruisce discorsi coerenti, discorsi che non contengono contraddizione, che abbracciano tutto l'essenziale e lo riconducono all'unità per poi dedurlo da questa unità: orbene ci sono più discorsi.<sup>81</sup>

Ciò significa che ci troviamo al cospetto di più discorsi ontologici. Gli uomini sono riusciti ad elaborare discorsi ontologici con tutte le loro caratteristiche, hanno edificato una scienza prima da cui derivare le scienze particolari, hanno inventato “discorsi primi” che non sono neppure in contraddizione tra loro in quanto incommensurabili, perché ciascuno è in se stesso inconfutabile in quanto coerente in sé. Quindi, assistiamo al fallimento del discorso ontologico quale discorso unico sul quale tutti gli uomini siano d'accordo. Come fa notare Weil, il problema qui non riguarda i fenomeni il più delle volte soggetti a leggi naturali inconfutabili o comprensibili nell'ambito ristretto delle scienze che se ne occupano. La discordia nasce proprio quando questi fenomeni devono essere ricondotti ad un fondamento comune, ad *un* Essere, ad *un* Uno.

Bisogna, dunque, prendere atto con Weil, che neppure il discorso ontologico risolve la questione posta dalla “riflessione *sulla* filosofia”, cioè del tentativo, da parte della ragione di eliminare la violenza, poiché “si continua

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 51.

<sup>81</sup> Ivi, p. 53.

a vivere come si è sempre vissuto, rinunciando alla ricerca del discorso assoluto, limitandosi a lottare contro la violenza con i mezzi della tradizione, perfezionandoli[...] ma senza pretendere che si sia risolto il conflitto con la violenza per mezzo della ragione, per tutti e una volta per tutte”.<sup>82</sup>

Dunque, dice Weil si può prendere atto sia della crisi della comunità sia dei discorsi ontologici. Ma qual è la nostra situazione attuale?

L’uomo della modernità sa bene di non volere la violenza, ma rispetto ad essa, né elabora discorsi ontologici, né tantomeno si sente sicuro nella sua comunità.

Essendo coloro che hanno vissuto e superato la perdita della comunità, noi<sup>83</sup> non accettiamo il discorso di chi vive sicuro nella convinzione della esistenza permanente della sua comunità.

Pertanto, se siamo eredi di qualcuno, non siamo eredi di quelli che Weil definisce gli “uomini veri” della comunità, che posseggono una verità solida e riconosciuta. Siamo bensì eredi di coloro che sono estromessi dal discorso di chi partecipa alla comunità e che da questi vengono utilizzati, cioè siamo “eredi degli schiavi”. Noi siamo presi dai nostri bisogni, dai nostri desideri e cerchiamo di soddisfarli per mezzo del lavoro. Questo comporta che, come gli antichi schiavi, possediamo un “linguaggio” solo per difenderci dalla natura e lottare contro di essa per la nostra sussistenza, a differenza dei “signori” che, invece, lo impiegavano nel dialogo e presumevano di avere la ragione universale.

Assistiamo, dunque, ad un primato della prassi che, però, è chiara soltanto a noi e non agli schiavi di cui siamo eredi. Noi, infatti, possiamo parlare di noi, della nostra situazione e degli schiavi, ma per un solo motivo: per-

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 54.

<sup>83</sup> Nel testo Weil parla della “nostra” situazione e spesso utilizza il pronome di prima persona plurale “noi” quasi a voler sottolineare la condizione in cui ciascun individuo, nessuno escluso si trova dalla modernità in poi.

ché abbiamo appreso il discorso degli antichi signori. Di conseguenza, siamo anche eredi dei signori e del loro discorso. Non avendo un nostro discorso abbiamo ereditato il discorso dei signori, degli uomini che ritenevano di possedere la verità. Ma quel che è accaduto è che la verità degli antichi signori è crollata facendo fallire anche l'idea della diseguaglianza tra gli uomini che essa, come abbiamo visto, comportava. Il discorso si assoggetta, invece, di fronte ai bisogni materiali che, invece, indistintamente, riguardano tutti gli uomini.

Essendo, pertanto, eredi sia dei signori, che degli schiavi, noi, oggi, ci configuriamo come “uomini di scienza ma della scienza utile, ex schiavi che si servono del discorso degli ex signori”,<sup>84</sup> attribuendo a questo discorso solo finalità pratiche e utilitaristiche. Abbiamo un sapere scientifico il cui criterio dominante è quello dell'efficacia. Le tecniche e il lavoro dipendono dalle risposte che dà la natura, ossia se essa viene dominata oppure no:

Passo dopo passo abbiamo così sviluppato una tecnica, non solo del lavoro, ma anche – e forse soprattutto – dell'analisi della natura, una scienza naturale *efficace*, le risposte della quale non dipendono da noi e dal nostro accordo, ma dalla natura stessa.<sup>85</sup>

Si può dire che il sapere scientifico che in maniera predominante caratterizza l'età e la cultura moderna derivi da un discorso razionale, che tende alla comprensione universale (eredità dei signori), utilizzato però solo per la soluzione efficace ed utilitaristica delle necessità cui ci sottopone la natura (eredità degli schiavi). Ebbene in questa situazione, però, finiamo per dominare la natura esterna ma ci dimentichiamo completamente di quella interna, cioè abbiamo vinto la violenza esterna ma solo per lasciarci trascinare

---

<sup>84</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 60.

<sup>85</sup> Ivi, p. 61.

da quella interna, dal nostro desiderio. Secondo Weil, noi abbiamo ereditato dai signori il desiderio di appropriarci del prodotto del lavoro di tutti, perdendo ogni tradizione (ad esempio quelle delle comunità) che potesse limitare le nostre pretese:

Vinta la natura, siamo schiavi della nostra vittoria, e la natura sottomessa ci sottomette a sua volta: vinciamo, ma non sappiamo cosa fare della nostra vittoria, la lotta vittoriosa non ha senso per noi che non siamo più che combattenti di una guerra senza comandante, senza scopo, senza un piano d'insieme, senza pace possibile. Ci siamo separati dalla tradizione del lavoro antico[...] del signore abbiamo mantenuto solo il desiderio di appropriarci del prodotto del lavoro di tutti e siccome abbiamo perso ogni tradizione che possa limitare le nostre pretese, non possiamo che batterci appena cessiamo di lavorare e interrogare la natura.<sup>86</sup>

Questo passaggio è particolarmente interessante perché ci fa notare come la violenza sia costantemente latente in questa condizione di lavoro in cui tutti sono coinvolti. Appena si cessa di “interrogare la natura” subentra lo scontro e l'opposizione.

Ecco quindi che rimane ancora la violenza. Rimane l'esigenza forte di un discorso che possa comprendere tutto questo, dare un senso alla scienza, alle tecniche, al nostro linguaggio, al nostro lavoro. Il compito fatto emergere dalla “riflessione *sulla* filosofia” non è ancora risolto.

Ci troviamo dinanzi a questa situazione che Weil fotografa così:

E' vero che l'uomo può allontanarsi da se stesso per vivere tutto nel lavoro e nel linguaggio delle scienze; ma è anche un fatto che non sempre vi si attiene, e può scegliere, e sceglie talvolta una strada che lo conduce di nuovo verso il problema della sua esistenza in quanto è per lui problema e compito.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 62.

<sup>87</sup> Ivi, p. 63.

In un mondo che viene letto attraverso le determinazioni oggettive della scienza, vi è qualcosa che fa problema. Si tratta dell'esistenza stessa dell'uomo, che si coglie come un essere non completamente determinato, che si trasforma e si forma e che quindi pone domande. Questo comporta una nuova formulazione del problema del discorso. Weil dice che il problema logico è mutato nella sua sostanza, poiché la questione non riguarda più l'accordo sui principi, né la scelta tra i discorsi che riguardano l'Essere, ma riguarda il discorso stesso che diventa, in se stesso, problematico. È di difficile soluzione la possibilità di parlare di ciò che è in quanto è, poiché è difficile "conciliare la libertà dell'uomo con le determinazioni della scienza, conciliare il concetto dell'uomo come essere che parla, che pone domande, sceglie e agisce con quello di un mondo ragionevolmente determinato e che determina l'uomo".<sup>88</sup> Ecco che, dunque, si pone il tema di fondo del rapporto tra libertà e determinazione, che Weil affronta esplicitamente in uno dei paragrafi centrali della "riflessione *della filosofia*".

Il riferimento costante di questa riflessione weiliana è esplicitamente Kant. Non è un caso che al paragrafo *Determinazione e libertà* ne segua uno dal titolo *Il problema trascendentale*. Ma la cosa che salta subito agli occhi è che il riferimento a Kant e alla filosofia trascendentale avviene proprio sulla base scienza-libertà. Scrive bene Morresi (che insieme ad altri studiosi come Sichirollo o Ciafrè ebbe modo di seguire Weil in alcuni seminari privati i cui risultati furono pubblicati nel '78 ad un anno dalla morte del pensatore franco-tedesco):

Il fatto che sia il tema scienza-libertà a guidare l'exkursus su Kant o, meglio, sulla filosofia trascendentale, è già di per sé significativo. Non interessa la soluzione teoretica data da Kant al problema della conoscenza né interessano le possibili applicazioni di qualche principio della seconda *Critica* nel campo della morale.

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 64.

Nella filosofia kantiana è da notare la consapevolezza piena della contraddizione esistente fra scienza e libertà, la coscienza della situazione umana: dell'uomo che si coglie come essere finito, ma che si pensa come libertà infinita.<sup>89</sup>

Fin dall'Introduzione alla *Logique* appare evidente come, per Weil, il vero punto centrale di tutta la filosofia kantiana è l'uomo. Qui, in particolare, viene chiamata in causa come filosofia consapevole della ineliminabile situazione umana che vive nella dialettica di finito e infinito, determinatezza e libertà.

Weil richiama le più note tematiche kantiane secondo cui l'uomo libero possiede una scienza del necessario attraverso cui conosce oggettivamente i fenomeni e stabilisce un dominio del determinato. Ma vi è qualcosa che non rientra in questo ambito, eppure l'uomo ne è consapevole al di là di ogni certezza scientifica, ossia la propria libertà. Questo, dal punto di vista della "riflessione *della* filosofia", significa che il discorso dell'uomo non può afferrare mai l'Essere in quanto tale e non può arrivare a compimento senza muoversi inevitabilmente in contraddizioni insolubili. Ma proprio grazie alla contraddizione l'uomo comprende se stesso. Solo contro il dato, testandosi in opposizione alla natura del dato, la libertà si coglie di una natura diversa rispetto al dato, solo perché non può parlare della sua libertà, l'uomo la prova nell'atto. E solo perché non può cogliere l'Essere nella sua interezza, come un fenomeno o un oggetto determinato, l'uomo può *pensare* la sua libertà. Scrive, infatti, Weil:

se mai l'uomo non si trovasse più davanti alla contraddizione, ogni problema sarebbe scomparso per lui, e insieme ogni possibilità d'azione (che non è altro che la lotta- la contraddizione- contro la contraddizione) e così sarebbe scomparsa

---

<sup>89</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, in AAVV, *Filosofia e violenza: introduzione ad Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, Congedo, Galatina 1978, p. 75.

ogni possibilità di prendere coscienza sia di se stesso sia della natura. Senza contraddizione l'esistenza o è animale o è divina.<sup>90</sup>

Ecco, dunque, come, in Weil, il riferimento a Kant, nella *Introduction*, serve a affermare la contraddizione come elemento costitutivo dell'esistenza propriamente umana. Sebbene la forma attraverso cui l'uomo coglie il divenire sia eterna, di sicuro questa non fornisce alcun contenuto eterno, un Uno oggetto di una veduta d'insieme da parte dell'uomo. La forma è sempre unita al contenuto (la sintesi kantiana), pertanto l'uomo, come fa notare Weil, ne prende coscienza "solo immergendosi nell'esperienza, poiché il pensiero trascendentale ha senso solo in quanto riflessione sulla scienza reale dell'uomo che agisce nel dato".<sup>91</sup>

Ma questa azione è cosciente solo se lotta contro la contraddizione e la violenza, di conseguenza l'uomo non può sottrarsi alla finitezza del dato, al dominio della scienza, l'unica cosa che può fare è essere in accordo con se stesso, con la sua ragione che è sempre di più di un dato determinato. Questo significa che l'uomo si orienta nel mondo attraverso un discorso il cui contenuto non dipende da lui, ma "la cui forma (la regola che egli si prescrive) è sua in quanto ammette come criterio il solo accordo dell'uomo con se stesso nella ragione, escludendo così dalle sue decisioni la natura e la violenza, benché non possa mai essere sicuro di averla esclusa dai suoi atti".<sup>92</sup>

Fin qui, Weil utilizza Kant ai fini del suo discorso sulla dialettica tra determinatezza e libertà e cerca di evidenziare il modo in cui questa riflessione kantiana possa rispondere alla questione del rapporto tra filosofia e violenza. Chiarito dunque che il discorso umano orienta l'uomo in un mondo che non può cogliere nella sua totalità, assumendo decisioni, che per Weil, devono

---

<sup>90</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 68.

<sup>91</sup> Ivi, p. 69.

<sup>92</sup> Ibidem.

escludere “natura e violenza”, il pensatore franco-tedesco riformula l'imperativo kantiano nei seguenti termini:

(l'uomo) *deve* agire in modo tale che il principio di ciascuno dei suoi atti possa fondare un sistema di regole di condotta coerente, ossia non violento.<sup>93</sup>

Il cambio di prospettiva radicale è compiuto, perché la coerenza qui non ha a che fare con la non-contraddizione della logica formale, né con l'intuizione intellettuale senza residui dell'Essere, ma con la non-violenza. Fondare un sistema di condotta coerente significa escludere la violenza attraverso la ragionevolezza, ossia la ricerca costante della ragione. Dopo queste riflessioni troviamo la prima definizione di “uomo” data da Weil:

Né saggio, dunque, né santo, ma un essere che cerca, lavora, lotta, libero nel dominio del necessario che si trova in un mondo che non ha creato, con una costituzione di tutte le sue facoltà che non ha scelto, che nega la violenza della natura che lo circonda e della natura che forma il suo essere in tutta l'estensione in cui può osservarlo e parlarne positivamente- ecco che cos'è l'uomo.<sup>94</sup>

Secondo questa definizione, nulla dipende dall'uomo, tranne il volere e il decidersi in modo ragionevole, ma non in modo astratto, poiché è forza ragionevole che sempre si oppone alla violenza del dato. L'uomo è quindi essere finito e libertà infinita, laddove attraverso il suo discorso scientifico conosce solo il finito e lo oltrepassa attraverso la ragione. L'uomo non può conoscere la libertà e l'Essere ma non per questo tali termini perdono di senso, anzi essi forniscono orientamento e senso al discorso umano. Per volgersi ad essi, però, l'uomo deve passare attraverso l'esperienza del limite, della sua finitezza, deve rinunciare a conoscerli.

---

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ivi, p. 70.

Contro questa prospettiva si erge il “discorso assolutamente coerente”. Vi è la possibilità di non accettare questa *condicio sine qua non* della filosofia trascendentale, cioè la finitezza dell’uomo. Per fare ciò occorre abbandonare il punto di vista dell’uomo, dell’individuo e assumere (potremmo dire hegelianamente) il punto di vista della ragione, che non lascia nulla fuori di sé. Ragione ed Essere coincidono. Ma per fare ciò il discorso assolutamente coerente deve rendere conto anche della realtà “irragionevole o aragionevole”,<sup>95</sup> dimostrando che anche questa realtà è, in esso, compresa. Questo genera una nuova visione dell’Essere non più statica e in cui viene inglobato l’elemento negativo:

La negatività, non la positività, tiene insieme cielo e terra, la contraddizione è il sangue e il respiro dell’Essere. L’Essere non è il fondo nascosto di quel che è, non è l’*altro* dei fenomeni, un retro-essere di tutto quello che l’uomo conosce: è totalità organizzata, l’Uno che si dispiega nelle sue contraddizioni, che si coglie nel suo proprio dispiegarsi, il ritorno dell’uno a sé attraverso l’alienazione che è il suo modo di essere stesso.<sup>96</sup>

Sebbene non citato esplicitamente, il discorso assolutamente coerente coincide col pensiero hegeliano. Il ricorso ad espressioni quali: l’alienazione, la negazione come motore del movimento della libertà che si realizza, la riconciliazione delle contraddizioni, richiamano il pensiero di Hegel, quasi a voler dire, a conclusione della “riflessione della filosofia”, che non si può eludere il discorso hegeliano in quanto si è confrontato con l’irrazionale, col negativo (weilianamente, con la violenza) inglobandolo in sé. Come suggerisce ancora Morresi: “ogni negazione della filosofia appare, infatti, confutabile dal punto di vista della hegeliana *Aufhebung*”.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Ivi, p. 75.

<sup>96</sup> Ivi, p. 76.

<sup>97</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, cit., p. 76.

Ebbene, però, la questione rimane, perché nonostante Hegel, nonostante il discorso assolutamente coerente che rende ragione della violenza, la violenza, per l'uomo, non è affatto scomparsa.

Ecco, dunque, che si apre l'ultima parte della Introduzione alla *Logique*: Filosofia e violenza.

### ***3.3. Filosofia e violenza***

L'ultimo paragrafo della *Introduction* anticipa ciò che verrà esplicitato nella *Logique* di Weil attraverso le analisi delle varie categorie.

Il punto cui siamo pervenuti nella lettura dell'Introduzione, dopo i paragrafi dedicati alla “riflessione *sulla* filosofia” e alla “riflessione *della* filosofia”, è quello in cui ci troviamo dinanzi ad un discorso assolutamente coerente che è in sé compiuto. Ogni elemento negativo, ogni contraddizione, ogni violenza, viene compresa e risolta dal movimento della ragione che si disvela. Ogni discorso particolare altro non è che un senso particolare che si manifesta nella sua verità solo nel senso assoluto. Da questo punto di vista, non c'è alcun discorso che sia in sé assurdo, perfino la stessa violenza come negazione di ogni discorso, trova giustificazione nell'ambito del discorso assolutamente coerente:

La violenza non è più espulsa dal discorso, e neppure è semplicemente biasimata: è compresa in ciò che è in positivo, la molla senza la quale non ci sarebbe movimento; essendo in ogni punto particolare solo negatività, essa è, nella sua totalità, la positività dell'Essere che si riconosce ragionevolmente come libertà.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 80.

Dunque, è avvenuta la coincidenza della scienza dell'Essere con la certezza della Libertà, tra Storia e realizzazione del Senso assoluto, tra finito e Infinito e quindi anche tra individuo e Istituzioni. Scrive, infatti, Weil che questo discorso assolutamente coerente realizzato nella storia e nelle istituzioni è in grado di comprendere e di “non lasciarsi turbare” dall'individuo che vuole rimanere nella sua individualità ancorato al suo discorso particolare, infelice perché egli stesso decide di non volersi ricongiungere con l'Universale.

Rispetto a questa realizzazione della Ragione che ricalca la sintesi più alta del sistema hegeliano, Weil introduce una diversa prospettiva che consiste nel vedere la ragione come una possibilità dell'uomo e mai come una necessità. Egli ha sempre un'altra possibilità che è la violenza. L'opposizione non riguarda solo i discorsi, poiché ogni discorso particolare di un individuo potrebbe essere incluso nel discorso assolutamente coerente e alla luce di questo assumere il proprio significato nella realizzazione di un senso assoluto. L'opposizione è tra discorso e violenza, tra ragione e non-ragione. Ora, la scelta dell'uomo che opta per l'uno o per l'altra è sempre una scelta libera e non razionale e necessaria. Per cui l'esito non è scontato a priori. L'uomo può sempre scegliere per l'una o per l'altra delle possibilità:

La violence radicale révèle ainsi que toute raison s'enracine dans une décision à la raison, irréductible à la raison, car prise librement par l'être fini; elle révèle la liberté originaire qui constitue le fond du discours humain.<sup>99</sup>

Come osserva lo studioso francese Jean-Michel Buée, è proprio questa possibilità radicale della violenza che mostra che al fondo del discorso vi è libertà e non la realtà razionale espressa da un discorso che includerebbe in

---

<sup>99</sup> J.M. Buée, *L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la Logique de la philosophie*, in *Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque International*, Beauchesne, Paris 1984, p. 74.

sé anche la sua stessa negazione. Il piano ontologico della necessità presente in Hegel, viene abbandonato per lasciare spazio alla libertà come scelta cosciente nei confronti o della ragione o del suo altro.

Tuttavia, la violenza costituisce un problema solo per il filosofo cioè per colui che è teso verso la comprensione e ad ogni modo allontana la violenza dal mondo. Non si dà, invece, il contrario: la filosofia non è un problema per la violenza, la quale ritiene la prima priva di senso:

Per il violento, l'idea stessa d'una coerenza assoluta, d'una verità totale totalmente rivelata è priva di senso: lui non è qui per vedere, bensì lotta o subisce e lottando o subendo si esprime [...] non ha discorso coerente e non cerca la coerenza, non cerca nemmeno la più povera non-contraddizione. Non è muto, può anche sviluppare tutta una serie di discorsi particolari, nonché tecniche, scienze utili, perfino un discorso coerente; ma questo discorso stabilirà i propri limiti, e né lui né il suo linguaggio né i suoi discorsi particolari riguardano, per lui stesso, l'uomo e non mirano a ciò che lui è per lui l'essenziale – non *devono* farlo.<sup>100</sup>

Il violento può, senza dubbio, elaborare discorsi coerenti, può essere razionale, ma non potrà mai essere ragionevole. Può rimanere chiuso nel suo discorso particolare trovando le giuste connessioni tra premesse e conseguenze, ma non sarà mai interessato alla comprensione del senso.

Pertanto, è solo la filosofia che può nascere dalla violenza. Solo se l'uomo vuole che ci sia filosofia contrapposta alla violenza allora c'è ragione. Ma questo atto decisionale nei confronti della ragione, è un atto che non ricade all'interno del discorso stesso, è "principio assoluto, l'inizio che comprende, ma al quale è vano applicare l'idea di comprensione".<sup>101</sup>

Eppure, comprendere che la filosofia nasce da questa opposizione alla violenza è qualcosa di comprensibile solo alla luce di un senso finalmente

---

<sup>100</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 84.

<sup>101</sup> Ivi, p. 88.

dispiegato, dato, che è quello del discorso assolutamente coerente. Solo se si conosce il senso si comprende il non-senso. In questo modo, è possibile, come fa notare Morresi, tematizzare il problema del rapporto filosofia-violenza come “problema del sapere assoluto e della rivolta contro di esso”.<sup>102</sup> Bisogna accettare come realmente realizzata la pretesa di onnicomprensività di Hegel per poter cogliere, la “rivolta contro Hegel”.

In effetti, Hegel non poteva tematizzare il rifiuto della sua filosofia, perché la violenza e la storia emergono come problema soltanto dopo che il discorso si sa completamente realizzato, prima sono solo parti necessarie del movimento dello Spirito.

La posizione di “rivolta” contro il discorso assolutamente coerente viene esposta da Weil nel paragrafo: *Insufficienza e legittimità della risposta esistenzialistica: la violenza nel discorso*. In questo paragrafo, Weil mette sullo stesso piano esistenzialismo e filosofia trascendentale, nell’ottica di una concezione dell’uomo in cui prevale la finitezza di quest’ultimo e nella sostanziale convergenza secondo cui l’uomo è compresenza di scienza e libertà. Secondo il discorso esistenzialista, dice Weil, l’uomo è sempre storico e temporale, eternamente al di là della sua mera condizione empirica, perché è sempre un da-farsi nella sua progettualità, è sempre esistenza da compiersi nella sua finitezza. Ma questa esistenza dell’uomo non giunge mai ad un compimento definitivo proprio a causa della sua costitutiva storicità e finitezza.

Ora, sia il discorso esistenzialista sia la filosofia trascendentale sono discorsi e in quanto tali colgono “l’universale, le strutture dell’uomo e della realtà umana, non l’individuo, ed è addirittura un controsenso domandare al discorso di cogliere non l’individualità ma l’individuo, poiché il discorso è il fatto dell’individuo, ma l’individuo non è in nessun modo il fatto del di-

---

<sup>102</sup> R. Morresi, *Logique de la philosophie: introduction*, cit., p. 79.

scorso, e per conseguenza c'è discorso solo delle forme esistenziali, ma quell'esistenza che è la mia non può essere enunciata, non può che essere vissuta e agita e non può esserlo che da me".<sup>103</sup>

La filosofia non può accontentarsi di imporsi all'individuo concreto come discorso, perché dice Weil, finisce per imporsi per mezzo della violenza, bollando chi preferisce la protesta al discorso che si impone tramite strutture universali, come un folle o un criminale o comunque come qualcuno da allontanare. Il problema è che la filosofia, per quanto sia scientifica, non è mai una scienza, ma:

“è l'uomo che parla e che parlando rende conto innanzi a sé delle sue possibilità realizzate; è il 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>104</sup>

Cambia la concezione della verità che viene intesa non nel senso della scienza come *adaequatio intellectus ad rem*, ma nel senso della filosofia come *adaequatio hominis ad intellectum*, vale a dire al discorso coerente. Non vi è verità oggettiva al di fuori del discorso ragionevole al quale il pensiero dell'uomo deve adeguarsi, la verità si dà solo “nel discorso, ma un discorso svolto da un uomo che potrebbe non tenere questo discorso o non tenerne nessuno”.<sup>105</sup> In effetti, fa notare Buée c'è un cambio di prospettiva nel modo di intendere la filosofia. La filosofia tradizionale che, da Socrate in poi cerca il discorso coerente che tutto comprende, è insufficiente, perché insufficiente è la sua pretesa di pensare la sua stessa necessità. Essa deve comprendersi a partire dall'uomo, come possibilità dell'uomo finito, cioè

---

<sup>103</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 92.

<sup>104</sup> Ivi, p. 94.

<sup>105</sup> Ivi, p. 96.

determinato, concreto, vale a dire storico che parla vive e agisce in un mondo storico, concreto e determinato.<sup>106</sup>

Perciò Weil sente l'esigenza di ridefinire la filosofia in questi termini:

La filosofia è il parlare di un individuo concreto che, in una situazione concreta, si è deciso a comprendere non solo la sua situazione, ma addirittura, la sua comprensione della sua situazione. Sono io che so di non essere libero in questo mondo che so essere mondo della violenza, del dolore, della fame, della persecuzione e della morte violenta, ma che *voglio pensare* il mondo e me nel mondo in funzione del senso che possiede, e così *voglio realizzare* il senso del mondo attraverso il discorso, la ragione e l'azione ragionevole. Sono io che, qui ed ora, voglio avere un discorso che non solo mi permetterà di agire, ma addirittura di comprendere che cos'è agire e quale sia il senso di ogni azione; sono io che mi so finito e tuttavia voglio comprendere il finito a partire dall'infinito, e me stesso a partire dall'universale.<sup>107</sup>

Questo passo è, a nostro avviso, un punto centrale per lo sviluppo dell'intero pensiero di Weil e per la formulazione di una logica del senso.

La prospettiva, qui, come si può notare, cambia. Non si parla più attraverso strutture, o riferimenti alla finitezza dell'individuo, o facendo riferimento ad un senso disvelato nella storia. Ma si parla di un io concreto che vuole cogliere la sua situazione e la comprensione di questa situazione. Quello che trova è il mondo della violenza e del dolore, ma proprio a partire da ciò è spinto a pensare il mondo per realizzare il senso del mondo attraverso un'azione ragionevole, cioè attenta ai fini e all'orientamento dell'azione, volta quindi ad eliminare la violenza, il non-senso, dal mondo. A farlo non è l'esser-ci dell'esistenzialismo, l'io astratto dell'idealismo trascendentale, ma "io che mi so finito e tuttavia voglio comprendere il finito a

---

<sup>106</sup> J.M. Buée, *L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la Logique de la philosophie*, cit., p. 76.

<sup>107</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 95-96.

partire dall'infinito", tramite il pensiero del mondo stesso. Dice Weil: "me stesso a partire dall'universale: dunque non ciò che io mi *sento* essere, non nella mia violenza (che non vuole comprendere, è il rifiuto di comprendere – e vi posso sempre ritornare se voglio), ma nel mio pensiero".<sup>108</sup>

Ciò avviene per mezzo di un linguaggio che l'io concreto già trova e che già gli trasmette un discorso coerente, sebbene possa sempre rifiutarlo, demolirlo, modificarlo, ma sempre per tramite del linguaggio. Ecco, dunque che comprendiamo anche il senso in cui Weil, nel passo qui sopra riportato, parla dell'universale. Nel momento in cui si compie la scelta dell'universale, dice il filosofo franco-tedesco, l'universale precede il particolare "nel senso storico più banale", nel senso che l'individuo è, in quanto appartenente ad una comunità che è per se stessa solo nel proprio linguaggio e che si coglie solo nel suo discorso. L'universale è quindi soltanto il discorso dell'uomo che ha fatto parte di una comunità dalla quale ha ricevuto un linguaggio e nel cui ambito è avvenuta la scelta a favore del discorso.

E' proprio qui che si realizza un'ulteriore svolta a proposito della definizione di "uomo". Solo che Weil lega questa modificazione all'identità della filosofia e della storia. Partiamo dalla definizione:

invece di dire che l'uomo è un essere dotato di discorso ragionevole, diremo che è un essere che può, se lo sceglie, essere ragionevole, che è, in breve, libertà in vista della ragione (o per la violenza), ma una volta che si è deciso a parlare in modo coerente, l'universale è per lui inizio e termine del suo discorso, e non se ne libererà in maniera radicale se non con *cognizione di causa*, dopo aver percorso il discorso nella sua totalità.<sup>109</sup>

Questo segna l'identità di filosofia e storia perché ogni filosofia è sempre presa di coscienza della sua storia. La filosofia è discorso dell'individuo

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 96.

<sup>109</sup> Ivi, p. 98.

che ha compiuto la sua scelta per l'universale, ma questo atto non lo innalza, dice Weil, immediatamente all'universale, “ma ve lo conduce solo nel lento lavoro della presa di coscienza riguardo a quel discorso che egli è (che egli è, molto più di quanto non lo possedga)”.<sup>110</sup>

Solo in questo discorso si dà l'Uno che non trascende il discorso stesso. Quest'ultimo è non solo discorso del molteplice e del dato, ma è il discorso di un uomo che in una situazione data può sempre scegliere ed esprimere violenza, o anche subirla. In realtà, la filosofia stessa è discorso che si forma nella violenza contro la violenza. Questo comporta che l'uomo si comprende *a partire* dalla violenza e *in vista* della coerenza, di conseguenza si comprende solo nelle sue realizzazioni. Solo ora Weil può specificare, alla fine del paragrafo *L'identità della filosofia e della storia*, che:

La *filosofia prima* non è dunque una teoria dell'Essere, ma lo sviluppo del *logos*, del discorso, per se stesso e per mezzo di se stesso, nella realtà dell'esistenza umana, che si comprende nelle sue realizzazioni in quanto *vuole* comprendersi. Non è ontologia, è logica, non dell'Essere, ma del discorso umano concreto, dei discorsi che formano il discorso nella sua unità. Storia umana e filosofia non sono così che i due aspetti di sé che l'uomo presenta a se stesso. Per noi si tratta di sapere come l'uomo vi si coglie in concreto.<sup>111</sup>

Dunque il discorso umano concreto, nella sua unità, è formato da vari discorsi (come dice Gilbert Kirscher: “Les modes de la cohérence peuvent être divers”)<sup>112</sup> e, di esso, non si dà un'ontologia, una scienza dell'Essere, ma si dà una logica. Seguendo il monito hegeliano, non possiamo tenere fuori dalla parola “logica”, proprio il *logos*, il suo sviluppo nella realtà dell'esistenza umana che vuole comprendersi perché ha deciso di compren-

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 99.

<sup>111</sup> Ivi, p. 100.

<sup>112</sup> Gilbert Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 1999, p.17.

dersi, vuole comprendere quel discorso che è. Ciò significa che la storia umana non è scissa dalla sua stessa comprensione.

Ogni discorso si vuole coerente e mira all'eternità, all'essenza dell'uomo e del mondo, ma una tale ricerca è reale solo nel tempo della storia. Perciò scindere storia e filosofia non ha senso. Ogni ricerca che mira alla coerenza ha sempre una radice storica.

Questa inscindibile relazione caratterizza, secondo Weil, la logica della filosofia:

non logica nel senso della non-contraddizione poiché si occupa di soluzioni tra loro contraddittorie e che si contraddicono; non logica della scienza – poiché la scienza è per lei solo una delle possibilità dell'uomo, e forse non è neppure la prima, sempre che ci possa essere una possibilità prima: ma *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'uomo 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. Ripetiamo, 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>113</sup>

Giungiamo così a vedere come l'unità delle opposizioni proprie dell'uomo coincide col suo essere intimamente “filosofia e storia” ossia ricerca del discorso coerente, del senso, ma sempre all'interno di una situazione determinata, storica:

Si la raison n'est que pour l'homme qui la cherche parce qu'il décide de la chercher, la philosophie n'est que la recherche historique du sens, ou, ce qui revient

---

<sup>113</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p.110.

au même, sa réalité est constitué par l'histoire de cette recherche. En un mot, elle est et se sait identique à son histoire.<sup>114</sup>

La logica in Weil diventa innanzitutto *logos*, discorso ragionevole e non razionale, discorso che nasce, di volta in volta, nella ricerca del senso e che pertanto è eterno ma allo stesso tempo storico. È un logos che si dà nei fatti, cioè nella comprensione di essi e fatti che sono sensati (su questo tema Weil insiste nei suoi studi su Kant), è libertà ma sempre nella condizione e condizione che acquista senso grazie alla libertà, è ricerca dell'infinito a partire dalla finitezza.

La *filosofia prima*, di cui parla Weil, dunque, non sta per “metafisica”, ma per discorso che vuole comprendere la totalità dei discorsi elaborati dagli uomini, cercando di capire come questi si siano fatti tali a partire da quelle che Weil chiama *attitudini*. Non vi è, però, una spiegazione necessaria dell'affermazione delle varie categorie nella storia. Se, infatti, abbiamo detto che l'origine della filosofia risiede nella libera decisione dell'uomo che sceglie la ragione e pone la questione del senso, allora la successione storica dei discorsi coerenti si comprende come la riaffermazione, di volta in volta, di questa decisione iniziale e libera, effettuata da altri uomini, che, insoddisfatti del loro mondo strutturato e sensato in un certo modo, decidono di porsi alla ricerca del senso. Il ricorso alle due nozioni di *attitudini* e *categorie* chiarifica il senso di quanto detto e della identità di storia umana e filosofia.

In maniera molto chiara, Gilbert Kirscher evidenzia “*la tâche*” della filosofia in quanto discorso coerente:

---

<sup>114</sup> J.M. Buée, *L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la Logique de la philosophie*, cit., p. 77.

les modes de la cohérence peuvent être divers – de la cohérence formelle de l'entendement à la cohérence du pur sentiment ou du pur vouloir, de la cohérence du contenu essentiel mais particulier (puisque'il y a des essentiels qui s'excluent) à la cohérence du contenu absolu où tout est essentiel, même l'inessentiel-, mais toujours la tâche de la philosophie sera d'articuler dans un discours cohérent et non réducteur ces cohérences différentes, ces différentes manières de vivre (attitudes) et de dire (catégories) l'unité et la variété du monde. Chaque catégorie est discours du monde, discours comprenant le monde et se comprenant en lui. Le problème de la philosophie est qu'il y ait une diversité irréductible de tels discours: autrement dit, la philosophie n'a pas à poursuivre le vain effort d'*avoir raison* de ces discours, elle doit plutôt tenter de les comprendre comme des possibilités fondamentales qu'a la liberté de prendre figure et de donner sens au monde.<sup>115</sup>

Pertanto, compito della filosofia non è quello di avere ragione della diversità dei discorsi che si articolano nel discorso coerente, ma anzi salvaguardarne la libertà, cioè tutelare sempre la loro possibilità d'essere.

### ***3.4. Attitudini e categorie***

Così si esprime Weil all'inizio del paragrafo intitolato: *Attitudini pure e categorie*:

L'uomo sta nel mondo (compreso come il mondo in cui vive) in una certa maniera, vive in una certa *attitudine*. Questa attitudine non è per forza cosciente: di solito non lo sarà, ma si *realizzerà*, negando, nell'azione, nel sentimento, nel linguaggio non coerente, non ritornando su se stessa; ma è sempre possibile al discorso cogliere quell'attitudine [...].<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Gilbert Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, cit., p.17.

<sup>116</sup>E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p.101.

L'attitudine, dunque, è un "determinato modo di stare nel mondo" non necessariamente cosciente di sé. O meglio, è sempre possibile una sua presa di coscienza che è, allo stesso tempo, dice Weil, comprensione e liberazione di questa *attitudine* da parte del discorso, ossia dell'uomo che ritorna su ciò che fa, che sente ed esprime e che vuole trasformarlo in discorso coerente. Ma si tratta di una presa di coscienza che non è necessaria, poiché l'uomo può sempre trovare soddisfazione e attenersi a una determinata *attitudine*, rispetto alla quale tutte le altre sono assurde.

Ora, in rapporto al discorso filosofico, assolutamente coerente, esistono *attitudini pure*, ossia quelle sulla cui base si è elaborato in un discorso ciò che, secondo queste attitudini, è l'essenziale nel proprio mondo. L'*attitudine pura*, in effetti, coglie l'essenziale del suo mondo come concetto, ciò che Weil chiama *categoria*:

Non diremo nient'altro affermando che ogni attitudine può essere trasformata in discorso, che ogni attitudine fondamentale può produrre una categoria, che quel che agisce nell'attitudine come l'essenziale può cogliersi o, se l'attitudine vi si rifiuta, può essere colto da un'altra attitudine come concetto organizzatore di un sistema, di un discorso coerente – proprio come ciò che qui chiamiamo categoria. Spetta alla filosofia dire quali sono le categorie fondamentali, le possibilità di organizzare discorsi, esistenza e mondo attorno a un essenziale, possibilità realizzate nella storia dell'uomo [...]<sup>117</sup>

Distinguere le *attitudini pure*, che hanno di essenziale il fatto di volersi comprendere, fonda la possibilità stessa di comprendere il senso dei discorsi concreti svolti da uomini concreti che hanno scelto, appunto di comprenderli. La capacità di distinguere *attitudini pure*, però, è propria del filosofo, che

---

<sup>117</sup> Ivi, p. 112.

ha una visione completa delle *categorie*. Un individuo che vive in una determinata attitudine e la esprime, non può avere la consapevolezza di essere portatore di un'*attitudine pura* dalla quale si sviluppa una *categoria*. Se così fosse, vita e filosofia si identificherebbero e la storia sarebbe solo storia della filosofia. In questo modo, però, non si capirebbero tutte le azioni, il linguaggio del rifiuto della filosofia, cioè della violenza.

Pertanto, come agisce la logica della filosofia? Essa non può non partire, dice Weil, che dalle *categorie* e dalle *attitudini pure*, le quali hanno valore solo in quanto consentono di comprendere i discorsi che si tengono e si sono tenuti nel mondo storico.<sup>118</sup> Ora, per la logica della filosofia, le *categorie* formano una successione e le *attitudini* si presuppongono a vicenda, cioè una nuova attitudine nasce quando la precedente ha prodotto il proprio si-

---

<sup>118</sup> Le *categorie* di cui parla Weil nella sua *Logique* non sono, dunque, categorie metafisiche, bensì filosofiche, il che equivale a dire storiche, cioè elaborate dall'uomo per comprendere la situazione nella quale si trova a vivere. Nel lavoro di Francesco Valentini su *La filosofia francese contemporanea* del 1958 questa differenza di prospettiva rispetto alla filosofia tradizionale è spiegata con grande lucidità: "La logica di Weil è una logica della filosofia, ossia è l'esame delle varie categorie nelle quali la filosofia si è venuta manifestando. Categorie dunque filosofiche e non categorie metafisiche. Le categorie alle quali si pensa comunemente, sulla base di una tradizione che va da Aristotele a Hegel e oltre Hegel, sono categorie *metafisiche*, cioè elaborate dalla metafisica, ma ad uso delle scienze particolari. La metafisica, come tale, non si serve delle categorie che essa elabora: Aristotele non si serve dei concetti di essenza, di attributo, di luogo ecc. per fondare la sua ontologia, ma del principio secondo il quale il ragionamento non può andare all'infinito e Kant fonda la sua ontologia trascendentale non servendosi della sua tavola di categorie, ma delle "idee" di libertà ed eternità, ideale trascendentale, regno dei fini". (F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli editore, Milano 1958, p. 306). Qui Valentini fa notare come le categorie elaborate dalla metafisica stessa, nella tradizione del pensiero occidentale, finiscano ad uso delle scienze particolari mentre altri principi vengono utilizzati per la formazione dell'ontologia o della filosofia trascendentale. Nella Logica di Weil, invece, le categorie "non sono enucleate dal discorso come suoi elementi, ma sono esse stesse un discorso, un *centro di discorso*. Non sono cioè delle categorie puramente logiche, ma esprimono degli *atteggiamenti umani totali*. Ciascuna categoria sottende un *atteggiamento (attitude)*, anzi è l'*esplicitazione discorsiva* di un atteggiamento". (Ivi, p. 307). Le categorie di Weil sono, dunque, l'esplicitazione concettuale di una determinata situazione storica entro cui l'uomo vive. La Logica è comprensione e analisi di queste categorie, alla luce della comprensione del divenire storico.

stema e, quindi, la sua *categoria*. Tuttavia, qui Weil prende le distanze da ogni forma di filosofia della storia e soprattutto da Hegel:

Se la realtà è comprensibile solo nell'idea sviluppata della comprensione, la realtà non segue lo schema della successione delle categorie, schema del tutto legittimo per la logica della filosofia, fonte di ogni riflessione sulla legittimità, ma legittimo e necessario solo per questa logica.<sup>119</sup>

Il piano della logica non coincide con quello della realtà. E ciò anche per un altro aspetto e cioè che solo dal punto di vista della logica della filosofia tutte le *categorie* sono sempre presenti in ogni discorso, dice Weil, non fosse che nei modi dell'esclusione e della negazione.

Da qui, però Weil ne può dedurre la circolarità e la linearità della storia: circolare in quanto l'analisi ritrova sempre le stesse *categorie ed attitudini*, e lineare perché in progresso, in quanto l'uomo concreto non riconosce necessariamente le *categorie e attitudini pure* anche se esse (per il filosofo) guidano le sue azioni e il suo linguaggio. Potremmo dire, dunque, *circolarità* della logica della filosofia e *linearità* della storia come violenza.

Il passaggio dall'*attitudine* alla *categoria* (cioè "il concetto che permette di costruire un mondo coerente e dà un senso a tutto quel che è e alla vita dell'uomo stesso che si coglie in questo discorso e si edifica a un tempo col suo mondo")<sup>120</sup> avviene, dice Weil, al "limite", nel momento, cioè in cui l'uomo non si accontenta più del mondo del discorso entro cui fin da sempre si trova. Cioè vive una situazione-limite in cui coglie questo mondo come violento, che non lo accontenta più e nel quale può essere scontento.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p.114.

<sup>120</sup> Ivi, p. 107.

<sup>121</sup> Perciò Weil sostiene che "la violenza è all'origine di ogni discorso che si vuole coerente" (*Ibidem*).

Tale possibilità di trovarsi scontento si risolve o attraverso la protesta e il rifiuto delle condizioni di quel mondo, oppure attraverso la loro accettazione. Con questa seconda possibilità, l'uomo si accontenta del mondo e del suo discorso, offrendo ad altri un mondo coerente in se stesso contro cui questi possono rivoltarsi, avvertendolo come violenza e condizione esterna. Nella conferenza del 1963 tenuta alla Sorbona dal titolo *Filosofia e realtà*, Weil spiega concretamente, con un linguaggio più colloquiale, come avviene questo processo, ribadendo ancora una volta come l'uomo si trovi sempre in condizioni date rispetto alle quali egli si eleva:

[...]egli non dà inizio al pensiero, il pensiero gli preesiste e lo precede, insufficiente, primitivo, mitico, ma sempre anteriore alla sua opera personale, condizione limitante oltre che fondante. La libertà di quelli che lo hanno preceduto si è depositata nel linguaggio, nei discorsi che egli accetta o rifiuta, ma che pertanto non potrebbe rifiutare se non li trovasse nel suo mondo: che egli pensi con gli altri o contro di essi, non eviterà di riferirsi a ciò che è [...] questi discorsi gli fanno comprendere che si tratta, nella condizione, anche nella condizione più naturale, della sua libertà, della sua capacità, della sua facoltà di dire *no* a chiunque e a qualunque cosa. Essenzialmente, il filosofo è libertà che cerca il senso in e contro i sensi dati ed è così al di sopra di ogni condizione.

Non è quindi al di sopra della condizione: solo elevandosi al di sopra di una *data* condizione egli afferma la sua libertà.<sup>122</sup>

Pertanto, l'uomo si trova all'interno di un mondo sensato, in una condizione, che, se da un lato è limitante, dall'altro è fondante per la sua libertà, la quale non sarebbe se non tramite il suo elevarsi rispetto alla condizione data.

---

<sup>122</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982, trad. it. a cura di L. Sichirollo, *Filosofia e realtà*, in E. Weil, *Pensare il mondo: filosofia, dialettica, realtà*, cit., p. 23.

Solo a partire da ciò possiamo comprendere le affermazioni weiliane secondo cui le possibilità dell'uomo di comprensione e azione gli si mostrano solo quando le ha realizzate, cioè può ridurre ad unità le sue *attitudini* solo quando queste avranno cambiato il mondo nel quale sono apparse come rivolta. In questo preciso momento, l'individuo non impone alla realtà storica una forma di vita che egli progetta, ma la ricerca di una nuova realtà.<sup>123</sup> Il passato è, quindi "gravido di avvenire", ma quell'avvenire, dice Weil, che è il nostro presente, mentre quello che al nostro presente appare come passato (cioè la categoria dominante) è ciò che deve essere affrontato in questo presente (che per l'analisi logica è diventato passato).

Ma come avviene concretamente questa ricerca? Fondamentale è qui il concetto di *ripresa*.

### ***3.5. Riprese e fine della storia***

Il concetto di *ripresa* coincide con il ricorso, da parte di chi vuole comprendere il proprio tempo, di vecchie categorie per interpretare il nuovo, cioè riferirsi a discorsi già compiuti e sensati, per cogliere il "nuovo", il "diverso" che emerge dal divenire storico. Per Weil, "il lavoro di una logica applicata della filosofia consiste nella comprensione di queste *riprese* di

---

<sup>123</sup> Su tale questione così si esprime Kirscher: "di fronte a una categoria nuova che sorge nella realtà storica, che irrompe nel suo mondo, l'uomo fatica a riconoscere questo nuovo e lo interpreta nei termini di un discorso vecchio, di una categoria superata. Ma può anche aprirsi alla novità, farsene sollecitare alla ricerca di un discorso adeguato, insomma può mettersi a filosofare per innalzarsi dall'attitudine alla categoria." (G. Kirscher, *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, in AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1989, p. 127.)

vecchie categorie che formano il linguaggio e i discorsi (non coerenti, benché si vogliano coerenti) degli uomini”.<sup>124</sup>

Questo significa che il concetto di *ripresa* è quel concetto che consente l'applicazione della logica alla realtà storica (a nostro avviso, relativamente a tale questione, avrà una funzione decisiva la questione del giudizio e il modello del giudizio riflettente kantiano). Weil la intende come lo *schema* in senso kantiano<sup>125</sup>, capace di unificare ciò che non è coerente e contraddittorio, al punto di realizzare in concreto l'unità di filosofia e storia.

Si pone a questo punto un problema essenziale. Se il concetto di *ripresa* consente l'unificazione dell'incoerente e del contraddittorio della storia, allora si potrebbe pensare che con la *Logica della filosofia* finisca la storia, ossia si sarebbe raggiunta, una volta per tutte, unità, coerenza e sistematicità. Non vi sarebbe più alcun residuo di realtà storica non compreso dal sistema della *Logica della filosofia*. Per la filosofia, la storia ha il suo senso nella coerenza e questa sembra acquisire senso solo alla sua fine, alla fine del proprio percorso. Ma, come abbiamo visto, l'origine della filosofia dalla violenza, redime il sistema di Weil da qualsiasi idea di una filosofia della storia, da qualsiasi lettura metafisica del divenire degli eventi. In effetti, dice Weil, la logica della filosofia è davvero possibile solo alla fine della storia, intendendo con questa espressione l'unica accezione possibile e cioè: la logica della filosofia è possibile solo nell'esatto momento in cui la violenza viene vista come pura e di conseguenza, la volontà di coerenza, cioè la libera decisione contro la violenza, viene interpretata “come il centro del mondo in cui si prende tale decisione”.<sup>126</sup> Perciò si deve prendere atto del fatto che la storia non è finita in quanto questa decisione nei confronti della coerenza

---

<sup>124</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 117.

<sup>125</sup> “la ripresa, per usare un concetto kantiano, è lo schema che rende la categoria applicabile alla realtà e permette così di realizzare in concreto l'unità della filosofia e della storia”. (Ivi, p. 117).

<sup>126</sup> Ivi, p. 119.

può essere sempre rifiutata, lasciando la violenza come qualcosa di non espulso dalla realtà ma come vera e propria possibilità concreta dell'uomo. Pertanto, scrive Weil:

ogni sistema è la fine della storia, della sua storia, di quella storia senza la quale non esisterebbe e che si comprende solo in lui come storia sensata. In questo senso la filosofia è eterna perché cerca sempre la stessa cosa: la comprensione – ed è storica perché non importa quel che trova, ma per quale via lo trova, da quale punto prende inizio, in breve, qual è nella storia l'uomo che si mette alla ricerca della coerenza [...] in questo senso ogni sistema è vero ed è sempre vero, poiché una coerenza vi è stata raggiunta – sempre vero al punto che, in qualunque momento della storia che segue all'elaborazione di un sistema, l'individuo può accontentarsi di questa coerenza, può stabilirvisi e può riprendere sotto questa categoria tutto ciò che incontra nel suo mondo che, di fatto (cioè dal punto di vista della logica della filosofia, e già da quello della semplice attitudine dell'interpretazione), è formato da una categoria o da categorie posteriori a quella che l'uomo ha scelto. Ed è sempre superato, perché la sua categoria, una volta rivelata, appare come una condizione, come un *altro* dall'uomo che si rivolta contro ciò che gli è presentato come valido una volta per tutte.<sup>127</sup>

Si è deciso di riportare per intero questo passaggio del paragrafo *La logica della filosofia e la fine della storia* per meglio chiarire alcuni temi fondamentali. Innanzitutto si vede come, per Weil, la storia è sensata solo all'interno del suo sistema, della sua categoria che la comprende. Perciò si può parlare di una eternità e di una storicità della filosofia, la quale eternamente comprende ma senza tralasciare quella ricerca sempre individuale e storica del singolo individuo che nella sua dimensione concreta si pone alla ricerca della coerenza. Ora, quest'ultimo può accontentarsi di questa coerenza (in questo senso ogni sistema è sempre vero poiché in esso una coe-

---

<sup>127</sup> Ibidem.

renza è stata raggiunta) e comprendere i fatti del suo mondo storico attraverso la categoria che ha fatto propria. Ma allo stesso tempo, una volta rivelata, questa categoria appare come condizione, come ciò contro cui l'uomo si può rivoltare.

Assodato questo aspetto della fine della storia nel singolo sistema, come si deve intendere la questione della fine della storia in rapporto all'intera *Logica della filosofia*?

Secondo Weil, se una logica della filosofia può essere elaborata, le accadrà ciò che succede ad ogni discorso coerente, ad ogni sistema, ossia che la negatività dell'individuo "potrà attaccarla come la logica ha attaccato tutti i sistemi".<sup>128</sup> Pertanto, come ogni sistema è la fine della propria storia, allo stesso modo la logica della filosofia sarebbe la fine della storia, nel senso della fine della ricerca del contenuto attraverso il discorso.

Ma quale mondo avremmo se una tale espressione viene letta quasi come un compimento finale, intendendo la storia non come il divenire dell'uomo stesso ma come uno sviluppo sancito da tappe determinate? Come si è detto fin dall'inizio, l'individuo può sempre rifiutare il discorso, sia quello particolare di ogni categoria, sia quello dell'intera logica della filosofia, optando per la violenza, per cui è decisamente possibile che un discorso del tutto coerente quale quello della logica della filosofia finisca per diventare insensato per l'intera umanità che vive nella violenza e lotta con la violenza.

Ma, dice Weil, verso la fine del suo paragrafo dedicato alla logica e alla fine della storia, che:

la stessa logica della filosofia avrà compreso e mostrato che il discorso per l'uomo non è che una delle possibilità del linguaggio umano e che gli rimane l'espressione: è possibile che l'uomo si volga a tale espressione non più per pro-

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 120.

testare contro il discorso, ma in buona coscienza e liberamente, essendo sicuro che il discorso è terminato. Il mondo sarebbe diventato invero umano, un mondo dal quale la violenza sarebbe scomparsa.<sup>129</sup>

Un mondo siffatto sarebbe un mondo dell'universalità realizzata, in cui ciascun discorso particolare avrebbe ricevuto il suo posto e sarebbe stato quindi superato nella prospettiva di un'universalità superiore. Si tratterebbe, dunque, di un mondo in cui l'uomo ragionevole sarebbe accontentato in assoluto senza bisogno di alcuna ragionevole protesta poiché convinto che la ragione è realizzata (praticamente il compimento della filosofia nella categoria dell'*azione*, che è tentativo di rendere il mondo conforme alla ragione ed ultima categoria della *Logique* prima di *senso* e *saggezza*, le due categorie formali che "aprono" il sistema).

Tuttavia, conclude Weil:

Nel frattempo – e noi viviamo in questo «frattempo» - la logica della filosofia non garantisce e non può garantire che una vita del genere sia davvero possibile. Ciò che può affermare, se riesce nella sua impresa, è che la verità è, che il discorso può avere un compimento per ciò che è compiuto: può mostrare che le categorie si sono rivelate nella loro totalità perché, di fatto, la categoria della categoria, il centro che non organizza solo i discorsi, ma il discorso, si mostra ad essa e in essa. Questa logica comprende tutto e se stessa, perché comprende l'uomo nella filosofia, la filosofia nell'uomo, la coerenza nella violenza e la violenza nel discorso coerente.<sup>130</sup>

Vivendo l'uomo nel "frattempo" storico, non può avere alcuna garanzia che un mondo che rappresenti un'*universalità realizzata* e in cui ciascun essere razionale abbia raggiunto il suo *contento*, sia davvero possibile. Una tale garanzia non può derivargli neppure da una logica che si pone come una

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 120-121.

<sup>130</sup> Ivi, p. 121.

logica del senso, che comprende i vari discorsi alla luce di un discorso che dialetticamente tiene insieme l'uomo e la sua condizione, la ragione e la non-ragione, la filosofia e la violenza. Tuttavia, attraverso la *Logica della filosofia*, l'uomo può comprendere che si trova già fin da sempre nella verità e nella presenza nel momento in cui le cerca e nella misura in cui vuole essere ragionevole. Esiste, insomma, un senso che l'uomo deve sforzarsi di compiere. Le ultime due categorie che chiudono la *Logique* (*senso e saggezza*) testimoniano proprio questo aspetto imprescindibile di ogni esistenza umana condotta ragionevolmente:

Ciò che il filosofo deve comprendere nel mondo è il modo di comprendere il mondo, i modi in cui il mondo e, con esso, il senso della vita umana sono stati interpretati e, nello stesso tempo, per rendere concreto per sé, ai suoi propri occhi, un senso e un orientamento che possano essere vissuti, realizzati dall'uomo, da ogni uomo (giacché questo senso non sarebbe che arbitrario e conosciuto come tale, se, nel suo principio, non fosse offerto a ogni uomo alla sola condizione che questi cercasse il senso e la felicità)<sup>131</sup>

Dunque, la *Logique* è comprensione delle *categorie* con cui l'uomo ha interpretato il mondo e la realtà, congiuntamente al compito di rendere concreto un senso che possa essere realizzato da ogni uomo.

#### **4. Le categorie della *Logique***

Occorre passare in rassegna le *categorie* della *Logique* al fine di comprendere a fondo il motivo per cui si può parlare di una logica del senso e per svelare la componente umanistica e storicistica di una tale logica. Tutta-

---

<sup>131</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., p. 22.

via, alla luce della gran quantità delle pagine scritte da Weil, si cercherà di fornire un breve *excursus* ragionato delle diciotto categorie prese in esame, evidenziando eventuali raggruppamenti e soffermandoci sulle *categorie* più importanti ai fini del nostro discorso.

Ecco le categorie prese in esame nella *Logica della filosofia*:

verità – non-senso – il vero e il falso – certezza – la discussione – l’oggetto – l’io – Dio – condizione – coscienza – intelligenza – personalità – l’assoluto – l’opera – il finito – l’azione – senso – saggezza.

#### ***4.1. Verità, non-senso, il vero e il falso***

La *Logique* si apre con la *verità*. È categoria vuota e indeterminata (si potrebbe dire che corrisponde per queste caratteristiche all’*Essere* dell’inizio della *Logica* di Hegel) nel senso che è impossibile articolarla in un discorso positivo. In essa, non c’è né riflessione né distinzione di vero e falso. Essendo priva di riflessione, la *verità* sebbene pensata da noi come categoria, è in realtà solo un’attitudine, uno stato, entro cui si trova l’uomo, privo di una esplicitazione discorsiva. Non è possibile una definizione positiva di *verità*, la si può solo evocare per immagini: “luce invisibile perché non è altro che luce”, oppure “lo stato di veglia che non è preceduto da nessun sogno”, tutte immagini, dice Weil, che “possono servire a motivo della loro incomprendibilità”.<sup>132</sup> Anche l’errore, è compreso nell’indistinto della *verità*, per cui non è il “falso” contrario della verità, ma qualcosa di appartenente all’indefinito stesso. Non vi è possibilità di metodo, di contraddizione,

---

<sup>132</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 129.

perché, nella *verità* non vi è né oggetto né soggetto, né, soprattutto, relazione.

La seconda categoria che si può analizzare insieme con quella di *verità* è il *non-senso*. Per comprenderne il perché sono assolutamente esplicative le poche righe che Weil pone come introduzione alla trattazione della categoria in questione. In esse, Weil scrive che “ogni senso determinato è inadeguato a *la verità*”. Ciò significa che se il senso è determinazione particolare, allora la *verità*, come scrive Weil, è *non-senso*, poiché non esiste determinazione, significato possibile che possa rendere ragione della verità in se stessa indistinta. Sebbene, però la categoria del *non-senso* non può essere definita, può essere comunque vissuta esattamente come quella della verità. Gli esempi fatti da Weil sono quelli del poema di Parmenide (in cui “alla verità semplice e una, egli contrappone la teoria dell’apparenza che, essa pure, è tutto”)<sup>133</sup>, della teoria di Cratilo (il quale, data l’instabilità di tutte le cose, non parla e si limita ad indicare con il dito) e soprattutto del Buddhismo. C’è in questi esempi, una forte coincidenza di *non-senso* e *verità*, laddove, secondo Weil, il primo non è ancora separato come *categoria*: “prima di trovare i mezzi per cogliersi sotto questa forma, il pensiero dovrà arricchirsi di molto”.<sup>134</sup>

Weil, qui, sta necessariamente pensando a *categorie* successive attraverso cui la polarità di *non-senso* e *verità* esce dall’ambito dell’indeterminato: io-mondo, linguaggio-condizione etc.

Il Buddhismo indiano, invece, persegue il fine dello svuotamento della coscienza da ogni contenuto, affinché sia coscienza che contenuto scompaiano. Attraverso pratiche e tecniche, dunque, si punta alla realizzazione del *non-senso* allo scopo che la *verità* non appaia (cioè non si dia nelle ap-

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 136.

<sup>134</sup> Ibidem.

parenze del mondo che confondono la nostra mente), ma sia nella pratica della saggezza.

Dunque, le attitudini di *verità* e *non-senso* sono attitudini del silenzio. Non c'è il linguaggio che le supporta esse possono solo viverci.

La terza categoria è quella de *il vero e il falso*. Abbiamo deciso di unirla alle prime due poiché essa è, in realtà, l'esplicitazione discorsiva, della dualità *verità – non-senso*, in quanto, per la prima volta, subentra una mediazione, cioè: la verità si riconosce, appare a se stessa, per tramite del suo altro (non-senso). Posta la questione in questi termini, si può parlare non più di *verità* e *non-senso*, ma di *vero e falso*.

Il linguaggio, a differenza delle categorie (o meglio diremmo *attitudini*) precedenti, viene qui considerato decisivo, poiché vi è il discorso di un maestro che è vero e altri discorsi che non lo sono.

Secondo Weil, occorre riconoscere a Senofane il grande merito di avere introdotto nel pensiero greco la distinzione di vero e falso, avendo svelato la falsità delle opinioni e delle credenze degli uomini. Tuttavia, se per il pensatore di Colofone, queste opinioni false non hanno importanza, ne avranno, successivamente, per Parmenide e per Eraclito. Per costoro, infatti:

Il linguaggio non basta per cogliere la Verità che lo trascende; ma il linguaggio può mostrarsi nella sua vera natura, che è di essere falso. In effetti, non si può che <indicare> la Verità, ma si può parlare di tutto il resto. Si può persino fare una teoria dell'opinione falsa.

135

Ma, a questo stadio del pensiero, non è ancora subentrata la categoria della contraddizione, nel senso che falso e vero sono l'uno accanto all'altro e questa compresenza non è vissuta come lacerazione. Sarebbe, dunque, un errore trasportare la lacerazione dell'uomo moderno nell'ottica del pensatore

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 148.

greco presocratico (anche se Weil preferisce presofistico) per il quale non vi è una coscienza al di fuori di questo mondo che è duplice nella sua unità, in quanto essere e non-essere:

essere doppi non è per loro una malattia come per la coscienza riflessa; è il loro stato naturale.<sup>136</sup>

#### ***4.2. Certezza, discussione, oggetto***

La categoria della *certezza* sancisce una rottura rispetto alle categorie precedenti. Essa determina l'esistenza di un discorso che è valido rispetto al vago parlare degli uomini che non conoscono la certezza, che è, invece, prerogativa del saggio. Su questo aspetto è molto chiaro Weil:

Gli uomini hanno le opinioni più diverse, il saggio possiede il discorso certo. In mezzo a opinioni incerte il saggio proclama la certezza che è la *sua* certezza e può diventare la certezza di ogni uomo. Così è distrutta quell'unità del vero e del falso che aveva caratterizzato la categoria precedente. Il falso non è la totalità delle determinazioni, il vero non è più la positività irrealizzabile e indicibile; separandosi non formano più un'unità, ma un misto. Non si deve più dire il falso è (in quanto tutto ciò che è, è apparenza e falso); ora l'uomo dice: il falso non è. L'insegnamento del maestro non basta: ci vuole una prova (non una dimostrazione), e la prova 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>137</sup>

In questo passo di Weil è evidente il cambio di prospettiva rispetto alle categorie precedenti. Egli parla di “distruzione” dell'unità del vero e del fal-

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 150.

<sup>137</sup> Ivi, p. 154.

so, poiché adesso c'è un "vero" che si riempie di un contenuto, che deve diventare certezza per tutti gli uomini, oggetto di un insegnamento, da parte del saggio, che non è più quello del silenzio, ma del discorso certo. In contrapposizione ad esso, le opinioni delle persone, costituiscono il "falso". Ma cosa dice il saggio? Egli tramanda le verità sulle origini della comunità, della religione, delle usanze, ed è talmente certo del suo sapere, che non si dà discussione. Chi rifiuta le sue convinzioni, vi resiste per delle motivazioni considerate, dal saggio, non logiche, come la fatalità psichica o astrologica. Ad ogni modo, alla certezza nulla si contrappone, perché non è prevista, in essa, la coesistenza sullo stesso piano di differenti veri. Questo, secondo Weil, determinerebbe la nascita della *scienza* anche se ovviamente non in senso moderno, ma come atteggiamento soggettivistico. Essa si qualifica come un sapere che si oppone ad ogni sorta di pensiero primitivo o superstizioso, ma dall'interno della categoria stessa. Manca ancora la categoria successiva dell'*oggettività*. Lo spiega molto bene Weil in un passaggio essenziale:

Qui il mito è scienza tanto quanto la fisica di Newton e allo stesso titolo. Non c'è mezzo che permetta di scegliere *oggettivamente* tra i due: non c'è ancora oggettività, c'è solo la certezza.<sup>138</sup>

Tuttavia, se non c'è *oggetto* che consente di scegliere tra due certezze, "laddove l'uso della violenza è escluso, gli uomini regolano la loro vita in comune grazie al linguaggio formalmente uno: discutono".<sup>139</sup>

Pertanto alla categoria della *certezza*, segue la *discussione*.

Qui l'unico criterio di verità è aver ragione nella discussione. A differenza della *certezza*, qui subentra la contraddizione delle tesi opposti, non la

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 163.

<sup>139</sup> Ivi, p. 171.

semplice esclusione, per cui nasce la logica formale del discorso coerente, ma senza il problema della sua concordanza ad un *oggetto*. La conseguenza, è che ciò che può essere detto senza contraddizione è vero e può essere accolto dalla comunità. Il discorso senza contraddizione diventa di tutti e il Bene viene raggiunto senza violenza. esso non è più stabilito da una regola certa, né da un dio che ispira un re o un profeta. Emblema di ciò è Socrate, il Socrate contrapposto ai sofisti e a tutti coloro che dimenticano di essere uomini ragionevoli, ossia parlanti:

la logica distrugge e sostituisce la scienza antica, pre-logica, proprietà degli individui a titolo personale: scienza del re, scienza del fabbro, del cacciatore, del sacerdote. La nuova scienza, nata dalla morte del contenuto della certezza, interessa il cittadino come tale (e questo significa, nel mondo della discussione, l'uomo in quanto uomo).<sup>140</sup>

L'uomo in quanto tale è colui che discute, che cerca razionalmente il Bene nella discussione, ma non possiede la verità oggettiva. Dice Weil, qui: "ragionevole non è altro che membro della comunità, cittadino".<sup>141</sup>

Tuttavia, proprio Socrate, però, che in questa categoria è la massima espressione umana, viene ucciso. Questo evento rappresenta esattamente lo scacco della *discussione* e la contemporanea esigenza di un discorso che dica la realtà senza errore. Occorre, dunque, una scienza capace di rivelare l'essere e che fondi gli ordinamenti razionali per reggere una comunità razionale incapace di condannare "Socrate" come emblema della libera discussione. Siamo nell'epoca delle grandi costruzioni ontologiche greche.

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 184.

<sup>141</sup> Ivi, p. 191.

Alla *discussione*, pertanto, non può non seguire la categoria dell'*oggetto*, poiché se è essenziale essere d'accordo, è "ancora più essenziale sapere intorno a che cosa si deve essere d'accordo"<sup>142</sup>.

La categoria dell'*oggetto*, dice Weil, è alla base di ogni filosofia che pretende di essere scientifica, che vuole costruire un discorso che corrisponde all'Essere, cioè un discorso immutabile che rivela un Essere immutabile. È la categoria dell'ontologia greca, ma anche delle costruzioni politiche che da essa derivano, poiché l'azione del filosofo coincide con la realizzazione dello stato perfetto, ossia conforme all'Idea, di quell'Uno che è fondamento della politica e della morale.

#### ***4.3. Io e Dio: la ricerca della felicità***

Abbiamo deciso di separare la categoria dell'*io* dalle precedenti perché essa segna, a nostro avviso, una certa rottura che va sottolineata.

Questa categoria manifesta l'esigenza di individualità e di ricerca della felicità da parte dell'uomo, come sottolinea Weil in esergo al capito dedicato all'io:

Sapendosi soltanto ragionevole in un mondo della Ragione, l'uomo si vede respinto sulla propria individualità: come è, cerca la sua felicità di uomo. L'io, come si trova, cerca la Ragione per se stesso.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 198.

<sup>143</sup> Ivi, p. 221.

In questa categoria, secondo Weil, l'uomo oppone al *fatto* dell'*oggetto*, il *fatto* della sua esistenza così come egli la sente, cioè non obiettiva, né mediata dalla comunità. Ora, di sicuro, questa opposizione ha assunto i caratteri di quella ricerca della felicità individuale propria della saggezza stoica ed epicurea (a cui Weil dedica un intero paragrafo), che appare quando la città e il lavoro libero cessano di avere un ruolo primario nella vita dell'uomo.

Ma non solo. La categoria dell'*io*, è, infatti, particolarmente importante perché le sue *riprese* di altre categorie formano, dice Weil, altrettante filosofie "umane", termine con il quale intende visioni e interpretazioni del mondo come campo della vita umana. L'*io* è, proprio per questo, la prima categoria sotto cui l'individuo si coglie come *individuo vivente*. Weil analizza le varie *riprese* dell'*io*, ad esempio, la ripresa della *verità* nell'*io* procura l'atteggiamento tipico del solipsismo, così come la ripresa del non-senso corrisponde all'atteggiamento dello scettico, la ripresa della certezza corrisponde all'atteggiamento cinico. Tralasciando le analisi che Weil fa di ciascuna di queste *riprese*, dobbiamo registrare, invece, il passaggio che da questa categoria ci conduce alla categoria successiva, quella di *Dio*.

Nella categoria dell'*io*, l'individuo non raggiunge la soddisfazione cui aspira, perché, per poterla ottenere, deve cercare di sottomettere la sua natura interiore. Per questo motivo, ha bisogno, come dice bene Francesco Valentini, di una "fondazione trascendente della sua felicità".<sup>144</sup>

La categoria di *Dio* ha importanza particolare, perché in essa nasce la *riflessione*, nel senso che per la prima volta l'uomo si coglie e si interpreta nella totalità della sua vita. Per questo, *Dio* è la più moderna delle categorie antiche e la più antica delle moderne. La sua modernità consiste nella scoperta della libertà sottoforma di sentimento, la sua antichità è nell'apparire di questa libertà come la conquista

---

<sup>144</sup> F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli editore, Milano 1958, p. 316.

di qualcosa di altro da sé, come l'attributo fondamentale dell'essenza umana, che, però entra nell'esistenza per miracolo.<sup>145</sup>

In queste poche parole, Francesco Valentini, nel capitolo dedicato a Weil all'interno del suo resoconto della filosofia francese contemporanea, riassume il senso della categoria in questione così come viene intesa da Weil. Categoria insieme moderna, perché, per la prima volta subentra quella *riflessione* che porta all'autocoscienza, alla libertà dell'uomo, ma allo stesso tempo, antica perché ancora legata ad una Trascendenza che entra nell'umano miracolisticamente. Solo in Dio, l'uomo trova fondamento della propria libertà.

È pertanto categoria propria del credente, che dà il proprio consenso al piano divino che gli è oscuro, che non ha discorso poiché qualsiasi tentativo di cogliere la natura del divino, fatto con l'aiuto di altre categorie è destinato a fallire perché falsa il sentimento. La stessa ripresa della categoria dell'*oggetto* per tramite di quella di *Dio*, dà luogo a quella teologia razionale che è visione scientifica del mondo che, dunque, ritrova Dio solo nella totalità della natura e non su un piano trascendente cui volgersi attraverso un sentire.

---

<sup>145</sup> Ibidem.

#### 4.4. *Condizione e coscienza*

Per comprendere la categoria della *condizione* è necessario partire dalla situazione di mancanza nella quale ci lascia la categoria di *Dio*:

La fede lascia l'uomo nella libertà senza un contenuto determinato dalla sua libertà.<sup>146</sup>

Ciò ha come conseguenza, secondo Weil, che non avendo un contenuto, la libertà si configura come una fuga di fronte alla realtà della vita, definita dal filosofo franco-tedesco: *condizione*.

L'uomo adesso è limitato da condizioni reali, da una serie di elementi di ordine naturale e sociali. Ciò perché la natura non è più il *cosmo*, ma un elemento contro il quale si deve necessariamente lottare; essa è la condizione stessa del suo lavoro.

In questo mondo, l'uomo non ha nulla di assoluto, né ha conoscenza oggettiva, può solamente acquisire conoscenze utili affinché riesca a dare alla sua vita un assetto che sia il migliore possibile.

Perciò la differenza essenziale con le altre categorie, è che in quella di *condizione*, lavoro e tecnica formano l'attitudine stessa. Sono loro ad assegnare posto e collocare cose nella realtà, non sono esse stesse collocate. Ciò ci fa comprendere perché, secondo Weil, la categoria di *condizione* si oppone a quella di *senso*, perché nel mondo in cui prevale la tecnica, il senso tace, nulla orienta l'uomo nel suo essere nel mondo, se non la ricerca della migliore condizione possibile attraverso l'utile.

Questo tipo di atteggiamento si ripercuote in molti ambiti del sapere, a partire dalla considerazione della scienza stessa fino alla concezione della

---

<sup>146</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 283.

storia e dell'arte. Weil dedica paragrafi a questi vari ambiti che non possiamo qui riassumere, ma ci limitiamo ad indicarne gli elementi essenziali. Il primo cambiamento radicale è che la filosofia è solo metodologia mentre la scienza per eccellenza è la matematica in quanto è scienza della misura, infatti, mentre nell'*oggetto* la scienza dava importanza a ciò che si misura, qui l'attenzione ricade solo sulla misura. Anche l'uomo è ridotto a ciò che misura:

nella presente scienza disinteressata l'uomo si contrappone alla natura nella natura; per sé è un fattore naturale, in quanto tale si studia. Egli diviene fatto di esperienza, fattore da analizzare per poterlo utilizzare; deve misurare con precisione, e da questo punto di vista sarà considerato come tutti gli altri fattori naturali; si deve sapere come reagisce a una certa condizione, e la scienza delle condizioni esterne all'uomo deve essere completata da quelle delle condizioni interne.<sup>147</sup>

Dunque, l'uomo fattore naturale di cui si studiano reazioni interne ed esterne, per cui anche la psicologia e le scienze sociali sono fortemente dominate dalla mentalità della categoria della *condizione*. Accanto a ciò la filosofia svolge la sua funzione "illuministica", ossia comprendere tutti quegli epifenomeni non ancora eliminati dal progresso scientifico, quali superstizioni, credenze metafisiche, sentimenti nazionali etc...aprendo lo spazio ad una storiografia che "se si potesse, si scriverebbe in formule".<sup>148</sup>

Per quanto riguarda la politica, come vedremo più dettagliatamente nella *Philosophie politique*, nella *condizione* viene descritta dettagliatamente la politica liberale che assume la proprietà privata come fattore di progresso, il mercato industriale come il trionfo dell'economia capitalistico-borghese e soprattutto la ricchezza come espressione della capacità di lavoro.

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 298.

<sup>148</sup> Ivi, p. 300.

Weil chiude le sue riflessioni sulla *condizione* attraverso alcuni pensieri sull'arte, la quale o diverte semplicemente oppure rappresenta la società così come è. Si tratta di quel naturalismo estetico in cui lo scrittore, nelle sue opere, soddisfa ciò che nell'uomo non è ancora stato raggiunto dal progresso scientifico, ponendosi così anche come vero e proprio educatore dell'umanità stessa.

Tuttavia, cosa accade quando l'uomo è incapace di abbandonarsi completamente al ritmo del progresso del lavoro scientifico?

È quanto cerca di spiegare Weil introducendo la categoria successiva di *coscienza*:

L'uomo che non riesce ad abbandonarsi al progresso del lavoro scientifico e non si accontenta neppure di un linguaggio che sa superato dalla scienza, si coglie come *coscienza*.<sup>149</sup>

In effetti, come fa notare Valentini, la *coscienza* è “il superamento cosciente della condizione”.<sup>150</sup>

È categoria kantiana ma non solo del Kant epistemologo con la sua presa di coscienza della condizione, ma anche del Kant della morale:

La filosofia non è il fine, essa ha un fine, e questo fine non è parlare della libertà, ma condurre l'uomo a determinarsi come libero. L'uomo è l'essere che supera il mondo della *condizione* - non ce n'è altro - per entrare in un mondo che adesso ha un *sensò*: il luogo della decisione umana dell'incontro tra la libertà e la necessità condizionale.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 323.

<sup>150</sup> F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 320.

<sup>151</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 338

Pur superandola, la *coscienza* non elimina la *condizione*, anzi è il suo presupposto. La vita dell'uomo della coscienza si svolge proprio in questa tensione tra la conoscenza del condizionato e il sapere assoluto, tra la sua finitezza e la tensione all'infinito. Ecco perché il mondo acquisisce senso. Non perché abbia un significato unico, una volta per tutte, ma perché diventa il luogo in cui l'uomo può determinarsi come libero, ossia ragionevole: “agire secondo principi di libertà, principi che, lungi dall'essere i prodotti delle condizioni psicologiche non esprimono che il solo accordo della coscienza con se stessa”.<sup>152</sup>

Ecco, dunque, la morale autonoma della coscienza che sceglie un principio razionale, indipendente dalle condizioni dell'esperienza, a cui uniformare l'azione.

#### ***4.5. Intelligenza e personalità***

Prima di affrontare la categoria di *Assoluto*, Weil si dedica a queste due categorie essenziali, in cui troviamo velatamente o meno il pensiero di Dilthey e Nietzsche.

L'*intelligenza* è intesa come pura interpretazione di fatti ricondotti ad un interesse specifico dell'uomo, espressione con la quale si intende un ideale politico, un sistema filosofico, una credenza religiosa che l'uomo assume come riferimento interpretativo della realtà. Quindi, tale categoria sa bene che ci si trova di fronte alle molte verità equivalenti relative ai singoli interessi di ciascun individuo e mai al cospetto di una “verità universale che regoli dall'esterno l'interesse concreto”.<sup>153</sup> In una nota, Weil sostiene chiara-

---

<sup>152</sup> Ivi, p. 338.

<sup>153</sup> Ivi, p. 377.

mente che questa attitudine è presente in Montaigne ed ha la sua naturale conseguenza in Bayle, due pensatori posti da Weil all'origine della modernità. Sembra parlare proprio del filosofo francese nella sua Torre quando dice che l'uomo intelligente: "è contento: nulla lo costringe, nulla gli procura desideri. È veramente quello che l'*io* avrebbe voluto essere, *spectator mundi*, e gioca, non la commedia dell'*io* dai ruoli fissati dal suo poeta trascendente e dal suo regista sovraumano, ma il proprio gioco a suo beneficio [...] poiché è uomo e si sa uomo tutto lo interessa".<sup>154</sup> Per Weil è come se la categoria dell'*intelligenza* avesse avuto successo laddove la categoria dell'*io*<sup>155</sup> aveva fallito: "L'uomo intelligente è *spectator mundi* e può esserlo perché il mondo che guarda non è più la natura né la ragione del cosmo, ma l'uomo stesso".<sup>156</sup> Pertanto, l'*intelligenza* sembra effettivamente essere la categoria che è all'origine della modernità, che chiude con le grandi sistemazioni della totalità dell'essere per lasciare spazio all'uomo privo di punti di riferimento metafisici entro cui collocare e direzionare la propria esistenza. Ciò che dunque rimane, altro non è che l'insieme spesso contraddittorio dei vari punti di vista degli uomini, dei loro interessi concreti e personali, delle loro singole interpretazioni dei fatti. In questo mondo fatto dagli interessi degli uomini, la categoria di *personalità* non si limita a constatarlo ma, in esso, crea se stessa e il proprio mondo: "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[...] Non c'è più cosmo, e l'uomo non è più sostanza in mezzo ad altre sostanze. L'uomo non è, si *fa*, è l'atto continuo nel quale si fa è al tempo stesso creatore del mondo. Tuttavia questa creazione non è *creatio ex nihilo*. L'errore della coscienza era

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 378.

<sup>155</sup> La categoria dell'*io* corrisponde al tentativo dell'individuo di contrastare lo scontento del dato, cercando la propria felicità di uomo. Si tratta dell'*io* in senso empirico e non della soggettività moderna della coscienza.

<sup>156</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 367.

collocare l'essenza dell'uomo al di fuori della sua esistenza concreta, l'insufficienza dell'intelligenza era il distaccarsene. La personalità non vuole essere un'astrazione".<sup>157</sup> Questo passaggio della *Logique* è decisivo poiché sancisce la differenza specifica della categoria in questione dalle precedenti, ossia dalla *coscienza*, che determina una soggettività formale ed astratta, e dalla *intelligenza* che è mera comprensione distaccata degli interessi e dei valori degli uomini. Per la categoria della *personalità*, invece, l'unico valore possibile è questa creazione, laddove tutti gli altri valori, in cui gli uomini credono, sono soltanto falsi valori che dispenserebbero l'uomo dal riconoscersi, appunto come personalità, come volere (si tratta della categoria nietzscheana per eccellenza). Tuttavia questa creazione avviene nel mondo concreto e il materiale con cui si confronta è il mondo di valori consolidato in cui essa fin da sempre si trova. Dice, infatti, Weil: "l'uomo non si interpreta nella sua esistenza concreta a mezzo dell'intelligenza come se fosse un estraneo: vuole costruire. Certo, *trova* qualcosa, ma quel che trova è per lui solo un materiale che non gli impone limite, essendo infinito in rapporto alla sua volontà. Il suo fine si trova là dove si trovano anche i mezzi: infatti il fine non è altro che l'uso di quel materiale che non è materiale se non per l'uso che ne fa la personalità".<sup>158</sup> Si tratta, dunque, di volontà che vuole se stessa annientando costantemente i limiti che trova. Questo genera un costante conflitto. La *personalità* si trova in un eterno conflitto che le è imposto dal mondo, dai valori che essa trova, che ha costitutivamente in se stessa, perciò Weil può affermare che la *personalità* "non è in conflitto con gli altri ma è il conflitto stesso",<sup>159</sup> l'individuo stesso è conflitto.

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 394.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> Ivi, p. 401.

Ma dal punto di vista filosofico del discorso assolutamente coerente, come vengono interpretati questi conflitti? Di sicuro, non basta la comprensione pura e semplice di questi conflitti, poiché quel che conta è comprendere il risultato delle lotte e dei contrasti spiegandone la razionalità. Questo è esattamente ciò che avviene nella categoria dell'*Assoluto*.

#### ***4.6. L'Assoluto e la rivolta contro l'Assoluto: opera e finito***

Nel discorso assolutamente coerente, la categoria di *Assoluto* vede il rivelarsi della Verità distinguendo ciò che è necessario da ciò che è accidentale e contingente in questa rivelazione, in questo compiersi della Verità. Tutto, dunque, è compreso, il discorso coincide con l'Essere e la logica con l'ontologia.<sup>160</sup> In esergo al capitolo dedicato alla categoria dell'*Assoluto*, Weil scrive:

L'uomo che non si accontenta di esprimersi nel conflitto come immagine, ma si volge verso il conflitto per coglierlo nella sua universalità concreta, perviene al discorso unico e assolutamente coerente nel quale scompare in quanto personalità: è il pensiero che esiste pensando se stesso, l'Assoluto.<sup>161</sup>

Se la *personalità* decide di assumere pienamente il conflitto, nella categoria di *Assoluto*, questa decisione assume l'aspetto di una cosciente mediazione di tutti i conflitti per il discorso coerente.

---

<sup>160</sup> È interessante il modo in cui Perine, nel suo saggio *Philosophie et violence*, contrapponga *Assoluto* e *violenza* chiamando il primo *le tout sans reste* e la seconda *le reste qui reste*, identificando nell'*Assoluto* l'idea di un pensiero che non lascia nulla fuori di sé, e che quindi, mal si concilia con la *Logique*, e nella *violenza* quel residuo ineliminabile e irrisolvibile per la filosofia che resta l'aspetto innovativo della Logica di Weil.

<sup>161</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 437.

Nella categoria di *Assoluto* il cerchio è chiuso, perché tutte le categorie-attitudini sono compresenti e, soprattutto, giustificate, in quanto momenti necessari di questo discorso conclusivo del Tutto.

Con l'*Assoluto* ci troviamo al cospetto della categoria propriamente hegeliana. Il movimento del pensiero coincide col movimento del reale, senza lasciare nulla fuori di sé. Tutto è razionalmente compreso dal pensiero, in un discorso coerente capace di giustificare in sé ogni eccezione, ogni momento negativo, come momento necessario del processo razionale e reale. Dal punto di vista della *Logique*, si può dire che tutte le categorie precedenti quella di *Assoluto* sono giustificate e compresenti in questa. Infatti, scrive Weil:

[...] la categoria presente si vuole e si sa erede di tutte le attitudini e categorie precedenti. Tutte le opposizioni tra le quali gli uomini hanno creduto di dover scegliere e hanno scelto di fatto le si rivelano come i momenti del proprio essere che è il proprio divenire [...] Nessun passo è stato fatto invano, ogni opposizione, ogni contraddizione, ogni lotta non erano altro che i processi nei quali l'Essere si sviluppava per comprendersi come Spirito [...] Attitudini e categorie sono l'Assoluto nelle sue tappe. Ma l'Assoluto non è niente fuori di esse. Non è un errore dell'uomo averle percorse tutte e non c'è un cortocircuito per lo Spirito. Lo Spirito non esiste prima del suo divenire e al di fuori del suo divenire umano, le contraddizioni non possono riconciliarsi nella coerenza totale se non dopo essere state contraddizioni reali.<sup>162</sup>

Eppure, la *Logica della filosofia* di Weil non si chiude con l'*Assoluto*, cioè con la categoria che è autoriconoscimento del discorso ragionevole.

Appena dopo di essa sorgono, infatti, le due categorie che Weil definisce della "rivolta": l'*opera* e il *finito*.

L'*opera* è la categoria che nasce dall'esperienza tragica del nazismo. Nella lettura della *Logique* il capitolo dedicato all'*opera* è quello in cui

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 448-449.

maggiormente si sente vibrare il vissuto stesso dell'autore, quasi come si trattasse della categoria che concettualizza l'attitudine vissuta in prima persona da Weil stesso durante il nazismo. Se con l'*opera* si può parlare di rifiuto della ragione lo si può fare perché l'umanità (e Weil con essa) è stata testimone del più grande smacco che la Ragione abbia subito. In effetti, l'*opera* rifiuta il discorso coerente, la coerenza della Ragione, poiché ritiene il semplice pensiero insufficiente, cioè avverte l'esigenza di dover colmare il vuoto del pensiero con il bisogno di dover fare qualcosa. Un "fare" che, dunque, assume una netta priorità rispetto al pensare, al punto, che la categoria dell'*opera* non ha un proprio discorso e assume un linguaggio che è imperativo e non indicativo. In sostanza, in quanto rifiuto della ragione coincide con la violenza più pura:

Proprio perché la categoria dell'*Assoluto* può mostrare un progresso necessario nelle categorie onto-logiche che le sono proprie (e che sono quelle dell'Essere-discorso), sembra impossibile dal suo punto di vista che qualcosa d'altro possa seguire, sia attitudine o categoria [...] il libro è chiuso, la storia non sarà più che ripetizione e continuazione dacché la negatività ha trovato la pace. Il Pensiero è Pensiero: dopo che cosa resta? Resta lo scandalo della ragione. L'uomo non può pensare più in là dell'Assoluto, poiché pensare è cercare la coerenza e la coerenza è tutto in sé e per sé. Ma l'uomo può *aver pensato*, può aver sottoscritto tutto quel che la scienza insegna, e può non *pensare*, non *voler pensare*, negarsi al Pensiero.<sup>163</sup>

Nell'*Assoluto*, dunque, la negatività sembra aver trovato una pacificazione, ogni cosa è al suo posto nella totalità compresa. Tuttavia, la possibilità che questa coerenza vada in frantumi è sempre presente. L'uomo può scegliere di rifiutare la ragione per la violenza, per il non-pensiero. Sarebbe superficiale bollare la filosofia hegeliana (emblema della categoria

---

<sup>163</sup> Ivi, p. 474.

dell'*Assoluto*) come incapace di percepire questa possibilità, anzi proprio le letture weiliane lo dimostrano in più luoghi. Eppure esiste uno scarto forte tra Weil ed Hegel: il primo ha vissuto questo scandalo della Ragione in prima persona, subendone conseguenze, osservandone modalità d'azione e volti.

In effetti, nei termini dell'analisi categoriale della *Logique*, potremmo dire che mentre l'*Assoluto* risponde ad altre forme di pensiero tendenti ora a far prevalere la particolarità personale e sentimentale (la *personalità*), ora la comprensione distaccata dei fatti (l'*intelligenza*), ora una libertà astratta e formale (la *coscienza*), l'*opera* pone l'*Assoluto* stesso di fronte ad una obiezione fino ad allora sconosciuta: il rifiuto del pensiero stesso. L'uomo dell'*opera*:

non vuole pensare vuole essere: non a dispetto di tutto e tutti, come la personalità, non separato da tutto e tutti, come l'intelligenza, ma essere tutto e tutti. L'assoluto gli ha insegnato che l'opposizione e il confronto sono procedimenti della riflessione che conducono, alla fine, al discorso coerente. Si tratta, per lui di sbarazzarsi dell'universale del Pensiero per essere l'universale, non di pensarsi riconciliato, ma di essere riconciliato. *Quando* si pensa, si pensa come scandalo.<sup>164</sup>

Paradossalmente l'*opera* non rifiuta l'*Assoluto*, anzi lo assume pienamente, lo riconosce come la Ragione. Ciò vuol dire che l'uomo dell'Opera riconosce l'universalità concreta entro cui ogni cosa è collocata ed ha un suo posto: "c'è un posto per la scienza della condizione, per la religione, per il piacere, la poesia, la famiglia, la violenza, il diritto, la natura, lo Stato, per tutto insomma, e l'uomo è soddisfatto in una certezza che si è giustificata poiché il suo discorso è e si sa universale".<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Ibidem.

<sup>165</sup> Ivi, p. 481.

Tuttavia, di fronte a questa soddisfazione assoluta giustificata dal discorso coerente, si erge un assoluto sentimento di vuoto e infelicità derivante proprio da ciò, cioè dalla presa di coscienza che ogni discorso singolo dell'uomo è intimamente caratterizzato e segnato da questa soddisfazione, da questa ragionevole sistemazione delle cose, nella quale, secondo l'uomo dell'*opera*, l'uomo non trova nulla che gli appartenga veramente, che riconosca come propriamente suo. Non trova interesse per il discorso assolutamente coerente perché non è il suo discorso:

il discorso non ha senso per il singolo che non vuole vivere con il 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. Di se stesso: ossia del proprio sentimento di sé e della sua realizzazione.<sup>166</sup>

Qui giustamente Weil si rende conto che queste parole potrebbero valere per la categoria della *personalità* precedentemente analizzata, in cui si crea un campo di conflitti in cui si distruggono i valori precedenti per la posizione del proprio sentimento personale. In realtà, c'è una differenza di fondo sostanziale, ben evidenziata da Weil, che consiste nel modo in cui questa categoria dell'*opera* vuole avere ragione e vuole portare tutti dalla sua parte, e cioè che l'*opera* vuole sostituire l'universale, attraverso il creare per il creare, il fare, senza riguardo ai discorsi, ai valori, alla libertà e a tutte le astrazioni del discorso assolutamente coerente.

Questo fare è l'unica cosa che l'uomo riconosce come proprio, come certezza assoluta di sé, del suo operare, ma “non è il mezzo per soddisfare un desiderio che ha il suo posto nel mondo e l'uomo dell'*opera* non ha desi-

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 482-483.

deri che voglia soddisfare: non desidera, fa".<sup>167</sup> Anche il suo linguaggio non cerca la coerenza, anzi la rifiuta, poiché in un mondo perfetto e compiuto non ci sarebbe opera.

L'uomo dell'*opera* (che nel proseguire della lettura del capitolo dedicato all'*opera* assume gradualmente caratteri sempre più hitleriani) si serve del linguaggio, ma è linguaggio del sentimento e non della ragione. Può utilizzare indistintamente ogni categoria, può definirsi profeta, esporre il proprio progetto come l'unico senso possibile della storia che conduce se stesso e chi lo segue inevitabilmente alla libertà, crea miti facendo leva su tradizioni forzate o inventate di sana pianta. Tutto questo ovviamente può avere contraddittorio, può essere rifiutato da altri, da oppositori, che in quanto ragionano vanno trattati come nemici, in quanto affini alla Ragione vanno eliminati, poiché non si subordinano al progetto che l'uomo dell'*opera* propone universalmente all'umanità. È chiaro, però che questo operare, questo fare ha un proprio materiale:

gli uomini sono la massa il materiale dell'opera. Certo, questa massa non è affatto informe, non è una semplice somma di individui, al contrario, è organizzata nella società e nello Stato, e l'opera, lungi dal distruggere questa organizzazione, ha interesse a mantenerla per servirsene, ma allo stesso tempo a opporvi il suo mito.<sup>168</sup>

Ciò che viene richiesto è solo la fiducia al progetto proposto che darà a tutti nuova dignità. Massa organizzata nel lavoro e nell'opera totale di *jungeriana* memoria. È evidente come l'analisi teoretica della categoria sia, in qualche modo, anche un'attenta e approfondita analisi dei totalitarismi, mentre dal punto di vista strettamente logico essa appare come categoria anti-filosofica che però assume un ruolo essenziale all'interno stesso della *Lo-*

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 486.

<sup>168</sup> Ivi, p. 492.

*gique* poiché in essa appare chiara la contrapposizione netta tra filosofia e violenza che è, per Weil, motivo del filosofare stesso:

Non c'è dubbio che in ogni caso (la categoria dell'*opera*) ha una grande importanza per la filosofia nella sua esistenza concreta. In effetti, l'uomo dell'*opera* considererà sempre la filosofia come l'attitudine fondamentale dei suoi nemici, di quelli che rifiutano la collaborazione perché, se sono disponibili ad agire, vogliono *giudicare* il progetto e se rinunciano al giudizio rifiutano l'azione accontentandosi di *comprendere* ciò che è; nei due casi sono inutilizzabili: o distolgono gli uomini dal progetto o li scoraggiano. Per quanto riguarda l'efficacia – e solo l'efficacia conta – la filosofia non è né vera né falsa, ma nociva, ed è chiaro che la violenza del creatore minaccia, se non la filosofia, perlomeno i filosofi nella loro esistenza.<sup>169</sup>

La scheggia impazzita che nuoce al progetto dell'uomo dell'*opera* è insomma la riflessione, l'esercizio del giudizio dell'uomo che non obbedisce ma pensa criticamente. Su queste tematiche avremo modo di ritornare più avanti, mentre è opportuno, invece, ora soffermarci sull'altra categoria che si oppone all'*Assoluto*: il *finito*.

In effetti, il *finito* è la traduzione dell'*opera* nel linguaggio. In questo senso, Kirscher parla de

l'ouverture du discours incohérent”, perché, “ la philosophie du fini pense et parle en direction de la vérité, fond inaccessible du langage, sachant que toute tentative de développer un discours qui fixerait ce fond pour le saisir comme un objet (ou un Moi) inconditionné et transcendant, ou comme une totalité absolue autocompréhensive, ne pourrait que manquer son but.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 494.

<sup>170</sup> G. Kirscher, La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture, cit., p.318.

Questo fallimento implicito del discorso del *finito*, dunque, sancisce la doppia impossibilità sia dell'*opera* sia del discorso assolutamente coerente. Essa è caratterizzata dalla consapevolezza che il senso dell'Essere non si rivela mai completamente, pertanto sia il fare dell'*opera* rimane sempre incompiuto sia il discorso del tutto coerente è, per se stesso, impossibile perché l'uomo è sempre in condizione. In quanto costitutivamente temporalità e finitezza per l'uomo non c'è sapere assoluto, egli è caratterizzato dalla propria storicità e dalla propria progettualità che gli consente di essere sempre di più rispetto alla propria condizione data, cioè ha la possibilità di negare o accettare, di essere questo o quello:

L'uomo è discorso in situazione. Parla perché la sua situazione è per essenza scacco, insufficienza, incapacità di creare. Non è mai tutto; è situato in un posto nel mondo dal quale si proietta, perché quel posto è insufficiente per esso.<sup>171</sup>

Come fa notare lo stesso Weil e come si intuisce dall'utilizzo mirato di termini e tematiche proposte, si tratta della categoria che trova la propria espressione più chiara nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger (finitezza, temporalità, storicità) e nella filosofia dell'esistenza di Karl Jaspers (discorso in situazione, scacco). In effetti, dal punto di vista della *Logique* tale categoria ritiene che il compito della filosofia sia quello della "liberazione dell'uomo per la possibilità, mediante la distruzione delle forme irrigidite del pensiero e la riduzione delle questioni tradizionali alla loro origine nella possibilità del discorso aperto".<sup>172</sup>

A partire dalla finitezza dell'uomo, l'*Assoluto* è impossibile. Non c'è possibilità per l'uomo, essere finito e sempre in condizione, di possedere un discorso assolutamente coerente che dica l'Essere nella sua totalità.

---

<sup>171</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 517.

<sup>172</sup> Ivi, p. 535.

Dal punto di vista dell'*Assoluto*, queste due “categorie della rivolta”, potrebbero tranquillamente essere spiegate e comprese. Infatti, l'*opera* corrisponderebbe alla rivolta del sentimento particolare, mentre il *finito* corrisponderebbe all'insoddisfazione del particolare di fronte all'universale.<sup>173</sup> Ma perché una risposta del genere dal punto di vista della *Logique* è incompleta? Proprio per quella dialettica di ragione e violenza che la caratterizza nel profondo. Infatti, tale risposta non tiene conto che l'uomo oltre ad essere discorso è anche violenza e comprendere la violenza non basta. Occorre eliminarla. Inoltre, queste categorie della finitezza sebbene si oppongano all'esigenza del discorso coerente, non riescono a confutarlo. Perciò si pone una nuova esigenza che è quella di conciliare l'esigenza del discorso coerente con quella della particolarità, occorre “un'opera che consenta un discorso coerente nella finitezza”.<sup>174</sup> Una tale esigenza è rappresentata, nella *Logique* dalla categoria dell'*azione*, vale a dire un discorso coerente che non deve limitarsi a rimanere discorso, ma deve rendere coerente la realtà convertendosi in azione. “Il mondo non sarà soltanto compreso e giustificato, ma sarà reso giusto, l'Universale abiterà di fatto la particolarità. Ed è questa l'Azione, la categoria marxistica, che Weil interpreta appunto come azione lucida, autocomprendentesi”.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Per una corretta interpretazione della categoria dell'Assoluto e del rapporto di questa con le categorie successive, si rimanda particolarmente alla relazione di Francesco Valentini *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie* tenuta a Napoli nel 1987 nell'ambito della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. (In AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, cit.).

<sup>174</sup> F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, cit., p. 140.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 141.

#### 4.7. *La categoria dell'azione*

L'*azione* recupera l'*Assoluto* non più come mero autoriconoscimento del discorso ragionevole, ma come suo cosciente svolgersi sul piano politico e storico. In effetti, con l'*azione*, l'uomo si assegna lo scopo più elevato che consiste non solo nel giustificare la realtà, bensì di renderla giusta, compiendo quell'unità cercata di discorso coerente e realtà coerente. Tuttavia la coerenza deve essere realizzata non in astratto, ma in una precisa situazione che coincide con l'attitudine descritta da Weil nella categoria della *condizione*. In essa, infatti, lavoro e tecnica formano l'attitudine stessa della categoria, "non si può assegnare loro un posto, perché il sistema dei posti è creato da loro"<sup>176</sup> e in tale sistema anche l'uomo è "condizionato" e dipendente da condizioni variabili che si modificano nel suo rapporto con la natura che l'uomo tende a dominare attraverso i mezzi della scienza moderna. È, quindi, nella *condizione* che nasce la *rivolta*, ossia quella rivolta di tutti gli uomini che non si sentono contenti, che non si sentono i signori del mondo, che sono coinvolti nella organizzazione del mondo della *condizione* come meri ingranaggi di una macchina. Questa società in cui si trova l'uomo, gli appare come una pseudo-natura, una condizione entro la quale gli individui devono lottare per diventare uomini e sono impediti nel farlo. Tuttavia, è proprio qui che, per Weil, avviene un'essenziale presa di coscienza: più ci si sente animali della pseudo natura più si penserà il soddisfacimento nella libertà. A dare origine all'*azione* non è, però, l'uomo disumanizzato, ma il pensatore insoddisfatto del pensiero astratto. A differenza dell'uomo dell'*Assoluto*, nella categoria dell'*azione*, l'individuo non vuole essere più compreso, ma vuole comprendere fino a quando non c'è il *contentment* per tutti. È a partire

---

<sup>176</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 290.

da qui che abbiamo a che fare con l'uomo che passa dal pensiero all'azione, non cerca di comprendere il mondo ma vuole trasformarlo:

L'umanità si è elevata al di sopra della natura animale e, liberatasi dal bisogno, può perseguire la soddisfazione dei suoi desideri. Ma l'umanità ha raggiunto tale libertà solo in sé, per il discorso dell'Assoluto, non l'ha realizzata per sé, ossia per tutti gli uomini [...] la realtà è rimasta quella della condizione; bisogna che la rivolta si comprenda come condizionata dal discorso assolutamente coerente per trasformare, per sottomettere all'uomo la pseudo natura della società umana.<sup>177</sup>

L'uomo dell'*azione* si trova nella particolarissima condizione di essere erede del discorso coerente ma di essere già passato per la rivolta (attraverso l'*opera* e il *finito*), per cui non si oppone al sapere assoluto, bensì all'uomo che se ne soddisfa, non alla filosofia ma ai filosofi. Pertanto, come risultato di ciò, come erede dell'*Assoluto* e del discorso coerente, ma soggetto alla condizione della pseudo-natura, la sua azione sarà scientifica, oggettiva e necessaria sul piano storico, perché la necessità dell'azione deriva dall'analisi scientifica che mostra le contraddizioni della società e del lavoro umano.

Nel fare ciò la ripresa essenziale della categoria dell'*azione* è quella della *condizione*, la cui comprensione consente il passaggio dal particolare all'universale dal punto di vista dell'*azione*:

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 nella condizione ha intrapreso senza completarlo: 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, checché se ne dica, azione parziale contro

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 548.

l'azione universale che è ragionevole perché liberatrice, liberatrice perché ragionevole.<sup>178</sup>

In effetti, da questo passaggio della *Logique*, emerge che l'azione concreta e storica deve essere sempre universale, nel senso di mirare alla liberazione dell'uomo dalle condizioni materiali cui è sottoposto, mentre ogni discorso che perde di vista questo aspetto della condizione umana, non è altro che un discorso particolare che si oppone all'universale. La differenza che ora emerge con la categoria dell'*azione* è che, per l'uomo politico, l'ideale non è mai separato dalla storia nel senso di uno scopo inventato e costruito (così non farebbe altro che interpretare la propria azione politica sotto categorie antecedenti quelle dell'*azione*), l'azione non è l'opposto del pensiero, e il "fatto che la condizione della sua epoca lo obblighi a separare le due, è proprio la prova che la condizione deve essere trasformata nella sua totalità".<sup>179</sup>

L'*azione* fa sì che l'uomo prenda coscienza del cammino in cui fin da sempre si trova, vale a dire il percorso che lo conduce alla realizzazione della sua libertà:

Tutte le categorie, da quando l'uomo si cerca, non miravano che a questo; ma è solo con l'azione che l'uomo si sa su questo cammino: prima cercava la sua salvezza, la sua realtà, la sua personalità, la sua opera, il suo essere; ora sa che in ogni caso perseguiva solo (o disperava di raggiungere) la realtà della sua libertà.<sup>180</sup>

In ciascuna categoria, insomma, l'uomo non fa altro che ricercare se stesso. Il fine ultimo della sua riflessione altro non è che egli stesso come

---

<sup>178</sup> Ivi, p. 557.

<sup>179</sup> Ivi, p. 562.

<sup>180</sup> Ivi, p. 563.

esistenza libera. Tuttavia, solo con l'*azione* l'uomo ne diviene completamente consapevole, mentre nelle altre categorie, questa ricerca reale viene, di volta in volta, occultata. Quasi all'inizio del capitolo dedicato alla categoria del *senso*, Weil ci induce ad assumere "seriamente" la fine della filosofia nell'*azione*.

Perché Weil sente l'esigenza di richiedere "serietà" nell'accettare la fine della filosofia?

Il primo sospetto è che non si possa parlare di una vera e propria fine della filosofia, quasi come se questa disciplina potesse giungere ad un proprio compimento. O come se tutte le categorie esposte in una logica della filosofia percorressero una via che da un inizio giunge ineluttabilmente ad una fine.

Eppure Weil ci invita ad accettare seriamente questa possibilità.

Dal punto di vista della filosofia, l'*azione* corrisponde alla scelta ragionevole, per la filosofia, infatti, sarebbe "un rifiuto della ragione persistere nelle attitudini superate: una esistenza senza ragione".<sup>181</sup> Eppure l'uomo trascorre la propria esistenza al di fuori della ragione, laddove discorso e azione ragionevole appaiono come eccezioni. La filosofia non può prescindere da questo, poiché non accoglie la storia concreta come un oggetto ad essa estrinseca, ma come la sua stessa essenza. Pertanto, "questa esistenza senza ragione è un fatto, e la filosofia, se vuole essere se stessa, dovrà comprenderla".<sup>182</sup>

Il problema è che dopo la categoria dell'*azione*, al di là di essa, non c'è più attitudine. La filosofia giunge al proprio compimento perché l'*azione*, dice Weil, è sempre azione in vista della fine del discorso. Non resterebbe

---

<sup>181</sup> Ivi, p. 566.

<sup>182</sup> Ibidem.

altro che agire. La ragione stessa si configura chiaramente come discorso e azione.

Con l'*azione*, l'uomo prende coscienza della sua costante aspirazione che è quella di vincere le condizioni entro cui si trova rendendo la realtà conforme alla ragione e soprattutto realizzando praticamente l'Assoluto, ossia la Libertà.

Ci fermiamo qui nell'analisi delle categorie weiliane, perché siamo convinti che trattazione a parte meritino le ultime due categorie della *Logique*, ossia quelle di *senso* e *saggezza*, delle quali ci sforziamo di dare, nel prossimo capitolo, una lettura legata alla capacità di giudizio e alle fonti kantiano-hegeliane che in esse agiscono.

### Capitolo III

#### **La *Logique* tra dialettica, capacità di giudizio e creazione del senso: le categorie di *sensu* e *saggezza***

Come è stato sottolineato all'inizio del capitolo precedente, la *Logica della filosofia* di Weil rappresenta l'esigenza di conservare una sistematicità della riflessione filosofica senza, per questo, rinunciare all'istanza critico-problematica del pensiero. Questo è forse il senso più profondo della definizione che Weil stesso attribuiva a se stesso di "kantiano-post hegeliano". In effetti, attraverso la *Logique*, il pensatore franco-tedesco ha cercato di mantenere la visione hegeliana della sistematicità del pensiero speculativo rifiutando, però, la pretesa di un sapere assoluto. Contemporaneamente si è sforzato di pensare un senso della realtà e del mondo raccogliendo e portando a buon fine, come sostiene Marcelo Perine (illustre studioso brasiliano del pensiero di Weil) la seconda rivoluzione kantiana, ossia quella della *Critica del giudizio*.

In questo capitolo, pertanto, si cercherà di evidenziare l'eredità kantiana ed hegeliana nel pensiero di Weil, in particolare nella *Logica della filosofia*, relazionandola, però, ai confronti critici che Eric Weil ebbe con questi due giganti del pensiero occidentale, precedentemente e successivamente il 1950, anno di pubblicazione della sua opera principale.

Riteniamo di doverci soffermare su alcune riflessioni compiute da Weil circa la dialettica e le interpretazioni che egli stesso diede della dialettica sia

hegeliana che kantiana, circa l'idea di assoluto, per poi arrivare a formulare delle considerazioni sulla categoria di *sensu* che, secondo la lettura che qui si propone, ha legami forti con quell'attività del giudicare, che trova in Kant paradigma assoluto nella storia del pensiero.

A nostro avviso, la dialettica è presente nell'intero sistema weiliano, nella *Logique* e nell'articolazione stessa delle categorie che la compongono. Anche l'antropologia filosofica proposta dal filosofo franco-tedesco, che emerge fin dalle prime battute dell'Introduzione della *Logique*, è segnata da una precisa idea di dialettica che si avvale di influssi sia hegeliani che kantiani come cercheremo di dimostrare nel corso della trattazione di questo capitolo. A sostegno di ciò riportiamo una frase dello stesso Weil, il quale afferma: “appena si parla dell'uomo non si sfugge alla dialettica dell'universale e del particolare, alla congiunzione del parlare e di ciò che si rivela nel parlare”.<sup>183</sup>

### **1. Il confronto con la dialettica e il sistema hegeliano**

Come abbiamo visto, Weil è uno dei protagonisti della *Hegel-Renaissance*. Quando si pensa al suo originale contributo all'interpretazione del filosofo di Stoccarda, il pensiero corre inevitabilmente alla sua opera più nota, vale a dire, *Hegel et l'Etat* apparso in prima edizione nel 1950. Molto è stato scritto circa l'interpretazione weiliana di Hegel, che contrariamente alla tendenza del tempo, non si sofferma sulla *Fenomenologia dello Spirito*, bensì sulla *Filosofia del diritto* hegeliana. Pertanto, senza dubbio, una prima possibilità di lettura del confronto che impegna Weil tutta la vita con Hegel

---

<sup>183</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 538.

è quello che si imposta su di un piano storico-politico, maggiormente connesso allo Spirito oggettivo hegeliano. Gli altri due piani di confronto, sono, come fa notare Kirscher nell'ultima parte del testo *Figures de la violence et de la modernité* quello legato all'idea generale del filosofare e del sistema, e, infine quello legato alla considerazione di Hegel interna alla *Logique*, cioè quella che vede nel filosofo tedesco l'emblema della categoria di *Assoluto*.

Ai fini del nostro discorso, si cercherà di porre, in questo paragrafo, maggiore attenzione al secondo e al terzo ambito, facendo riferimento ad alcuni testi minori, in cui Weil fa importanti considerazioni sulla dialettica hegeliana. In ordine cronologico essi sono: *Hegel* pubblicato nel 1956 nel volume *Les philosophes célèbres* curato da Maurice Merleau-Ponty, *Hegel et nous* del 1965 pubblicato nel quarto *Beiheft* delle *Hegel-Studien* contenente gli atti del convegno hegeliano di Urbino del '65 e, infine, *The hegelian dialectic* apparso nel volume del 1970 *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel-Symposium*.

Nonostante lo sviluppo di tali riflessioni avvenga in un periodo di circa 15 anni, dai testi citati emerge un'idea compatta relativa ad Hegel e alla sua dialettica, che cerchiamo qui di ricostruire tenendo sempre presente il confronto con Weil e la sua Logica.

### ***1.1. L'influenza della dialettica hegeliana: eredità e differenze***

Nel saggio *Hegel e noi* del 1965, Weil sostiene di intrattenere, con il pensiero del filosofo di Stoccarda, un rapporto costante ma caratterizzato da quell'inevitabile processo di ripensamento, quel *Nachdenken* "che è al tempo stesso attività del pensare quanto altri hanno pensato prima di noi e del ri-

flettere su quanto essi hanno detto”.<sup>184</sup> L’invito ermeneutico di Weil, quando si tratta di leggere e interpretare Hegel, è sempre quello di assumere come vera la realizzazione, nel suo pensiero, di un sapere assoluto. Dice Weil, per Hegel: “il mondo è strutturato, è sensato, e strutture e senso si rivelano nel discorso della filosofia che è sapere e che al termine del proprio percorso-discorso rivela il proprio cominciamento, dapprima non pensato esplicitamente”.<sup>185</sup>

Quindi, in Hegel, la filosofia è un sapere assoluto che coglie completamente, e senza residui, la razionalità del reale al punto che pensiero ed essere coincidono nella loro struttura logica e potremmo dire onto-logica.

Weil intende assumere e ripensare fino in fondo una tale acquisizione. Possiamo, infatti, dire con Hegel che il mondo è sensato, strutturato, che la storia abbia un senso, ma dice Weil, nello scritto del ’56 dal titolo *Hegel*, “la storia ha un senso, non perché una Ragione con la lettera maiuscola, anteriore al tempo e alla storia, ne avrebbe predeterminato senso e significato: è l’uomo, invece, che pensando e agendo, col suo lavoro, ha dato un senso al mondo, sua attuale dimora.”<sup>186</sup>

Dunque, è un’interpretazione del pensiero di Hegel lontana da una lettura che vuole l’uomo nella sua particolarità completamente assorbito e dissolto nell’eterno movimento dello Spirito che si fa nella storia. Non c’è Spirito, non c’è razionalità, non c’è senso nel divenire storico se non attraverso e per l’uomo (questo a riprova della centralità dell’uomo nel pensiero di Weil riscoperta già nella rilettura e nel ripensamento di un autore come Hegel spesso maldestramente elevato ad emblema della dissoluzione dell’individuo al cospetto dell’universale). Anche in Hegel, dunque, per

---

<sup>184</sup> E. Weil, *Hegel et nous*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di A. Burgio, *Hegel e noi*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Napoli 1988, p. 192.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 178.

Weil, scopo della ragione altro non è che la realizzazione della ragione stessa, e scopo della libertà è rendere reale la libertà, ma non facendo trionfare il libero arbitrio individuale, bensì realizzando una libertà “nella quale si riconosca soddisfatto ogni uomo *universalizzato*, ossia colui che non richiede per sé ciò che non richiede per gli altri.”<sup>187</sup> Ciò significa che lo scopo della filosofia in Hegel non è un senso ultimo della storia caratterizzato dal compimento di una Ragione con la lettera maiuscola, ma è la creazione delle condizioni in cui l’uomo può e deve essere ragionevole, ossia universale e non chiuso nella sua particolarità individuale. La libertà individuale esiste solo nella relazione con la libertà che viene riconosciuta agli altri, ad ogni essere razionale.

Solo a partire da queste interpretazioni del pensiero hegeliano si possono comprendere le note affermazioni del celebre scritto *Hegel e lo stato* del 1950 (su cui torneremo ampiamente nel capitolo successivo) secondo le quali non si dà libertà concreta se non in una organizzazione ragionevole della libertà, nello Stato “che solo è o non è la realizzazione della libertà”, poiché “uno Stato ragionevole è quello che parla universalmente, per tutti e per ognuno, nelle sue leggi, e perché tutti e ognuno trovano riconosciuto dalle sue leggi ciò che costituisce il senso, il valore, l’onore della loro esistenza”.<sup>188</sup>

L’uomo in quanto uomo, nella sua dignità di essere ragionevole, viene riconosciuto nello Stato. Appare chiaro, dunque, che, nell’ottica di Weil, Hegel non può mai essere considerato uno statolatra, anzi non vi è mai il prevalere schiacciante della struttura statale sull’uomo o a discapito

---

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> E. Weil, *Hegel et l’Etat*, in *Hegel e l’Etat: cinq conférences*, Vrin, Paris 1950, trad. it. a cura di L. M. Massolo, *Hegel e lo stato*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 87.

dell'uomo, ma solo a favore del riconoscimento della dignità ragionevole di quest'ultimo.

Partendo da questo presupposto ermeneutico della centralità dell'uomo, possiamo interrogarci circa l'essenziale funzione che la dialettica hegeliana, e in particolare il momento negativo, ha nell'antropologia weiliana, ma anche nel susseguirsi delle categorie della *Logique* e nella elaborazione della categoria di *Assoluto*. Per quanto riguarda la presenza del "negativo" nell'antropologia filosofica di Weil, è evidente l'influenza delle letture hegeliane di Koyrè prima e di Kojève poi, entrambe caratterizzate dall'importanza del negativo, dell'uomo come negatore. Sebbene mai persuaso del tutto, non si può dire che Weil non abbia minimamente risentito della lettura antropologica di Hegel messa a punto dai suoi "amici" e interlocutori privilegiati. Cambia probabilmente la finalità: l'attenzione che Weil dà all'uomo, all'interno della sua interpretazione di Hegel, è tesa ad evidenziare il fine ultimo dell'uomo che è la sua ragione e la possibilità di esercitarla all'interno di un contesto politico che lo consente. In Kojève, probabilmente assistiamo al tentativo di "forzare" in parte il discorso hegeliano, al fine di aprire la sua lettura a tematiche più propriamente esistenzialistiche legate alla finitezza e alla temporalità dell'uomo.

Ma procediamo gradualmente e proviamo a indagare la fonte hegeliana di questa attenzione rivolta al "momento negativo".

In generale, possiamo dire che Weil assume la fondamentale convinzione hegeliana dell'importanza del momento negativo nella dialettica, ossia del negativo come vero motore del movimento. Come sappiamo dai celebri paragrafi 79, 80, 81 dell'*Enciclopedia* in cui vengono esposti i tre momenti dell'elemento logico, il momento "dialettico o negativamente razionale" supera la rigida fissità delle determinazioni opposte del momento "astratto o intellettuale", negandole nella loro astrazione, per conservarle ed elevarle

nell'unità dialettica degli opposti. Si giunge, dunque, ad un risultato positivo, quello del momento "speculativo o positivamente razionale" che è, per usare le parole di Hegel: "un Concreto, perché non è Unità semplice e formale, ma Unità di determinazioni differenti."<sup>189</sup> Questa Unità, insomma, conserva in se le opposizioni dialetticamente. Dice Weil nel suo scritto *Hegel*: " il particolare si oppone al particolare, il frutto nega il fiore (in quanto ne costituisce la morte), ma la realtà, l'Intero che dobbiamo comprendere, contiene e il fiore e il frutto, è l'unità di ciò che si presenta come opposto."<sup>190</sup>

Ma ad affermare questa unità degli opposti propria della realtà vivente, non è la negazione pura e semplice ma quella che si può definire la *doppia negazione*, cioè quella seconda negazione che, preservandola nella sua unità, nega la prima. Non è un caso che sull'importanza di questa doppia negazione insista particolarmente un illustre studioso italiano della dialettica e della logica della filosofia quale è stato Raffaello Franchini, che nel capitolo dedicato ad Hegel del suo *Le origini della dialettica*, si esprime in questi termini:

la negazione, nel movimento dialettico, non si converte direttamente nell'affermazione del terzo momento, ma solo si nega due volte; e questa negazione della negazione è in pari tempo la garanzia che l'opposizione logica è diventata opposizione reale e col reale, col movimento della realtà, si è identificata, perché la stessa affermazione iniziale si ricongiunge e riconosce con la finale doppia negazione.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, p. 229.

<sup>190</sup> E. Weil, Hegel, in Hegel e l'Etat: cinq conférences, cit., trad. It. a cura di L. Sichirollo, Hegel, in Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani, cit., p. 176.

<sup>191</sup> R. Franchini, *Le origini della dialettica*, Giannini editore, Napoli 1976, p. 318.

Ponendosi nella stessa direzione, così si esprime Weil nel suo *La dialettica hegeliana* del 1970: una volta

Posta, la contraddizione conduce all'affermazione, alla posizione dell'unità degli opposti (la *differenza*) che, fino a questo momento, è soltanto contenuta nell'opposizione, è separazione pura e semplice: la negazione dell'opposizione nuda pone l'unità nella differenza; e questa seconda negazione, negazione della prima, stabilisce un positivo nuovo [...] la negazione della negazione è l'affermazione dell'unità degli opposti.<sup>192</sup>

Questo positivo nuovo può essere considerato, dunque, non solamente terzo momento, bensì quarto momento rispetto al primo, a dimostrazione del fatto che, per Weil, non si tratta affatto di un formale schema triadico. In realtà, sempre nello scritto *La dialettica hegeliana*, cita lo stesso Hegel della *Scienza della logica*, riportando alcuni punti in cui sarebbe proprio il pensatore di Stoccarda a parlare della possibilità di leggere questo “positivo nuovo” indifferentemente come terzo o quarto momento. Scrive Weil:

La triplicità esiste, ma è del tutto particolare: il nuovo positivo è, in effetti, terzo momento, se si conta a partire dal primo – ma è, al contempo, il positivo in rapporto alla seconda negazione, questa negazione della prima negazione, e dunque quarto momento in rapporto al primo: (qui cita Hegel) quel che è stato contato come terzo può altrettanto bene essere tenuto in conto di quarto.<sup>193</sup>

Questo tema del quarto momento serve, in realtà, a Weil, per uscire dalla convenzionale lettura della dialettica hegeliana secondo lo schema tesi-

---

<sup>192</sup> E. Weil, *La dialectique hégélienne*, in *Hegel e l'Etat: cinq conférences*, cit., trad. It. a cura di A. Burgio, *La dialettica hegeliana*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 205-206.

<sup>193</sup> Ivi, p. 206

antitesi-sintesi, e per insistere sulla concezione della dialettica hegeliana come riflessione sul metodo, una vera e propria metodologia.

Se di metodo si deve parlare, è chiaro, però, che per Hegel, non s'intende una procedura stabilita prima della trattazione della materia da trattare, anzi è il "risultato ultimo della Logica elaborata, la presa di coscienza finale di quanto, nel corso dello sviluppo, si è mostrato in azione, della dialettica all'opera che non può sapersi dialettica se non dopo aver percorso il cammino del pensiero vivente, la realtà vivente pensata e pensantesi".<sup>194</sup>

Dunque, per Weil, il problema fondamentale in Hegel è quello della comprensione della realtà vivente, nelle sue realizzazioni ed esteriorizzazioni concrete. Perciò la dialettica hegeliana non può intendersi come un metodo astratto distaccato dal suo oggetto, anzi essa è costitutiva consapevolezza del suo oggetto, "coscienza del cammino percorso, risultato, non come uno di quei metodi che si applicano ad oggetti considerati come dati ed immediati".<sup>195</sup> Esigenza che è alla base anche della Logica weiliana secondo la quale "categorie-attitudini pure hanno valore solo in quanto permetteranno di comprendere il discorso e i discorsi che si tengono e si sono tenuti nel mondo storico".<sup>196</sup> Tuttavia, sebbene questa essenziale esigenza della *Logique* provenga a nostro avviso dalla dialettica hegeliana, o meglio dalla interpretazione che ne dà Weil, di sicuro concordiamo con la tesi di Kirscher, secondo la quale: "La logicien de la philosophie ne suppose pas l'unité absolue de la raison et du monde, il suppose la liberté et la déhiscence qu'elle implique, la dualité qu'elle révèle".<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 208.

<sup>195</sup> Ivi, p. 210.

<sup>196</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 113.

<sup>197</sup> G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, p. 294.

Se la dialettica hegeliana coincide con il metodo, quel metodo che, come dice Hegel, “vive nel dialettico”,<sup>198</sup> allora esso coincide con il concetto puro e con lo sviluppo di questo nelle diverse forme della sua esteriorizzazione, nelle diverse determinazioni particolari che di volta in volta assume lungo il suo percorso.

Lo stesso Hegel, infatti, nel primo paragrafo della sua Introduzione all’*Enciclopedia* sostiene che la filosofia è la *Denkende Betrachtung der Gegenstände*, vale a dire la considerazione pensante degli oggetti,<sup>199</sup> laddove il suo contenuto “non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nel campo dello Spirito vivente, è contenuto fattosi *mondo*”.<sup>200</sup> L’oggetto è, dunque, realtà mai scissa dal pensiero che la pensa e questo sembra essere l’esigenza (e non l’acquisizione) che maggiormente Weil raccoglie da Hegel per quanto riguarda l’idea di una dialettica come metodo, con la differenza che, per Weil, tale oggetto non può garantire la sistematicità del discorso, perché la necessità e la razionalità sono del discorso, non del reale. Come vedremo, la struttura del reale esiste ma non ci è dato conoscerla mentre, per Hegel, tra la razionalità del logos e dell’essere, vi è coincidenza assoluta (anche su questo Weil aprirà, come vedremo uno squarcio problematico).

Tuttavia, secondo Kirscher, è qui che si registra la differenza essenziale tra Hegel e Weil:

Weil admet qu’il y a plusieurs discours irréductibles les uns aux autres et il s’agit, pour lui, de les articuler dans un discours total sans les réduire. En revanche, pour Hegel, tous les discours, toutes les catégories se laissent médiatiser sans résistance; aucun n’est irréductible aux autres, tous sont conduits au discours total en

---

<sup>198</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni rev. della trad. C. Cesa, Laterza, Bari 2008, p. 39.

<sup>199</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 91.

<sup>200</sup> Ivi, p. 101.

lequel leur particularité disparaît en se laissant comprendre. Il n'y a pour Hegel, au fond, qu'un seul discours, le discours absolu du Tout.<sup>201</sup>

Qui si nota come il pensiero dialettico in Weil tenda a salvaguardare le differenze che coesistono nel discorso coerente, cioè articola la compresenza di discorsi irriducibili l'uno all'altro e che vanno dialetticamente articolati. Per Hegel, invece, tutte le categorie, tutti i discorsi sono condotti al discorso totale nel quale la loro particolarità svanisce lasciandosi comprendere nel discorso assoluto del Tutto.

Ciò avviene perché, continua Kirscher, differente è il modo di intendere la sistematicità del pensare, che non è garantita da una Realtà totale esterna ad essa di cui il discorso fornirebbe solo una rappresentazione, data la coincidenza immediata del discorso col reale.

In Weil, “la systématique vient de la médiation de tous les discours dans un discours qui se comprend lui-même comme discours de ce que Weil appelle la catégorie *formelle* du *sens*, ou, ce qui revient au même, de la catégorie du *sens formel*”.<sup>202</sup>

In Weil, tale mediazione dialettica di tutti i discorsi si comprende grazie alla categoria formale del *sens* e non attraverso la categoria di *Assoluto* entro cui le particolarità tenderebbero a svanire (su questo torneremo più avanti).

Date le riflessioni precedentemente riportate sulla dialettica di Hegel, l'interpretazione che ne dà Weil non ci sembra così netta (come invece appare a Kircher). Tuttavia, posta la consapevolezza di Weil della non coincidenza di discorso e realtà, l'aspetto che il filosofo tedesco fa proprio della dialettica hegeliana è la sua oggettività, nel senso di una oggettività che de-

---

<sup>201</sup> G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité: essais sur la philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 64.

<sup>202</sup> Ivi, p. 63.

ve designare, “correttamente il concetto-mondo, il mondo pensato e pensantesi”,<sup>203</sup> sebbene ciò non avvenga, per il filosofo franco-tedesco, per una necessaria e intrinseca coincidenza di discorso e realtà, ma per una libera decisione dell’uomo.

Questa dialettica oggettiva, questo pensiero del mondo e della realtà in Hegel, è espressa, da Weil, in un passaggio decisivo del saggio su *La dialettica hegeliana*:

la logica vera, in opposizione alla logica soggettiva dell’intelletto, è, indissolubilmente, teoria, veduta cioè di ciò che è reale e fondamento di quel che il volgo chiama realtà, di questo dominio del fugace, dell’accidentale, del non-consistente, della contraddizione non mediata prodotta dalla fissità del pensiero dell’intelletto. È essa che, volendosi soggettiva, si concepisce come l’altro rispetto ad un mondo considerato, quindi, come inaccessibile nella sua sostanza.<sup>204</sup>

Se ne deduce che la dialettica hegeliana non è e non può essere (pena divenire una logica soggettiva-astratta dell’intelletto) qualcosa di separato dal mondo, un procedimento del pensiero che si applica al divenire del reale, ma ne costituisce sempre l’intima comprensione del suo divenire, laddove ogni opposizione non è mai astratta ma sempre in un rapporto dialettico vivente. Scrive, infatti, Weil:

A rischio di sconvolgere i difensori di una troppo accreditata tradizione, sostengo che la dialettica hegeliana non procede per tesi, antitesi, sintesi, che essa non discende affatto dalla dialettica fichtiana; essa coglie il concetto particolare, lo vede passare nel suo contrario, constata che questo contrario non è uguale a zero bensì il contrario del primo che è in tal modo preservato in esso e che si preserva elevandosi e liberandosi dalla propria finitezza particolare in un concetto logico-

---

<sup>203</sup> E. Weil, *La dialectique hégélienne*, cit., p. 203.

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

ontologico superiore, risultato ed al contempo punto di partenza e dis-coperta di una nuova contraddizione-armonia.<sup>205</sup>

Dunque, la dialettica hegeliana consiste sempre in questo movimento di negazione ed elevazione delle contraddizioni astratte e fisse (contraddizione che caratterizza quella che Weil definisce dialettica soggettiva), in un pensiero che, se si vuole dialettico, deve cogliere l'unità nella differenza, rifiutare ogni opposizione non mediata, nel senso che "l'individuale e il particolare debbono passare da sé in un Universale che non è *altro* rispetto ad essi, bensì il loro risultato".<sup>206</sup>

Perciò se la filosofia deve essere sapere assoluto (come è chiaro nella pretesa di Hegel) deve

comprendere e comprendersi, si tratta della decisione di filosofare al fine di mettere capo alla verità, all'essere ragionevole della realtà e più precisamente, alla rivelazione di quest'essere ragionevole [ ...]. Non potremmo orientarci nel mondo [...] se non fossimo fundamentalmente certi che il pensiero coglie la verità, cioè la vera natura delle cose e, dal momento che ogni cosa si comprende soltanto al suo posto nel mondo *uno*, di questo mondo.<sup>207</sup>

È, a nostro avviso, in questo "non potremmo orientarci nel mondo" il cambio di prospettiva problematico operato da Weil rispetto ad Hegel.

Dal punto di vista hegeliano, Weil sa bene che per realizzare questa unità-distinzione del pensiero con la realtà che consente un orientamento nel mondo, occorre pensare la contraddizione in vista dell'unità del concetto,

---

<sup>205</sup> Ivi, p. 203.

<sup>206</sup> Ivi, p. 207.

<sup>207</sup> Ivi, p. 199.

che è unione, come abbiamo visto, di particolare e universale, solo così secondo Weil, hegelianamente, “l’Idea in generale è l’Unità concreta”.<sup>208</sup>

Ma Weil, pur accogliendo questa idea di Unità concreta che deriva dalla dialettica hegeliana, si sforza di ripensarla in termini non oggettivi. Non la vede come l’oggettiva razionalità del reale, ma come qualcosa che orienta il pensiero nel mondo nel suo sforzo di comprensione della realtà e in quanto tale non può superare le contraddizioni, le irrisolvibili differenze dei particolari.

Dalla dialettica hegeliana, insomma, Weil deduce che il pensiero non può non pensare il mondo, la realtà, ma a differenza di Hegel non pensa che questo mondo ci sia dato nella sua compiuta razionalità che determinerebbe anche il nostro pensiero e quindi la sintesi delle categorie in un sapere assoluto del Tutto. Questa differenza la si deve al pensiero critico-problematico di Kant che, per Weil, conserva una sostanziale acquisizione: il riconoscimento e la consapevolezza della finitudine. Osserva Kirscher:

Pour Weil, le système hégélien est grevé de cette hypothèque: la méconnaissance essentielle de la finitude. Certes Hegel n’ignore pas la dialectique du fini et de l’infini, mais aux yeux de Weil, la prétention même d’élever et de relever sans reste, de comprendre absolument le fini dans l’infini, trahit la méconnaissance puisqu’elle ignore l’irréductibilité du fait qui, pour être compris, n’en reste pas moins un fait extérieur à la pensée qui le comprend [...] Pour Weil, au contraire, le fini est irréductible à l’infini même s’il ne se pense que par rapport à l’infini pour se comprendre en lui.<sup>209</sup>

La differenza di fondo cade sul modo di intendere la dialettica di finito e infinito. In Hegel la pretesa di ricondurre, senza residui, il finito all’infinito, sancisce il misconoscimento della finitezza. Per Weil, l’infinito stesso, inve-

---

<sup>208</sup> G. W. F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche, cit., p. 47.

<sup>209</sup> G. Kirscher, Figures de la violence et de la modernité: essais sur la philosophie d’Eric Weil, cit., p. 250.

ce, non può comprendere se stesso se non attraverso il finito, salvaguardandolo come tale.

Solo a partire da queste considerazioni, si può comprendere la dialettica oggettiva, cioè universale e necessaria, insita nell'uomo che, per Weil, diventa *condicio sine qua non* di ogni riflessione filosofica, sistematica ma conscia della finitezza della condizione umana. Ma su questo punto torneremo nel paragrafo successivo.

### ***1.2. L'assoluto hegeliano come idea regolativa***

Per Weil, la certezza che il pensiero possa cogliere la vera natura delle cose genera la possibilità di orientarci nel mondo, nella complessità del reale. In questo senso, egli induce ad assumere come assodata la pretesa hegeliana della realizzazione di un sapere assoluto, cioè, al di là che questo sia o non sia realizzato, che lo sia stato oppure no, la sua idea serve ad orientarci nel mondo alla scoperta del suo senso, è, dunque, kantianamente un'idea regolativa (se con la celebre espressione "kantiano post-hegeliano", Weil intendeva sostenere l'assunzione del pensiero kantiano compiuta tenendo conto del pensiero hegeliano e degli effetti che quest'ultimo può avere sulla interpretazione del primo, allo stesso modo, potremmo dire che Weil qui "kantianizza" Hegel, legge la cifra fondamentale del pensiero hegeliano in una prospettiva fortemente trascendentale, kantiana, per cui potremmo sovvertire qui la definizione parlando di Weil come un "hegeliano post-kantiano"). Così si esprime Weil nella conferenza tenuta alla Sorbona nel gennaio del 1963:

“Credo di aver sempre parlato della ricerca di un discorso coerente. Il discorso coerente, se posso citare un autore alla moda, un certo Kant, è un’idea”.<sup>210</sup>

In effetti, in quell’occasione, sollecitato da un interlocutore (R. Polin)<sup>211</sup> a distinguere il proprio pensiero da quello hegeliano, Weil fa alcune importanti dichiarazioni incentrate su due questioni essenziali, cioè il sapere assoluto e la non coincidenza tra struttura e strutturato:

E. WEIL: nella mia esposizione ho detto che non c’è sapere assoluto, e questa mi sembra una distinzione radicale. C’è un’idea del sapere assoluto, ma non c’è sapere assoluto, ossia la filosofia resta sempre filosofare.

R. POLIN: ma si pone un problema: sapere come possano mantenersi le strutture di un pensiero hegeliano senza il quadro di quel pensiero, rinunciando alla necessità immanente di un divenire...

E. WEIL: [...] credo, in effetti che c’è una struttura nel discorso. Ma è una struttura, e la struttura non coincide mai con lo strutturato: averlo trascurato, è l’errore di Hegel [...].<sup>212</sup>

Sebbene Weil sostenga che non sempre nella sua riflessione Hegel cada in questo errore, senza dubbio la distinzione tra struttura e strutturato è un elemento di forte dissonanza rispetto ad Hegel nella misura in cui, in Weil, la logica del pensiero non coincide mai *sic et simpliciter* con la struttura del reale, che, come è scritto nella *Logique* non segue il susseguirsi delle cate-

---

<sup>210</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., p. 31.

<sup>211</sup> Raymond Polin (Briançon 1910 – Parigi 2001). È stato professore all’università di Lille (1945-61) e alla Sorbona (1955-78), della quale fu rettore (1976-81); membro dell’Institut (Académie des sciences morales et politiques, 1981). Oggetto della sua riflessione fu soprattutto il problema della libertà e dei valori nel pensiero filosofico-politico tra Sei e Settecento.

<sup>212</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., p. 37.

gorie.<sup>213</sup> Queste ultime sono comprensione del reale, il quale non è se non in questa comprensione, ma ciò non significa che la realtà abbia uno svolgimento necessario, lineare e coerente, la realtà è (per usare un'espressione cara a Weil) inesauribile. La comprensione razionale della realtà non sancisce la razionalità necessaria del divenire storico. Aver dimenticato quest'aspetto è l'errore di Hegel:

Di fatto, quando lavora sul concreto, credo che non sostenga affatto la pretesa del sapere assoluto. Il sapere assoluto è un sapere della struttura e non dello strutturato. Lo strutturato è inesauribile. Lo chiama *schlechte Wirklichkeit*, ma per ciò che lo chiama *schlechte*, non è per questo meno reale.<sup>214</sup>

Ebbene, esiste comunque uno strutturato, una realtà, un mondo che è sensato (questa asserzione è, per Weil, scopo e contenuto della filosofia di Kant come vedremo nel paragrafo dedicato a questo argomento), ma solo nell'ottica di un postulato e mai di una struttura conosciuta una volta per tutte:

---

<sup>213</sup> È interessante, a tale proposito, riportare un passaggio della *Logique* in cui Weil parla di "sistema" per quanto riguarda la filosofia di Hegel e di "analisi categoriale" per quanto concerne la sua *Logica della filosofia*: "le differenze tra il suo sistema e la presente analisi categoriale sono troppo chiare per quanto riguarda lo scopo come riguarda l'inizio, e il seguito del presente lavoro le renderà più visibili: l'Assoluto qui non è l'ultima categoria. Ma è, come si verifica dall'analisi, l'ultima al punto dove ci siamo installati per il momento, e allora il sistema hegeliano è più di un esempio, è una realizzazione della categoria" (E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p.465). Si può qui notare come la categoria dell'Assoluto, in Hegel, coincida con il compimento del proprio sistema, mentre per l'analisi categoriale della *Logique* questa categoria non è affatto conclusiva e onnicomprensiva lo è solo se ci si mette nella prospettiva di questa stessa categoria, prospettiva dalla quale è possibile interpretare il sistema hegeliano come la massima realizzazione del sapere assoluto che racchiude, appunto, in se tutte le categorie.

<sup>214</sup>E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., p. 37.

S. ZAC<sup>215</sup>: Lei ha detto che la necessità è nel discorso e non nel reale. Con quale diritto il filosofo ne conclude che il reale è strutturato? È un postulato?

E. WEIL: E' un postulato, chiarissimo, secondo me, in quanto postulato. Se il mondo non fosse strutturato, non saremmo qui a parlarne. In un mondo di totale entropia non faremmo filosofia o diritto o qualsiasi altra cosa. Possiamo presupporre che il mondo è strutturato, ma non possiamo mai dire una volta per tutte quale sia la struttura.<sup>216</sup>

Ora, in un mondo che è sensato, ma il cui senso funge da idea regolativa senza mai darsi una volta per tutte alla conoscenza finita dell'uomo, chi se non l'uomo stesso ha il dovere di realizzare questo senso che è garantito<sup>217</sup>, che esiste nel mondo?

Questa esigenza di comprensione e realizzazione del senso deriva dalla dialettica che caratterizza costitutivamente l'uomo stesso, quella di finito-infinito, libertà e determinatezza.

Per la comprensione di queste tematiche è necessario, a nostro avviso, fare riferimento non solo alla Introduzione alla *Logique* ma anche allo scritto del 1969 dal titolo *Dialettica oggettiva* nel quale Weil chiarisce ciò che egli intende con questa espressione e come essa in qualche modo superi la contrapposizione tra una dialettica soggettiva ed una oggettiva (nel senso della mera descrizione del reale), facendo riferimento ad una costitutiva dialettica insita appunto nell'uomo stesso, il quale rimane il punto di interesse centrale per tutta la riflessione del filosofo franco-tedesco.

---

<sup>215</sup> Sylvain Zac noto studioso del pensiero di Spinoza.

<sup>216</sup> E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., p. 38.

<sup>217</sup> Il termine "garantito" viene qui utilizzato, alla luce della definizione che Weil dà della cosa in sé kantiana sempre nella conferenza della Sorbona: "Credo che la cosa in sé, per Kant, può essere in effetti, la garanzia della comprensibilità del mondo. Ma la comprensione del mondo, in Kant, non è realizzabile, e, in Hegel, non è realizzata". (Ivi, p. 43).

## **2. Dialettica oggettiva di finito-infinito, eredità della dialettica trascendentale kantiana**

Riteniamo necessario cominciare dallo scritto pubblicato negli Atti del Congresso delle Società di Filosofia di lingua francese, svoltosi a Nizza nel settembre del 1969 dal titolo *De la dialectique objective*. In esso, Weil compie un breve *excursus* sulla dialettica per chiarire il senso dell'espressione: dialettica oggettiva.

Weil comincia dal presupposto di un'origine soggettiva della dialettica, ossia un tipo di discussione atta a scoprire, tra le varie tesi sostenute che si presentano come opposte, quella che non conduce a contraddizione e con la quale, aggiunge Weil, si tratta di prevalere sull'avversario a costo di qualsiasi mezzo. Se, dunque, in questa dialettica soggettiva si fa riferimento alla contraddizione presente nel discorso, per dialettica oggettiva altro non potremmo intendere se non la presenza di contraddizioni nell'oggetto, ossia nella realtà, vale a dire la presenza di contraddizioni che sono indipendenti e anteriori rispetto al discorso stesso. Ma è proprio qui che Weil comincia a mettere in crisi una tale acquisizione, perché essendo il "contraddire" legato indissolubilmente al "dire", si domanda come può la realtà, che è muta, che non pensa, essere in contraddizione. Questa riflessione si basa ancora sulla netta distinzione tra una dialettica soggettiva in cui è possibile la contraddizione e una oggettiva che non può contraddirsi. Le cose cambiano, secondo Weil, con la tradizione scolastica che giungerebbe fino a Cartesio ed oltre. Con essa, infatti, una dialettica oggettiva non ci sorprende più, poiché "oggettive" diventano le rappresentazioni che mutano e possono contraddirsi. Di conseguenza, però, se si vuole trovare qualcosa d'immutabile, un'oggettività come qualcosa di solido, si deve far riferimento all'aspetto formale delle rappresentazioni. Ecco, dunque, che l'attenzione dall'oggetto

si sposta alla soggettività, all'interiorità stessa e non ai suoi contenuti. Insomma, sebbene non vi sia più oggetto esterno vi è comunque oggettività.

Il filosofo fa il noto esempio cartesiano del pezzetto di cera sostenendo che l'unica cosa su cui non possiamo fare a meno di intenderci, è che il pezzetto di cera in questione è esteso, è *oggettivamente* esteso. Si mette così capo a quella che Weil definisce una dialettica oggettiva della soggettività, che ci consente di parlare oggettivamente della soggettività.

Ma è proprio qui che Weil compie un passaggio ulteriore sostenendo che “la soggettività coglie soltanto il mutevole e tuttavia pretende di pervenire all'immutabile a partire da quell'inconsistente che caratterizza tutto ciò di cui essa dispone”.<sup>218</sup> Si tratta, insomma del problema del fondamento. Platone pone l'esigenza di dover parlare in modo coerente e oggettivo della realtà mutevole che esiste per la soggettività. Ma, per Weil, la modernità si avvale della grande scoperta di Kant (“la sola scoperta rivoluzionaria nella storia della filosofia”)<sup>219</sup> che consiste nell'aver compreso come fondamentale che se anche: “la realtà intorno a noi sia fatta di pure ombre: ciò non toglie che solo queste ombre costituiscono la realtà con la quale abbiamo a che fare”.<sup>220</sup>

Lo stesso Platone aveva avuto sentore di ciò attraverso il mito della caverna, attraverso la metafora dell'uomo che “ha a che fare con le ombre e al regno delle ombre deve ritornare anche se gli è riuscito di vedere la vera realtà-verità”.<sup>221</sup> Tuttavia, secondo Weil, la svolta operata da Kant consiste nel fatto che per il filosofo di Königsberg, l'uomo in quanto essere che conosce, non si libererà mai dal finito e solo in quanto volontà ragionevole, volontà

---

<sup>218</sup> E. Weil, *De la dialectique objective*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, cit., trad. It. a cura di L. Sichirollo, *Dialettica oggettiva*, in E. Weil, *Pensare il mondo: filosofia, dialettica, realtà*, cit., p. 55.

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

che si vuole ragione, l'uomo si eleva all'infinito, "un infinito che l'uomo *pensa* e, per questa stessa ragione non *conosce* così come conosce il dato, il sensibile, il finito".<sup>222</sup>

È proprio qui, dice Weil, che nasce la dialettica filosofica in opposizione a ogni altra, vale a dire quella dialettica che è "proiezione della duplice natura dell'essere umano",<sup>223</sup> essere finito e ragionevole ad un tempo e che quindi non può non cercare l'infinito, l'assoluto, il fondamento, la totalità della realtà (termini per Weil in questo contesto equivalenti) a partire dalla sua finitezza. Restando, però, finito, l'uomo non può evitare di "finitizzare l'infinito" facendo pervenire il proprio discorso a contraddizioni insuperabili. Da qui, Weil può affermare che è proprio "l'infinito finitizzato" ad essere la fonte della vera dialettica, che è completamente diversa da quella del soggetto e dell'oggetto e del modo in cui il soggetto può relazionarsi ad un oggetto opposto ad esso, ma è rapporto del finito con l'infinito, della conoscenza col pensiero (intelletto e ragione, dice Weil, in termini kantiani), ma, soprattutto (e qui è importante leggere un riferimento di Weil alla propria *Logica della filosofia* e al rapporto tra discorso coerente e categorie) "del discorso coerente perché infinito con l'inevitabile incoerenza di un discorso che, inevitabilmente, finitizza l'infinito". Infatti, il discorso, in ciascuno dei suoi momenti, perviene solo ed esclusivamente al finito, mentre il Tutto non può essere enunciato. Questa totalità non è data come un fatto ma è solo pensata, ma non per questo non è.

Anzi, scrive Weil in un passo decisivo:

Il Tutto tuttavia è ed è veramente tutto, è il mondo e si mostra come *il* mondo al pensiero che lo cerca, ma il pensiero lo cerca soltanto perché senza saperlo l'ha già trovato; il mondo si mostra a se stesso nel pensiero, poiché il pensiero è in lui

---

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> Ivi, p. 58.

così come il mondo è nel pensiero. Il discorso e il mondo non si oppongono più, e nemmeno si separano se non per entrare in quel movimento dialettico che supera ogni dialettica in quanto la comprende come movimento comune a ciò che viene distinto secondo una tradizione antica e pericolosa, in forma e contenuto.<sup>224</sup>

Insomma, non vi è più un soggetto contrapposto ad un oggetto da comprendere, né si sta parlando del farsi necessario di una Ragione con la “R” maiuscola nella realtà. Si tratta del fatto che la totalità infinita è pensata e questo consente un orientamento nella realtà stessa, ma si scopre una realtà che fin da sempre è pensata e che non può essere altrimenti che pensata, altrimenti non sarebbe. Sebbene tra i due, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, esiste una netta distanza, la realtà senza discorso non esisterebbe, essa esiste solo nel discorso. Da qui si comprende l’unità-distinzione dialettica di mondo e realtà, pensiero e conoscenza, finito e infinito, forma e contenuto:

L’infinito è scoperto come qualcosa che c’era da sempre, ma non sempre era visibile, scoperto, da un essere che non è infinito, che si limita a partecipare all’infinito, che non è ragione, ma è ragionevole, ma che può anche, essendo ragionevole, comprendersi come finito-infinito e può così superarsi negando la propria finitezza.<sup>225</sup>

In questo passo si fa sentire, con tutta la sua forza, la fondamentale distinzione weiliana tra ragione e ragionevolezza. Indicando l’uomo come essere ragionevole, il filosofo franco-tedesco pone inevitabilmente l’accento sul carattere sempre possibile della ragione e mai necessario. Cioè il porsi, come soggetto finito, sulle tracce dell’infinito, del discorso coerente, è sempre una possibilità, una scelta dell’uomo che accetta la necessità della dialet-

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 60.

<sup>225</sup> Ivi, p. 61.

tica “del pensiero infinito della realtà o, che è poi lo stesso, della realtà finita pensata nella sua totalità infinita”.<sup>226</sup>

Perciò la dialettica da soggettiva (nel senso di un soggetto finito che si pone sulle tracce dell’infinito) finisce per scoprirsi “universalmente e necessariamente oggettiva”.<sup>227</sup>

Questa vera dialettica che supera cioè la contrapposizione tra una dialettica soggettiva ed una oggettiva è costitutiva dell’uomo stesso, in quanto, come abbiamo già detto riflette il suo essere finito e infinito, conoscenza e pensiero e potremmo dire con il Weil della *Logique*: determinazione e libertà. È in questo importante paragrafo dell’Introduzione alla *Logique*, che Weil esplicita che la questione di una dialettica reale, filosofica, propria dell’uomo si esplicita nel rapporto tra scienza e libertà, laddove l’una non si dà mai senza l’altra, poiché “non c’è libertà senza scienza, poiché non c’è azione ragionevole senza conoscenza del mondo: non c’è scienza senza libertà, poiché la condizione che rivela la scienza non esiste che per una volontà che cerca quella condizione soltanto perché la nega”.<sup>228</sup>

Come si può notare anche da questo passo, si vede l’importanza del momento dialettico- negativo, nel senso che la realtà, così come determinata dalla scienza, esiste solo per una volontà ragionevole che pone se stessa negando la realtà che conosce. Tuttavia, questa negazione della condizione non significa fuoriuscita dalla realtà entro la quale l’uomo agisce e pensa, ma anzi realizzazione della volontà ragionevole dell’uomo in essa. A nostro avviso, qui non solo è presente l’influsso kantiano, perché ponendo la questione nei termini di una negatività superata, ci sembra reale ancora l’ombra di Hegel. Si può comprendere a fondo, il termine “negazione” in Weil solo se lo si assume nei termini hegeliani di una *Aufhebung*, cioè non di una eli-

---

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Ivi, p. 65.

minazione di ciò che si nega ma di un superamento che lo eleva e conserva. La realtà conosciuta è negata nel senso che non rimane quella realtà empirica astratta entro cui può muoversi solo un soggetto conoscente, ma è l'ambito vivente, storico, concreto entro cui l'uomo si realizza come ragionevole, cioè a partire dal quale l'uomo si pone in relazione e alla ricerca dell'infinito, di ciò che Weil chiama il "discorso coerente".

Scienza e libertà, determinazione e libertà, pertanto, non sono in una opposizione irrigidita e irrisolvibile ma sono in una relazione dialettica, in una unità-disistinzione, per la quale la libertà agisce nel dato e si prova contro il dato, ma non è della stessa natura del dato. Senza la negazione della sua condizione, l'uomo non si saprebbe libero e ne ha una consapevolezza diversa rispetto a quella del dato che conosce e possiede. Dice Weil:

L'uomo possiede una scienza del necessario, ma non è oggetto di questa scienza in quanto è libero [...] la libertà è, senza essere questo o quello, ed è sicura di se stessa al di là di ogni certezza scientifica [...] l'uomo, essere che agisce, essere che dice no a quel che gli è dato, non può non essere immediatamente sicuro, non della sua realtà, poiché la realtà si definisce solo nel dominio del dato, ma di se stesso, della sua azione, della libertà.<sup>229</sup>

Questa dialettica di libertà e determinazione corrisponde, per Weil, allo scacco della logica formale e dell'ontologia tradizionale. L'uomo, infatti, non può non avere a che fare con la contraddizione. Questo non significa che l'uomo rinunci alla correttezza formale dei suoi discorsi, né che rinunci alla ricerca della totalità, ma che la non-contraddizione "è il carattere meno importante del discorso una forma vuota che si riempie grazie alla contraddizione dei fenomeni".<sup>230</sup> Questo perché essendo l'uomo libertà nella condizione, un finito in relazione all'infinito, non può mai far sì che il suo discor-

---

<sup>229</sup> Ivi, p. 66-67.

<sup>230</sup> Ivi, p. 68.

so giunga ad afferrare l'unità totale dell'Essere determinandolo una volta per tutte.

Finitizza l'infinito e questo comporta il suo inevitabile contraddirsi.

Egli non può mai cessare di muoversi nelle contraddizioni, ragion per cui la sua attività ragionevole non è che l'azione di orientarsi nel mondo del dato, trovandosi così sempre dipendente da ciò che riceve, da ciò che gli viene appunto come "dato". Di conseguenza, Weil è consapevole che la contraddizione, proprio in quanto non formale, ma reale e vivente non può essere eliminata, laddove se così fosse grazie alla veduta di un Uno eterno, l'uomo non avrebbe più la possibilità di prendere coscienza di se stesso.

Questo ci fa comprendere come nell'elaborazione della sua *Logica*, Weil senta la necessità, in via preliminare, nella sua Introduzione, di chiarire la dialettica costitutiva dell'uomo e di come questa superi l'opposizione astratta di soggetto-oggetto e di dialettica soggettiva e oggettiva, per lasciare il posto alla dialettica e dinamica distinzione di finito-infinito, libertà-determinazione, conoscenza-pensiero. Kant ed Hegel giocano qui un ruolo essenziale nel pensatore franco-tedesco che fa sua l'istanza fondamentale della dialettica trascendentale kantiana<sup>231</sup> passando però attraverso il pensie-

---

<sup>231</sup> Nella *Dialettica trascendentale* si propone con forza, nel pensiero kantiano, il problema del significato della realtà nella sua totalità e, quindi, la possibilità di fare della metafisica una scienza. Per Kant, la ragione non si limita al terreno dell'esperienza, poiché pur generando ineluttabili contraddizioni e antinomie, essa tende ad agire nell'orizzonte della metafisica: "la ragione umana viene irresistibilmente, anche senza che la muova la semplice vanità del molto sapere, spinta da un proprio bisogno fino a problemi tali che non possono essere risolti da nessun uso empirico della ragione, né da principi tolti da questo; e così in tutti gli uomini, appena in loro la ragione si è innalzata sino alla speculazione, v'è stata in ogni tempo una metafisica e vi sarà sempre" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 46.) Nella *Dialettica trascendentale*, dunque, Kant intende motivare la necessità profonda che spinge l'uomo ad indagare su argomenti che vanno ben oltre l'esperienza tramite ragionamenti fallaci. Ciò si deve al desiderio innato della ragione umana che vuol trovare una conoscenza totale della realtà.

ro di Hegel, la sua dialettica, l'importanza del momento negativo e della contraddizione reale e concreta:

Forza ragionevole che si oppone alla violenza del dato, l'uomo si realizza solo in quel che non è lui, che si manifesta e gli capita, a lui che non è mai fenomeno se è se stesso. Non c'è condizione se non per la libertà che la nega; non c'è oggetto se non per il soggetto che, determinandolo, gli dà solo il suo essere di oggetto: l'Essere nella sua totalità è solo un'indicazione di direzione per la ricerca dell'uomo, e l'uomo ha il diritto di dichiararsi libero [...] Ma può sapere di essere libero solo perché c'è condizione per la libertà, perché c'è *fatto* per la soggettività: il fondo della coerenza di tutto ciò che è, quel fondo che sostituisce l'unità dell'Essere con la coerenza del discorso che verte su quel che è e si manifesta, quel fondo non è oggetto del discorso, non può essere dichiarato che per via di negazione, per opposizione al conoscibile in quanto conoscibile e non si *sa* se non perché, *di fatto, non conosce* che ciò che esso non è.<sup>232</sup>

Questo passo, oltre a ribadire e ad esplicitare ancora di più la dialettica di soggetto-oggetto e di quanto questa sia essenziale per l'affermazione dell'uomo come libertà, quindi come essere ragionevole, è importante perché viene fatto riferimento ad un Essere nella sua totalità che non è un oggetto di conoscenza, ma solo un'indicazione di direzione per la ricerca dell'uomo e, inoltre, si fa riferimento ad una sostituzione decisiva: dall'unità dell'Essere alla coerenza del discorso. Non più l'Essere statico dell'ontologia tradizionale, ma un Essere intrinsecamente caratterizzato dalla contraddizione e che si dispiega, per l'uomo finito, nelle sue contraddizioni:

La negatività, non la positività, tiene insieme e cielo e terra, la contraddizione è il sangue e il respiro dell'Essere. L'Essere non è il fondo nascosto di quel che è, non è l'*altro* dei fenomeni, un *retro-essere* di tutto quello che l'uomo conosce: è

---

<sup>232</sup>E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 12.

totalità organizzata, l'Uno che si dispiega nelle sue contraddizioni [...] l'Essere immobile, l'essere del discorso unico della vecchia ontologia, è il nulla e la morte: qui l'essere vive come la somma delle contraddizioni, in modo più preciso come la riconciliazione delle contraddizioni attraverso le contraddizioni.<sup>233</sup>

La ricerca dell'unità e dell'assoluto rimane, però, per l'uomo sempre legittima. Come fa notare Weil in uno scritto del 1955 pubblicato in *Revue de Métaphysique et de Morale* dal titolo *Pensée dialectique et politique*, l'insegnamento kantiano ci fa comprendere che

senza questa ricerca non c'è scienza degna di questo nome – ma a una condizione, che la ragione non *ipostatizzi*, non trasformi in dato della realtà ciò che è e deve restare il fine del pensiero scientifico, il principio di organizzazione delle conoscenze.<sup>234</sup>

In termini weiliani, la ricerca ragionevole dell'uomo finito non deve essere guidata da un oggetto ipostatizzato che darebbe un senso specifico al mondo e alla realtà. Se così fosse non avrebbe neppure motivo la ricerca stessa. Eppure un senso va pensato, e deve orientare l'uomo nel mondo in cui vive e nel quale conosce.

Ma come l'uomo può orientarsi nella realtà? Nelle contraddizioni del reale che egli stesso, in quanto Essere finito incontra? Se non esistesse un senso, allora non potremmo neppure parlare della realtà, che però, come abbiamo visto si dà solo nel discorso. È opportuno a questo punto affrontare la questione del senso, che chiude e a un tempo apre la *Logique* di Weil.

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 77.

<sup>234</sup> E. Weil, *Pensée dialectique et politique*, in *Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-1971 (riedito da Vrin, Paris 1991), trad. it. a cura di L. Morra, *Pensiero dialettico e politica*, in *Pensare il mondo: filosofia, dialettica, realtà*, cit., p. 71.

### 3. Le categorie della filosofia: senso e saggezza

Nel paragrafo precedente ci siamo fermati alla terzultima categoria weiliana che è l'*azione*. Dopo avere analizzato le categoria della "rivolta" contro l'*Assoluto* (opera e finito), l'*azione*, che è il tentativo pratico di rendere il mondo conforme alla ragione, sembrerebbe chiudere la *Logique*. Dice Kirscher: "La possibilité d'un rejet de l'action, analogue au rejet de l'absolu par l'œuvre, n'est pas pensable. Qu'est d'autre l'action sinon l'absolu qui se resaisit du point de vue de l'œuvre et de la finitude?"<sup>235</sup> Questa domanda, in realtà, sancirebbe la chiusura rispetto ad ogni altra possibilità del pensare e dell'agire, eppure, Weil non termina qui la *Logique*. Seguono, infatti, le ultime due categorie: *senso e saggezza*. Aver terminato la sua Logica con queste due categorie è, a nostro avviso, il tratto caratteristico del pensiero di Weil, il quale, in pieno Novecento, secolo di disgregazioni e antisistemico per eccellenza, dà vita ad un sistema aperto (nel senso in cui ne parla Kirscher) e ad una vera e propria logica del senso:

*Senso e saggezza* sono la presa di coscienza di tutta la *Logique*, le cui categorie sono pensabili essendo ricondotte a queste ultime. Che cos'è dunque il senso: è la fonte ultima delle varie categorie, la coscienza filosofica della filosofia. Non è perciò un discorso che è sempre un determinato discorso, ma è il fondo reale di ogni discorso, è linguaggio o, nel senso etimologico, è poesia, ossia la capacità dell'uomo di creare qualcosa di significativo, appunto di creare senso. E la filosofia è la scienza del senso, perché mira al senso ed è costituita dal senso. Il senso è dunque il discorso allo stato nascente, è l'atto del determinarsi in quanto discorso.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*, cit., p. 350.

<sup>236</sup> F. Valentini, *L' Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, cit., p.141.

Queste parole di Francesco Valentini, in maniera chiara ed esaustiva, spiegano i tratti essenziali e caratteristici della categoria del *sensò* (Weil definisce tale categoria quella propriamente filosofica). Essa è linguaggio o meglio ancora *poesia* nel suo senso etimologico, creazione. Il fatto stesso che sia linguaggio significa che nessuno possiede un senso specifico, perché il linguaggio non è di nessuno eppure coinvolge tutti e il fatto che sia *poesia* significa che il senso è creazione.

Quindi, le caratteristiche del senso sono:

- 1) l'impossibilità che sia possesso esclusivo di qualcuno.
- 2) Il suo esser creazione spontanea.
- 3) La sua "natività", ossia l'esser qualcosa che nasce ogni volta di nuovo, cioè è sempre "discorso allo stato nascente".
- 4) Il suo determinarsi in quanto discorso. Quest'ultimo aspetto è decisivo per fare alcune riflessioni sulla capacità di giudizio.

### ***3.1. Senso, capacità di giudizio e poesia***

La stretta relazione del *sensò* con il linguaggio, la creazione e la spontaneità risuona nelle parole del filosofo franco-tedesco:

Il linguaggio è l'ambito nel quale si costituisce il *sensò*: non è che una definizione e non deve essere preso per qualcos'altro. Il linguaggio non è, si *crea*; non è il mio o il tuo, neppure il nostro: io, tu e noi, tutto questo è posteriore (sul piano logico) al linguaggio; il linguaggio non è il *pendant* della realtà: la realtà e il discor-

so che gli corrisponde si separano soltanto nel linguaggio. In una parola è la spontaneità.<sup>237</sup>

Questo ambito in cui si costituisce il *sensò*, dunque, non è qualcosa di precostituito, né un ideale cui aspirare, né tantomeno una dottrina, ma è qualcosa che incessantemente e spontaneamente si crea. Esso assume connotati diversi a seconda se lo si consideri dal punto di vista della vita degli uomini o della filosofia, anche se in realtà i due significati si intersecano e si legano tra loro. Dice infatti Weil che nella vita:

il linguaggio non esiste, ma soltanto uomini che parlano o pensano o sono poeti o tacciono; parlare di un'attitudine del linguaggio sarebbe un controsenso. Nella filosofia il linguaggio è, al contrario, il fatto fondamentale e rivela alla filosofia la propria categoria, il *sensò*. Il linguaggio, dunque non è categoria poiché non determina nessun linguaggio concreto, ma si determina e diviene concreto nei linguaggi concreti: la determinazione formale del linguaggio è il *sensò*, e sotto la categoria del *sensò* la filosofia si comprende.<sup>238</sup>

Il concetto essenziale in questo passaggio è che il linguaggio ha una determinazione formale che è il *sensò* ed essendo quest'ultimo una determinazione formale, ossia priva di un contenuto specifico, fa sì che il linguaggio di cui si sta parlando non è mai un linguaggio disciplinare che possa dare vita ad un linguaggio concreto, al discorso di una categoria, ma è ciò che sottende tutti i discorsi, è l'atto creativo spontaneo e autonomo che ne è alla base. Per questo, il *sensò* è la categoria filosofica per eccellenza, perché non ha un oggetto specifico e conserva l'aspirazione alla comprensione:

---

<sup>237</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 572.

<sup>238</sup> Ivi, p. 573.

elle est compréhension de la liberté de l'homme, être agissant, produisant des discours à partir d'attitudes irréductibles, attitudes et discours que la philosophie du sens peut comprendre dans un discours systématique comme ensemble des possibilités irréductibles de l'homme en lesquelles est toujours présente l'unité du sens formel, la liberté de l'être fini et raisonnable.<sup>239</sup>

Tuttavia, il *sens* pur non essendo un senso determinato, formale, lungi dall'essere un'idea distaccata dai sensi determinati, vale a dire dai discorsi particolari, anzi può darsi solo ed esclusivamente in essi nell'atto stesso in cui nasce ogni discorso (si tratta di ciò che noi abbiamo chiamato la *natività* del *sens*). Ma come avviene tutto ciò? Si tratta, ora di capire in che modo il senso si costituisca spontaneamente nell'ambito che gli è proprio, ossia il linguaggio. Se la filosofia, come dice Weil, “sceglie di comprendere se stessa a partire dall'uomo”,<sup>240</sup> occorre domandarsi dove risieda questa spontaneità tra le attività dell'uomo stesso.

Ebbene è Weil che risponde a questa domanda dicendo che l'uomo non possiede il senso, ma deve elaborarlo, perciò “la spontaneità si coglie solo nelle creazioni nelle quali si concretizza”<sup>241</sup>.

Dunque la spontaneità risiede nelle creazioni dell'uomo, anzi si concretizza in esse, attraverso quella scienza del senso che appare in due accezioni:

- 1) Scienza che “ha di mira il senso (concreto)” potremmo dire la comprensione dell'individuale, del particolare.
- 2) E scienza che “è costituita dal senso (formale)” cioè una categoria formale che quindi non ha un contenuto oggettivo.

Ed è nell'unità di questi due aspetti che l'uomo crea i sensi concreti. Ora, per definizione, la connessione, di volta in volta spontanea, del concreto e

---

<sup>239</sup>G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 226.

<sup>240</sup>E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 573.

<sup>241</sup>Ivi, p. 573.

del formale, del particolare e dell'universale avviene in quel nucleo fondamentale dell'attività della mente che è il giudizio. Nella sua *Logica*, Weil non parla esplicitamente del giudizio, sebbene la suggestione sia forte nel momento in cui si parla di linguaggio, spontaneità, unione del discorso e del suo altro, del dato e della libertà. Eppure in uno scritto del '46 (di quattro anni precedente la *Logique*) sull'*L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, Weil sostiene che un buon cittadino deve necessariamente sviluppare uno spiccato senso del giudizio. Il pensatore fa propri alcuni principi elaborati in un Rapporto sui problemi dell'educazione in generale redatto da un comitato di dodici professori dell'Università di Harvard. In particolare, il filosofo fa riferimento al principio secondo il quale un cittadino deve "essere capace di pensare rettamente, di trarre conclusioni ragionevoli da premesse date non in esercizi di logica formale ma nella realtà vivente e vissuta",<sup>242</sup> vale a dire fare esercizio della ragione non attraverso l'applicazione di schemi astratti e precostituiti, ma utilizzando, invece, la propria capacità di giudizio, di volta in volta, nel divenire del reale. Più esplicitamente, poco dopo, si fa riferimento palese al "saper giudicare con pertinenza",<sup>243</sup> evitando ogni tipo di "saccenteria intellettuale", ma utilizzando il proprio bagaglio culturale e di idee, nell'esercizio di un giudicare che richiama l'individuo "continuamente alla complessità della vita reale"<sup>244</sup>.

Ricollegandoci, ora, alla questione di una logica del senso, ci sembra di individuare in quella instancabile attività della mente di connettere universale e particolare, l'elemento di fondo di una logica che vuole comprendere il reale cogliendo, di volta in volta, il senso stesso dell'individuale, evitando

---

<sup>242</sup> E. Weil, *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, in *Critique* I n.7, Décembre 1946, trad. it. a cura di P. F. Taboni, *L'idea di educazione nell'insegnamento americano*, in *Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, a cura di P. F. Taboni, Guerini e associati, Napoli 1992, p. 50.

<sup>243</sup> Ivi, p. 51.

<sup>244</sup> Ibidem.

generalizzazioni astratte sotto cui ricondurre la realtà. La stessa riflessione formale del *sensu* è rigorosamente inseparabile dall'articolazione dei sensi concreti, articolazione che può avvenire solo attraverso l'attività del giudizio, che liberamente e autonomamente, cioè senza presupposti stabiliti, articola il senso formale con il senso concreto.

Particolarmente interessante e densa di spunti e collegamenti è la riflessione di Weil che assimila, anzi riconduce questa attività autonoma e spontanea del pensiero alla *poesia*, alla attività poetica:

[...]L'uomo è poeta prima di essere filosofo, e dopo esserlo stato. La poesia della quale qui si tratta non è l'arte delle rime, dei metri, dei verbi ben scelti e ben posti. Non è quell'arte perché abbiamo a che fare con qualcosa di senza pari più antico di ogni distinzione fra l'arte e la vita, l'arte e la verità e tutte le opposizioni che riempiono le professioni di fede degli artisti e le requisitorie dei loro critici.<sup>245</sup>

Qui Weil subito chiarisce che sta facendo riferimento a una concezione della poesia che precede la poesia come arte con le sue implicazioni tecniche e le discussioni critiche su di essa. Questo modo di intendere la *poesia*, dunque è precedente la distinzione tra vita e poesia messa in atto dalla critica estetica e dalle dichiarazioni poetiche degli artisti. Perciò Weil continua:

Qui il termine poesia designa la spontaneità stessa nella quale l'arte ha la sua fonte [...] se utilizziamo il termine è perché continua a serbare un senso di creazione spontanea ed è il solo a farlo. E per evidenti ragioni: la poesia più povera, più astratta, più cosciente nella maniera più riflessa, è creatrice di linguaggio, creatrice di senso concreto. Dove non c'è questa creazione (che può essere e in certi momenti della storia può solo essere creazione *contro* un senso esistente, creazione

---

<sup>245</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 574.

distruttrice) non c'è poesia, e poesia esiste ovunque appaia un senso, quale ne sia la forma.<sup>246</sup>

L'assoluta spontaneità e particolarità della creazione artistica viene posta a modello della creazione di senso concreto, anzi potremmo dire che è "poetico" creare giudizi, esercitare la propria capacità di giudizio nel linguaggio spontaneamente e autonomamente. La dimensione artistica e più propriamente poetica (in quanto strettamente connessa al linguaggio) è l'unica che ancora serba questa dimensione creativa, che non deriva mai da modelli pre-costituiti, ma mantiene sempre la sua dimensione autonoma e spontanea:

Ecco perché nell'accezione più larga e più profonda nella quale la poesia è qui ripresa, non è faccenda da gente dotata o da talenti: è l'uomo stesso. E nello stesso tempo è proprio per ciò quel che vi è di più estraneo e di più strano per l'uomo, perché nella poesia egli si considera e si trova fuori di sé (in estasi, rapito – in termini poetici).<sup>247</sup>

La creazione poetica è dunque la dimensione più umana di tutte.

Ma questo cosa implica in rapporto alla interpretazione della filosofia da parte di Weil?

Implica che nel momento in cui la filosofia si volge verso la poesia, si trova "erede della forma vuota del senso".

Ora cosa sia questa forma del senso, lo spiega Weil in una pagina essenziale della *Logique*:

La forma del senso è dunque l'infinito della filosofia, la quale è discorso e discorso assolutamente coerente, ma discorso assolutamente coerente della libertà nel progresso della sua realizzazione. La filosofia pensa, discorre, ma nella forma

---

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Ivi, p. 575.

dell'unità. Non parla che di ciò che è, ma ne parla come della possibilità (da *posse*: potere) realizzata dell'uomo. [...] la filosofia come scienza del senso è la storia della riconquista della spontaneità.<sup>248</sup>

Questo passaggio è fondamentale perché è evidente come Weil non chiuda il sistema della logica. Anche quando parla di scienza del *sens*, non parla di una dottrina ma di comprensione organica delle categorie nel loro svolgimento storico e della consapevolezza che questo svolgimento né giunge a termine né è un processo lineare, ma è la possibilità propria dell'uomo ragionevole. La categoria che spiega ciò è quella del *sens* che racchiude in sé il significato più profondo del filosofare: l'ininterrotta ricerca di senso che l'uomo compie nella storia è che è fonte e fine di ogni discorso particolare.

Libre, l'homme donne sens à la situation dans son discours et les divers discours fondamentaux et irréductibles sont les remplissements concrets du sens formel.<sup>249</sup>

Le varie categorie costituiscono il “riempimento concreto del senso formale”. Per la categoria di *Assoluto* esse convergono dentro un'unità totale della forma e del contenuto, perché, in questa categoria è sancita la coincidenza di verità e senso.<sup>250</sup> In quella di *sens*, invece, non solo tale coincidenza si dissolve, ma il suo carattere formale la salva da ogni possibile lettura metafisica:

Toute interprétation métaphysique du *sens* est donc exclue par le caractère formel et vide de la catégorie [...] forme sans contenu propre et adéquat, mais forme ca-

---

<sup>248</sup> Ivi, p. 577.

<sup>249</sup> G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*, cit., p. 356.

<sup>250</sup> “Le discours de la philosophie n'est plus le savoir de la vérité qui se sait elle-même, mais la pensée du sens de la vérité”. (*Ibidem*).

pable de recevoir des contenus divers qui la remplissent sans jamais la combler.<sup>251</sup>

### **3.2. La derivazione kantiana-hegeliana della nozione di senso.**

La filosofia, dunque, si comprende nella categoria di *senso* e i concetti di *situazione* e *discorso* (potremmo dire con terminologia più propriamente weiliana: *attitudine* e *categoria*) le consentono di comprendere ogni senso e ogni mondo concreti. Ma ciò non significa che la filosofia arrivi ad una fine. Per comprendere meglio questo aspetto è essenziale il quarto paragrafo del capitolo dedicato al *senso*, intitolato: *Successione logica e successione storica delle attitudini e delle categorie. La coesistenza delle categorie nel discorso «uno». Nota sul senso della filosofia.*

In esso, Weil riafferma la coesistenza delle categorie in ogni momento storico (come già aveva sostenuto nell'Introduzione) nel quale una sola categoria è al centro e le altre respinte sullo sfondo come non essenziali. È proprio questa contemporaneità che rende possibile le *riprese*. Ora, solo la logica compiuta, cioè l'autocomprensione della filosofia, possiede tutte le categorie in quanto tali, e le ritrova tutte nel sistema compiuto di ciascuna categoria. Pertanto:

Ogni filosofia, essendo svolgimento di un senso concreto in un discorso *uno*, contiene dunque tutte le categorie, ma è solo nel susseguirsi storico dei sistemi che queste appaiono l'una dopo l'altra nella loro funzione categoriale. Niente indica né esige che questa avvenga secondo una filiazione diretta nel senso dossografico.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Ivi, p. 357.

<sup>252</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 584.

Qui è netta ed evidente la presa di distanza di Weil da ogni tipo di concezione deterministica della storia, non vi è alcuna derivazione di una categoria dall'altra, nessuna premessa che dia una necessaria conseguenza. Inoltre, si è visto come ciascuna di esse nasca nella sua opposizione a quella precedente, ma non l'annulla mai, al punto che ogni filosofia contiene sempre tutte le categorie (si è vista, in precedenza, la derivazione, a nostro avviso, hegeliana di tale concezione derivante dalla peculiare interpretazione che Weil dà di Hegel, piuttosto che da una netta contrapposizione ad essa). Riguardo alle categorie della sua logica, Weil sembrerebbe quasi metter capo ad una logica dei distinti, alla compresenza storica e non meramente logica di esse. Le categorie coesistono sempre e, di volta in volta, l'una prevale sulle altre ma senza sopraffarle, anzi costantemente le precedenti vengono *riprese* da quella che in quel momento storico è la "protagonista della storia della libertà".

Storia mai scandita da tappe che seguono un ritmo necessario, né destinata ineluttabilmente verso un fine. Solo la filosofia, che è comprensione di questo processo, possiede la visione delle categorie, che, però non si danno se non nella loro consistenza storica. Siccome l'uomo comprende sempre in situazione, non si dà il caso che egli si trovi alla fine della storia, cioè alla realizzazione della libertà assoluta sulla terra. Egli è sempre impegnato in una costante ricerca di senso del nuovo e del passato. Questo aspetto è espresso nel fatto che la *Logique* stessa si chiude con due categorie formali: *senso* e *saggezza* e solo in relazione alla categoria di senso le varie categorie assumono un loro chiaro significato:

in rapporto al senso le categorie sono, tutte, particolari, come il senso stesso non è niente, è il vuoto dell'impensabile, senza tutte le altre. Le altre categorie rivelano il loro essere nel senso: sono le articolazioni del senso e, una volta compreso que-

sto, è in funzione di esse che ogni senso concreto (ogni sistema storico) deve essere interrogato dalla filosofia che si sa ragionevole.<sup>253</sup>

Questo passaggio è particolarmente importante e decisivo al fine di comprendere la *Logica della filosofia* di Weil e ci rende, inoltre, palese due chiare derivazioni di questa nozione di *sensò*:

- 1) l'universale concreto hegeliano.
- 2) il giudizio riflettente kantiano.

Entrambe queste due nozioni (strettamente connesse tra loro, come fa notare lo stesso Hegel, seppure con le note differenze)<sup>254</sup> rientrano nella formulazione della nozione di senso in Weil.

Qui il *sensò* è pensato come un universale non opposto alle varie categorie particolari, ma che anzi si dà solo in esse, pena cadere nel vuoto dell'impensabilità. Un universale che si dà nel particolare e un particolare che trova significato nell'universale, reciprocità di senso che si dà nella nozione di universale concreto.

Inoltre, è evidente che questo universale non è qualcosa di dato, non è un Oggetto o un'Idea data, ma un universale di cui ci poniamo alla ricerca a partire dal particolare, cioè sempre dalla situazione storica in cui ci trovia-

---

<sup>253</sup> Ivi, p. 585.

<sup>254</sup> È lo stesso Hegel che individua il proprio punto d'incontro più forte con la filosofia di Kant proprio nella terza critica. Qui infatti, per il filosofo di Stoccarda, il pensiero di Kant lascerebbe le mere astrazioni dell'intelletto per divenire in se stesso speculativo. Come scrive nel paragrafo 55 dell'*Enciclopedia*, Hegel sostiene che alla facoltà di giudizio riflettente verrebbe attribuito il principio di un intelletto intuitivo: "La rappresentazione di un *intelletto intuitivo*, di una finalità *interna*, ecc., infatti, è l'*Universale* pensato a un tempo come in se stesso *concreto*. È solo in queste rappresentazioni, pertanto, che la filosofia kantiana si mostra *speculativa*". Anche nella stessa ottica hegeliana, che Weil fa propria, universale concreto e giudizio riflettente estetico (elemento caratterizzante della terza critica kantiana) si trovano in una stretta connessione. (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 185.)

mo.<sup>255</sup> Esso è sintesi, “unità vivente nella quale l’immediato del sentimento si organizza in unità pensata, ed è la forma nella quale, all’inverso, la categoria diviene applicabile all’attitudine”.<sup>256</sup> Qui Weil parla di *schema* in senso kantiano<sup>257</sup>, come ciò che consente la sintesi del molteplice, ma di sicuro agisce anche l’attenta lettura che egli fa della terza *Critica* di cui si sente una chiara influenza nella trattazione della categoria di *sensu*. A nostro avviso viene assunto il paradigma del giudizio riflettente, laddove dato il particolare la capacità di giudizio deve trovare l’universale. Questo universale esiste ma non è determinato. Esattamente come la categoria di senso: c’è, ma non è oggettiva, è sempre ricerca a partire dal particolare. La sintesi di particolare ed universale che il senso produce, avviene alla luce di un principio che non è metafisico, bensì, potremmo dire, *trascendentale* (nel senso in cui Kant lo utilizza per il principio di finalità nella terza *Critica*), è sempre condizione di possibilità della nostra comprensione del mondo, non comprensione totale e definitiva di una realtà data. Così come nel giudizio riflettente kantiano il principio della finalità guida le funzioni essenziali dell’intelletto di “trovare, per il particolare propostogli dalla percezione, l’universale, e per il diverso di nuovo la connessione nell’unità del principio”,<sup>258</sup> allo stesso modo il senso fa sì che sia possibile trovare il significato delle singole categorie particolari e concrete, alla luce della connessione di ciascuna con le altre nel discorso assolutamente coerente. È la categoria di

---

<sup>255</sup> “Dans sa réflexion formelle sur soi, le philosophe comprend que toujours il pré-suppose la catégorie formelle du *sens*, mais aussi que cette catégorie formelle n’est elle-même isolable que par abstraction des contenus qui la concrétisent”. (G. Kirscher, *La philosophie d’Eric Weil: systematicité et ouverture*, cit., p. 358).

<sup>256</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 585.

<sup>257</sup> “la categoria di senso è vuota e tutte le altre categorie concrete sono le figure, le schematizzazioni, le rappresentazioni di questa forma pura”. (G. Kirscher, *Systematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, in AAVV, *Eric Weil. Atti della giornata di studio presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, cit., p. 134).

<sup>258</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2007, vol. I, p. 111.

*sensu* che fornisce la possibilità della comprensione organica delle categorie nella loro distinzione e di compiere quella unione di universale e concreto, ossia dei sensi particolari con la categoria formale del *sensu*.

In questo modo, il *sensu* è la categoria costitutiva della filosofia, la quale è

sempre la stessa, non perché persista, ma perché sempre comincia [...] 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>259</sup>

Con queste parole che chiudono il capitolo dedicato alla categoria del *sensu*, Weil chiarisce il significato della costitutività del *sensu* nel filosofare. La spontaneità del senso rende il filosofare un'attività che costantemente si rinnova ogni qual volta l'uomo si pone una domanda di senso. Domanda di senso che però non spetta ad una scienza (quindi ad un discorso) particolare ma è alla base di ogni scienza. Attraverso questo esercizio della ragione, dunque, l'uomo crea la sua storia poiché non solo comprende il passato, le categorie precedenti che hanno di volta in volta prevalso tra i discorsi filosofici cogliendone la domanda di senso di fondo (in questo senso Weil sostiene che tutte le categorie sono una *ripresa* di quella del *sensu*), ma crea il proprio avvenire, attraverso comprensione storica che prepara all'azione.

---

<sup>259</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., pp. 587-588.

### ***3.3. L'influsso decisivo della terza Critica kantiana nella formulazione della categoria di senso e di una logica del senso***

Eric Weil è stato un pensatore che ha amato confrontarsi con pochi ma decisivi classici del pensiero. Gli autori che maggiormente hanno impegnato le sue riflessioni possono facilmente essere individuati in: Aristotele, Hegel e Kant. Tuttavia, ci sembra di poter dire che la lettura dei primi due sia filtrata attraverso il pensiero del filosofo di Königsberg. Abbiamo visto come Weil pensa il sapere assoluto hegeliano quasi alla stregua di un'idea regolativa della ragione, un postulato ideale che orienta il nostro pensare. Inoltre, sia la Ragione hegeliana che si realizza nella storia, sia la comunità politica di Aristotele (come vedremo nel paragrafo 3.5), sono sempre da intendersi come condizioni di possibilità affinché l'uomo possa vivere ragionevolmente, dei presupposti che fanno sì che l'uomo realizzi pienamente se stesso e quindi la sua ragionevolezza.

Questo avviene perché il modello essenziale per Weil, relativamente alle questioni per lui decisive, rimane Kant. Weil mette capo ad una logica del senso, umanistica, proprio a partire dalla sua interpretazione del filosofo tedesco, al quale riconosce la centralità dell'uomo nel suo filosofare<sup>260</sup>, l'importanza della questione del senso e un pensiero che punta all'universale ma in riferimento principalmente alla terza critica e quindi alla capacità di giudizio.

A tale proposito, sebbene posteriore la *Logique*, riteniamo essenziale indagare quei passaggi dell'interpretazione weiliana di Kant, in particolare nello scritto del 1963 *Sens et fait*, in cui maggiormente ci sembra palese la

---

<sup>260</sup> Nel primo capitolo (L'apparenza) de *La vita della mente* con cui si apre la prima parte dell'opera (Pensare), è interessante notare come Hannah Arendt, in una nota, citi Weil quale pensatore che maggiormente avrebbe inteso l'aspetto "umanistico" del pensiero kantiano, rinvenendo nell'antropologia filosofica e non nell'epistemologia il fondamento ultimo della filosofia del filosofo del 700.

derivazione kantiana di alcune questioni senza le quali non si darebbe una logica del senso come quella proposta da Weil. In quest'ottica, siamo molto d'accordo con l'interpretazione generale che dei *Problèmes kantians*, dà lo studioso Marcelo Perine, e che meglio ci fa "sopportare" il salto cronologico che ci porta alla lettura di uno scritto posteriore di 13 anni la *Logique*:

[...] *Problèmes kantien* est un livre qui peut (et doit) être considéré comme autobiographique, comme une espèce d'autobiographie intellectuelle de son auteur. Eric Weil est le nain sur les épaules de Kant, le nain qui a vu plus loin, qui a commencé son propre chemin là où le géant a interrompu le sien. Bref: *les problèmes kantians sont des problèmes weiliens* [...] Pour le dire autrement, c'est à partir de *Problèmes kantians* que se comprend la philosophie de Weil dans l'unité de son système.<sup>261</sup>

Testo, dunque, nella sua interezza imprescindibile, secondo Perine, per la comprensione del sistema weiliano, quasi a voler sottolineare il carattere non "manualistico" degli studi di Weil, quanto la dimensione interna al suo sistema che fornisce una direzione precisa alla *Logique* verso la formulazione della categoria di *senso*. In particolar modo, l'importanza che il filosofo attribuisce alla *Critica del giudizio* nel saggio *Sens e fait*, meglio ci aiuta a giustificare i nostri riferimenti al giudizio come attività imprescindibile per la realizzazione di una logica del senso.

---

<sup>261</sup> M. Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, traduit du brésilien par Jean-Michel Buéè, Beauchesne, Paris 1991, p. 57.

### 3.3.1. Su *Sens et fait* del 1963

In questo scritto del '63,<sup>262</sup> Weil dà grande rilievo alla terza *Critica*<sup>263</sup>, in quanto pone il problema del reale e della sua comprensione:

Si può dire che la prima *Critica* ha a che fare con il possibile (infatti, l'analisi trascendentale, al livello della scienza, delimita solo il campo del possibile, del non-impossibile), la seconda tratta del necessario (sola la legge morale non può essere diversa da quella che è), mentre la terza si rivolge al reale per farne il suo problema.<sup>264</sup>

Questo reale però non è l'insieme dei fenomeni che l'intelletto conosce, né "l'eterna realtà di una legge morale", ma si tratta di qualcosa di diverso che emerge solo a partire dalla terza *Critica* e che può essere colto solo attraverso l'attività riflettente del pensiero:

La *Critica del giudizio* vuol comprendere i *fatti sensati*, non solo i fatti privi di senso ma organizzati dalla scienza, non solo, a livello della ragion pratica, un sen-

---

<sup>262</sup> Nel 1963, Weil pubblica tre studi su Kant in unico volume dal titolo: *Problèmes kantians*. I tre lavori raccolti si intitolano *Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi, Sens et fait, Histoire et politique*. Nel 1970, aggiunge un quarto studio dal titolo: *Le mal radical, la religion et la morale*.

<sup>263</sup> È interessante ciò che fa notare Kirscher nel capitolo ottavo del suo testo *Figures de la violence et de la modernité* dedicato al "Kant di Weil" e dal titolo *Eric Weil interprète de la Critique de la judiciaire*: "les quatre études trouvent leur centre dans la *Kritik der Urteilskraft* qu' Eric Weil proposait de traduire par *Critique de la Judiciaire* pour insister sur l'exercice même du pouvoir de juger, ce que ne faisait pas la traduction par *Critique du jugement* choisie par Gibelin" (G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, cit. p. 258). La bella espressione usata da Kirscher (l'exercice du pouvoir de juger) ben esprime l'idea di un'attività del pensiero che costantemente si rinnova nella ricerca di senso e rende merito all'idea stessa che Weil aveva del giudicare, lontana ovviamente da qualsiasi tipo di giudizio definitivo sulla realtà.

<sup>264</sup> E. Weil, *Sens et fait*, in *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1963, trad. It. a cura di P. Venditti, *Senso e fatto*, in *Problemi kantiani*, a cura di P. Venditti, QuattroVenti, Urbino 2006, p. 106.

so sempre postulato ed eternamente separato dai fatti [...] ora, il senso è un fatto, i fatti hanno un senso, ecco la posizione fondamentale dell'ultima *Critica*.<sup>265</sup>

Il problema che qui si pone è, però, quello di capire cosa s'intenda per *fatti sensati*, e che cosa significhi che i fatti hanno un senso. Il passaggio a un pensiero che debba poter cogliere il Senso ultimo delle cose potrebbe essere breve, ma proprio attraverso la lettura del Kant della *Critica del giudizio*, Weil elimina ogni possibilità di una lettura metafisica del senso.

Senza dubbio, l'obiettivo dell'ultima *Critica* è, per Weil, quello di “parlare di una totalità realmente comprensibile”, comprensione che non può avvenire se non attraverso la facoltà di giudicare, il cui vero obiettivo è “l'unità del mondo umano, teorico, pratico e, come ora aggiunge Kant, sentito”,<sup>266</sup> ponendosi a metà strada tra l'autonomia della ragione pratica e la passività dell'intelletto.

Ebbene l'attività giudicatrice, sostiene Weil, cessa di essere determinante per divenire riflettente, cioè non si preoccupa più di classificare il dato sensibile, di sussumere il particolare sotto un universale dato, ma si “mette a cercare il concetto sotto il quale poter collocare quello che essa incontra”.<sup>267</sup> Kirscher, parafrasando Weil, parla di una seconda rivoluzione kantiana che va oltre quella copernicana effettuata nella prima *Critica*. Egli insiste sul fatto che, per Weil, Kant si trova di fronte a un nuovo problema che va al di là della distinzione incolmabile di soggetto conoscente-oggetto conosciuto:

La question qui se pose dès lors à la réflexion philosophique ne se pose plus de la même manière que dans la première *Critique*. Il ne s'agit plus de comprendre la structure d'un donné objectif en le référant à la structure de la subjectivité trans-

---

<sup>265</sup> Ivi, p. 71.

<sup>266</sup> Ivi, p. 69.

<sup>267</sup> Ivi, p. 70.

celandante. Objet e sujet étant relativisés mutuellement, il s'agit plutôt de comprendre désormais l'accord fondamental, imprévisible et indéductible, que le jugement esthétique ou le jugement téléologique expriment, c'est-à-dire la co-appartenance de l'objet final et du sujet à un même monde, à un même nature qui les comprend l'un et l'autre, qui les accorde l'un à l'autre, qui fonde la compréhensibilité de l'un par l'autre. La faculté de juger réfléchissante réfléchit précisément en direction de cet accord, non simplement comme accord obligé, visé, postulé tel un idéal, mais en tant qu'accord déjà présent, donné, de fait, afin de penser sa possibilité en même temps que sa réalité.<sup>268</sup>

È l'accordo di uomo e mondo attraverso l'"imprévisible et indéductible" attività riflettente del giudicare che diventa oggetto della nuova riflessione kantiana, ma ancor di più, la novità consiste proprio in ciò che l'attività giudicatrice incontra, ossia in quel che Weil chiama il *fatto* della terza *Critica*:

Come l'intelletto non avrebbe bisogno di critica e non si farebbe neppure conoscere se non vi fosse il *fatto* della scienza, come la ragione non si porrebbe i problemi sulla propria natura e sul proprio potere se mancasse il *fatto* della presenza della legge morale, allo stesso modo l'attività giudicatrice non sarebbe inquisita se l'uomo non scoprisse in lui questo *fatto* della percezione di una struttura concreta, di strutture concrete.<sup>269</sup>

Questo passaggio è essenziale, poiché ci fa capire come, per Weil, non si dà critica senza un *fatto*

a partire dal quale si possa dare la critica. Se sono evidenti i *fatti* delle prime due *Critiche* (scienza e legge morale) il *fatto* essenziale della *Critica del giudizio* è l'esistenza di un mondo strutturato, sensato, che non è una pura idea, bensì un vero e proprio dato di fatto con cui la ragione deve confrontarsi:

---

<sup>268</sup> G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, cit. p. 264.

<sup>269</sup> E. Weil, *Sens et fait*, cit., p. 70.

Ora ciò che abbiamo chiamato l'adeguamento del mondo all'uomo, questa unità di un cosmo che contiene tanto la natura quanto l'essere pensante e senziente – ciò che Kant chiama la finalità- si dà il caso che lo si incontri, sia presente e *fatto*.<sup>270</sup>

Questa è il modo in cui Marcelo Perine intende la “seconda rivoluzione kantiana” portata a compimento da Weil stesso. Il filosofo brasiliano coglie e insiste su un'ulteriore concetto rispetto a Kirscher, ossia che la cosiddetta “seconda rivoluzione” ha inizio nel momento in cui la coerenza e l'ordine del mondo, che nelle prime due Critiche era preso soltanto di mira, appare adesso come il fatto fondamentale da ammettere e comprendere: “Le gouffre entre les fini et l'infini, la nature et la liberté est dépassable et dépassé, car le sens est fourni à celui qui le cherche”<sup>271</sup>

Ma che cos'è questo mondo strutturato? Secondo quale accezione si può parlare di fatti sensati?

In nessuna delle differenti finalità di fatto incontrate (che formano secondo Weil l'oggetto della *Critica del giudizio*) Kant scopre un'opera sottostante di uno spirito, di un soggetto, di una persona. La finalità, in effetti, “è, si incontra”.<sup>272</sup> In quanto *fatto* ha un carattere contingente, non deducibile, che proprio l'attività giudicatrice preserva.

Tuttavia, solo il giudizio riflettente può essere assunto come mezzo di una tale attività di comprensione e intelligenza della realtà nella sua unità, e

---

<sup>270</sup> Ivi, p. 73.

<sup>271</sup> M. Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 109.

<sup>272</sup> E. Weil, *Sens et fait*, cit., p.74.

non è un caso che Weil insista sulla paradigmaticità del giudizio riflettente estetico e sull'universalità non legalistica cui mette capo.<sup>273</sup>

Nella terza *Critica*, la realtà si presenta adesso attraverso forme che sono scopo in se stesse (il bello) e per se stesse (l'organismo), laddove, dice Weil, “con una terminologia non kantiana potremmo dire che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a forme immediatamente colte come sensate”.<sup>274</sup>

Senso e fine in sé qui coincidono. Il corpo vivente appare chiaramente come ciò che pur appartenendo alla natura, non dipende dalla natura meccanica; il vivente qui viene sottratto dalla necessità della conoscenza fenomenica per ritrovarsi collocato completamente nel contingente:

---

<sup>273</sup> Riprendendo le definizioni di bello su cui Kant riflette nell'ultima *Critica*, Weil insiste sul carattere non concettuale del bello; esso non appartiene né all'ordine scientifico né morale, eppure viene riconosciuto come oggetto di un piacere necessario. Di conseguenza, l'universalità, a differenza di quanto accade nell'ambito scientifico della conoscenza delle realtà fenomeniche, non è data a priori, per cui “ se il giudizio estetico pretende all'universalità, è perché l'unità del genere umano è reale nel sentimento disinteressato, unità di struttura degli esseri umani che sola consente alle conoscenze di poter essere trasmesse da un individuo all'altro” (*Idem*, p. 76). Perciò la ricerca di questo universale non tende a favorire l'unanimità, né è un sondaggio di pareri, ma è il riferimento a una facoltà di giudizio che abbiamo in comune e che, esercitata autonomamente, tiene conto di quella di ogni altro. Ecco, quindi, un nemmeno tanto implicito riferimento al *sensus communis* di cui Kant parla nella terza *Critica* nel paragrafo 40: “ per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interezza del senso umano e sfuggire, in questo modo, a quell'illusione che in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio (perciò Weil parla di “sentimento disinteressato”). Ciò accade solo appoggiando il proprio giudizio a giudizi di altri e mettendosi nella posizione di ogni altro, semplicemente astraendo dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra propria valutazione” e ancora, per meglio chiarire il passaggio weiliano, continua Kant: “ ciò viene effettuato a sua volta lasciando per quanto possibile da parte ciò che nello stato rappresentativo costituisce la materia, cioè la sensazione (e di nuovo “sentimento disinteressato”), e facendo attenzione esclusivamente alle peculiarità formali ( vale a dire “l'unità di struttura del genere umano” cui faceva riferimento Weil) della propria rappresentazione” ( I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 2007, p. 391).

<sup>274</sup> E. Weil, *Sens et fait*, cit., p. 79.

non si tratta della costituzione di un corpo nella sua corporeità, secondo leggi valide per tutta la natura, ma di un principio di comprensione di nature particolari, parti della natura universale e subordinate alle sue leggi, ma inconcepibili mediante queste sole leggi [...] ciò implica una grave conseguenza rispetto alle leggi della natura meccanica, le sole che hanno carattere di necessità: il vivente (al pari del bello) diventa contingente.<sup>275</sup>

Dunque, il concetto stesso della finalità è contingente; le strutture sensate che rivelano una finalità sono contingenti e questo, secondo Weil, è solo il punto di partenza della riflessione kantiana, perché il vero problema è quello della finalità del tutto nella sua totalità, ma con un cambiamento di prospettiva rispetto alle precedenti *Critiche*:

Ciò che nelle idee della ragione era preso soltanto di mira, l'ordine e la coerenza del mondo, appare ora come il fatto fondamentale da ammettere e da comprendere: volendo trarre le conseguenze ultime dalle tesi della *Critica del giudizio* diremo che l'intera filosofia critica non sarebbe concepibile se non vi fosse il fatto del senso del mondo, di un senso del mondo per l'uomo.<sup>276</sup>

Questo significa che, se nelle prime due critiche uomo e mondo si congiungono solo per la ragione pratica, in un accordo postulato e che acquisisce senso solo nella fede e nella speranza dell'essere morale,<sup>277</sup> qui il senso

---

<sup>275</sup> Ivi, p. 80.

<sup>276</sup> Ivi, p. 85.

<sup>277</sup> Nel saggio *Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi*, Weil esamina più da vicino il concetto di "fede" in Kant.

del mondo appare come dato. Tuttavia questo senso del mondo è, solo in quanto è senso del mondo *per* l'uomo. Ecco ancora una volta riemergere la centralità dell'uomo nel discorso weiliano e nella interpretazione che il filosofo dà di Kant:

Eric Weil met en évidence que ce qui importe à Kant, c'est le problème fondamental que pose le fait de la finalité comme tel, quelle qu'elle soit, puisque cette finalité se révèle être, en dernière instance, finalité du monde en sa totalité tel qu'il apparaît à l'homme, être agissant et pensant en fonction de fins de la raison.<sup>278</sup>

---

Dal punto di vista del rapporto tra pensare e conoscere, tra prima e seconda *Critica*, la fede appare come "l'adesione data dalla ragione pratica, la ragione dell'essere finito, a ciò che la ragione speculativa è capace di pensare senza contraddizione interna, adesione che ragionevolmente dà con buoni e validi motivi, perché il fine della vita e del pensiero umano in tutta la sua estensione, l' *interesse* di ogni uomo è conosciuto a mezzo della conoscenza immediata della legge morale, e per mezzo della presenza del principio dell'universalità nell'essere finito e dipendente" (E. Weil, *Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi*, in *Problèmes kantians*, cit., p. 27). Lontana dalla fede delle religioni storiche, questa fede razionale si basa sull'immediatezza della legge morale nell'uomo e tuttavia, già in questo primo saggio che non prende in considerazione la terza *Critica*, la fede kantiana nell'interpretazione che ne dà Weil, assume i connotati di un "bisogno di scoprire la necessità di pensare una struttura del mondo nella sua totalità"(Ivi, p. 54), laddove il fatto di non *conoscere* tale struttura, ma di poterla solo *pensare* lungi dallo sminuirne il grado di esistenza. Sebbene l'uomo non possa conoscere il senso del mondo, esso è fondato su di un sapere inconfutabile proprio perché non nasce da nessuna dimostrazione logico-deduttiva. Ciò si basa sull'idea di fondo che l'uomo è assolutamente in grado di pensare ciò che non può conoscere (da qui l'insistenza di Weil sulla legittimità riconosciuta da Kant all'utilizzo delle categorie non schematizzate in un ambito non legato alla conoscenza fenomenica) ed è, dunque, in grado di pensare la totalità strutturata del mondo. Ma questo è comprensibile ed emerge dalla lettura di Kant solo se si comprende che il fondamento ultimo della filosofia kantiana non è da ricercarsi in una teoria della conoscenza, né in una metafisica, ma in una chiara antropologia filosofica. La stessa corretta interpretazione della *chose-en soi*, secondo Weil, ha come conseguenza che l'uomo, in quanto essere finito, che trova il proprio limite nella cosa-in-sé, non si comprende che a partire dall'infinito. Anche per quanto riguarda Dio stesso: senza l'uomo, l'affermazione che Dio è non avrebbe alcun senso; non vi sarebbe nessuno per formularla"(Ivi, p.50).

<sup>278</sup> G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, cit. p. 266.

Essendo l'uomo stesso in grado di pensare ciò che non può conoscere, egli può ed è spinto a pensare la totalità sensata del mondo, ma di un mondo insensato quando si tratta di conoscerne la struttura assoluta e definitiva. Il fatto, però, di non poter conoscere oggettivamente il senso del mondo, spinge inevitabilmente l'uomo a pensarne il fine, a superare i propri limiti di essere finito per cogliere il senso del mondo nella sua totalità. Ma come avviene ciò senza il rischio di cadere in una metafisica a-critica che non tenga conto delle condizioni di possibilità della conoscenza umana? Weil cerca di spiegarlo proprio attraverso la lettura di Kant, in particolare riportando una celebre affermazione del paragrafo 82 della *Critica del giudizio*:

L'uomo è lo scopo ultimo della creazione qui sulla terra, perché è l'unico ente sulla terra che possa farsi un'idea di fine e da un aggregato di cose formate finalisticamente possa fare, per mezzo della sua ragione, un sistema di fini.<sup>279</sup>

Preso consapevolezza dell'esistenza di fini in sé (il bello e l'organismo), non se ne deduce la connessione sistematica di questi fini. Solo ed esclusivamente l'uomo può realizzare una tale unità e creare senso. L'uomo, dunque, non è il fine ultimo della natura quasi come se ne fosse il signore, bensì è il fine supremo della natura (*Endzweck*, è Weil stesso che riporta il termine in tedesco quasi a voler sottolineare la differenza appena riportata) in quanto è l'unico essere a proporsi *il fine*.

Ma questa ricerca del fine, avviene secondo Weil proprio a partire dalla finitezza dell'uomo stesso (qui è presente l'influenza della lettura di Cassirer della terza Critica), che è, ad un tempo essere naturale e limitato, ma anche un da-farsi, un andare sempre oltre la sua esistenza finita ed empirica. Pertanto, l'uomo non può trovare soddisfazione attraverso il rinvenimento di

---

<sup>279</sup> I. Kant, Critica della capacità di giudizio, cit., p. 733.

fini nella natura, né attraverso il riconoscimento di cause meccaniche, poiché troverebbe solo un agglomerato di fini e cause giustapposte tra loro che non gli garantirebbero quel senso entro cui l'azione ragionevole e sensata (o che almeno aspira ad esserlo nella sua essenza) dell'uomo acquisisce senso, vale a dire ciò che Weil chiama un "orientamento nel mondo"<sup>280</sup>:

[...] e allora la natura è necessariamente pensata come strutturata e sensata – da noi, esseri finiti, dotati di un'organizzazione data e di fatto, sempre alla ricerca di uno scopo finale perché insoddisfatti di ogni fine dato e subordinato, poiché dato, al pari degli altri fini dati, all'infinito, e resteremo per sempre insoddisfatti a meno che non consideriamo il tutto della natura, ivi compreso noi stessi, come un sistema, come circolarità di fini [...] La libertà è libertà in un mondo che si presta alla sua azione, all'azione dell'uomo che si scopre libero perché una natura sensata gli permette questa scoperta e ve lo sospinge.<sup>281</sup>

Compito dell'uomo è dunque scoprirsi senso, fine in una natura sensata. Ora, però, il problema sorge quando nonostante il riconoscimento di questa struttura in cui siamo, non riusciamo ad orientarci e ci smarriamo. Questo avviene proprio perché non basta la semplice conoscenza del mondo e su questo punto Kant stesso è irremovibile. Infatti:

il mondo non è orientato in un modo tale che l'uomo della *theoria*, dello sguardo possa trovarvi studiandolo il senso della propria vita [...] La novità della terza *Critica* è ancora più sorprendente: perché l'uomo possa porsi nel mondo la questione del senso e scoprire che il mondo, di fatto strutturato e orientato, non ha un senso e lo attende da lui [...], deve ammettere, come fa Kant, che questo mondo, insensato quando si tratta del senso assoluto, possiede in sé una struttura e un o-

---

<sup>280</sup> “Si tratta della possibilità di orientarsi nel mondo: ogni volontà concreta presuppone un mondo sensato, in quanto essa è volontà di azione sensata” (E. Weil, *Sens et fait*, cit., p. 92).

<sup>281</sup> Ivi, p. 94.

rientamento, sebbene l'una e l'altra diventino sensati e orientati al senso assoluto solo nel e per mezzo dell'uomo.<sup>282</sup>

Si è deciso di riportare quasi per intero questo passo del saggio di Weil, poiché lo si ritiene essenziale ai fini della comprensione di una questione decisiva, ossia che non si dà senso se non per tramite dell'uomo. Si può e si deve, data l'aspirazione alla ragionevolezza delle azioni umane, pensare il mondo come sensato, ma questo senso del mondo non è, se la questione del senso non è posta dall'uomo e dall'esercizio della sua ragione, che cerca l'intelligenza dei fatti e della realtà.

Qualora l'uomo possedesse la conoscenza dei fatti che formano il mondo e la realtà tutta, cesserebbe di essere spirito finito, per divenire un Dio onnisciente per nulla spinto alla ricerca di un senso che, in fondo, si darebbe in maniera palese. Questo comporta, secondo Weil, che: “di fatto noi non possiamo concepire la finalità se non come idea; sbaglieremmo se confondessimo questa idea, principio di comprensione, con un concetto, mezzo o condizione di spiegazione. Noi siamo signori e fonti del senso perché non siamo signori dei fatti”.<sup>283</sup>

Non è consentito, dunque, all'uomo di concettualizzare oggettivamente la finalità, essa deve rimanere un principio di comprensione al quale non va mai attribuito uno specifico oggetto. Questo aspetto formale della finalità lo si ritrova fortemente nella categoria di *sensu* della *Logique* che è principio di comprensione che ritroviamo allo stato nascente di ogni discorso, ma non

---

<sup>282</sup> Ivi, p. 96.

<sup>283</sup> Ivi, p. 100.

ha mai un contenuto specifico tale da risultare un Senso, primo o ultimo, a partire dal quale rendere ragione di tutta la realtà<sup>284</sup>.

Quindi, sebbene il senso si dia nel mondo, per l'uomo non è possibile coglierlo e possederlo una volta per tutte, ma solo ricercarlo. Questo orienta l'uomo nel mondo.

Secondo Weil, è questa la vera rivoluzione della *Critica del giudizio* che espone così al termine del suo saggio:

La realtà naturale e storica è ed è *sensata*, perché tutto è un Tutto sensato: Tutto sensato per l'uomo, sensato per mezzo dell'uomo, ma che appare all'uomo come un aggregato insensato che non si eleva al senso e alla comprensione del senso del mondo e del senso nel mondo.<sup>285</sup>

Un senso, dunque, sempre da scoprire e sempre da realizzare da parte dell'uomo, ma non in astratto. La ricerca avviene nel discorso concreto dell'uomo, che a partire dai fatti si pone alla ricerca del significato. Attraverso il Kant della terza Critica, Weil rinviene nell'attività giudicatrice quella facoltà della mente in grado di cogliere il vivente, ciò che ha fine in sé. Non, dunque attraverso l'utilizzo di categorie astratte mediante le quali classificare la realtà, ma attraverso il lavoro costante di ricerca dell'uomo che cerca l'intelligenza dei fatti, il loro significato, che si pone alla ricerca dell'universale con cui render conto, di volta in volta, del particolare. L'attività riflettente della mente è essenziale per una logica del senso che si

---

<sup>284</sup> È interessante un passaggio nel quale Weil fa riferimento al profetismo come rischio per chi in filosofia parla di senso esistente e realtà sensata: "si potrebbe chiamare profetismo in filosofia, l'attitudine secondo la quale chiunque si crede autorizzato ad annunciare il contenuto del senso come se il senso avesse un contenuto accanto ad una forma e separabile da essa, come se la ricerca del senso fosse altra cosa, potesse essere altro dalla risalita difficile, laboriosa, lenta verso i fondamenti del discorso dell'uomo agente" (Ivi, p. 108).

<sup>285</sup> Ivi, p. 107.

propone di essere *logos del discorso eterno nella sua storicità*, cioè *logos* che si riflette nel fatto e fatto che si riflette nel *logos*.

### ***3.4. Saggezza ed esercizio del giudicare***

Dunque, l'uomo esercita il *senso*, si apre alla *saggezza* (ultima categoria della *Logique*) la quale, essendo *senso vissuto*, “implica la realizzata unità di particolarità e universalità. Unità realizzata non di fatto, altrimenti avremmo una categoria concreta, ma, come per il *senso*, realizzata allo stato nascente, base delle varie realizzazioni”<sup>286</sup>.

Si tratta anche qui di una categoria formale e sintetica, ossia che non ha un proprio contenuto specifico e che realizza l'unità di particolare e universale. Proprio per questo, a nostro avviso, essa è strettamente legata alla capacità di giudizio, anzi quasi viene a coincidere con quell'esercizio inesauribile di ricerca di significato che avviene nella storia e che prepara all'azione.

Innanzitutto, per Weil, la *saggezza* non coincide assolutamente con il possesso di un sapere assoluto. Questo è chiaro a chi si pone nella prospettiva della *Logique*, perché come si è visto le categorie della “rivolta” hanno dimostrato l'impossibilità di una tale impresa teoretica, di un sapere universale e assoluto, e le stessa categoria dell'*azione*, muove da questo presupposto. Inoltre la categoria del *senso*, ha definitivamente mostrato la filosofia come qualcosa che sempre ricomincia e non come una dottrina acquisita una volta per tutte. Pertanto rimane la questione: chi è il saggio e che cos'è la *saggezza*?

---

<sup>286</sup> F. Valentini, *L' Assoluto nella Logique de la Philosophie*, cit., p.141.

Innanzitutto, si può dire ciò che il saggio non è: non può essere un sapiente del sapere assoluto.

Il saggio è costitutivamente alla ricerca della saggezza, perché è l'uomo nella sua storicità a cercarla. Dice Weil:

la saggezza è, dunque, se non vogliamo cadere nel misticismo, il concreto pensato o – dopo quanto è stato detto sul *sensò*, è lo stesso- la rivelazione del senso nel discorso.<sup>287</sup>

Il rischio è quello di intendere la saggezza come una dottrina e il saggio come un portatore di tale sapere. Se si vuole evitare ciò occorre pensare la saggezza nei termini di una connessione: di senso e discorso. Questo genera quello che Weil qui definisce il “concreto pensato”, cioè la sintesi storica di universale e particolare, vale a dire quella costante e mai interrotta ricerca di senso che nasce ogni volta che cerchiamo il significato del reale concreto che desta il nostro interesse.

Tuttavia, il saggio (che è dunque l'uomo impegnato in questa ricerca di senso) non trascura il fatto di trovarsi sempre in condizione, quindi non può tralasciare il discorso e l'azione (in termini di categorie: *Assoluto* e *azione*). Pertanto, ci si aspetterebbe che la *saggezza* abbia un discorso suo proprio, ma non è così. Anch'essa è categoria formale, al pari del *sensò*, ed è presente in ogni categoria particolare, poiché,

essa esiste concretamente ovunque c'è senso concreto, in tutte le attitudini; in ciascuna l'uomo può vivere il proprio discorso, realizzare il senso della sua esistenza. Non è di nessuna importanza che vi riesca; l'essenziale non è che l'uomo realizzi il fine di quel discorso che è il suo, ma che viva nella veduta del senso che si è da-

---

<sup>287</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 593.

to e al quale si è dato. Esser saggio, in questo senso, è sapere ciò che importa e attenersi senza confusione.<sup>288</sup>

In questo passaggio si mettono in chiaro due cose: la prima, è che la saggezza, essendo presente ovunque c'è senso concreto, è un esercizio della propria ragione alla comprensione non di un oggetto specifico ma di qualsiasi cosa desti il nostro interesse. La seconda è che "saggio" è colui che, in ogni circostanza storica, è spinto a realizzare il senso, il fine del discorso che si è dato a partire da un interesse, ossia da una specifica domanda di senso. Il saggio però non è costretto a scegliere un fine dimenticando gli altri. Proprio perché alla base di ogni discorso agisce la categoria formale della *saggezza*, questa ricerca può, di volta in volta, riempirsi di contenuti nuovi e diversi:

La saggezza esiste solo come *una* saggezza in *un* senso; non c'è saggezza *tout court* come non vi è un senso *tout court*, e come non c'è un manuale per inventori di senso, non c'è neppure per i cercatori di saggezza.<sup>289</sup>

L'utilizzo e la sottolineatura nel testo dei due articoli indeterminativi (*una*, *un*) è un chiaro segnale dell'assenza di una determinazione oggettiva e definitiva per quanto riguarda *senso* e *saggezza*. Dunque, non *il* senso nella saggezza, ma *una* saggezza e *un* senso che variano, mutano, nel divenire storico e nell'azione del pensiero che consiste nel cercare un significato ogni volta diverso a determinazioni, azioni, circostanze e a fatti storici: "l'homme qui «voit» le sens n'attache son regard et son intérêt à rien de particulier".<sup>290</sup>

Il passaggio ulteriore che qui viene compiuto, rispetto alla categoria di *senso*, è che, nella *saggezza*, non solo si realizza l'articolazione tra senso

---

<sup>288</sup> Ibidem.

<sup>289</sup> Ivi, p. 594.

<sup>290</sup> G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil: systematicité et ouverture*, cit., p. 376.

formale e sensi concreti, ma anche tra discorso filosofico e realtà. La realtà appare, al saggio, sensata. Su questo punto insiste particolarmente Kirscher:

Pour le sage, la réalité est Tout sensé comme l'est le monde du discours; elle est *cosmos* au sein duquel le discours se tient, se comprend, au sein duquel le sage peut vivre dans le vue du sens.<sup>291</sup>

Secondo l'allievo di Weil è qui, cioè nella categoria di *saggezza*, che si realizzerebbe pienamente la “seconda rivoluzione kantiana” di cui parla Weil in *Sens et fait*. La realtà sensata entro cui ricercare il senso non è più solo un obiettivo ideale ma è data, e compito dell'uomo è ricercarla, farla.

Ora, la saggezza prevede, da parte dell'uomo, una decisione alla saggezza stessa. È l'uomo che responsabilmente si pone due obiettivi uno più propriamente teoretico l'altro più pratico-politico (nel senso in cui ne abbiamo parlato in relazione ad Hegel) ma assolutamente connessi tra loro:

- 1) la ricerca di senso in una determinata situazione storica.
- 2) la realizzazione di un mondo nel quale l'uomo possa mettere in atto una tale ricerca.

Questi due aspetti, per Weil, significano: cercare la saggezza.

È a partire da qui, che a nostro avviso, la *saggezza* nella *Logique* di Weil può essere letta alla luce di un altro autore classico studiato e interpretato dal filosofo franco-tedesco: Aristotele.

---

<sup>291</sup> Ivi, p. 388.

### 3.4.1. *L'eredità aristotelica nella categoria di saggezza: phrònesis e synesis*

I due obiettivi sopra elencati, ci inducono a riflettere sulle influenze che la nozione di *phrònesis* (e quella ad essa correlata di *synesis*) ha sulla categoria della *saggezza*, nella *Logique* di Weil.

Si è soliti giustamente tradurre il termine aristotelico *phrònesis* con “saggezza pratica”; nel libro VI dell’*Etica Nicomachea*, Aristotele specifica che la *phrònesis* è una virtù della facoltà *calcolativa* (*loghistikòn* in greco, distinta dalla facoltà *scientifica*, in greco *epistemonikòn*) che interviene, nella vita pratica, a due diversi livelli: quello dei *fini* e quello dei *mezzi*. Ora in relazione ai primi collabora con la virtù etica a cercare il *giusto mezzo* (*mesòtes*), cioè calcola quale esso effettivamente sia per noi e in rapporto alla specifica situazione entro la quale noi ci troviamo ad agire. Invece, in relazione ai *mezzi*, la *phrònesis* è una disposizione (*hèxis*) “vera, ragionata, che dirige l’agire, avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l’uomo”.<sup>292</sup>

Dunque, si tratta di una disposizione che si esplica tramite il ragionamento e delibera circa i mezzi più buoni per attuare il fine buono, ossia la virtù che è esercizio della ragione. Ma questo non basta. Infatti, dopo aver detto cos’è la *phrònesis*, Aristotele fa un esempio di uomo che si possa dire “saggio” e parla di Pericle:

riteniamo che Pericle e gli uomini come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e ciò che è bene per gli uomini in generale; e tale ca-

---

<sup>292</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2009, p. 237.

pacità hanno secondo noi gli uomini che sanno amministrare una famiglia o uno Stato.<sup>293</sup>

Questo passaggio è decisivo, poiché il saggio, il possessore della *phrònesis* è l'uomo politico. Questo a conferma della lettura non solo pratica ma politica che della *phrònesis* dà Weil stesso. Stando alle parole dello stagirita, saggio è colui che mira a creare un contesto (in questo caso la *pòlis*) nel quale l'uomo possa esercitare la propria ragione. Questa caratteristica essenziale della *phrònesis* aristotelica viene ripresa nel secondo obiettivo che si pone l'uomo che cerca la saggezza, cioè quello di creare le condizioni di possibilità affinché l'esercizio della ragione sia possibile. È un senso politico che Weil ha riconosciuto anche alla realizzazione della ragione hegeliana. In un articolo del 1946 su Aristotele pubblicato su la *Revue de Métaphysique et de Morale* intitolato *L'anthropologie d'Aristote*, Weil analizza più da vicino questa connessione tra etica e politica nel pensiero dello Stagirita, e lo fa attraverso la lettura, in particolare di due opere: l'*Etica nicomachea* e la *Politica*. Da queste due opere, Weil fa emergere un aspetto essenziale: l'importanza dello Stato e dell'educazione dei cittadini. Il presupposto è che “lo Stato è buono se guida i cittadini verso la piena realizzazione della loro natura umana, nella misura in cui ciascuno è in grado di ricevere la forma compiuta dell'umanità”.<sup>294</sup> Tuttavia, l'educazione non può fare di un individuo nato malvagio un uomo in senso pieno, buono nel senso dell'utilizzo pieno della propria virtù razionale, ma può farne un buon cittadino. Per fare ciò vi è, però, bisogno della condizione per poterlo fare. Riprendendo una frase della *Politica*, Weil dice:

---

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> E. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, in *Essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di P. F. Taboni, *L'antropologia di Aristotele*, in *Aristotelica*, a cura di L. Sichirillo, Guerini e associati, Milano 1990, p. 32.

Lo Stato appartiene agli uomini liberi, costituito di uomini che, con l'aiuto della virtù, si sforzano di realizzarsi. Non è un mezzo: esso precede in dignità ogni individuo e qualsiasi famiglia. Il barbaro, che vive senza Stato, non è un vero uomo. Solo il cittadino realizza l'essere umano [...] L'uomo vive e si realizza nello Stato, comunità di esseri ragionevoli che agiscono, e le loro azioni hanno per fine la comunità stessa.<sup>295</sup>

Qui è sancito l'inscindibile legame tra etica e politica già presente, secondo Weil, in Aristotele. Lo Stato non è visto come mezzo: lo Stato consente la realizzazione dell'uomo, la cui azione ragionevole, ha come fine la comunità, lo Stato stesso.

Ora, la *phrònesis* rientra in questo discorso etico-politico come quella virtù che consente all'uomo di sviluppare la propria umanità, quella saggezza pratica che è esercizio della virtù razionale dell'uomo nella comunità e che non è possibile praticare se non in un contesto comunitario che la rende possibile. Tuttavia, se quindi essa rientra pienamente nel secondo obiettivo che si pone l'uomo nell'ambito della categoria della *saggezza* (cioè, la realizzazione di un mondo nel quale l'uomo possa mettere in atto una ricerca di senso), la *phronesis*, in quanto prevalentemente pratica e imperativa, non sembra corrispondere totalmente al primo obiettivo indicato da Weil. Ad esso infatti corrisponderebbe maggiormente un'altra facoltà, quella dell'intendimento, la *synesis*, talvolta resa giustamente in italiano con la formula: "capacità di giudizio", questo perché, come è scritto nell'*Etica Nicomachea*, mentre la saggezza è imperativa, in quanto stabilisce cosa si deve fare oppure no, l'intendimento è soltanto giudicativo.<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 34.

<sup>296</sup> Rimando qui al capitolo *Una antica questione* del volume *Giudizio* di Renata Viti Cavaliere l'approfondimento della distinzione di *phrònesis* e *synesis*, letta e reinterpretata dalla studiosa alla luce di una ricostruzione critica della questione del giudizio nel pensiero occidentale.

La *synesis* meglio sembra richiamare la spontaneità e l'autonomia della ricerca di senso. La sfumatura della differenza ci consente, però, di evidenziare come a nostro avviso, in Weil, nella categoria di *saggezza* rientri la lezione aristotelica nella sua organicità specie per quanto riguarda il rapporto etica e politica, *polis* e educazione, laddove assume un ruolo centrale l'uomo nell'esercizio delle proprie capacità razionali, della propria saggezza quale comprensione di fatti e situazioni non a partire esclusivamente dalla tradizione storica.

Avendo, dunque, a mente quanto già detto su Hegel, si può affermare che Weil legga sia la realizzazione della ragione hegeliana nella storia e sia l'esercizio della saggezza pratica aristotelica come condizioni di possibilità per l'esercizio della ragione e concretamente come creazione dello spazio politico entro cui ciò è possibile e verso cui una tale attività è rivolta.

#### **4. Una logica storico-umanistica del senso**

Si è voluto evidenziare l'influenza della *synesis* (*syn*, in greco "con, insieme") sulla categoria *saggezza* anche per porre l'accento sul carattere unificante dell'ultima categoria della *Logique*; lo stesso Weil si esprime in questi termini:

La saggezza è quindi l'ultima categoria; in essa coincidono il formale e il concreto, in quanto pensati l'uno e l'altro, e coincidono per l'uomo che si sa uomo nella sua 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 senso ha cessato di

*pensarsi per pensare*; tutto ha un senso, e la saggezza è vivere nel senso pensato.<sup>297</sup>

A nostro avviso qui si chiarisce il pensiero di Weil e il significato di una logica del senso. Quanto scritto qui dal filosofo franco-tedesco ci potrebbe far cadere nell'errore di pensare il senso come qualcosa di oggettivo che si trova nel mondo realizzato e compiuto. Nulla di più lontano dal pensiero della *Logique*. La logica qui proposta è infatti non solo logica del senso ma anche logica storico-umanistica. Cioè non si dà senso se non a partire dall'uomo nella sua situazione storica che cerca di comprendere il senso ogni volta. Ma come abbiamo detto, non c'è un Senso con la lettera maiuscola ma solo il senso che, di volta in volta, l'uomo realizza mettendo in atto quella connessione di concreto e formale, tra il senso concreto in cui si trova a vivere e il senso vuoto formale che consiste nell'inesauribile domanda di significato che è nell'uomo in quanto essere finito e storico e che non giunge mai ad un traguardo definitivo. Perciò l'espressione "tutto ha un senso", significa che il senso è garantito, altrimenti non ci metteremmo alla ricerca di esso, ma non è mai dato all'uomo una volta per tutte (si è visto come Weil legga anche il sapere assoluto di Hegel alla stregua di una idea regolativa, una sorta di postulato). L'uomo si apre alla ricerca del senso solo attraverso l'attività del proprio pensiero che non può non passare attraverso l'atto di unione di concreto e formale, particolare e universale, in altri termini attraverso l'attività giudicativa. Pertanto, il senso non esiste se non *attraverso e per* l'uomo, e la saggezza è proprio vivere in questo senso che si dà solo se pensato.

Questa saggezza, però, si accompagna sempre ad una consapevolezza che le deriva dalla filosofia stessa, cioè che essa non si può fissare mai in

---

<sup>297</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 595.

nessuna delle tappe che essa ha percorso. Qui si sancisce quella essenziale distinzione weiliana tra *ragione* e *ragionevolezza* tra una prospettiva razionale e una ragionevole. Dal punto di vista razionale, l'uomo può far sua una determinata categoria e ancorarsi ad essa, leggendo tutte le altre come *riprese* della categoria scelta. Questa, però, rimane una prospettiva parziale ed individuale che stride con la tendenza all'universale, meglio rappresentata, secondo Weil dalla *ragionevolezza*, che si configura come l'aspirazione dell'uomo alla ragione, alla comprensione e alla libertà. Così si esprime Weil, verso la fine della *Logique*:

la filosofia sa – e nel suo discorso ha *fatto* - che attitudini e categorie, sono superate e si sono rivelate per quel che sono: particolari le attitudini, parziali le categorie. La libertà che cerca se stessa le ha riconosciute nel loro valore e nel loro limite, e il movimento non può più fissarsi in una delle tappe percorse. La saggezza è la morte dell'individuo che vuole conservarsi nella sua ragione, è la vita dell'uomo ragionevole.<sup>298</sup>

Il sistema si apre. La *Logique*, consapevole del proprio percorso, delle varie categorie che la costituiscono, giunge alla saggezza come vita ragionevole, aspirazione dell'uomo alla ragione senza un possesso definitivo di essa:

La saggezza è l'attitudine nella quale l'uomo non si sacrifica più all'universale, ma è la realtà pensata nella sua universalità – dove egli non cessa di essere particolarità, ma ha cessato di esserlo - dove la presenza non è a venire, sebbene resti sempre da realizzare, ma è presente a fondo della sua realizzazione.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 596.

<sup>299</sup> Ivi, p. 597.

Non esiste, dunque, nell'ottica della *saggezza*, la possibilità di elevare una categoria particolare ad un universale a partire dal quale ogni pensiero e ogni azione dell'uomo viene determinata, l'uomo è particolarità che cerca l'universale (qui a nostro avviso è forte l'eco degli studi weiliani sulla terza *Critica* di Kant e l'assunzione del modello del giudizio riflettente).

Tuttavia, questa ricerca presuppone la responsabilità dell'uomo, perché ogni ricerca di senso che l'uomo mette in atto nella sua condizione storica è sempre costitutivamente e dialetticamente rifiuto della violenza. Scegliere la sua possibilità più propria, ossia l'esistenza ragionevole, è per l'uomo un atto di responsabilità che esclude la violenza latente, cioè la sempre possibile caduta dell'uomo nella negazione della ragione stessa. Così conclude Weil il paragrafo dedicato alla *saggezza*:

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, sempre da compiere. In se stessa, cioè per la filosofia, la saggezza è la semplice coincidenza della violenza e del senso della 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>300</sup>

In ultima analisi, dunque, le due categorie di *senso* e *saggezza* si esprimono attraverso la responsabilità dell'uomo che esercita la propria capacità di giudizio, non assoggettando il reale ad una determinata concezione *a priori* del mondo, ma ponendosi sempre e costantemente alla ricerca del senso:

L' universale esiste ed è *uno*, ma si mostra alla categoria nell'attitudine, al discorso nella situazione sotto due aspetti: come Libertà e come Verità. È la dualità più profonda del discorso, dualità che si concilia sempre, ma che non è mai conciliata,

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 598.

tranne nel silenzio. A questo silenzio può giungere a ciascuno dei suoi passi se con un atto libero limita il suo discorso alla sua attitudine, la sua attitudine al suo discorso; tutto è detto e il resto è silenzio. 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.<sup>301</sup>

Queste parole conclusive della *Logique* introducono due polarità ermeneutiche che ci consentono di interpretare l'intera logica della filosofia di Weil: quella di *Libertà* e *Verità* e quella di *apertura* e *chiusura*.

Appurato che l'universale si dà solo nella concretezza della situazione storica dell'uomo che comprende, Weil spiega che esso si dà solo nella dualità irrisolta e mai conciliata di Verità e Libertà, laddove il conciliarsi definitivo di esse condurrebbe al silenzio e quindi alla negazione stessa del discorso ragionevole. La Verità presuppone sempre la ricerca e la compresenza delle categorie di volta in volta richiamate dalla ricerca di senso dell'uomo che comprende in situazione. Questo è l'atteggiamento di *apertura* nei confronti della possibilità più propria dell'uomo, ossia quella della ragione o meglio diremmo della *ragionevolezza*. In questo senso, la Libertà non coincide con una Verità unica e oggettiva, cioè con la *chiusura* in una delle categorie della logica della filosofia elevata ad universale indiscutibile. Se così fosse Verità e Libertà coinciderebbero non lasciando spazio alla loro fluida dialettica che vive nella ricerca ragionevole del senso. In questo modo, dice Weil, "l'uomo si libera per la Verità", ma una verità che non si dà se non nella ricerca libera dell'uomo ragionevole.

---

<sup>301</sup> Ivi, p. 602.

## **Capitolo IV**

### **Storia, politica e morale in Eric Weil**

La riflessione di Eric Weil sulla storia costituisce, a nostro avviso, una parte essenziale del suo pensiero.

Nel corso di tutta la sua produzione filosofica, il filosofo franco-tedesco ha dedicato importanti saggi e articoli alla questione della storia.

In essi, non solo si è occupato di temi quali il senso della storia o l'interesse che ci muove ad occuparci di essa, ma è stato capace di rileggere alcuni concetti fondamentali della filosofia e della politica (quali "il diritto naturale", la nozione di "svolta", la "modernità") alla luce di un pensiero storico-critico in grado di sottrarre tali questioni da convinzioni date per acquisite e da impostazioni formali o metafisiche rivelandone, invece, il loro carattere essenzialmente storico.

Lungi dall'essere un empirista dedito alla ricerca del mero particolare delle realtà storiche, tutta la riflessione weiliana è guidata da una costante ricerca dell'universale, ma un universale concreto che vive nel particolare e che non può darsi al di fuori di esso.

Tentativo di questo capitolo è quello di evidenziare come alla base di un pensiero siffatto agisca la *logica della filosofia* di Weil. Si cercherà di dimostrare come solo un pensiero logico capace di superare le astrazioni di una logica formale, sia in grado di cogliere il divenire della realtà storica attraverso l'esercizio della ragione nella continua ricerca di quel *sensu* che solo

si dà nei fatti e fatti che si danno solo nella ricerca del senso. Si tratta, insomma di quella costante ricerca di un universale concreto che vive nel pensiero dialettico e nella capacità di giudizio, il cui emblema rimane, a nostro avviso, il giudizio riflettente kantiano.

In effetti, come fa notare Roland Caillois in un importante saggio del 1978 dedicato alla politica e alla filosofia nel pensatore di Parchim, la filosofia di Weil è nella sua stessa motivazione cosciente della sua storicità. Questo significa, innanzitutto, che è una filosofia consapevole di una precisa situazione storica nella quale fa la comparsa la violenza pura, intesa come rifiuto totale della ragione e quindi della filosofia. Si ha a che fare, dunque, con un sistema che racchiude in sé l'esperienza storica e tragica del '900 che probabilmente non sarebbe neppure sorto senza il realizzarsi concreto del rifiuto della ragione realizzatosi emblematicamente nelle due Guerre e nella tragica esperienza dei totalitarismi e dei campi di concentramento.

Perciò se la *Logique* è pensiero della totalità storica lo è nella misura in cui pensa sia la filosofia sia il suo altro che l'accompagna sempre come possibilità concreta per l'uomo, come opposizione al discorso filosofico.

Lungi, pertanto, dall'essere un'ontologia dove essere e ragione coincidono. Se, in effetti, si possono individuare dei lineamenti di una teoria della storia in Weil, non la si può intendere come un'idea generale della storia che si sviluppa secondo tappe successive e progressive, ossia come il manifestarsi stesso di questa Idea nel divenire storico della realtà. Ciò avviene perché, in Weil, la libertà dell'agire e la necessità del discorso non coincidono mai e tutti gli istanti che fanno parte del divenire storico sono risultato di atti liberi e mai necessari degli uomini:

Mais à chaque instant, et dans le sens "progressif", le devenir a été l'œuvre d'actes libres et non nécessaires, de ces sauts et ruptures qui scandent la *Logique*

*de la philosophie*. Weil réinterprète l'histoire à partir de la nécessité du discours ne coïncident jamais tout à fait, le second venant toujours après coup.<sup>302</sup>

La non coincidenza del discorso e dell'azione è il tratto caratteristico della *Logique* stessa che è logica del discorso umano concreto. In quanto tale, ogni categoria della logica non annulla il suo altro (la violenza), né tanto meno lo ingloba secondo un movimento hegeliano di superamento ed elevazione, ma lo tiene dialetticamente e concretamente accanto come la possibilità "altra" e sempre reale:

Ce que l'histoire produit de raison et de sens n'était, à chaque moment, qu'une des possibilités de l'époque. D'autres possibilités étaient réalisables; la société, les groupes, les individus, pouvaient notamment s'engager dans l'impasse de la violence ou du non-sens. Il est vrai que le monde a produit la raison, mais la violence était son autre possibilité et le reste à chaque instant.<sup>303</sup>

C'è conformità, dunque, tra il processo complesso e articolato della storia e la *Logique de la philosophie*.

Come abbiamo visto, la successione delle categorie non è una progressione necessaria, ontologica, di categorie metafisiche stabilite *a priori*, ma un'analisi *a posteriori* di categorie storiche che, di volta in volta, hanno caratterizzato un determinato periodo nella ricerca di coerenza che caratterizza il discorso umano concreto.

Ora, le categorie di *senso* e *saggezza* che chiudono e, allo stesso tempo, aprono la *Logique* sono essenziali nel sistema weiliano anche per la comprensione della storia e per l'agire razionale dell'uomo nella storia stessa.

---

<sup>302</sup> P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Editions Kimè, Paris 1993, p. 122.

<sup>303</sup> Ibidem.

Si è visto, come il *sensò* sia la categoria costitutiva della filosofia, la quale è:

sempre la stessa, non perché persista, ma perché sempre comincia [...] 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>304</sup>

Questo passaggio è essenziale perché getta luce sulla connessione della *Logique* con la storia. Infatti, la spontaneità del *sensò* (ossia ciò che abbiamo chiamato l'aspetto *poetico* del *sensò*) rende il filosofare un'attività che costantemente si rinnova ogni qual volta l'uomo si pone una domanda di senso. Attraverso questo esercizio della ragione, l'uomo crea la sua storia poiché non solo comprende il passato, le categorie precedenti che hanno di volta in volta prevalso tra i discorsi filosofici cogliendone la domanda di senso di fondo, ma crea il proprio avvenire, attraverso la comprensione storica che prepara all'azione:

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>305</sup>

Questa frase, del saggio sull'*interesse della storia* del 1935, è per noi decisiva, perché sottolinea come tutta la riflessione di Weil abbia un proprio

---

<sup>304</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 587-588.

<sup>305</sup> E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, in *Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-1971 (riedito da Vrin, Paris 1991), trad. it. a cura 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. Sichirolo, intr. di R. Caillois, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 44.

culmine, non solo nella comprensione, ma nell'azione ragionevole che è rivelazione dell'essere dell'uomo. L'azione stessa è preceduta dalla duplice comprensione, da parte dell'uomo, di essere egli stesso prodotto di una storia e dei conflitti caratteristici di una comunità data, e del mondo nel quale vive e agisce.

Già nel II capitolo si è fatto riferimento all'identità di filosofia e storia espressa fin dall'Introduzione della *Logique*, identità che, in qualche modo sancisce, per dirla con Buée, “l'abandon de la compréhension ontotheologique de la philosophie à laquelle elle substitue une compréhension anthropologique”<sup>306</sup>: la filosofia è umana, è discorso dell'uomo storico, di quell'essere parlante ed agente, che all'interno del proprio discorso comprende il senso della sua azione. La comprensione del mondo e di sé che l'uomo cerca di compiere non è mai scissa dall'azione ragionevole, la quale, sola, può sforzarsi di realizzare ciò che il discorso ha elaborato.

In questo modo, l'uomo comprende che la coerenza del discorso che ha cercato e che ha creduto di trovare nell'Assoluto, altro non è che “fin et fond de son discours d'être agissant”<sup>307</sup> al quale però non attinge mai in maniera definitiva, poiché rimane essere finito e storico. Solo a partire da qui è possibile porre in essere il pensiero del *sensu*.

Alla luce di ciò, se l'aspetto teoretico della ricerca di senso che avviene in queste concretizzazioni della categoria formale del *sensu*, si lega all'azione, allora la riflessione sulla storia di Weil è sempre connessa alla riflessione sulla politica. Non è un caso che nell'opera del 1956, *Philosophie politique*, il filosofo franco-tedesco sottolinei il legame costante di quest'ultima con la storia e la morale, alla luce di un pensiero che dialetti-

---

<sup>306</sup> J.M. Buée, *L'identité de la philosophie et de l'histoire dans la Logique de la philosophie*, cit., p. 79.

<sup>307</sup> Ivi, p. 80.

camente tiene insieme aspetti del reale che non possono essere scissi. Se l'azione deve essere azione ragionevole, cioè universale, essa può realizzarsi esclusivamente nell'ambito del politico.

### **1. Storia, politica e morale**

Come fa notare Patrice Canivez, in un suo importante lavoro su Weil dal titolo *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, che rimane per noi un decisivo punto di riferimento per l'interpretazione della politica weiliana, l'autore della *Logique* intende la sua *filosofia politica* sia come *antropologia politica*, nel senso di una considerazione dell'uomo che vive all'interno di comunità strutturate, sia come comprensione dell'azione dell'uomo dentro la storia, poiché questa antropologia politica implica sempre una dimensione storica.

Trattandosi di azione ragionevole dell'uomo, cioè universale nel suo stesso principio, che oltrepassa i limiti di comunità strutturate particolari, in Weil la riflessione sulla politica (e sulla storia) non può prescindere dall'implicita connessione con la morale.

Tentativo della *Philosophie politique* è, dunque, pensare l'azione dal punto di vista della morale.

La relazione che intercorre tra storia, politica, e morale è ben descritta nell'Introduzione che Weil antepone alla sua opera.

L'origine stessa della politica è nella morale, ma occorre allo stesso tempo differenziarla da essa.

Innanzitutto, se la politica è scienza filosofica dell'azione ragionevole (cioè esplicitazione della categoria dell'*azione* nella *Logique*), essa si occuperà dell'azione universale e non di quella propria di un solo individuo o di

un gruppo, ma di tutto il genere umano. È chiaro che in questa prospettiva la politica si distingue fortemente da una morale intesa come azione del singolo individuo mirante all'accordo ragionevole con se stesso. Non è questo tipo di morale che può fungere, come dice Weil, da punto di partenza per la politica stessa.

Infatti, secondo Weil, la politica si colloca sempre sul piano dell'universale concreto della storia.

Con l'affermazione dell'individuo come valore assoluto da parte del Cristianesimo, la politica si è configurata in età moderna, prevalentemente come teoria dei diritti dell'individuo e di conseguenza il suo problema fondamentale è stato, per molti pensatori e dottrine politiche, fissare dei limiti all'azione dello Stato. Per Weil, se tale aspetto viene considerato il fondamento positivo della politica risulta impossibile la comprensione stessa della realtà politica:

Occorre pertanto ribadire che la politica si comprende dal punto di vista dell'azione storica universale, non dal punto di vista dell'individuo che critica, a torto o a ragione, un'azione universale.<sup>308</sup>

Weil sa, però, benissimo che il superamento da parte dell'individuo della propria individualità immediata non è scontata. Dal punto di vista della chiusa individualità, sicura in una morale pura, non c'è comprensione della realtà politica, ma si ha la sensazione di subirla. Dice Weil:

La politica (in quanto teoria) esige dall'individuo la comprensione della realtà storica e politica quale è in sé; ma per rendersi accessibile e accettabile dall'individuo deve assumere la morale come punto di partenza.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956, trad. it. a cura di L. Battaglia Cofrancesco, *Filosofia politica*, , Guida, Napoli 1973, p. 21.

<sup>309</sup> Ivi, p. 23.

Ecco dunque che tramite il piano dell'universale concreto della storia, la morale (intesa come morale dell'universalità) diviene il punto di partenza della politica e della riflessione politica.

Quando si parla, infatti, di una *volontà morale* che guiderebbe l'agire politico si parla sempre di *volontà razionale*, cioè non inclinazione naturale del singolo individuo che vuole essere universale, ma agire nel rispetto della ragione. Weil cita esplicitamente Kant:

E' stato necessario il travaglio di più di venti secoli perché questo principio della morale fosse enunciato nella sua purezza da Kant: l'individuo non può considerare moralmente buona un'azione se non procede esclusivamente da una regola universalizzabile, se la massima che la ispira è tale da non generare né contraddizione né assurdità nel caso in cui sia trasformata in regola valida per tutti gli uomini, in tutte le circostanze in cui la stessa azione possa darsi.<sup>310</sup>

È ancora una volta Kant ad ispirare Weil nella ricerca di una vita ragionevole e moralmente responsabile. La distinzione di intelletto e ragione è alla base anche della riflessione weiliana sulla politica. Si sa che in tutto il pensiero di Weil la vita ragionevole è sempre una scelta, non agisce mai una necessità sovra storica che direzioni l'intera umanità verso una Ragione. Il problema nasce dal fatto che non c'è alcuna conoscenza oggettiva della libertà e della responsabilità morale, l'uomo può sforzarsi di essere morale, di agire secondo l'universalità, in rispetto della ragione, ma non potrà mai oggettivamente sapere se la sua volontà è stata buona, morale, universale:

La responsabilità morale, che si può anche chiamare libertà, non appartiene all'ordine dei fatti. Di conseguenza, non può essere conosciuta nella stessa manie-

---

<sup>310</sup> Ivi, p. 24.

ra in cui le scienze conoscono e fanno conoscere i loro oggetti, ma è immediatamente *saputa* come fondamento di ogni conoscenza dei fatti [...] Posso sapere che un atto ispirato da una massima erronea non è libero, ma ignorerò sempre se l'atto sia stato ispirato dalla sola ragione.<sup>311</sup>

Pertanto, la morale trae origine non dalla conoscenza, ma dalla sola libertà, presente come *volontà ragionevole* e di *universalità*. Questo è il criterio su cui si fonda questa *morale dell'universalità* che ovviamente attribuisce uno scopo ben concreto all'azione politica, ossia: creare un mondo in cui la ragione sia l'ispiratrice di tutti gli esseri umani, in cui ciascun uomo possa riconoscere se stesso e gli altri come individui ragionevoli, capaci di porre la questione del senso.

Ma da questa affermazione non si ricava nulla di positivo, non ne ricaviamo i mezzi idonei a tale realizzazione. Gli uomini stessi non sono ragionevoli, altrimenti non si assegnerebbe come scopo alla storia la realizzazione della ragione.

Questo ha una duplice conseguenza: se, da un lato, il problema della politica non si pone neppure senza quello morale (ogni politica si fonda sulla morale e più precisamente sulla morale dell'*universalità*), dall'altro la morale non si realizza se non nella storia e quindi nella politica:

l'uomo è morale o immorale nella storia ed agisce – e riflette sul suo agire – nell'universale concreto dello Stato.<sup>312</sup>

La tensione dell'uomo all'universalità, il suo tentativo ogni volta di essere ragionevole avviene sempre nella storia e mai in maniera astratta. Per far sì che l'azione politica ragionevole si realizzi c'è bisogno di una trasformazione delle condizioni in cui l'uomo è oggettivato e “cosificato”

---

<sup>311</sup> Ivi, p. 25.

<sup>312</sup> Ivi, p. 26.

all'interno di un'organizzazione di lavoro che lui stesso ha creato (si tratta di ciò che Weil descrive nella parte dedicata alla *società* nella *Filosofia politica*). Inoltre, secondo Weil non c'è una tecnica positiva in grado di realizzare una sorta di Stato perfetto che prescindendo dal fatto che l'uomo, ancor prima di essere individuo, è fin da sempre in comunità.

Questi due aspetti ci fanno rendere conto, che dal punto di vista di Weil, la morale si realizza solo sul piano politico e contemporaneamente il problema della politica ragionevole non si pone neppure senza aver posto il problema morale.

Solo chi riconosce come punto di partenza la regola della *morale universale* si porrà il problema della politica, poiché non c'è nulla che può indurre un individuo a passare da una morale formale e individuale alla comprensione di sé come uomo morale vivente in un contesto storico di un mondo nel quale egli inevitabilmente vive. Che ciò avvenga non è affatto scontato né deducibile da alcuna legge astratta che regolerebbe il cammino della storia verso la ragione, ma costituisce ancora una volta l'aspirazione dell'uomo verso la sua ragionevolezza, verso la propria umanità, verso la costruzione di un senso che si dà sempre nella storia:

La coscienza soggettiva deve essere guidata – e non forzata – al suo auto superamento per cogliersi come reale nella comprensione della realtà dell'agire storico. La morale formale sarà dunque il punto di partenza da cui la nostra riflessione dovrà giungere alla politica.<sup>313</sup>

Perciò il tema essenziale della filosofia politica di Weil non può che essere la relazione dell'individuo con la razionalità della società e il carattere storico, vivente e ragionevole dello Stato.

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 28.

## 2. Sulla *Philosophie politique*

Riteniamo, a questo punto, necessario toccare brevemente alcuni punti del testo *Philosophie politique*, in cui Weil tiene in considerazione le grandi suddivisioni della *Filosofia del diritto* hegeliana. La sua riflessione, infatti, parte proprio dai tre momenti di *morale, società e Stato*.

Il problema della morale che, fin dalle prime battute, emerge nella filosofia politica di Weil è la questione del passaggio dalla soggettività astrattamente universale a quella che, invece, si riconosce universale nella storia degli uomini.

Ma questo è un problema che ha senso solo dal punto di vista dell'universalità stessa. Si tratta di una difficoltà rilevata, riconosciuta ed affrontata solo dalla nostra morale (occidentale e moderna), che vuole essere universale. Tuttavia, l'universalità non è solo un problema teorico, è un valore guida, un vero e proprio compito morale, che rende viva e problematica la *morale dell'universalità*:

se l'universale (la ragione) non costituisce il punto cardinale di ogni morale è pur vero che per la nostra lo è, che il problema della legittimità ragionevole è posto soltanto da noi e per noi, e che se *le morali*, nel corso della storia, sono entrate in conflitto e in competizione, questa storia ha prodotto *la morale dell'universalità*.<sup>314</sup>

La storia della nostra morale, per Weil, è lotta contro la natura, attraverso il calcolo, la tecnica, l'organizzazione sociale, e vi lottiamo proprio perché abbiamo questa morale, ossia l'esigenza dell'universale.

Di conseguenza, la riflessione politica del filosofo franco-tedesco non può prescindere da un'analisi della società moderna che è essenzialmente

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 134.

l'organizzazione del lavoro<sup>315</sup>, il regno dell'efficacia e della razionalità (coincide con la categoria logica della *condizione* della *Logique*). La sua finalità è il soddisfacimento dei bisogni, attraverso un'efficacia produttiva che generi benessere e collettiva felicità. A ben guardare, la razionalità descritta da Weil è quella del mercato generalizzato, della libera competizione, del capitalismo mondiale, la quale genera una società in cui l'individuo è insoddisfatto e lacerato poiché vive ancora nel contrasto tra morale tradizionale e valori della società moderna.

La morale tradizionale pretende l'uguaglianza degli uomini, mentre la società moderna fa emergere le differenze poiché si basa sulla competizione tra individui ineguali dovuta alla diseguale distribuzione dei beni materiali. E' proprio tale tensione che fa comprendere, secondo Weil, la nostra storia.

La società moderna ha sostituito tutti i valori con un solo valore che consiste nella lotta razionale contro la natura, vuole essere efficiente contro di essa. Ora, sebbene i valori di efficienza e razionalità non forniscano alcun senso all'uomo, nella ricerca di un senso che possa valere per tutti, l'uomo "appare un discepolo di un mondo dominato dalla razionalità e dall'idea di ciò che deve essere vero per tutti, deve poter essere realizzato da tutti e non restare un semplice sogno di appagamento".<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> Pier Franco Taboni nel saggio *Filosofia politica. fondamenti e problemi*, fa notare come Weil intenda in maniera diversa da Hegel la società: "La stessa scelta che Weil fa del termine *società* anziché *società civile* non è senza significato: la società civile (nell'accezione hegeliana e, generalmente, post-hegeliana) è eminentemente il luogo della dialettica del lavoro come fonte del diritto; la società (di Weil) è pura organizzazione del lavoro come lotta contro la natura. Il concetto weiliano ripete quello hegeliano limitatamente al ruolo etico attribuito alla società – adeguare i valori tradizionali della comunità storica col lavoro -; se ne distacca sugli aspetti che chiamano in causa l'incidenza del diritto positivo come aspetto essenziale per la messa in atto di quella funzione: in Hegel la moralità astratta finisce sulla soglia della società civile, in Weil la morale formale attraversa del tutto la società civile e anche lo Stato, sui quali celebra il proprio primato". (AAVV, *Filosofia e violenza: introduzione ad Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, Congedo, Galatina 1978, p.125-126).

<sup>316</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 140.

È la società razionale che inculca, anche se in maniera esterna e formale, il criterio dell'universalità ad ogni suo membro:

L'intelletto e il lavoro hanno formato l'uomo all'idea dell'universalità; ma questa universalità è solo una prima universalità, l'universalità di una forma che non determina il suo contenuto, in quanto può accogliere infiniti contenuti e di qualità infinitamente variabile: può essere l'universalità di tutte le violenze, di tutti i silenzi, di tutti i non-sensi, come può esserlo della ragione. Il problema del senso non *si pone* sul piano del razionale, ma è posto dal filosofo.<sup>317</sup>

È dunque dalla condizione storica della società moderna che emerge l'esigenza di universalità. Ciò significa che la nostra morale si comprende proprio a partire dal rapporto dialettico che oppone, *universalità della forma e particolarità dei contenuti*. Ma il punto di vista della riflessione filosofica comprende che nessuno dei due aspetti si può scindere: ricerchiamo l'universale a partire dal particolare e cogliamo il particolare in vista dell'universale. Non c'è scissione astratta di uno dei due termini dialettici. Solo a partire da qui si può parlare di universale concreto in relazione ad una *morale dell'universalità*:

[...] la riflessione morale sorge nel mondo storico e si genera dalla struttura di questo mondo, dove si rivela dotata di senso, anzi inevitabile per chi voglia pensare, e dove appare, nel contempo, inadeguata. Ma la sua inadeguatezza proviene dal fatto che il filosofo si era mantenuto al di sopra del mondo ed aveva posto le sue condizioni al mondo come se egli stesso, pura coscienza, non ne facesse parte. Non inserendosi, ma comprendendosi come inserito da sempre nella realtà storica, egli supera la sua cattiva coscienza. Non deve diventare educatore, già lo è, non foss'altro perché esprime l'insoddisfazione di ogni uomo e rende così il problema di questa insoddisfazione, se non risolvibile *a priori*, perlomeno tale da potersi ri-

---

<sup>317</sup> Ivi, p. 156.

solvere e percepire. La morale deve realizzarsi in un mondo che è morale sempre, ma non definitivamente: la morale vive e vuole essere ragionevole.<sup>318</sup>

La riflessione morale deve sapersi sempre nella realtà storica, non può imporre al mondo le sue condizioni. Il mondo non è mai morale (ossia ragionevole) una volta per tutte, ma lo è, nel senso che la morale aspira costantemente ad essere ragionevole nella storia e nelle condizioni date.

Qui interviene la cosiddetta morale *vivente*, cioè cosciente della propria storicità e che tende all'universale, ma che è strettamente legata alla condizione dell'attività razionale e universale del lavoro sociale. Fa notare Callois, che è proprio questa particolare situazione che "ci rende coscienti di essere alla ricerca di un senso, mentre per la morale tradizionale- storica senza coscienza della storia- il senso è sempre tutto trovato".<sup>319</sup>

Il lavoro del filosofo-educatore che, secondo Weil, indica il senso stesso delle cose, può avvenire solo se è consapevole che egli non è portavoce di una morale astratta esterna al mondo, ma si sa egli stesso fattore di questo senso sempre da realizzare nel mondo. Solo in questo modo educa, fornisce l'esempio pedagogico all'uomo.

Dunque, il problema nella sua verità è "l'unità dell'elemento storico, dell'universale fornito di senso e del razionale, unità incompiuta, ma reale nel suo realizzarsi e che si realizza perché già esiste, non come ideale ma come esigenza".<sup>320</sup>

La coscienza dell'uomo moderno è, dunque, scissa nelle astrazioni contrapposte di civiltà e tradizione, organizzazione e giustizia, interesse comune e libertà dell'individuo.

---

<sup>318</sup> Ivi, p. 143.

<sup>319</sup> R. Callois, *Politique et philosophie chez Eric Weil*, in «Revue de l'enseignement philosophique», Paris, 28, n. 5, juin-juillet 1978, trad. it. a cura di P. F. Taboni, *Politica e filosofia in Eric Weil*, in E. Weil, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., p. 17.

<sup>320</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 143.

Il piano della morale vivente e della razionalità sono scissi.

Ma proprio a partire da ciò l'individuo comprende il mondo come campo dell'agire ragionevole. Un agire che si possa definire ragionevole presuppone e realizza l'unità dei due aspetti della realtà storica. La riflessione filosofica mostra che la libertà individuale sopravvive solo grazie all'interesse comune della società, che la civiltà del lavoro si fonda sulla tradizione morale, che "in breve tutte queste coppie non si scindono ma si implicano a vicenda, che uno dei concetti *opposti* non fonda l'altro più di quanto questo non fondi quello".<sup>321</sup>

Ma, in questo modo si rimane solo su un piano teorico. Che ne è dell'azione ragionevole? In effetti, la realtà non può essere osservata come un dato oggettivo perché non è compiuta, ma si fa ed è ogni uomo a farla. Il filosofo si distingue dagli altri solo perché ne è consapevole:

la ragione esiste nella storia, vi esiste in maniera storica: la morale concreta di una comunità, a meno che quest'ultima non accetti di morire per questa morale, si sottomette alla società e al suo calcolo, come d'altronde li sottomette a sé. Lo fa creando le proprie istituzioni, gli organi mediante i quali pensa ed eleva alla coscienza, il suo specifico compito, quello cioè di permanere evolvendosi e di evolversi facendo delle scelte. Il risultato ragionevole della storia è la ragione oggettiva e quindi disvelabile dalle istituzioni che tendono, nella loro struttura, alla possibilità di decisioni ragionevoli.<sup>322</sup>

Qui bisogna sottolineare il "tendere" delle istituzioni verso decisioni ragionevoli e non la formazioni di istituzioni esse stesse ragionevoli. Si tratta di una riflessione politica che, dunque, si confronta con la storicità e la problematicità di quella ragione oggettiva che non può non disvelarsi in istituzioni sempre tendenti alla ragionevolezza ma esse stesse incompiute e da re-

---

<sup>321</sup> Ivi, p. 154.

<sup>322</sup> Ivi, p. 159.

alizzarsi. Non è un caso che Weil riprenda la teoria classica dello Stato come istituzione morale e di educazione, il cui fine sarebbe la vita *virtuosa* dei cittadini.

Lo Stato assume il compito di preservare la morale vivente all'interno della società moderna, perciò si presenta come moralità concreta, cioè espressione storica della morale formale.

Prima ancora che vi possano essere istituzioni ragionevoli c'è bisogno che si realizzi la possibilità affinché esse possano esistere nella realtà. E' qui dunque che nasce il problema delle istituzioni ragionevoli. Entra in gioco, nel pensiero di Weil, la questione dello Stato.

Nel testo *Philosophie politique*, Weil dà la seguente definizione di Stato: "Lo Stato è l'insieme organico delle istituzioni di una comunità storica".

Una tale definizione delinea innanzitutto la connessione organica delle istituzioni, le quali si presuppongono e sostengono a vicenda al fine del loro stesso funzionamento, ma soprattutto sancisce che alla base dello Stato vi è una realtà storica che lo determina.

Ciò ci fa capire che lo Stato in Weil non è inteso in maniera formalistica, non è un'idea ipostatizzata che si impone alla realtà, ma è una realtà storica e in quanto tale in divenire. La storicità della nozione di Stato, tuttavia, secondo Weil non deve indurci a rinunciare a qualsiasi tipo di riflessione sullo Stato, come se per il fatto di essere una realtà storica (e quindi mai definitiva e compiuta come una sorta di modello ideale e perfetto) non si potesse parlare dello Stato:

il fatto che nessuna rosa sia una rosa perfetta non impedisce di parlare della rosa; al contrario solo perché possiamo parlare della rosa, ci è possibile rilevare le imperfezioni di tutte le rose che troviamo nella realtà.<sup>323</sup>

---

<sup>323</sup> Ivi, p. 167.

Essendo dunque ogni Stato determinato da una realtà storica e particolare, nessuno di questi può essere elevato a modello ideale e compiuto, tuttavia la riflessione sullo Stato può migliorare e orientare la vita dell'insieme organico che ogni Stato rappresenta in sé.

Lo Stato, per Weil, è l'organizzazione non solo razionale, quindi tecnica, della comunità, ma anche ragionevole di essa. All'inizio del paragrafo 32 della *Filosofia Politica* Weil dopo aver utilizzato il termine *ragionevole* mette subito tra parentesi il termine *morale*. Ciò a dimostrazione che, per Weil, *ragionevolezza e morale dell'universale* non sono scindibili, anzi coincidono. Lo sviluppo tecnico-razionale, che è presupposto della società moderna, si deve conciliare con il senso dato dalla ragionevolezza-morale. Quindi, volendo stabilire una definizione di Stato basandoci su quanto detto, potremmo dire che, in Weil, lo Stato è organizzazione *razionale e ragionevole* di una comunità storica e particolare. Per cui, allo Stato:

non può essergli assegnato altro scopo che non sia quello di durare come organizzazione consapevole della comunità storica di cui esso costituisce l'organizzazione e che è quello che è in questa forma di organizzazione. Non è affatto certo che la forma statale della nostra epoca sia la sola in cui una comunità possa sopravvivere, ma è certo che lo Stato moderno mira essenzialmente a questo fine.<sup>324</sup>

Dunque, questa coesione di razionalità e ragionevolezza, di tecnica e morale, che avviene solo sul terreno della storia, è il fine dichiarato dello Stato moderno. Pier Franco Taboni, nel suo saggio dedicato alla *Filosofia politica* di Weil osserva che per il pensatore franco-tedesco lo Stato è moralità concreta non solo nel senso hegeliano di forma storica del diritto positi-

---

<sup>324</sup> Ivi, p. 176.

vo ma anche in quello aristotelico-kantiano dell'averne un compito morale da svolgere, ossia "conciliare il giusto con l'efficace affinché una vita sensata per tutti, e da tutti avvertita come tale sia possibile".<sup>325</sup> Canivez, nel capitolo dedicato a l'*Etat* in Weil del suo *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, ritiene che vi sia un riferimento implicito alla famosa nota al paragrafo 65 della *Critica della capacità di giudizio*:

[...] nel caso della totale trasformazione, recentemente intrapresa, di un grande popolo in stato ci si è spesso serviti assai opportunamente, della parola *organizzazione* per l'istituzione delle magistrature etc..e anche dell'intero corpo statale. Infatti, ogni membro deve ben essere, in un tale tutto, non solo mezzo, ma al contempo anche fine,e, contribuendo a effettuare la possibilità del tutto, essere a sua volta determinato, nella sua posizione e funzione, dall'idea del tutto.<sup>326</sup>

Qui Kant trova opportuno l'utilizzo del termine *Organisation* (utilizzato nel paragrafo in riferimento alla natura) in riferimento allo Stato. Per analogia, infatti, il termine, così come inteso da Kant, implica il riferimento a ciascun membro del tutto del corpo statale, come fine e come essere determinato dall'idea di tutto, in quanto contribuisce ad effettuare la possibilità stessa del tutto. Ciò comporta l'abbandono del regno della necessità esteriore in cui ogni individuo è solo ingranaggio di un meccanismo (come per il piano della società moderna), per lasciare spazio all'*Organisation*, in cui ogni parte, organicamente connessa con le altre, tende al fine, e cioè alla possibilità di una vita ragionevole per tutti in un contesto "organizzato". In questo senso, lo Stato, per Weil, è l'organizzazione della comunità.

---

<sup>325</sup> P. F. Taboni, *Filosofia politica. Fondamenti e problemi*, in AAVV, *Filosofia e violenza: introduzione ad Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, Congedo, Galatina 1978, p.132.

<sup>326</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2007, p. 599.

Che questo fine si realizzi o meno nella realtà o sia da qualche parte compiuto è un problema che non impedisce, secondo Weil, una riflessione formale sullo Stato, che lo porterà ad indicare quelle che sono le caratteristiche dello Stato moderno.

Ma prima di fare ciò e di analizzare altri aspetti che completano la riflessione weiliana sulla politica e la storia, occorre prendere brevemente in considerazione lo studio su *Hegel e lo stato* del 1950, poiché questo testo chiarisce particolarmente l'idea di Stato nella filosofia weiliana.

### ***2.1. Su Hegel et l'État del 1950: un'idea storica di Stato***

In questo libro, Weil ha l'intento di mostrare l'infondatezza delle interpretazioni che vogliono il filosofo di Stoccarda apologeta dello Stato prussiano e profeta dello statalismo. Si tratta di una "critica della critica tradizionale" di Hegel, il cui scopo è fare di Hegel non il "filosofo" della Prussia ma il pensatore dello Stato moderno:

Hegel non è il filosofo della Prussia a meno che non abbia diritto a questo titolo per essersi opposto alla ondata del nazionalismo grande-tedesco. È il filosofo dello Stato moderno: ne ha dato una analisi corretta, indicando con precisione in che cosa consiste la libertà nello Stato, quali sono le condizioni che lo Stato deve soddisfare per essere Stato della libertà, Stato che realizza il pensiero moderno.<sup>327</sup>

In effetti, Weil attacca, in particolar modo le critiche derivanti dal modello liberale che impone l'alternativa individuo-Stato. In esso, infatti, si af-

---

<sup>327</sup> E. Weil, *Hegel et l'État*, in *Hegel e l'État: cinq conférences*, Vrin, Paris 1950, trad. it. a cura di L. M. Massolo, *Hegel e lo stato*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 107.

ferma la libertà dell'individuo come spazio autonomo e libero dall'interferenza del potere politico che, invece, deve solo limitarsi a tutelare i diritti del singolo.

Secondo Weil, nell'interpretazione dominante durata per circa un secolo, Hegel appare come il nemico giurato di un tale modello, in quanto sostenitore dell'autocrazia, della Restaurazione, di uno Stato etico per il quale val sempre la pena sottomettere e negare i diritti e gli interessi del singolo individuo. Oltre a questo si aggiunge l'accusa di essere sostenitore e teorico della reazionaria Prussia di Federico Guglielmo III.

Quello che Weil cerca di dimostrare nel suo *Hegel e lo Stato* è, invece, che il problema di Hegel è

proprio quello di occuparsi dell'individuo concreto, cioè del problema della libertà storicamente determinata.

La liberazione dell'individuo (che storicamente coincide con quel processo di lotta antifeudale ed antiaristocratica che culmina nell'89) ha, per Hegel, significato solo come realizzazione della sua libertà concreta, come riconoscimento dei suoi diritti e della sua dignità, cioè il suo poter essere libero e ragionevole.

Questo (che è l'aspetto più trascurato dalla critica liberale rivolta ad Hegel) è un processo che si realizza solo se coinvolge ciascun individuo, laddove ogni momento in cui questo processo non si è compiuto del tutto è destinato ad essere superato da altri momenti più giusti, nel percorso di realizzazione dello Spirito assoluto.

Tale processo di realizzazione, però, è, per Weil, la capacità da parte dello Stato di realizzarsi come Stato della ragione, il che significa che senza Stato non esiste libertà concreta ma soltanto astratta, immediata, naturale, che tende solo a preservare la propria singola individualità:

La libertà può essere enunciata soltanto dallo Stato: è esso che è o non è realizzazione della libertà: la libertà dell'individuo in quanto questi si rifiuti di riconoscere l'universale e l'oggettività della legge, in quanto voglia mantenersi nella propria individualità soltanto soggettiva, non è nient'altro che arbitrio".<sup>328</sup>

Si sta, qui, parlando dell'uomo *universalizzato*, il quale vuole la libertà dell'uomo in una comunità libera. Se la libertà viene, invece, pensata come affermazione dell'arbitrio individuale e degli interessi dei singoli mai universalizzati, allora si ha a che fare con una libertà astratta impossibile da realizzarsi.

Pertanto, il nocciolo della riflessione politica in Weil si trova nell'idea che la libertà implica l'esteriorizzarsi della volontà libera in istituzioni oggettive che si fanno nella storia.

Ma il senso implicito di queste forme storicamente determinate, della loro evoluzione storica, altro non è che la realizzazione concreta del valore e della dignità universale di ciascun individuo:

La teoria dello Stato, dello Stato *che è*, non di uno Stato ideale e sognato, è la teoria della ragione realizzata nell'uomo, realizzata *per se stessa e da se stessa*.<sup>329</sup>

Lo sforzo di Hegel, secondo Weil, è proprio quello di pensare una forma dello Stato in cui tutto ciò possa realizzarsi, in cui ogni uomo si senta riconosciuto come tale dagli altri individui e dallo Stato stesso. Si tratta, sì di un'idea, ma:

di un'idea che differisce dall'idea platonica in quanto è storica, in quanto non è un'idea fuori dal divenire, ma un'idea del divenire.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 86.

<sup>329</sup> Ivi, p. 59.

<sup>330</sup> Ibidem.

Anche qui però non si deve correre il rischio di intendere questa espressione come una riduzione dell'idea ad uno Stato particolare determinato. È lo stesso Weil che riporta una frase della *Filosofia del diritto* di Hegel in cui il filosofo di Stoccarda chiarisce che “quando si parla dell'idea dello Stato non bisogna aver presenti Stati particolari o istituzioni particolari [...] Lo Stato non è un'opera d'arte: esso sta nel mondo, e quindi nella sfera dell'arbitrio, del caso e dell'errore, e una cattiva condotta può alterarlo sotto molti rapporti”.<sup>331</sup>

È il seguito di questa espressione, che, però, a nostro avviso, fa comprendere come in Hegel il problema sia filosofico e in questo modo va inteso secondo Weil: “l'uomo più vile, il criminale, lo storpio, l'ammalato sono pur sempre uomini viventi: la vita, il positivo, continua ad esistere malgrado il difetto, e qui si tratta di questo positivo”.<sup>332</sup>

Esiste, dunque, un *positum*, che va indagato e tale *positum* è storico, vivente e contenente in sé difetti.

Ora, nell'epoca in cui Hegel ha svolto delle riflessioni sullo Stato prussiano, quest'ultimo appariva al filosofo tedesco effettivamente come la realizzazione compiuta dello Stato moderno. Ma non possiamo pensare che Hegel perda completamente di vista la questione della storicità e che non consideri lo Stato prussiano, per quanto realizzazione di un'idea, comunque un'entità storica e che in quanto tale è soggetta al divenire.

Non va dimenticato, come fa notare Weil (sempre attento al contesto storico) che Hegel insegna all'università dal 1818. E sicuramente, nella prima metà dell'800, la Prussia è uno Stato più avanzato rispetto a quelli che erano i riferimenti immediati, cioè: Francia ed Inghilterra.

---

<sup>331</sup> Ivi, p. 60.

<sup>332</sup> Ibidem.

Weil ricostruisce quelle che furono le caratteristiche di questo Stato moderno in cui Hegel visse ed insegnò: la proprietà terriera diventa alienabile, i contadini liberati, autonomia amministrativa per le città, abolizione della maggior parte dei privilegi della nobiltà.

Insomma, vengono riconosciuti al popolo di Prussia molte delle conquiste della Rivoluzione francese, ma ciò accade (e questo è fondamentale per il ruolo chiave che Hegel attribuisce ai *funzionari*)<sup>333</sup> non perché il popolo ha rivendicato questi diritti, ma perché è il governo che riconosce l'esigenza di una riforma radicale.

La Prussia non era democratica, ma era democraticamente più avanzata rispetto alla contemporanea Francia della Restaurazione o all'Inghilterra precedente le riforme del 1832.

Fa notare Weil che fu l'osservazione diretta dei fatti che ha mostrato ad Hegel "esserci progresso durevole in direzione di una società più libera soltanto nell'unico Stato in cui tale progresso era stato imposto da un gruppo di valenti funzionari, attivi dietro il paravento del potere regio".<sup>334</sup>

È questa la Prussia che Hegel celebra come emblema dello Stato moderno.

Ora, seguendo il ragionamento di Weil, si può dire che non è questa la questione. Cioè non è importante dire se la storia abbia smentito o meno Hegel per il fatto che la Prussia fu poi tutt'altro che uno Stato moderno e tendente alla democrazia. Infatti, si potrebbe parimenti dire che Hegel ebbe ragione in relazione al suo tempo, al suo vissuto, all'esperienza diretta che ebbe della "sua" Prussia.

---

<sup>333</sup> "Non essendo politicamente niente, i funzionari sono tutto nella organizzazione dello Stato: formano il secondo potere, il potere governativo, posto tra il potere sovrano e il potere legislativo. È vero che il principe decide, è vero che le Camere votano le leggi e regolano le questioni di importanza universale; ma è l'amministrazione che trionfa su entrambi" (Ivi, p. 99).

<sup>334</sup> Ivi, p. 53.

Per Weil, dunque, occorre comprendere la lezione hegeliana circa lo Stato moderno, capirne i fondamenti filosofici, avendo ben presente che parlare dell'idea di Stato né coincide con un modello ideale extra-temporale ed extra-storico, né significa parlare di uno Stato particolare (nello specifico quello prussiano).

Nel secondo capitolo del testo su *Hegel e lo Stato* dal titolo *I fondamenti filosofici della politica*, Weil sostiene che “la politica è la scienza della volontà ragionevole nella sua realtà effettuale (*Wirklichkeit*), la scienza della realizzazione storica della libertà”.<sup>335</sup>

Ma la libertà non può realizzarsi come mero arbitrio dell'individuo, essa deve essere ragionevole, vale a dire universale, perciò: “l'uomo è libero in quanto vuole la libertà dell'uomo in una comunità libera”.<sup>336</sup> Ciò coincide esattamente con la *Vernünftigkeit* hegeliana del paragrafo 258 della *Filosofia del diritto*. Weil fa notare come, in questo paragrafo, Hegel interpreti la ragione nello Stato come unità della libertà oggettiva (cioè la volontà universale) con quella soggettiva (volontà che persegue fini particolari). Di conseguenza, sostiene Hegel che: “quanto alla forma, la ragione consiste in un'attività che si determina secondo leggi e principi pensati, cioè universali”.<sup>337</sup>

Anche attraverso lo studio su Hegel, Weil evidenzia come la legge costituisca uno degli elementi essenziali dello Stato moderno, nel quale ogni essere ragionevole può riconoscere la sua propria volontà ragionevole:

Lo Stato è ragione nella legge e in forza della legge – non una legge trascendente e misteriosa, ma le sue leggi, il suo regolamento universale degli affari particolari [...] di una forma della comunità che dà soddisfazione ad ogni cittadino pensante,

---

<sup>335</sup> Ivi, p. 67.

<sup>336</sup> Ivi, p. 68.

<sup>337</sup> Ivi, p. 83.

ad ogni uomo istruito e civile e che ha deposto sia la grossolanità del desiderio immediato che la passività del puro sacrificio per elevarsi al pensiero razionale dell'interdipendenza degli interessi.<sup>338</sup>

Questo passaggio è particolarmente importante perché Weil chiarisce la sua interpretazione dello Stato alla luce di quanto detto su Hegel. Crediamo sia interessante la nozione di “pensiero razionale dell'interdipendenza degli interessi”. L'uomo si eleva concretamente alla ragione, nella misura in cui riconosce che i propri interessi sono ragionevoli o non sono, cioè sono interconnessi con quelli degli altri oppure non sono altro che desideri immediati, puro arbitrio e libertà formale.

Perciò lo Stato appare agli occhi di Weil ragionevole in quanto parla universalmente nelle sue leggi, ma soprattutto perché ciascuno trova riconosciuto da queste leggi, “ciò che costituisce il senso, il valore, l'onore della loro esistenza”.<sup>339</sup>

In quest'ottica il paragrafo 261 della *Filosofia del diritto* di cui Weil riporta i passaggi salienti è esplicativo. In esso, infatti, Hegel spiega concretamente come accade, nella vita del singolo, questa unione di particolare e universale che si verifica nello Stato:

Bisogna che in qualche modo l'individuo trovi nell'adempimento del suo dovere in pari tempo il suo proprio interesse, la sua soddisfazione o il suo tornaconto, e dalla sua posizione nello Stato deve nascere per lui un diritto per cui la cosa comune diventa la sua cosa particolare. L'interesse particolare non deve essere certo trascurato, ancor meno soppresso, ma deve essere messo in accordo con l'universale: e così esso viene conservato, non diversamente dall'universale. L'individuo che è suddito quanto ai suoi doveri, trova nell'adempimento di questi doveri in quanto cittadino la protezione della sua persona e della sua proprietà, il riguardo dovuto al suo bene particolare e la soddisfazione del suo essere sostan-

---

<sup>338</sup> Ivi, p. 86.

<sup>339</sup> Ivi, p. 87.

ziale, la coscienza e il sentimento di sé, (che è) di essere membro di questo tutto; e (d'altra parte) è nell'adempimenti di tali doveri come prestazioni e affari intrapresi (dal cittadino) per lo Stato che questo trova la sua propria conservazione e la sua durata.<sup>340</sup>

Insomma, agire per l'universale implica inevitabilmente anche l'agire per il particolare. L'una cosa muore senza la dialettica con l'altra. Sarebbe quasi la realizzazione politica dell'universale concreto della logica hegeliana che, come abbiamo visto, a nostro avviso, guida anche la logica weiliana.

Questa unione di particolare e universale può avvenire solo nello Stato delineato nella *Filosofia del diritto*. Ma ancora una volta, Weil mostra come tale nozione politica non si possa pensare indipendentemente dalla storia, non si tratta di una tappa raggiunta una volta e per tutte:

lo Stato delineato dalla *Filosofia del diritto* è esso stesso per Hegel un fenomeno storico, storico non solo nel senso che ogni Stato vive nella storia, ma in quest'altro senso, che la forma stessa dello Stato è solo una forma transitoria, una forma, in questo momento, non superata dallo spirito, ma neppure insuperabile e definitiva.<sup>341</sup>

Insomma, la storicità implicita nella forma di Stato descritta da Hegel redime tale forma da ogni ipostatizzazione metafisica dello Stato moderno. Anzi la modernità consiste proprio nel suo essere storico, nel fatto stesso che il pensiero di tale Stato non si scinde dalla sua stessa storicità.

Secondo Weil, però, in Hegel, il vero motore della storia nella quale anche lo Stato è immerso, è la realizzazione della libertà in un'organizzazione che soddisfa tutti gli uomini. A partire da questo concetto, Weil pone parti-

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 102.

<sup>341</sup> Ivi, p. 109.

colare attenzione ad un aspetto sociale della filosofia hegeliana (espressa nei paragrafi 244-245 della *Filosofia del diritto*), quello della *plebe*. Il concetto di *plebe* sta ad indicare l'insieme di uomini la cui dignità, il loro esser uomo, viene violato:

Il fatto che una grande massa di individui scenda sotto la misura d'una certa modalità di sussistenza – la quale, in quanto modalità necessaria per un membro della società, si regola da se stessa -, e quindi il degrado di costoro fino alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere grazie alla propria attività e al proprio lavoro, conducono al generarsi della plebe.<sup>342</sup>

Essa assume, per Weil, nel sistema hegeliano, il ruolo decisivo del “punto di vista del negativo”, ossia quell'elemento dialettico che si oppone al tutto esercitando una critica allo Stato stesso.

Una tale questione, però, in quanto sociale e filosofica allo stesso tempo, non può riguardare soltanto singoli stati particolari o una forma politica determinata, ma riguarda la storia dell'umanità nella sua interezza.

Testimonianza di ciò, secondo Weil, è il fatto che Hegel, proprio nella *società civile*, veda il formarsi di una massa di sfruttati (la *plebe*):

la società moderna produce uomini i quali, pur volendolo, non partecipano al patrimonio sociale mediante la sola via legittima della partecipazione, mediante il loro lavoro libero.<sup>343</sup>

Ma se esiste una massa del genere, che è prodotta dalla società moderna e dall'economia che in essa si sviluppa, significa che lo Stato e tutt'altro che realizzato, perché solo lo Stato può imporre un'organizzazione ragionevole

---

<sup>342</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 403.

<sup>343</sup> E. Weil, *Hegel et l'Etat*, cit., p. 129.

in vista della realizzazione della libertà di tutti gli individui. Si può dire che l'esistenza stessa della plebe sancisce la non compiutezza dello Stato:

La società è tale, che produce necessariamente questo male, e questo male resterà fin tanto che lo Stato non saprà o non potrà imporre una organizzazione ragionevole in vista della realizzazione della libertà, del riconoscimento di tutti da parte di tutti.<sup>344</sup>

Secondo Weil, Hegel avrebbe chiaramente esposto la situazione in cui ci si trova nel momento in cui la società, conscia del pericolo e del “negativo” che crea, vuole risolverlo rimanendo società, cioè all'interno del meccanismo economico.

Ma, grazie ad Hegel:

noi sappiamo ciò che manca allo Stato perché esso sia veramente ciò che pretende di essere: *deve* essere morale nel gioco delle forze internazionali; *deve* procurare a tutti la soddisfazione nel riconoscimento, nella sicurezza, nell'onore; esso *deve*: dunque non lo fa.<sup>345</sup>

Non c'è Stato compiuto. Anche lo Stato prussiano del suo tempo (quello vissuto da Hegel), ha costituito una tappa dello Spirito ed ha avuto il merito di aver prodotto la consapevolezza di questa tappa della realizzazione della libertà, ma “lo spirito si appresta a fare un nuovo passo” verso un fine che, sebbene da realizzare, non è mutato affatto, ossia:

La riconciliazione dell'uomo con se stesso nell'universalità concreta della organizzazione ragionevole – ragionevole, cioè fatta per salvaguardare la proprietà dell'individuo come espressione concreta della sua volontà (non il patrimonio, che già nello Stato attuale si socializza), la famiglia come luogo del sentimento e

---

<sup>344</sup> Ivi, p. 131.

<sup>345</sup> Ivi, p. 136.

della fiducia umana, la morale come santuario inviolabile della coscienza, la tradizione nazionale come ciò che dà alla vita il suo orientamento e la sua sostanza vivente.<sup>346</sup>

Questo fine che ha da venire non riguarda lo Stato in quanto “signore” dell’uomo, bensì l’uomo nello Stato che “non sarà organizzato, ma si organizzerà, in vista della libertà e del valore infinito della individualità”.<sup>347</sup>

Libertà, dunque, da realizzare. E ciò secondo Weil è il monito del pensiero di Hegel stesso, non più letto come cronaca della realizzazione dello Spirito nella storia, ma come compito, invito al superamento delle condizioni presenti in direzione della libertà e dignità di ogni individuo ragionevole.

Come fa notare Francesco Valentini, allora, Weil propone una lettura della *Filosofia del diritto* caratterizzata da un’“apertura” di fondo:

La *Filosofia del diritto* ha dunque per Weil il merito di aver lasciato aperto il processo storico, di aver anzi indicato una nuova forma da realizzare nel divenire dello Spirito, attraverso l’internazionalizzazione dello stato e l’emancipazione della plebe. Lungi dal chiudere la storia, la *Filosofia del diritto* le apre una prospettiva nuova.<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> Ivi, p. 137.

<sup>347</sup> Ibidem.

<sup>348</sup> F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli editore, Milano 1958, p. 332.

## ***2.2. Prudenza e discussione: elementi per la storicità della politica***

Dopo aver chiarito l'idea di Stato moderno di Weil, attraverso un breve *excursus* della sua principale opera su Hegel, possiamo riprendere il discorso sulla *Filosofia politica* con maggiore consapevolezza.

In quest'opera, una delle primissime caratteristiche che viene attribuita allo Stato moderno è il suo essere Stato di diritto.

L'azione dello Stato, come quella di ogni cittadino, è regolata da leggi, per cui a caratterizzare lo Stato moderno è la sovranità della legge. Il carattere essenziale di questa legge è dato dalla sua universalità formale: essa è legge per tutti i cittadini e non riconosce nessuna differenza naturale e permanente tra gli individui.

L'uguaglianza degli uomini costituisce, dunque, il fondamento del diritto.

Inoltre, altra caratteristica dello Stato moderno è il governo, il quale ha un ruolo formale, indipendente da istanze e pressioni di gruppi o individui. Il fine della sua azione, altro non è che il mantenimento dello Stato autonomo di una comunità-società esistente. Ora, dice Weil, il governo, per poter fare ciò e per poter deliberare e decidere (cioè per agire ragionevolmente) deve essere informato. L'apparato preposto a tale funzione è l'*amministrazione*.

Si tratta di un organo subordinato, in quanto esegue compiti che non determina e non decide, ma che le vengono dati dal governo. Pertanto, è "l'organo della razionalità tecnica della società particolare".<sup>349</sup>

Un governo razionale è padrone della struttura amministrativa e sceglie i problemi da sottoporle stabilendo gli atti esecutivi di pertinenza dei funzio-

---

<sup>349</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 188.

nari, ma non interviene nel lavoro dell'amministrazione, limitandosi a controllarne solo ed esclusivamente l'efficacia. Perciò, Weil sostiene che l'amministrazione è "l'autonomo servitore" del governo.

Alla luce del discorso di Weil, che cerca di evidenziare le caratteristiche di uno Stato che sia in se stesso razionale e ragionevole allo stesso tempo, il tema dell'*amministrazione* è decisivo, perché dal modo in cui esso viene interpretato dipendono alcune delle più importanti critiche allo Stato.

Le teorie stataliste, ad esempio, affermano che la società del lavoro, quindi razionale, debba prevalere sulla comunità storica, viceversa le teorie antistataliste vagheggiano proprio la scomparsa dell'amministrazione al fine di far rinascere una sorta di primigenio ordine naturale di comunione degli individui. Anche alcune teorie liberali, ritengono che lo Stato, in quanto in se stesso amministrativo, sia necessariamente dispotico e interventista, riducendo al minimo la libertà individuale dei cittadini.

Per Weil si tratta anche qui di avere un pensiero dialettico che tenga insieme intelletto e ragione, razionalità e ragionevolezza, senza lasciarsi prendere da irrisolvibili astrazioni:

L'amministrazione è strumento, strumento che pensa e strumento di pensiero, ma del solo pensiero razionale e calcolatore. Il pensiero ragionevole che pensa la totalità vivente come totalità e come vivente, è proprio del governo che, tuttavia, come l'individuo, non può pensare ragionevolmente senza pensare razionalmente.<sup>350</sup>

L'azione del governo non può prescindere dalla tecnica che le viene offerta dal lavoro dell'apparato amministrativo, così come la sola azione amministrativa costituirebbe il prevalere della tecnica il cui fine ultimo sarebbe solo la mera efficacia e utilità priva di senso e di orientamento.

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 192.

È nella dialettica di *governo e amministrazione* che si rispecchia la dialettica intelletto- ragione su cui Weil insiste particolarmente nella *Logique* e nei suoi scritti maggiormente teoretici.

La terza sezione del capitolo dedicato allo Stato della *Filosofia politica* si apre con l'esposizione di quello che, per Weil, è il problema fondamentale di ogni Stato moderno, ossia quello di conciliare il *giusto* con l'*efficace* (la morale vivente con la razionalità) e poi di conciliarli entrambi con la ragione intesa come la possibilità di una vita sensata per tutti e compresa da tutti.

Tale conflitto tra *giustizia* e *efficacia* assume, fa notare Weil, una serie di forme: ordine e libertà, ragion di Stato contro morale, rendimento sociale ed eguaglianza delle condizioni. Tuttavia, lo sforzo autentico del pensiero “sarà di comprendere (e di far comprendere) che i due membri di tali dicotomie, lungi dal costituire delle alternative, si realizzano soltanto insieme, che la giustizia non è nulla senza l'efficacia e l'efficacia nulla senza la giustizia”.<sup>351</sup>

Insomma per quanto si possa parlare di sistemi politici giusti o ideali, essi non contribuiscono a nulla fino a quando non prendono in considerazione tutte le esigenze che hanno a che fare con l'efficacia, vale a dire esigenze della realtà, interesse, organizzazione, calcolo razionale. Allo stesso modo ogni governo che punta solo all'efficacia senza tener presente la giustizia, non ottiene la collaborazione dei cittadini senza la quale non può agire in modo efficace. Senza giustizia vi sarebbe il malcontento dei cittadini che non consentirebbero l'efficacia dell'azione di governo:

[L'Etat moderne] il doit concilier la communauté et la société, l'universel historique de la morale vivante et l'universel technique de l'entendement. Mais il doit

---

<sup>351</sup> Ivi, p. 230.

concilier les deux avec la possibilité d'une vie sensée pour tout individu – exigence qui définit pour Weil l'universel de la raison.<sup>352</sup>

Nella sua essenza più profonda, al di là del modo in cui esso si presenta in ogni Stato, il problema è quello del conflitto tra la *società*, che è “calcolo universale di una lotta universale contro la natura una” e lo *Stato* che è essenzialmente storico e coscienza di una comunità particolare che vuole rimanere particolare sebbene la sua forma di lavoro sia diventata razionale ed universale.

Ma per far sì che ciò avvenga non esistono regole generali, infatti “la morale, l'organizzazione della società e dello Stato sono fluide: sarebbe insensato volerle bloccare per evitare le difficoltà inerenti all'azione prudente”.<sup>353</sup>

Infatti, non esiste una scienza positiva in grado di fornire leggi positive, regole di comportamento per gli uomini di Stato, capace di evitare che gli interessi di gruppi particolari prendano il sopravvento, o che in un determinato Stato, la convenienza tecnica faccia sì che sia cittadini sia gruppi dirigenti non si interessino più di una vita dotata di senso per tutti. Né tantomeno questo può essere il compito della filosofia.

In quest'ottica, ancora una volta è presente l'influenza della terza Critica, la vera opera politica di Kant. Scrive Canivez:

Il n'y a pas de science politique objective qui permettrait de définir positivement la justice, ce qui revient à concilier la morale vivante avec les exigences de l'efficacité et les deux avec la possibilité donnée à tout individu de mener une vie pour lui sensée. En termes kantien, le jugement politique n'est pas un jugement déterminant, partant de règles universellement et définitivement valables, mais réfléchissant: dans une situation toujours particulière, le jugement est à la recherche

---

<sup>352</sup> P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, cit., p. 175.

<sup>353</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 237.

de sa propre règle, et la décision prise dans le cas singulier décide aussi du principe, toujours révisable, de la justice.<sup>354</sup>

Fa notare Canivez, che la questione riguarda il giudizio politico cioè capire a quali condizioni è possibile pervenire ad una decisione universale. Non si tratta di definire l'universale, che una classe particolare (il proletariato o i funzionari) rappresenterebbe e si assumerebbe il compito di realizzare.

In quest'ottica giocano un ruolo fondamentale il *ruolo educativo* del governo e la fondamentale funzione della *discussione*

La filosofia, dice Weil, agisce quando viene ascoltata dagli uomini di governo o dai capi dei vari gruppi interni ad una comunità storica, poiché essa può indicare, a questi, il fine della politica.

Si comprende così l'espressione weiliana: "il compito principale del governo ragionevole è l'educazione dei cittadini".<sup>355</sup>

Per il fatto stesso di esserci ed esercitare un'influenza sulla vita dei cittadini il governo è educatore.

In effetti, ciò che il governo deve cercare è "la riconciliazione tra l'universale della ragione (che esige la possibilità di una vita fornita di senso per ogni individuo, purché questi riconosca la legittimità universale di tale esigenza), l'universale (razionale e tecnico) dell'intelletto, e l'universale concreto e storico della morale della comunità".<sup>356</sup>

Da un punto di vista filosofico, il compito che qui si profila è quello di tenere dialetticamente insieme intelletto, ragione e storia.

Dal punto, di vista politico, invece il governo, in quanto educatore, è tenuto a giudicare la morale storica della comunità. L'ideale ovviamente sarebbe una morale della comunità che sia in accordo con la struttura e le leg-

---

<sup>354</sup> P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, cit., p. 200.

<sup>355</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 238.

<sup>356</sup> Ivi, p. 245.

gi dello Stato, ma il mondo, in cui dovrebbe avvenire una tale coincidenza, non è mai mondo della coincidenza, anzi è il luogo in cui “ogni morale storica è sottoposta alla critica dell’intelletto e attende la sua giustificazione dalla ragione che gliela rifiuta o accorda”.<sup>357</sup>

Perciò l’accesso alla ragione da parte della morale vivente e storica di una comunità è sempre un processo storico da compiersi e che avviene sempre sul piano empirico della violenza, delle passioni e della competizione dei gruppi e dei loro interessi particolari. Non sempre l’azione del governo riesce a rispettare quello che è il suo limite essenziale, cioè il rispetto dei desideri dei cittadini. Ma è proprio ciò che deve fare, nel senso che può trovarsi in contrasto con la morale vivente della comunità, con i desideri tradizionale della maggioranza dei cittadini, e deve sottoporli a critica al fine di agire per la sopravvivenza della comunità.

Ciò non significa, secondo Weil, che il governo abbia sempre ragione a discapito del cittadino, infatti non sempre gli uomini di Stato posseggono quella perspicacia, quella *prudenza* che consente loro di individuare e tutelare, nella realtà storica, ciò che è essenziale per gli interessi dello Stato. In questo caso, il cittadino (ragionevole e prudente a differenza del suo governo) può rivendicare il suo diritto alla rivolta. Il criterio che, dunque, guida un’azione politica ragionevole, sia esso di un governo o dei cittadini insoddisfatti del governo, è quello di generare e conservare una vita sensata e ragionevole per tutti, “garantita da un’organizzazione razionale contro la violenza esterna degli uomini e della natura”.<sup>358</sup>

Bisognerebbe, allora trovare un gruppo o un uomo capace di educare la comunità e guidarla, ma non è semplice poiché, sia chi governa sia chi aspira a governare, si richiamano a questo criterio della ragione.

---

<sup>357</sup> Ivi, p. 246.

<sup>358</sup> Ivi, p. 249.

Ognuno ha, dunque, diritto di partecipare alla *discussione* degli affari della comunità, discussione che deve sempre poter essere universale. Si può sempre creare tensione tra governo e cittadini, ma non esiste una verità politica assoluta detenuta da qualcuno delle parti che partecipa alla discussione:

Una simile verità politica esisterebbe infatti per uno spirito collocato al di fuori della storia, mentre la *prudenza*, che è la saggezza in politica, non ammette giudizio universale.<sup>359</sup>

Questo è un passaggio chiave per la comprensione del senso del politico in Weil. Come si può notare anche qui gioca un ruolo essenziale la *Logique*, perché ritroviamo nella *saggezza* (la categoria che chiude la Logica) quell'elemento che consente la libera discussione politica finalizzata alla ricerca dell'universale. La *prudenza* è esattamente la saggezza sul piano operativo politico.

Essa deriva dall'esperienza, al punto che per Weil, gli apparati amministrativi degli Stati moderni altro non sono che l'esperienza prudente *istituzionalizzata*:

la serie di tentativi, di successi e di insuccessi, ha prodotto regole dell'attività e dell'azione che s'incarnano nelle istituzioni e il cui uso regolare è da queste ultime garantito.<sup>360</sup>

Ma ciò non basta perché occorre sempre la *decisione* che deve dirigere queste attività che l'intelletto costruisce sull'esperienza. Ma qual è l'organo di decisione e di riflessione della comunità? È, per Weil, lo Stato stesso, organo nel quale la comunità esiste nella coscienza della sua unità. Tuttavia

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 250.

<sup>360</sup> Ivi, p. 255.

non basta dire questo, perché vi è la necessità di stabilire quale sia la via di accesso alla decisione e alla riflessione razionale. Weil lo individua nella *discussione*:

questa comunità sa di essere storica e razionale, sa inoltre che la verità non le è data una volta per tutte, sa infine che essa esclude la violenza tra i suoi membri, i quali vengono supposti non violenti – solo a questa condizione sono cittadini –, la discussione costituisce, secondo il principio dello Stato moderno, l'accesso alla decisione razionale.<sup>361</sup>

L'educazione stessa dei cittadini e anche dei governanti avviene sempre nella forma della *discussione*, che è fondamento ideale del sistema costituzionale, poiché, in questo fondamento,

ogni cittadino è considerato capace di “condividere la responsabilità del governo e di essere potenzialmente governante”.<sup>362</sup>

La *discussione* non avviene tra singoli individui ma tra istituzioni, cioè tra individui che rappresentano istituzioni (anche Stati, partiti, classi sociali.) e in quanto tali partecipano alla discussione difendendo i propri interessi. Ogni accordo tra le parti non è mai definitivo, non si raggiunge sulla base della definizione di valori fondamentali cui tutti devono sottostare, poiché ogni accordo giustifica un “compromise d'intérêts”.

Senza dubbio questa forma, questo fondamento ideale, non rispecchia la realtà degli Stati costituzionali attuali; l'introduzione della pura forma non può garantire la possibilità reale del suo funzionamento, ma può solo indicare la possibilità storica del suo funzionamento. Per dirla con Weil, tra due

---

<sup>361</sup> Ivi, p. 256.

<sup>362</sup> Ibidem.

comunità è superiore quella in cui la *discussione razionale e ragionevole* può *realmente* essere universale.<sup>363</sup>

Solo nella discussione vivente si può aspirare alla conciliazione di razionale e ragionevole, di razionalità e morale storica, laddove è, secondo Weil, proprio questa *discussione* a caratterizzare il mondo moderno.

Dalla capacità che il governo ha di instaurare e dirigere la *discussione* dipende la sua autorità.

Non essendo onnisciente il governo partecipa alla discussione eppure, a partire da essa, deve poi determinare il momento dell'azione. La condizione affinché esso venga seguito dai cittadini è l'aver reso accettabili sia le necessità tecniche attraverso le quali soddisfare interessi e bisogni dei cittadini, sia ciò che a tali necessità dà un senso.

Pertanto, la condizione che spesso si viene a creare è quella di contrasto tra questa razionalità del governo e la morale storica della comunità, la quale coglie se stessa, dice Weil, proprio grazie alla propria reazione rispetto ad una azione di governo possibile o attuale.

Ma qual è la strada che il governo deve seguire?

Il governo deve fare in modo che i cittadini difendano i loro interessi materiali e morali ma sempre nei limiti dell'universalità. Cosa che concretamente si traduce nel concordare al governo un'autorità sufficiente affinché possa risolvere tutte le controversie nel rispetto degli interessi, della morale e della legalità formale.<sup>364</sup> Tuttavia non esiste alcun governo onnisciente e immune da cadute nei particolarismi tesi a soddisfare solo i propri interessi. Può accadere che anche un buon governo possa essere tentato dal trascurare l'universale. Per comprendere cosa intenda Weil per un buon governo, ri-

---

<sup>363</sup> Ivi, p. 257.

<sup>364</sup> Ivi, p. 263.

portiamo per intero un breve passaggio della *Filosofia politica* con cui si chiude il terzo capitolo sullo Stato:

il governo, per essere buono, deve avere le convinzioni più ferme e nel contempo non averne affatto: convinzioni ferme per quanto riguarda la propria natura e il proprio compito essenziale, convinzioni altrettanto ferme per quanto concerne il ruolo dei problemi tecnici che si pongono nel mondo del lavoro razionale – nessuna convinzione invece circa l'esito della discussione, la necessità di una determinata soluzione dei problemi morali, il senso definitivo dell'esistenza umana.<sup>365</sup>

Se è manchevole di convinzioni nel primo caso, allora è impossibile ogni istituzione e ogni possibilità di educazione. Nel secondo caso, se ha convinzioni comporta spesso l'affermazione di un sistema autocratico:

se l'espressione non fosse troppo pericolosa, si potrebbe dire che il governo deve disporre del sapere tecnico e credersi tenuto ad osservare (o a rendere osservabile) la morale universale della ragione, e deve essere libero da ogni convinzione metafisica.<sup>366</sup>

Ecco, dunque, che si svela il rapporto intrinseco tra politica e storicità anche nell'azione di governo. L'agire politico di un governo non deve mai essere diretta da convinzioni metafisiche avulse dal divenire storico reale e concreto, pena la caduta in sistemi immutabili che trascurano le particolarità fino ad annientarle al di sotto di un universale astratto.

A parere di Weil, solo la *discussione* e l'*educazione alla discussione* consentono che il particolare si sottoponga all'universale, e “non vi sia invece sottoposto da una forza che gli parrà sempre esterna, e solo la discus-

---

<sup>365</sup> Ivi, p. 279.

<sup>366</sup> Ibidem.

sione farà sì che l'inconscio della nazione e del governo acceda alla coscienza e si trasformi in progetto reale e realizzabile".<sup>367</sup>

Potremmo dire che è la "fatica storica della discussione" a generare un universale concreto entro cui i cittadini giungano alla consapevolezza di far parte di uno Stato, che i loro interessi particolari non devono prendere il sopravvento ma rientrare all'interno di un progetto di costruzione di uno Stato mai compiuto e sempre perfezionabile:

L'expression et la réalisation de l'universel concret résultent d'un processus de confrontation et de négociation entre les différentes intérêts en conflit, tous particuliers et tous universalisés par ce travail du discours qu'est la discussion politique, laquelle débouche à l'intérieur des partis sur l'élaboration d'un programme, tandis qu'elle se poursuit entre les divers partis et le gouvernement pour sauvegarder la possibilité d'un gouvernement efficace, capable de mettre au point des projets d'action acceptables par tous.<sup>368</sup>

Non c'è, dunque, una soluzione scientifica e razionale per quanto riguarda la realizzazione di uno Stato giusto, che sappia perfettamente dialettizzare la morale storica di una comunità storica, con la morale universale, razionale e ragionevole che deve ispirare il governo.

Solo la *prudenza ragionevole* può guidare il governo, di volta in volta, nelle decisioni ragionevoli e non una soluzione di carattere razionale e scientifico:

l'azione del governo può far sì che la libertà venga compresa e ricercata da tutti come libertà di tutti nella ragione e per la ragione, non come possibilità di imporre, al di là delle necessità tecniche, razionali e dimostrabili, una convinzione metafisica (di qualsiasi ordine), arbitrariamente identificata con *la verità*.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> Ivi, p. 271.

<sup>368</sup> P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, cit., p. 253.

<sup>369</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 280.

Con queste parole si chiude il capitolo dedicato allo Stato della *Filosofia politica* di Weil. In esse emerge con forza l'idea di un'azione di governo che non impone verità metafisiche date ma che propone l'idea di una libertà da ricercare come “libertà di tutti *nella* ragione e *per* la ragione”, che agisce e ha senso dentro la forma di un'organizzazione politica, cioè lo Stato.

Il fine stesso dell'azione politica, analizzata sia nello *statu nascendi* nella *Logique* sia come azione istituzionalizzata nella *Philosophie politique*,<sup>370</sup> è lo stesso, cioè la soddisfazione reale dell'individuo all'interno dello Stato moderno, attraverso il riconoscimento degli interessi legittimi (cioè che si accordano con l'universale) di individui e gruppi e attraverso la riconciliazione tra società moderna e Stato.

### ***2.3. Senso, saggezza e Stato mondiale***

Lungi dal determinare, in conclusione, una teoria dello Stato, l'ultimo capitolo dell'opera “politica” per eccellenza di Weil, s'intitola: “Gli Stati, la società, l'individuo”.

Stando al titolo, sembrerebbe una caduta di Weil in un particolarismo sempre più esasperato (dagli Stati particolari fino all'individuo) che perda completamente di vista il senso dell'universale. Si tratterebbe di una palese contraddizione rispetto a quanto detto fino ad ora e a quanto scritto dal filosofo franco-tedesco circa l'universale concreto.

Infatti, il titolo del paragrafo che apre l'ultimo capitolo recita così:

---

<sup>370</sup> L'unità distinzione del modo di intendere l'azione nella *Logique* e nella *Filosofia politica* è spiegata da Canivez nel paragrafo *Citoyenneté et démocratie. Conditions de possibilité de la démocratie de Le politique et sa logique dans l'œuvre d' Eric Weil*.

“è nell’interesse dello Stato particolare lavorare alla realizzazione di un’organizzazione sociale mondiale al fine di preservare la particolarità morale (o le particolarità morali) che incarna”.

Qui il discorso di Weil, contrariamente a quanto prospettato dal titolo del capitolo, vuole occuparsi di un’organizzazione mondiale.

Ma cosa intende Weil con questa espressione? Si tratta, a nostro avviso del tratto più interessante e peculiare della riflessione storico-politica del filosofo che aggiunge alle partizioni hegeliane di *morale*, *società* e *Stato*, un quarto elemento: lo *Stato mondiale*.

Si tratta del problema delle relazioni internazionali quanto mai urgente nella metà del 900 quando si trattava di ripensare l’assetto di un’Europa provata dal secondo conflitto mondiale e che si trovava in piena Guerra fredda. Inoltre occorre confrontarsi con l’espandersi dell’economia di mercato a livello planetario che rendeva inevitabili i rapporti tra Stati.

Abbiamo visto come nello Stato, secondo Weil, l’individuo superi se stesso quando l’interesse per cui agisce è quello di superare la violenza, la passione, il desiderio immediato, la natura. Allo stesso modo lo Stato moderno è un singolo individuo che teme i rapporti internazionali (perché vede come pericolo per la propria sopravvivenza la possibilità di trovarsi coinvolto in conflitti che potrebbero portarlo al suo stesso annientamento) ma non può disinteressarsi ad essi senza sacrificare la sua indipendenza. Proprio da qui, lo Stato scopre un possibile vantaggio nella regolamentazione di questi rapporti. Lo Stato mondiale appare così come mediazione delle comunità nazionali.

Non si tratta dell’opposizione tra pacifismo e bellicismo, che per Weil corrisponde esclusivamente ad un’astrazione, ad una scissione di politica e

storia, che non tiene conto del fatto che la violenza “è stata ed è ancora la *causa motrice* della storia”.<sup>371</sup>

Tuttavia, dice Weil, la coscienza politica ricerca il progresso attraverso l’eliminazione della violenza:

il cosciente non emerge dal cosciente, ma dal suo contrario, e la volontà di pace nasce dalla guerra e dalla lotta.<sup>372</sup>

In questa concezione della coscienza politica agisce l’idea dialettica della *Logique*. Questa frase rispecchia le espressioni tipiche dell’opera del ’50 che sottolineano, come abbiamo visto, la nascita della filosofia dalla violenza, della ragione dal non-senso.

Anche nelle riflessioni politiche di Weil incentrate sulla questione di questa organizzazione mondiale di Stati, agisce la logica dialettica espressa nell’opera principale del filosofo franco-tedesco.

La consapevolezza, dunque, della nascita della non-violenza dalla violenza stessa, fa sì che Weil non cada in astratti pacifismi, infatti, sostiene che non basta dire che “il cammino della non-violenza definisce per la politica il senso della storia”.<sup>373</sup> Concretamente, si è visto che questa violenza può avere la propria massima espressione nella guerra che può coinvolgere Stati piccoli e grandi potenze.

Ora, i primi non hanno interesse a scatenare una guerra che non possono sostenere. Le grandi potenze considerano la guerra come il mezzo estremo della politica, cioè quel mezzo a cui ricorrere quando non sono più in grado di difendere i loro interessi vitali. Ma essendo comunque potenze calcolatri-

---

<sup>371</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, cit., p. 293.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 294.

ci dedite alla ricerca del proprio interesse, cercano di evitare una tale decisione estrema.

Ci si trova nella condizione in cui la guerra:

non è mai impossibile ma è sempre meno probabile [...] il calcolo degli individui storici li induce a concepire un interesse sociale comune, un'organizzazione mondiale.<sup>374</sup>

Ma non si tratta di un obiettivo puramente formale, non si dà la pace senza la guerra, non si arriva alla non-violenza se non dalla violenza. Per questo Weil aggiunge:

La non-violenza, nella storia e attraverso la storia, è divenuta il fine della storia e come tale viene intesa; ma nulla garantisce che si possa raggiungere tal fine senza l'impiego della violenza: è anzi possibile che non si raggiungerebbe mai se si dimenticasse la possibilità della violenza.<sup>375</sup>

La possibilità della violenza (del non-senso) è sempre possibile ed è proprio questo che fa sorgere la ricerca costante della ragione. Se il mondo fosse già completamente ragionevole non avrebbe senso alcuna sistemazione o organizzazione né tantomeno istituzioni preposte all'affermazione della ragione stessa e quindi della pace:

L'astrazione che procede attraverso reciproche negazioni separa ciò che non può esistere né venir compreso separatamente. La contrapposizione guerra-pace (violenza-non-violenza) non è un tema per dibattiti morali più o meno intelligenti, ma un problema per l'azione.<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Ivi, p. 290.

<sup>375</sup> Ivi, p. 294.

<sup>376</sup> Ivi, p. 295.

L'azione politica ragionevole che quindi tende ad eliminare la violenza dal mondo, non è una precisa azione determinata una volta per tutte, anche perché è sempre soggetta alla ricaduta nell'anti-ragione, per cui deve essere essa stessa connessa ad una costante ricerca di senso che la sottopone a critica ogni volta che è il momento storico dell'azione.

È dunque anche qui che agisce una logica del senso, così come esposta nella *Logique*.

L'azione non si scinde mai dalla categoria del *sensu* che è la categoria propria della filosofia, ossia della non-violenza per eccellenza:

per il mondo moderno, la questione del senso è aperta e la lotta e lo sforzo non tendono più, in modo prioritario all'organizzazione di un mondo puramente tradizionale, ma cercano la presenza di un senso in un mondo che minaccia di divenire insensato a forza di farsi razionale.<sup>377</sup>

Con la modernità lo scenario ovviamente cambia rispetto al passato. Il passaggio da un mondo che sia rispecchiamento della totalità dell'essere ad un mondo calcolabile ed utilizzabile, genera l'esigenza di trovare un senso che vada al di là dei meri valori dell'efficacia. Il mondo tecnico deve funzionare e questo basta, non ha senso, è insensato. Così si comprende l'espressione di Weil secondo cui il mondo più si fa razionale e più rischia di divenire insensato:

l'insensato, e cioè l'a-morale, è il pericolo del mondo moderno [...] concepito e compreso come pericolo della violenza gratuita tra gli individui che «non hanno più niente da fare».<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> Ivi, p. 298.

<sup>378</sup> Ibidem.

In effetti, però, c'è da dire che per Weil, la stessa “morale mondiale” cioè quella che riconosce nella guerra e nella violenza un pericolo, è comunque “morale dell'intelletto”, cioè semplice negazione della violenza e non una “morale ragionevole” cioè capace di dare un senso all'esistenza degli individui.

Si potrebbe dire che, da un punto di vista razionale, gli Stati moderni riconoscono l'improduttività e la nocività della guerra, ne calcolano le conseguenze nefaste qualora se ne dovesse uscire finanche vittoriosi.

C'è dunque bisogno di una “morale ragionevole” che concretamente si realizzi nell'azione ragionevole. Per la politica, ciò consiste, secondo Weil, nella realizzazione di un'organizzazione mondiale, o meglio nella riconciliazione delle morali storiche (di cui i singoli Stati sono espressione consapevole) con una tale organizzazione mondiale della lotta contro la natura esterna.

Si tratta di ciò che Weil chiama *Stato mondiale* espressione, a suo avviso, correttamente usata qualora si faccia con essa riferimento a “quella parte dell'attività statale che spetta all'amministrazione e concerne l'organizzazione del lavoro sociale”.<sup>379</sup>

Non si sta, di fatto, facendo riferimento ad uno Stato che, distinto e separato dagli altri singoli Stati, dall'alto li governi e stabilisca le regole della convivenza internazionale. È ancora una volta l'idea di un universale concreto, che cioè viva e si realizzi nel particolare, a orientare l'idea politica di Weil, di uno *Stato mondiale* :

sarebbe un'organizzazione diretta a coordinare il lavoro di comunità che avrebbero ciascuna per scopo e per senso lo sviluppo della propria morale, del proprio universale particolare concreto: ogni morale vivente (e vissuta) si configurerebbe

---

<sup>379</sup> Ivi, p. 303.

come una particolarità ragionevole all'interno di una morale sociale formale e razionale.<sup>380</sup>

Si tratta, dunque, di un particolare che trova la propria piena realizzazione nell'universale ed un universale che non esiste se non nel particolare. Solo una logica del pensiero storico, quale riteniamo essere quella elaborata da Weil, poteva essere l'elemento teoretico alla base dell'elaborazione del concetto politico di *Stato mondiale*. Ossia una logica, come abbiamo visto, che dialetticamente si sforza costantemente di connettere universale e particolare.

Pertanto, la nozione di Stato mondiale in Weil non coincide con quella di un apparato governativo mondiale. In questo mondo, sarebbe il fine in sé della politica: cioè tutti gli Stati particolari sarebbero esclusivamente funzionali ad uno Stato superiore che li ingloberebbe e li governerebbe.

Lo scopo dell'organizzazione mondiale, cui punta l'azione politica ragionevole, altro non è che la soddisfazione degli individui ragionevoli all'interno di singoli Stati liberi. Lo *Stato mondiale* diventa, allora, esclusivamente condizione di possibilità di questo che è il vero fine della politica, cioè creare e sviluppare comunità libere sotto le rispettive leggi che consentano ai loro cittadini di condurre e ricercare una vita sensata. Fine dello Stato è l'individuo libero e soddisfatto nella ragione:

Né la società mondiale costituisce in sé uno scopo, né lo Stato storico un regno dei fini. L'uno nell'altra sono la condizione affinché ciascuno possa raggiungere questo regno.<sup>381</sup>

Questa condizione è proprio quella in cui è possibile la categoria della *saggezza* che chiude la *Logique*. In effetti, tale categoria non prospetta una

---

<sup>380</sup> Ibidem.

<sup>381</sup> R. Callois, *Politique et philosophie chez Eric Weil*, cit., p. 20.

comunità di uomini saggi, ma uomini che possano concretamente sperare nella saggezza di una vita virtuosa, ossia ragionevole. Lo Stato mondiale è, in qualche modo, la condizione di possibilità della *saggezza* stessa, che medi i rapporti tra gli Stati storici, operi nella lotta razionale contro la natura, per far sì che ogni individuo, nel proprio Stato, possa cercare il proprio senso e la vita virtuosa.

Per fare ciò, bisogna che ogni comunità educi i propri cittadini “al pensiero dell’universale concreto”, alla vita ragionevole che scelga la ragione e la libertà a discapito della violenza e dell’assenza di senso.

Ciò è possibile attraverso la ripresa di nozioni come *prudenza*, *virtù*, *discussione*, termini che come abbiamo visto in Weil regolano inevitabilmente l’agire politico.

Weil chiude la sua *Filosofia politica* sostenendo che proprio la *discussione razionale e ragionevole* è l’unica garanzia della presenza dell’universale tra gli uomini che fa in modo che leggi, istituzioni, costumi non si cristallizzino in modelli storici e precostituiti. Tuttavia, l’uomo sa bene che questa discussione non è possibile ovunque e in ogni momento della storia, ed è sempre a rischio di non essere più, di lasciare il posto alla negazione stessa di ogni discorso, ossia la violenza.

Perciò l’uomo non acquisisce una volta e per tutte il senso, ma cerca di realizzarlo nella storia e nel mondo guidato dalla costante tensione all’universale concreto.

A causa delle sue terribili esperienze, Weil meglio di altri aveva forse capito che non si trattava solo di una scelta del pensiero, ma di una scelta coraggiosa che però rende l’uomo, un uomo.

### **3. Concezione della storia**

Nell'ampia produzione di saggi e articoli che hanno come argomento la storia, la metodologia storiografica e alcuni concetti appartenenti all'ambito politico riletti alla luce di un pensiero storico-critico, è possibile individuare dei lineamenti di una vera e propria teoria della storia in Eric Weil.

Sull'argomento non è stato scritto molto, ma attraverso l'analisi di alcuni testi guida è, a nostro avviso, possibile determinare il carattere di una riflessione sulla storia che non si esaurisce mai nell'intento di sancire il modo appropriato di trattare argomenti del passato che fanno parte della storia dell'uomo, né tantomeno emerge l'esigenza di una visione globale ed onnicomprensiva della storia che ne scandisce le tappe e i passaggi fondamentali alla luce di un fine ultimo che ne illuminerebbe il cammino.

In Weil, la riflessione sulla storia si lega indissolubilmente con una riflessione sull'uomo, anzi, come vedremo, ne svela l'essere più profondo, scisso e contraddittorio in se stesso ma tendente ed aspirante all'unità a partire dalla sua ineliminabile storicità.

Questo ancorare la riflessione sulla storia alla finitezza e alla storicità dell'uomo che, però, non rinuncia alla sfida della comprensione e della ricerca del senso, evita che la teoria della storia di Weil possa venir letta nei termini di una ricerca dei Principi e dei Fondamenti che agirebbero prima e dopo l'avvenire degli eventi. In Weil, si parla della storia solo per parlare del suo unico protagonista: l'uomo, il quale giunge ad una propria coscienza storica sempre attraverso il confronto con "l'altro"; un'alterità concepita in vari modi da Weil e che ha come paradigma la possibilità sempre diversa di narrare un fatto storico. Le storie, le narrazioni, i fatti sono sempre diversi e, allo stesso tempo, in contatto tra loro.

Per fare ciò, essendo l'uomo sempre in un contesto storico-politico, Weil sente l'esigenza di leggere anche alcuni concetti-chiave della filosofia politica alla luce di un pensiero che li sottragga a convinzioni acquisite e ad impostazioni metafisiche del pensiero. Emblematico in questo senso, come sostiene anche lo studioso del pensiero di Weil Patrice Canivez, è il modo di intendere il diritto naturale da parte del pensatore di Parchim.

Il presupposto ad ogni riflessione sulla storia rimane, in Weil, la modernità nella specifica accezione occidentale, la quale è caratterizzata dalla coscienza storica e da quella universalità che tiene insieme il pensiero tecnico-razionale e la morale dell'universalità (così come espressa nella *Philosophie politique*), che frantuma ogni concezione storica dell'origine di tutte le cose che è possibile riscontrare in altri tempi e civiltà.

### ***3.1. Dell'interesse per la storia: uno storicismo antropologico?***

*De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* è un saggio del 1935 scritto per le "Recherches philosophiques". A nostro avviso, esso è di fondamentale importanza perché chiarisce, ben quindici anni prima della *Logique* (il cui nucleo fondamentale è già possibile individuare proprio in questo saggio) i tratti essenziali di una vera e propria teoria della storia e della storiografia nel pensiero di Eric Weil. Il tema trattato è quello del rapporto dell'uomo con la storia. Abbiamo visto in precedenza che dal punto di vista della *Logique*, l'uomo vive il proprio presente come *attitudine* e *categoria*, la quale rende comprensibile questa stessa *attitudine* in un nuovo presente che non è più quello dell'attitudine ma della categoria che la comprende. Ciò, scrive Sichirollo, è quel che

rende possibile il gioco della storia, delle sue interpretazioni sul piano dell'uomo comune e delle sue concettualizzazioni sul piano filosofico e storiografico. E l'interesse per la storia? è una scelta che l'uomo compie di volta in volta, una scelta morale, a partire evidentemente da un presente il quale investe, interroga e fa proprio il passato.<sup>382</sup>

Interessarsi alla storia coincide, dunque, con una scelta morale dell'uomo. Ciò significa che alla base di ogni procedimento scientifico e oggettivo che ci consente di occuparci del passato 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, nel momento in cui si determina l'interesse, ossia la domanda di senso che rivolgiamo al passato, si determina anche l'oggetto del nostro conoscere storico.

Tuttavia, ragionando in questi termini sembrerebbe che l'uomo sia una sorta di *tabula rasa* sulla quale, di volta in volta, si scrive questo o quel determinato capitolo della storia e degli eventi che hanno realizzato l'umanità stessa. Ma non è così. L'uomo si decide e sceglie il proprio oggetto della storia sempre in una situazione determinata. Anzi è proprio la sua situazione storica determinata a far nascere la domanda di senso, perché "egli vuole una risposta che abbia valore in questa situazione, che gli apra una strada o gli sia indispensabile a tale scopo",<sup>383</sup> un orientamento di senso nel suo presente.

Rispetto alla situazione data, l'uomo può decidersi per il cambiamento. Dice Weil: l'uomo "se vuole vivere, bisogna che realizzi quel nuovo che,

---

<sup>382</sup> L. Sichirollo, *Eric Weil: la vita e la sua opera oggi*, in AAVV, *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>383</sup> E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, cit., p. 38.

solo, può respingere il vecchio”.<sup>384</sup> Questo implica, però, un’interpretazione della situazione (*attitudine* nei termini della *Logique*), un interesse, da parte dell’uomo, non solo per il passato ma anche per la condizione attuale in cui si trova a vivere ed agire. Il fatto che questa domanda venga posta dal punto di vista del proprio interesse personale ne rivela il carattere intrinsecamente storico. Perciò:

Non c’è che la storia, perché 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 e medesima cosa. Comprendo la mia situazione mediante la storia e la storia mediante la situazione.<sup>385</sup>

Ovviamente, questa situazione nella quale l’io vive non è un prodotto dell’io stesso. Ciascuno si trova nel mondo in cui vive, utilizza una certa lingua con la quale pensa e parla, ha determinati costumi che sono prodotti dell’attività umana, ma non prodotti dell’io che si trova per nascita in queste condizioni, senza averlo scelto.

Tuttavia, dice Weil:

non posso parlare di queste condizioni senza conoscerne altre, non posso cogliere la mia vita senza sapere che vi sono altre forme di vita, non so di parlare una lingua determinata senza sapere che ve ne sono molte altre. La vita altrui, essa sola, interrogata circa la sua forma ed il suo «senso», mi permette di cercare un senso, una forma, una unità alla mia propria vita [...] Io non sarei ciò che sono senza questo altro, nel quale mi colgo: non c’è altra via affinché io sia concretamente *per me*, e 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>386</sup>

---

<sup>384</sup> Ivi, p. 39.

<sup>385</sup> Ibidem.

<sup>386</sup> Ivi, p. 43.

La condizione imprescindibile, quindi, per poter parlare della propria condizione è la consapevolezza dell'alterità. Solo nel raffronto con l'altro, è possibile cogliersi e cercare il senso della propria vita. Non si tratta di un autistico procedimento di formazione dell'io, ma di una ricerca di senso che non avviene se non nella storia e rivolgendosi alla storia, che comprende quell'alterità alla cui base vi è sempre una interrogazione di senso, che rimanda alla "mia" ricerca di senso, a partire dalle "mie" condizioni date.

Se non abbiamo consapevolezza dell'esistenza di altre forme e modi di vita, di altri "sensi", allora non riconosciamo i nostri come determinati.

Utilizzando termini che anticipano la *Logique*, Weil spiega, quanto appena detto, in termini di *attitudini*:

ciò che mi fa prendere posizione sono le attitudini umane concrete che incontro, anche se fosse solo per oppormi a tutte quante: ogni comprensione, ogni giustificazione si elaborano di fronte alla storia.<sup>387</sup>

Attraverso questo gioco delle prese di posizioni dell'uomo di fronte alle *attitudini*, si può dire che la storia diventa il luogo di formazione dell'uomo per se stesso.

Ciò può avvenire, tuttavia, solo perché l'uomo è animale ragionevole. Secondo Weil, la questione della storia rimanda inevitabilmente a porre la seguente domanda: che cos'è l'uomo? o meglio cos'è la ragione dell'uomo.

Ma vediamo come il pensatore franco-tedesco arrivi a trasformare l'indagine sull'interesse della storia nel problema della ragione dell'uomo.

Weil prende le mosse dall'impossibilità di una storia "scientifica" cioè capace di sapere come gli avvenimenti del passato si siano svolti oggettivamente e in realtà. Tale pretesa ci conduce nel suo esatto contrario:

---

<sup>387</sup> Ivi, p. 44.

l'inaccessibilità ad una verità obiettiva sulla storia: "questa totalità non può venire attinta: bisognerebbe esaurire l'infinito con mezzi finiti".<sup>388</sup>

La conseguenza di ciò è che la storia 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 quali di essi debba entrare oppure no all'interno della narrazione storica. Non esistendo, dunque, una conoscenza valida, unica, scientifica dell'oggetto storico (al pari di un metro riconosciuto da tutti, Weil fa l'esempio del termometro di Celsius) tutti i punti di vista si equivalgono e sono irriducibili tra loro:

I punti di vista rispetto alla storia sono incommensurabili; se ciascuno di essi, nel caso ideale, offrisse un'organizzazione dell'intera materia storica, non si potrebbe immaginare nessuna regola metodica in grado di ridurli l'uno all'altro.<sup>389</sup>

Tuttavia accettando per buona questa teoria dei punti di vista, si finirebbe nello scetticismo relativista. Teorie indipendenti e chiuse in se stesse, finirebbero col considerare insufficienti o addirittura false tutte le altre, rimanendo in una inconciliabilità assoluta. Eppure è su dei criteri comuni che avviene lo scontro, come ad esempio, quelli della comprensione integrale del tutto e della connessione degli eventi. L'una teoria è pronta ad accusare l'altra di aver tralasciato quel particolare avvenimento o che non ne abbia compreso il nesso causale che lo determinerebbe.

Allora, come interpretare i punti di vista?

Weil risponde dicendo che la storia, come aspetto del mondo dell'uomo è ragionevole (e non razionale, non meccanica connessione di cause ed effetto, né insieme di eventi orientati da una Ragione più o meno astuta).

La ragionevolezza riguarda una ragione che:

---

<sup>388</sup> Ivi, p. 45.

<sup>389</sup> Ivi, p. 46.

libera l'uomo dalla contingenza della prospettiva, non già perché sopprime la particolarità, ma perché la comprende. È la ragione che, nel senso proprio del termine, strappa l'uomo dall'isolamento: l'uomo possiede un linguaggio che è suo proprio pur essendo di tutti, egli può parlare con gli altri, è sempre con gli altri, e possiede così una tradizione, possiede (*in sé*) la storia.<sup>390</sup>

La ragione *ragionevole* e non *razionale* non chiude l'uomo nell'“isolamento” di procedimenti considerati oggettivi e rispetto ai quali c'è poco o nulla da discutere. La particolarità non viene soppressa al di sotto di un universale oggettivo e distaccato dal particolare stesso, ma viene compresa, tenuta insieme, grazie a quel linguaggio che è contemporaneamente (come si è visto nella Introduzione della *Logique*) *lògos* e *ratio* e che quindi non vive se non come *dia-logos* tra uomini ragionevoli, ossia che hanno scelto la via della ragione e dell'universale concreto.

Gli uomini per quanto si attengano a differenti punti di vista, hanno la possibilità di discutere nell'intenzione di pervenire alla verità della storia. Non è una verità in sé, una verità che verrebbe a trovarsi di fronte all'uomo: è la verità dell'uomo per l'uomo. Ma non è neppure la verità dell'essere isolato; per il fatto che non esiste ragione particolare, non c'è verità dell'individuo assoluto.<sup>391</sup>

Il passaggio, dunque, dallo scetticismo dei punti di vista all'esistenza ragionevole è compiuto.

Il problema che è alla base dell'interesse per la storia è quello della ragione dell'uomo. In conclusione al suo saggio Weil specifica che la questione non è risolta bensì solo posta:

---

<sup>390</sup> Ivi, p. 51.

<sup>391</sup> Ivi, p. 52.

Abbiamo soltanto indicato il fatto, la fatticità della ragione; non ci chiediamo che cosa ciò significhi. Ci si attiene al fatto che l'uomo può discutere con l'uomo e tale discussione è "sensata".<sup>392</sup>

Si è visto come il problema della storia in Weil venga posto, in questo saggio, per riflettere sull'uomo e sul suo essere *animale ragionevole*. Già nel 1935, il filosofo franco-tedesco utilizzava una terminologia (*attitudine*, senso, ragionevolezza) che ritroveremo approfondita e consolidata nella *Logica* del 1950. Consapevoli che Weil non avrebbe accettato alcun tipo di etichetta per il suo pensiero, ci sembra di poter parlare di una sorta di "storicismismo antropologico", una visione della realtà caratterizzata dalla storicità dell'umano che ha come punto di partenza e punto di arrivo l'uomo stesso. La storia diventa, dunque, orientamento per l'uomo impegnato nella ricerca del senso, non è mera metodologia storica chiusa in se stessa che, come abbiamo visto, finisce spesso col cadere in visioni totalizzanti o relativistiche della storia, perdendo di vista il fatto che essa è il campo dove l'uomo può affrontare la sua aspirazione più grande: diventare ragionevole.

### ***3.2. Dignità e virtù della narrazione storica: la narrazione storica come modello dell'essere dell'uomo.***

Le tematiche trattate in questo importante saggio del 1935 trovano, a nostro avviso continuità ed un rilevante approfondimento in una conferenza tenuta da Weil molti anni più tardi ed esattamente il 4 maggio 1976 ad Amburgo, il cui titolo originale è: *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, tradotto, su suggerimento dello stesso Weil, in italiano con

---

<sup>392</sup> Ivi, p. 53.

*Dignità e virtù della narrazione storica.* È interessante notare come l'anziano Weil che tiene questa conferenza un anno prima della sua morte, riprende con estrema coerenza temi presenti nel suo primo scritto. Si denota ovviamente la maggiore consapevolezza teorica elaborata attraverso anni di lavori, riflessioni e dibattiti, ma si ravvisa una continuità sorprendente con quella lucida analisi del rapporto uomo-storia cominciata con il saggio sull'*Interesse per la storia* e che non ha mai abbandonato la riflessione filosofica del filosofo di Parchim.

Weil comincia questa riflessione sulla narrazione storica da una considerazione circa la contraddizione in cui si trovano le molte narrazioni storiche che si riferiscono ad uno stesso periodo. La logica del pensiero storico che muove il pensiero di Weil, non può non aver presente che si tratta di una contraddizione completamente diversa da quella formale, cioè non si tratta di scegliere tra A e non-A, perché:

le opere di narrazione storica si contraddicono fra loro non in questo senso: sono non poste l'una di contro alle altre, ma diverse l'una dalle altre.<sup>393</sup>

È la categoria dell'*etheron*, che ci consente di articolare e mettere in relazione le narrazioni che si danno di uno stesso fatto storico. Ciascuna narrazione, in se stessa, non presenta contraddizione, ma questo non determina una logica omologazione tra le varie narrazioni. Tutto dipende dalla scelta di chi narra, per il quale un determinato fenomeno è marginale, mentre in un altro contesto narrativo diventa fondamentale.

Weil sa bene che a guidare questa scelta spesso agiscono valori di fondo che agiscono, in particolare, nelle grandi teorie sistematiche sulla storia uni-

---

<sup>393</sup> E. Weil, *Valeur et dignité du récit historiographique*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982, trad. it. a cura di G. Ciafrè, *Dignità e virtù della narrazione storica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di storia delle idee*, cit., p. 57.

versale che “ne descrivono il corso costruendolo come un divenire che giunge a unità attraverso i suoi valori costitutivi, e in virtù di essi”.<sup>394</sup>

Si tratta di *Weltanschauungen*, che sono, in sé, funzioni di una scala di valori giustificabile solo dal punto di vista soggettivo e puramente personale.

Ora, per uscire da questa contrapposizione costante e relativistica di valori, si eleva a valore fondamentale ed esclusivo il criterio dell’obiettività. Ciò comporta la chiara individuazione di campi del sapere dove non devono enunciarsi giudizi di valore, ma dove vale l’unico valore della scientificità. La conseguenza è che:

Si sono fatte innanzi le scienze sociali, che si basano sulla osservazione e l’analisi dell’oggetto “uomo”, quali l’economia, la sociologia, la demografia, la psicologia dei gruppi e tutte le altre che, come ogni scienza moderna, mirano più a scoprire relazioni funzionali costanti (le cosiddette leggi) che a conoscere i singoli fatti.<sup>395</sup>

Agendo su costanti nessi scientifici di tipo causale rigorosamente analizzabili, queste scienze generano una “tecnica razionale” che ha per oggetto la realtà degli uomini e della storia e che è in grado di descriverne cause ed effetti, azioni e conseguenze. Ciò rende possibile:

scrivere la storia avvenire, possiamo *pre-scrivere* il cammino alla storia: o più precisamente, non alla storia, che è unità solamente immaginata, ma al gioco calcolabile dei fattori che ha sostituito la storia come narrazione.<sup>396</sup>

Questa sostituzione della narrazione storica con il “gioco calcolabile” dei fattori, ha l’intento di superare la molteplicità in cui questi racconti si presentano inevitabilmente.

---

<sup>394</sup> Ivi, p. 58.

<sup>395</sup> Ivi, p. 59.

<sup>396</sup> Ivi, p. 59.

Tuttavia, secondo Weil, nonostante l'utilità di queste scienze storiche nel rendere possibile un certo dominio delle condizioni storiche di vita e azione, non si può perdere di vista il fatto che anch'esse provengono dalla narrazione storica e che è necessario "che dal passato al futuro si proceda in relazione ad un compito presente alla memoria".<sup>397</sup>

Esse hanno origine in un determinato momento della storia, come domanda di senso, come risposta ad un problema sorto nella storia e che va reso di nuovo presente nel racconto se non vogliamo che la risposta perda completamente il suo significato.

Ma nonostante ciò, dice Weil, rimane il problema dei "punti di vista", le varie risposte e le varie domande di senso che rimangono contrapposte le une contro le altre, poiché dipende tutto così tanto dalla "decisione" che è impossibile l'obiettività.

La contesa è capire cosa deve comparire nel racconto, la scelta tra l'infinito numero di avvenimenti che l'uomo compie o subisce.

Ora chi narra, da questi "fatti", crea la sua narrazione coerente e sensata *per lui*:

Il passato non è un mare di fatti, ha invece un significato per chi narra e per chi ascolta, per noi, che viviamo atti di vita, non leggi o strutture, per noi infine, che creiamo, e siamo avvenimenti.<sup>398</sup>

Colui che "vive atti di vita" altri non è che *l'uomo*. Ancora una volta traspare questa centralità dell'uomo nella concezione della storia di Weil, perché, l'interesse per la storia, non nasce a causa della ricerca della relazione tra storia e scienza, è, dice il pensatore, più originario.

---

<sup>397</sup> Ivi, p. 63.

<sup>398</sup> Ivi, p. 66.

Infatti, vivere con consapevolezza storica è un atto di libertà priva di fondamenti, ma che li produce e che genera anche il concetto di obiettività. Ma questo accade solo ed esclusivamente nella storia.

Infatti, sostiene Weil che proprio perché abbiamo cercato la nostra consapevolezza storica, la coscienza di noi stessi, “c’è per noi storia e il passato ha un senso per noi”.<sup>399</sup>

Ecco che dunque, ancora una volta, la domanda sulla storia conduce, secondo il filosofo franco-tedesco a porre la domanda fondamentale: che cosa siamo noi e chi siamo? La risposta di Weil, in piena maturità di pensatore ed uomo, è degna di essere riportata per intero:

Per essere realmente un *Noi*, noi dovremmo rivolgerci tutti al medesimo passato, mentre del passato non abbiamo un racconto unitario né una visione comune, e ciascuno di noi ha gli avvenimenti per lui decisivi, i suoi santi e i suoi avi. Tuttavia il ritorno dell’aporia a questo punto rappresenta la possibilità della sua soluzione, poiché la parola *Noi* l’ha posta in una nuova prospettiva. Noi siamo fatti in questo o in quest’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 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. Vi furono tempi e civiltà di diversa condizione, nei quali viveva un ricordo unanime, valeva per tutti la storia primigenia, quella che noi forse con un po’ di disprezzo chiamiamo mito, sì che era superfluo, anzi impensabile, porsi qualsiasi domanda. Ora *noi*, tutti insieme, ci troviamo in contrasto, nella scissione.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> Ibidem.

<sup>400</sup> Ivi, p. 67.

L'aporia logica di un pensiero che non trova un racconto unitario, cioè una visione d'insieme che possa valere per tutti, non ferma qui il pensiero, ma anzi lo apre alla possibilità di un pensiero storico che tenga conto delle differenze e tenga insieme le distinzioni. La molteplicità dei racconti del passato, la loro diversità, formano un *Noi* che non corrisponde ad una categoria astratta del pensiero che cerca di avere ragione delle differenze. Il *Noi* è in se stesso molteplice perché fatto delle varie interpretazioni della storia, delle varie narrazioni.

La capacità di assumere questo principio universale-concreto che tiene insieme, nell'unità la diversità corrisponde, per Weil, alla modernità.

La rottura del mito del fondamento e della fondazione, in cui l'origine dell'uomo e del mondo è data in maniera chiara e indubitabile, apre lo spazio alle domande di senso di uomini che cercano di comprendere il passato e, quindi, di comprendersi attraverso un atto libero.

Dietro tutto ciò, a nostro avviso, agisce la logica della filosofia di Weil che è un pensiero capace di cogliere il noi scisso e molteplice; essa è un pensiero logico e ragionevole, ma non formale e razionale basato su astrazioni del pensiero incapaci di cogliere la varietà del reale.

Il fatto di non avere un Noi definito e compiuto, ci induce a cercarlo e crearlo. Ma la nostra autocoscienza non può avvenire se non attraverso il riconoscimento e il confronto con l'altro. Un altro che sebbene diverso non è irriconoscibile, che è comunque, umano: ha solo vissuto, sofferto, patito, agito, diversamente da noi.

Nell'atto della distinzione ci riconosciamo.

La cosa interessante è che ciò che avviene nell'ambito dell'interpretazione della storia è specchio di una ontologia fondamentale dell'uomo. Dice, infatti, Weil:

La presente lacerazione nel campo della narrazione storica lungi dall'essere risultato di una debolezza metodologica, è invece, il nostro proprio essere.<sup>401</sup>

La lacerazione e il contrasto sono la realtà dell'essere. Risuonano qui le parole dell'Introduzione alla *Logique*, in cui si afferma che:

La negatività, non la positività, tiene insieme cielo e terra, la contraddizione è il sangue e il respiro dell'Essere. L'Essere non è il fondo nascosto di quel che è, non è l'*altro* dei fenomeni, un retro-essere di tutto quello che l'uomo conosce: è totalità organizzata, l'Uno che si dispiega nelle sue contraddizioni, che si coglie nel suo proprio dispiegarsi, il ritorno dell'uno a sé attraverso l'alienazione che è il suo modo di essere stesso.<sup>402</sup>

La realtà ontologica dell'uomo è fatta di contraddizione e alienazione e non esiste alcun retro-Essere ideale e perfetto che costituisce un piano altro e fondativo rispetto la realtà umana.

Pertanto, se la narrazione storica rispecchia questa condizione ontologica, essa ci conduce alla comprensione di noi stessi attraverso il "dialogo vivo nella narrazione storica",<sup>403</sup> processo nel quale non è di aiuto quella logica formale incapace di trovare una via d'uscita alla contraddizione. La nostra autocoscienza che, appunto, vive nei racconti storici sa di essere se stessa proprio in quanto è "in sé scissa e in discorde dialogo con sé",<sup>404</sup> e, tuttavia, non si accontenta semplicemente di constatare la lacerazione, perché non farebbe altro che far succedere alla contesa fra racconti, la lotta fra gruppi.

Ciascuna storia particolare, ciascuna singola prospettiva, sono eventi storici facenti parte di quella autobiografia dell'umanità che incessantemen-

---

<sup>401</sup> Ivi, p. 68.

<sup>402</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 76.

<sup>403</sup> E. Weil, *Valeur et dignité du récit historiographique*, cit., p. 68.

<sup>404</sup> Ibidem.

te, dice Weil, “scriviamo e riscriviamo”. Ogni riflessione sulla propria storia è un momento che fa parte di quella incessante “aspirazione umana all’unità dell’uomo, che va sempre ricercata nella contesa e nella molteplicità”<sup>405</sup>

L’universale non si dà se non nei particolari distinti e contrastanti tra loro, ma i quali acquisiscono senso solo alla luce della comune esigenza umana di comprensione di sé. Solo un pensiero logico, dialettico e storicistico, così come appare nella *Logique*, è in grado di pervenire ad una tale concezione della storia; solo la categoria di un *sensu* formale da ricercare e realizzare e mai dato una volta per tutte, consente una tale lettura del *Noi* umano.

Questa interpretazione della storia, consente secondo il filosofo di Parchim, di non perdere quello che è poi il vero protagonista del divenire storico, ossia l’uomo:

questa unità in tanto sarà in quanto gli uomini, in quanto noi stessi preferiamo la libertà di ricercare il nostro essere e di realizzarci senza fine a quel ritorno al mito, che potrebbe solo con la violenza imporsi ad una coscienza di sé consapevole: e ciò, anche se si trattasse di una scienza obiettiva che, posto sol che ci fosse, conoscesse solamente oggetti ed escludendo il soggetto, l’uomo che agisce e soffre, finisce col perdere ogni senso.<sup>406</sup>

La scienza obiettiva coglie oggetti astratti perdendo il contenuto vero e proprio che è l’uomo nella sua storicità. Il ritorno ad un’idea astratta posta alla base dell’umanità si imporrebbe solo con la violenza piegando il reale stesso, arendtianamente, alla logica di questa idea stessa.

Il rapporto dialettico tra storia e narrazioni genera un universale concreto, laddove non c’è unità della storia se non nella molteplicità e diversità delle narrazioni, e queste non trovano un loro senso se non in relazione all’unità

---

<sup>405</sup> Ivi, p. 69.

<sup>406</sup> Ibidem.

di una storia che sempre si torna a raccontare. Ciò determina la più profonda dignità della narrazione storica:

La grandezza di quella storia che sempre ritorniamo a narrare sta proprio in ciò che per la scienza “obiettiva” è debolezza, ovvero nella molteplicità delle narrazioni e nel fatto che l’unità di racconto, punto di vista e realtà umana, è cercata e voluta solo in quelle e attraverso di quelle. È in questi racconti che l’uomo della nostra epoca coglie se stesso e si fa consapevole di sé. In ciò è riposta, al di là di ogni utile, la dignità della narrazione storica.<sup>407</sup>

È interessante notare come la figura di storico emblematico di questo modo di concepire la storia sia Jacob Burckhardt. In un saggio apparso su *Critique* nel 1961, Weil parla del grande storico tedesco sottraendolo alle grandi dispute del tempo attente ora a celebrarlo ora a rinnegarlo come l’allievo infedele di Ranke.

Weil ne individua l’aspirazione ultima nella sua concezione della storia come storia della civiltà, che è in Burckhardt, secondo Weil: “storia dell’auto-interpretazione, dell’auto-comprensione dell’uomo”.<sup>408</sup>

Qui si svela il legame intimo con la concezione della storia dello storico tedesco. Questa interpretazione e questa comprensione messe in atto dall’uomo sono sempre di nuovo da rifare e non giungono mai ad una coscienza definitiva, né per coloro che le propongono né per chi vi riflette. Per questo, secondo Weil, non fa dell’*obiettività* un valore imprescindibile della sua storiografia:

Burckhardt vuole comprendere per comprendersi, comprendersi per comprendere. È per questo ch’egli sembra a certi così poco *obiettivo*. Egli non è voluto esser-

---

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Ivi, p. 259.

lo, se essere obiettivo significa che tutto deve essere valutato ad una 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>409</sup>

Burckhardt quindi è assunto a modello di una storiografia che contrasta l'obiettività asettica dello sguardo scientifico che vuole cogliere solo i nessi di fattori storici o che, peggio ancora, vuole assorbire le particolarità storiche all'interno di un unico *vero* di cui valga veramente la pena di parlare. Questo rende il famoso libro di Burckhardt sul Rinascimento una particolarità assoluta cui costantemente si ritorna:

non ci siamo imbattuti in nessuno che abbia 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>410</sup>

### ***3.3. Sul diritto naturale: esempio di storicizzazione di un tema classico della politica***

Nello scritto del 1968 sul diritto naturale, Weil affronta un tema classico della filosofia politica.

È, a nostro avviso, interessante notare come il filosofo di Pöchlarn tenda a storicizzare concetti e idee che hanno caratterizzato la civiltà occidentale, fornendo una lettura lontana da interpretazioni metafisiche e ponendo sotto vaglio critico acquisizioni consolidate.

---

<sup>409</sup> Ivi, p. 260.

<sup>410</sup> Ivi, p. 264.

È quanto accade con la nozione di diritto naturale. Seguire i vari passaggi dello scritto ci consente di capire come Weil giunga a quella determinata concezione del diritto naturale su cui insiste in alcuni importanti passaggi dei suoi lavori Patrice Canivez.

In più luoghi, lo studioso francese sottolinea che, in Weil, l'idea di "diritto naturale" sia concretamente determinata come sentimento, che ha la comunità, di ciò che è giusto, ed è inteso come diritto nella misura in cui "il est porteur d'une plus grande universalité, c'est-à-dire d'une plus grande égalité des hommes comme etres raisonnables".<sup>411</sup>

Essa è esattamente l'idea che agisce nella storia, che anzi fa la storia, ma non come un principio ontologico di cui la filosofia non sarebbe altro che descrizione dello sviluppo storico tendente in un senso o in un altro, ma come idea regolativa:

L' idée est une idée régulatrice au sens de Kant. C'est celle de l' égalité des êtres raisonnables. Mais c'est une idée qui se manifeste dans l'histoire sous la forme d'un concept [...] Le concept du droit nature lest donc propre à chaque société, quoiqu' il soit tendu par une exigence d'universalité qui est le principe d'une évolution possible.<sup>412</sup>

Se l'idea regolatrice si manifesta nella storia sotto forma di concetto, e consente la concreta evoluzione possibile, ancora una volta il kantiano post-hegeliano Weil, integra le posizioni di Kant ed Hegel, poiché "réinterprète l'action de l'idée dans l'histoire (sous la forme du concept historique de la justice), mais il s'agit d'une idée régulatrice et non plus d'un principe ontologique".

---

<sup>411</sup>P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d' Eric Weil*, cit., p. 116.

<sup>412</sup>Ivi, p. 117.

Solo in questo modo, ossia se l'idea di diritto naturale (concretamente sentimento di giustizia) non rimane un postulato metafisico, ma si traduce come esigenza di universalità propria di ogni società moderna esso diventa il principio di una evoluzione possibile ma non astratta, concreta:

cette exigence d'universalité informe le sentiment moral de la communauté qui se détermine concrètement comme sentiment de la justice. Sous cette forme, il rende possible la transformation qui n'aurait aucune chance de durer s'il elle n'était soutenue par le sentiment qu'elle est juste: on ne peut, à la longue, imposer des institutions par la force et les faire vivre de manière totalement artificielle.<sup>413</sup>

Ma questa concezione weiliana del diritto naturale, tende a storicizzare questa nozione perché risulta essere la concezione del diritto di natura di una determinata società e cultura (quella occidentale moderna) che assume il compito di far sì che ogni membro della comunità possa esercitare la propria ragione e possa essere libero, possa, per dirla con Weil, essere ragionevole.

Questo, però, non può non avvenire in comunità e società strutturate in istituzioni precise.

Nello scritto del 1968, Weil parte da alcune considerazioni: una legge riconosciuta da tutti e l'osservanza della quale è garantita da una forza pubblica, si origina e si conserva solo in quella forma di organizzazione sociale che è lo Stato.

È, dunque, lo Stato che proclama la legge come norma conosciuta, ossia non derivante da un sapere segreto riservato a pochi e determinati individui, e ovviamente le dà forza applicandola a tutti.

È esattamente qui che il diritto naturale diventa un problema, perché tutto dipende dallo Stato e lo stato agisce nell'azione del governo, per cui la

---

<sup>413</sup> Ibidem.

legge concreta è del tutto dipendente dai governanti. Ma Weil è uomo del '900 che ha vissuto da vicino i sistemi politici dei totalitarismi:

memori di sistemi politici che non possiamo non detestare, ma che hanno funzionato molto bene, troppo bene per tutta la loro durata grazie a leggi universali [...] staremmo per dire che non sono leggi *vere*, che in quegli Stati non c'è vera giustizia. E così noi affermiamo implicitamente che c'è una vera legge, un *vero* diritto, una *vera* giustizia: e poniamo il problema del diritto naturale.<sup>414</sup>

Implicitamente, insomma, stiamo dicendo che c'è una vera legge e una vera giustizia, ed è qui che poniamo la questione del diritto naturale, del giusto per natura.

Il problema è che ciascuna concezione politica dello Stato, ogni legislazione che si basa su un'idea del diritto positiva o naturale, in qualche modo si richiama ad una natura ed è fedele ad essa.

Weil fa riferimento all'Aristotele della *Politica*, in cui sebbene lo Stagirita non ami la tirannide ne analizza le condizioni e le strutture legali che consentono ad una tirannide di funzionare bene. Quindi, anche la tirannide, che nell'ottica di Aristotele, è contro la natura dello Stato vero e buono, ha la sua propria natura.

Ciascuna posizione, insomma, si basa su una natura giusta, sul richiamo ad una natura umana che, dal punto di vista di altri, può sembrare inumana: "un giusto di natura esiste ma è ovunque differente".<sup>415</sup>

Tuttavia il problema del giusto di natura non si pone in quelle società in cui si crede che il giusto è sempre stato dall'eternità e che non può essere cambiato da una decisione umana.

---

<sup>414</sup> E. Weil, *Du droit naturel*, in *Essais et conférence*, cit., trad. it. a cura di L. Sichirollo, *Del diritto naturale*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 127-128.

<sup>415</sup> Ivi, p. 143.

La posizione del problema del giusto di natura ha come condizione imprescindibile la consapevolezza della storicità. Ma questa autocoscienza storica non appartiene a tutte le civiltà.

È il mondo occidentale che ha deciso di entrare nella storia, attraverso la rottura con una concezione statica e divina della natura, tramite la svalutazione di tradizioni millenarie, ma ciò è stato reso possibile quando si è dimostrata la capacità dell'uomo di sottomettere la natura attraverso la tecnica razionale, tecnica che, però, può operare “solo laddove è riconosciuto il suo fondamento, l'universalità, l'oggettività del calcolo”:<sup>416</sup>

L'ancestrale non resiste alla razionalità [...] dove fa la sua comparsa la società moderna scompare ciò che aveva fino a quel momento costituito il senso della vita: si entra nella storia.<sup>417</sup>

Ma che tipo di storia? una storia sicuramente della razionalità, ma anche del riconoscimento del valore dell'individuo come tale, una storia in cui la protezione contro la violenza della natura esterna permette a ciascuno di cercare, non solo, di raggiungere la propria felicità, ma anche di scoprire un senso della vita, che non è dato da nessuna fondazione Trascendente.

Si tratta della scoperta di un'universalità che tutela le particolarità e che anzi non si dà se non in esse, che presenta un duplice aspetto di calcolo razionale e morale ragionevole. In questo tipo di universalità c'è la natura della società moderna, il suo proprio “giusto di natura” che differisce da quello di ogni altra forma di società. Ma ciò non significa che non si riconosca il “giusto di natura” delle altre comunità, anzi proprio in rapporto ad esse, la società moderna comprende se stessa.

---

<sup>416</sup> Ivi, p. 141.

<sup>417</sup> Ibidem.

Tutto ciò ha almeno tre conseguenze essenziali per quanto riguarda la questione del “giusto di natura”:

- 1) la questione del giusto di natura si pone solo in rapporto a comunità, ossia la questione del giusto o dell’ingiusto ha senso solo se lo si relaziona ad una determinata società.
- 2) La natura di cui si parla non è statica, bensì viva che si trasforma nel quadro di condizione esterne e che “dunque può sbagliare e produrre mostri, la cui mostruosità fa sì che essi non vivano e non si riproducano (sebbene possano ripetersi), e questo spiega che c’è un ingiusto di natura come c’è un giusto”.<sup>418</sup>
- 3) Il giusto di cui si parla non è una legge giuridicamente intesa, ma è il criterio della giustizia di una legislazione positiva e non questa stessa legislazione la quale dipende da coloro che la creano e ne sono responsabili.

Tutto ciò corrisponde, secondo Weil, al rifiuto della concezione classica del diritto naturale, da Hobbes a Rousseau, che pretende di fondarlo su un diritto dell’individuo isolato, atomico. Dice Weil: “Diritto, legge, giustizia, sono termini che hanno senso unicamente all’interno di una comunità”.<sup>419</sup>

La nostra comunità di occidentali moderni considera i diritti dell’individuo non in senso atomistico, ma come diritti del membro di una comunità, comunità che, a sua volta, considera diritti di ogni uomo, anche di coloro che non vivono in essa e non ne riconoscono ciò che ne fonda il diritto.

Si riconosce il diritto di ogni uomo, ma questo diritto:

---

<sup>418</sup> Ivi, p. 144.

<sup>419</sup> Ivi, p. 145.

è nato in un momento determinato dalla storia, e a partire da questo momento è “di natura”; non è fondato su fatti-avvenimenti come la caduta dei gravi: è *vero* per ciò che è *divenuto* vero.<sup>420</sup>

Se si ha presente questa formula, possiamo dire che tale diritto si forma sulla natura dell’uomo, essere sempre in situazione ma che può sempre modificarla, libero nel senso di una libertà che si manifesta mettendosi all’opera.

Ma è sempre libertà di un essere che vive in comunità strutturate, ne parla la lingua, vi agisce, ma soprattutto che:

Non possiede diritti che non abbia realizzato lottando, lavorando, nella storia, procedendo dal più inconsapevole dei desideri alla coscienza di sé e del suo mondo umano, umanizzato, sempre da umanizzare.<sup>421</sup>

Ancora una volta l’uomo come base e fondamento di ogni ambito culturale, politico, filosofico. Non ci rimane che indagare la radice di questa filosofia storico-umanistica.

---

<sup>420</sup> Ibidem.

<sup>421</sup> Ivi, p. 146.

## **Capitolo V**

### **Prospettive pedagogiche a partire dall'Umanesimo- Rinascimento**

Nei precedenti capitoli, si è più volte evidenziata la centralità dell'uomo all'interno del pensiero di Eric Weil.

In questo capitolo si intende ricostruire il progetto “educativo-umanistico” che Weil propone in alcuni scritti degli anni Settanta, e nell'importante articolo del 1946: *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*.

In una società, in una scuola e in un'Università di massa, Weil sente l'esigenza di affrontare la questione dell'educazione dell'uomo e del cittadino, del suo rapporto con l'istruzione, con l'aumentare delle conoscenze tecniche e scientifiche, che se, da un lato, migliorano le condizioni di vita dell'uomo e ne favoriscono la libertà, dall'altro sono incapaci di fornire un senso e un orientamento all'agire dell'uomo nel mondo. Vale a dire, sono mute rispetto al problema di sapere che cosa fare di questa libertà che le stesse scienze e le tecniche dominanti nella nostra società di massa ci forniscono. Bisogna discuterne criticamente i fini e questo è il compito delle discipline umanistiche.

Dunque, il carattere umanistico della filosofia di Weil si realizza concretamente nell'esigenza di un recupero degli studi umanistici in una società

dominata dai valori dell'efficienza e dell'utilità, attraverso un processo educativo che mira a essere, per usare le parole del pensatore, "umanistico ed umanizzante": "umanistico" perché assume i propri contenuti dalla tradizione e dai modelli della cultura occidentale in un ripensamento storico-critico, "umanizzante" perché ha come fine la formazione dell'individuo come essere capace di esercitare il proprio giudizio, in una dimensione morale e politica che fa della libertà dell'uomo l'elemento imprescindibile affinché egli possa dirsi uomo.

Pertanto, abbiamo ritenuto opportuno indagare a fondo l'origine di un tale processo e riteniamo di individuare le radici di un tale pensiero nell'interesse giovanile di Weil per autori dell'Umanesimo-Rinascimento italiano quali Pietro Pomponazzi e Pico della Mirandola. È da notare come Weil mostri che l'intento ultimo delle riflessioni di questi pensatori sulla scienza, l'astrologia, la teologia abbia un unico orientamento fondamentale: l'uomo.

Assumendo questo modello, Weil lo ha presente nell'elaborazione della sua pedagogia filosofica di cui ci occuperemo nei paragrafi successivi.

### **1. La dissertazione di laurea su Pomponazzi: autonomia morale dell'uomo e senso del politico**

Innanzitutto, la dissertazione del 1928 di Weil su *La dottrina dell'uomo e del mondo in Pietro Pomponazzi*, riprende (già nel titolo uomo-individuo, mondo-cosmo) tematiche che l'anno precedente Cassirer aveva pubblicato in *Individuo e cosmo*.

La lettura di Pomponazzi che il filosofo tedesco propone nella sua opera influenza decisamente l'interpretazione che il giovane Weil dà del pensatore italiano.

A nostro avviso, il nucleo centrale su cui si poggiano entrambe le interpretazioni è il rapporto correlativo tra anima e corpo presente in Pomponazzi come descrive Cassirer in un passaggio essenziale del IV capitolo di *Individuo e cosmo*:

L'“anima” non si aggiunge quindi al “corpo”, come un principio motore ed animatore esterno, ma è quello che solo dà forma al corpo, quello che ne fa un tutto in se stesso differenziato e, in questa distinzione, articolato. Questo rigido rapporto correlativo può venire espresso anche partendo dall'altro termine. Se l'anima non è semplice “forma assistens”, ma vera e propria “forma informans”, è evidente che questa funzione formativa può compiersi solo sulla base di un determinato *substrato* fisico. Se noi sopprimessimo quest'ultimo, la funzione perderebbe, non solo il suo appoggio, ma persino ogni senso.<sup>422</sup>

Per Cassirer, è qui che Pomponazzi si allontana sia dall'averroismo sia da ogni forma di psicologia spiritualista. Inoltre, se l'anima, in quanto intelletto, non la si può pensare se non in unione con un determinato corpo organico, vengono a mancare tutti gli argomenti per dimostrare l'immortalità dell'anima.

Se, però, questo argomento rappresenta per Cassirer un punto di approdo nell'interpretazione del grande filosofo del Rinascimento, nel giovane Weil esso, invece, è un punto di partenza.

Giuseppe Bevilacqua esprime molto bene l'operazione storico-critica, ma anche teoretica che è alla base del lavoro del giovane Weil:

---

<sup>422</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 218.

egli lascia da parte il tema dell'anima mortale, cui viene sempre associato il nome di Pomponazzi, e, considerando questa dottrina come un approdo e non un punto di partenza, ricostruisce la *Lehre von dem Menschen*, incentrata su quella che è, per Weil, la vera grande novità nel pensiero del filosofo italiano, ossia l'autosufficienza della morale in un orizzonte vagamente eudemonistico.<sup>423</sup>

Secondo il giovane Weil, l'importanza del filosofo italiano va ricercata in due novità essenziali del suo pensiero: per la prima volta, la natura viene pensata come unità e l'uomo come essere morale.

Tuttavia questi due elementi della riflessione di Pomponazzi non sono separati tra loro, anzi ricevono un terreno comune dall'intuizione secondo cui l'umanità è il senso stesso del mondo.

La brillante tesi di dottorato, che Eric Weil discute con Cassirer, si incentra proprio su questi temi, e sottolinea come, in realtà, tutti le altre grandi questioni del pensatore mantovano (immortalità dell'anima, critica dell'astrologia, la disputa sull'intelletto) siano, in qualche modo preparatorie ad essi. Lo studio di Weil vuole mettere in luce la modernità di un pensiero che afferma l'autosufficienza della morale dell'uomo in un universo governato da una stoica necessità naturale.

Il nostro intento è cercare di evidenziare alcuni caratteri del pensiero di Pomponazzi che sembrano essere *in nuce* concetti dell'antropologia filosofica weiliana.

Si è spesso sottolineato, in questo lavoro, la centralità dell'uomo nella filosofia del filosofo franco-tedesco; ebbene riteniamo che, oltre la motivazione kantiana di fondo (di cui abbiamo parlato in precedenza), agisca una radice umanistica che Weil attinge da pensatori dell'Umanesimo italiano.

---

<sup>423</sup> E. Weil, *Questioni tedesche*, cit., p. 18-19.

E' opportuno a questo punto avere presenti alcuni passaggi chiave della tesi di Weil.

Innanzitutto, la modernità del pensiero di Pomponazzi viene fatta risaltare attraverso un confronto iniziale con quelle che erano le autorità culturali del tempo: Aristotele, Averroè e Tommaso.

Questi nomi ci introducono subito nella disputa sull'intelletto e l'immortalità dell'anima che come abbiamo detto, per il filosofo di Parchim, agiscono da questioni preliminari.

Weil sottolinea, in continuità con Cassirer e fin dalle prime battute della sua tesi, come Pomponazzi prenda le distanze dall'interpretazione averroistica di Aristotele. Per il filosofo italiano, la separazione dell'anima pensante dal corpo (e quindi la sua immortalità) non è coerente col pensiero aristotelico, perché non è possibile dimostrare un'attività dello spirito che non rinvii alla rappresentazione e, dunque al corpo.

Immediatamente, però, Weil evidenzia un'altra critica essenziale di Pomponazzi ad Averroè, ossia quella relativa al fine ultimo che il filosofo arabo assegnerebbe all'uomo, cioè il possesso di tutto il sapere come condizione della felicità umana, ponendo immediatamente, questa volta a differenza di Cassirer, la questione eudamonistica.

Et on doit enfin dire contre Averroès que le but dernier qu'il assigne à l'homme est inaccessible, car aucun homme ne possède toute la science – ce qui serait pourtant la présupposition du bonheur-, et qu'Aristote, qui situe lui-même le bien suprême dans l'habitus *sapientialis*, n'a rien su d'une réunion de l'homme avec l'intellect.<sup>424</sup>

---

<sup>424</sup> 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, p. 16.

Per Pomponazzi solo dimostrando che l'anima possiede un'attività che non ha bisogno del corpo, si potrebbe convenire sulla sua separazione dal corpo e sulla sua immortalità.

Di conseguenza, si cerca di individuare nell'attività pensante dell'intelletto un agire autonomo dell'anima. È quanto fa Tommaso, il quale afferma che l'attività dell'intelletto è indipendente dal corpo nella misura in cui il suo essere non è un essere corporeo.

È da questa affermazione che Pomponazzi prende la più radicale distanza. Ma perché Weil sottolinea questo aspetto?

Procediamo con ordine.

Innanzitutto, per Pomponazzi, il corpo è condizione dell'attività dell'anima ma non è condizione della sua esistenza. Ciò significa che il pensiero risiede nel corpo, ma in maniera incorporea, cioè non come i sensi. Il suo essere nel corpo non è determinato dall'estensione e dalla quantità. Questa distinzione, che in Tommaso sancisce la separabilità dell'anima dal corpo, e quindi la sua immortalità, in Pomponazzi, dimostra soltanto che, pur non essendo legata alla materia, l'anima ha bisogno delle condizioni sensibili del suo agire.

Al di là della ricostruzione della disputa sull'anima e l'intelletto, ciò che a Weil preme sottolineare è che Pomponazzi entra in un tale dibattito solo in via preliminare rispetto alla vera questione che vuole porre: la conoscenza dell'uomo.

Dans tout le développement de Pomponazzi, la question de l'intellect n'est qu'une question préalable, nécessaire pour libérer le chemin vers la connaissance de l'*homme*.<sup>425</sup>

---

<sup>425</sup> Ivi, p.23.

Anzi, secondo Weil, per il filosofo mantovano, la ricerca non deve partire dall'intelletto, ma bisogna porre la questione della natura dell'uomo come un tutto, non partire da una facoltà specifica che consentirebbe una connessione col divino, ma dall'uomo pensato come unità dei suoi elementi.

Questa unione si spiega, per Weil, in questi termini:

Il se révèle que ce qui est matériel et ce qui est immatérielle sont indissolublement réunis dans l'âme: l'âme ne peut jamais être pensée en soi sans le corps, et cependant il y a en elle des facultés qui, considérées en elles-mêmes, ne peuvent absolument pas être conçues à partir du corps, même si elles ne sont possible que dans l'association au corps.<sup>426</sup>

L'anima non può essere pensata, dunque, in sé senza il corpo, e le sue facoltà (che non vanno concepite a partire del corpo) sono possibili solo in associazione al corpo stesso. In questo modo, si risolve anche la questione dell'intelletto, che non è né quello assoluto, come voleva Averroè, né un intelletto generale in cui tutte le specie possibili di intelletto sarebbero comprese indifferentemente, come avviene in Tommaso.

Insomma la prima esigenza che si pone studiando il pensiero di Pomponazzi è, per Weil, quella di pensare l'uomo nella sua unità dialettica. Ma ancora di più, si tratta di pensare l'uomo comune, non una facoltà (l'intelletto, appunto).

Per fare ciò Cassirer e Weil scelgono due strade diverse ma con punti di contatto forti:

Il primo sceglie di porre l'accento sull'individualità, il secondo sulla tematica eudemonistica.

Ecco come si esprime il filosofo tedesco:

---

<sup>426</sup> Ivi, p. 20.

tanto il Pomponazzi, quanto il Ficino, si travagliano attorno al problema dell'individualità; entrambi vogliono fare del fenomeno dell'“io” il centro della psicologia [...] Per Pomponazzi, l'individualità non è una prerogativa dello spirito, ma costituisce il carattere fondamentale della *vita*. “Vivere” non vuol dire altro, che esistere in forma individuale e secondo una formazione determinata in modo assolutamente individuale.<sup>427</sup>

Dunque, Cassirer, insiste sull'*individualità* come elemento centrale di un pensiero che tende a mettere al centro delle proprie riflessioni l'uomo e non una facoltà del pensiero (intelletto) e che per sottolineare il carattere particolare dell'*io* individuale non richiama la trascendenza ma l'immanenza.

Weil, invece, pur facendo propria tale lezione cassireriana dell'immanenza, l'approfondisce concentrandosi sulla tematica eudemonistica; Pomponazzi critica la dottrina aristotelica del bene supremo, quel raggiungimento dell'*habitus sapientiae* per il quale è indispensabile avere qualità straordinarie e soprattutto occorre rinunciare al mondo, non avere preoccupazioni. Ma

Un tel homme est extrêmement rare, à peine s'en trouve-t-il un sur de siècles. Le bonheur ce pendant doit pouvoir être atteint par tout homme normal, alors que ce concept du bien suprême, très manifestement, ne satisfait pas à cette exigence.<sup>428</sup>

Dunque, la felicità deve poter esser raggiunta dall'*homme normal* e pertanto questa idea di bene supremo, per Pomponazzi non soddisfa questa esigenza. Ciò perché, e su questo insiste la lettura weiliana, c'è una chiara consapevolezza della finitezza della condizione e della conoscenza umana, che è sempre “da farsi”:

---

<sup>427</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 222.

<sup>428</sup> E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, cit., p. 25.

notre savoir n'est jamais près du but, il est toujours en chemin; il faudrait donc posséder tout le savoir, et une vie d'homme suffit à peine pour apprendre à fond même une seule discipline.<sup>429</sup>

Quello che interessa a Weil è la soluzione proposta da Pomponazzi che nega l'esistenza di un bene supremo in assoluto, affermando che ogni essere ha il proprio scopo che è un fine naturale. Per poter comprendere cosa si intenda per "scopo naturale del singolo", il giovane Weil fa riferimento, nella nota 28, ad un passaggio del *De immortalitate animae* in cui il filosofo italiano parla dell'umanità come organismo (stesso esempio di Cassirer), ladove ogni singolo individuo è paragonabile a parti, membra, connesse tra loro, ciascuna con la propria funzione, e ciascuna cooperante ad un unico fine globale.<sup>430</sup>

Pertanto:

chaque partie atteint sa propre perfection lorsqu'elle s'acquitte parfaitement de sa fonction, que celle-ci soit subordonnée ou non. On ne peut donc parler de fin de l'individu que par rapport à la communauté.<sup>431</sup>

Ora, come in ogni organismo, il principio comune a tutte le parte assicura la sussistenza dell'organismo stesso contro l'eterogeneità assoluta. Pomponazzi assegna alla specie umana un tratto comune a tutte le varie parti, cioè i tre tipi di intelletto: speculativo, pratico e tecnico.

---

<sup>429</sup> Ibidem.

<sup>430</sup> Si è visto come questa interpretazione delle individualità intese come parti connesse di un organismo volte ad un solo fine, sia una suggestione forte nella concezione politica di Weil.

<sup>431</sup> E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, cit., p. 26.

È qui la novità introdotta da Pomponazzi che attira l'attenzione di Weil, ossia il fatto che pur riconoscendo la superiorità dell'intelletto speculativo, ritiene che il numero di coloro ai quali possa essere attribuito in senso stretto è estremamente ridotto. Sono pochi quello che possiedono l'intelletto speculativo nella sua purezza e completezza, quindi, non può essere elevato a tratto distintivo dell'uomo. Si capisce, pertanto, che Pomponazzi non si sta occupando di una facoltà del pensiero, ma sta cercando l'uomo. E' forse qui il tratto saliente del suo umanesimo, secondo Weil.

Inoltre, anche l'intelletto *factivus* non può essere assunto come elemento qualificativo dell'uomo, in quanto riguarda i bisogni del corpo ed appartiene anche agli animali superiori. Pertanto l'uomo è determinato specificamente dall'*intellectus practicus*.

Questo secondo Weil sancisce, per la prima volta, che l'uomo è visto innanzitutto come essere morale. Inoltre, all'interno del pensiero di Pomponazzi, ritenere l'uomo contraddistinto non dall'intelletto speculativo (che non può essere raggiunto da tutti) ma da quello *practicus*, fa sì che anche la felicità venga pensata come raggiungibile e alla portata di ogni individuo. Ogni individuo può giungere alla felicità morale ed è infelice solo per propria colpa:

Tous n'ont pas besoin de devenir philosophes ni architectes, pour autant que l'humanité doive subsister, mais précisément pour cette raison, afin de conserver la communauté, l'individu doit avoir des habitudes morales et être exempt de fautes morales, quelles que sont ses conditions extérieures ou ses dispositions intérieures. Mais puisque ce but est accessible – car c'est précisément par sa participation à l'*intellectus practicus* que l'homme est heureux – la possibilité du bonheur est montrée du même coup.<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 28.

Il fine ultimo, dunque, è preservare la comunità. Per fare ciò l'individuo deve avere condotte virtuose, ma questo è assolutamente possibile per l'uomo. Non ricerca un sapere assoluto, ma aspira a ciò che gli spetta secondo la sua inclinazione personale, secondo quanto è in suo potere fare. Tuttavia, nel pensiero di Pomponazzi, l'uomo non è individuo astratto, ma è ente all'interno di una natura governata da una finalità interna.

Si può parlare di una finalità interna nella misura in cui il Dio di Pomponazzi, secondo Weil, non trascende la natura.

Il filosofo franco-tedesco, prende in considerazione i due testi del 1520: *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus liber* in cui il filosofo mantovano pur difendendo l'astrologia naturale, attacca le superstizioni magiche, ritenendo tutti gli eventi fenomeni naturali retti da ritmi astrali ma mai miracolosi. *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei*, in cui sostiene una tesi potremmo dire "stoica" secondo cui il tutto sarebbe governato da una finalità naturale.

Il tentativo di comprensione della natura da parte di Pomponazzi è, per Weil, messa in atto per capire il ruolo dell'uomo nella natura e coglierne la sua finalità.

Senza dubbio, anche per Pomponazzi, è Dio che regge l'intero cosmo,<sup>433</sup> ma ne sottolinea la differenza col Dio cristiano e con quello aristotelico:

---

<sup>433</sup> Weil specifica come il Dio di Pomponazzi non agisca direttamente in ciò che è terrestre, ma lo fa attraverso le Intelligenze e queste attraverso i corpi celesti cui danno movimento. L'influenza degli astri sull'uomo consiste nel conferire all'uomo una propensione che li rende inclini ad atti precisi. Tuttavia questa predisposizione non è una costrizione degli astri, ma è una tentazione che rende più grande la virtù di chi la vince.

Il n'est pas, c'est l'essentiel, au-dessus de la Nature, comme s'il transcendait tout être naturel, mais il est dans la Nature.<sup>434</sup>

Ora, questo Dio non trascendente, ma che è “dans la Nature”, agisce sul mondo in maniera differente da quello di Aristotele: essendo il primo motore immobile, la relazione col mondo del Dio di Aristotele non è correlazione, ma è il mondo che si rapporta a lui, è polo di attrazione di ogni movimento. Dice Weil, questo tipo di relazione, in Pomponazzi, è assolutamente invertita, perché sebbene resti *actus purus*, Dio si occupa della natura, si orienta su di essa:

A présent, Dieu s'orient sur quelque chose et, par là, cet objet du divin est devenu le point central de l'ordre; on doit maintenant considérer la nature d'un autre point, si elle doit être non pas chaos mais cosmos, et ce point central nouveau c'est l'humanité.<sup>435</sup>

Il nuovo baricentro che consente alla natura di non essere caos, bensì cosmo, è l'umanità. Dio si occupa dell'umanità. Cambia la prospettiva, perché in Aristotele, l'inferiore (la natura) è attratto dal superiore (Dio motore immobile), mentre, in Pomponazzi, è il superiore (Dio) che “pens au monde et prend soin de l'humanité selon un décret éternel”.<sup>436</sup>

Questo decreto eterno è spiegato, secondo Weil, nel *De fato*, dove:

naît un concept de la nature qui n'admet rien de surnaturel; l'enchaînement causal englobe tout, il n'est pas de Dieu au-dessus du monde ou en de hors de lui et qui

---

<sup>434</sup> E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, cit., p. 41.

<sup>435</sup> Ivi, p. 42.

<sup>436</sup> Ivi, p. 45.

pourrai créer ou annihiler ou agir sans être lié par les lois. La nature est un ensemble cohérent et homogène de forces et d'intentions.<sup>437</sup>

In questo insieme coerente e necessario, l'uomo non ha una libertà assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo (cioè dal proprio corpo, dalla forza degli astri etc.), ma la novità di Pomponazzi, sta, per Weil, nel fatto che non c'è bisogno di una libertà assoluta per dare origine all'etica. Infatti, l'azione buona, altro non è che l'azione richiesta per la conservazione della comunità umana e tale determinazione formale è concretizzata nella legge data dagli astri.

Secondo il filosofo franco-tedesco, Pomponazzi si trova costretto a “réformer la philosophie péripatéticienne dans un sens stoicien”.<sup>438</sup>

Vi è un'idea del concatenamento generale e necessario degli eventi della natura, che è un sistema razionale di effetti necessari e di cause universali. Ecco che Pomponazzi, come fa notare Weil, chiude con la *causa finalis* aristotelica per lasciare spazio alla *causa efficiens* (nel senso chiaramente dell'effetto unilaterale di un elemento attivo su uno passivo e non nel senso della scienza moderna):

De Dieu jusqu'au domaine terrestre, en passant par les Intelligences et leurs instruments, les astres, le spirituel et le corporel agissent tout à fait de concert. Comme cet ordre univoque domine l'homme, et comme par ailleurs celui-ci constitue le point de référence de la donation de sens, il en résulte ce que l'on peut appeler la situation central passive de l'homme.<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> Ivi, p. 48.

<sup>438</sup> Ivi, p. 51.

<sup>439</sup> Ivi, p. 59.

Quindi, l'uomo è il punto di riferimento dell'attribuzione di senso e Weil definisce questa prospettiva di Pomponazzi sull'uomo, come "la situazione centrale passiva dell'uomo". L'uomo interessa alla divinità come *genus*, non come singolo, come comunità. Ma che ne è allora del senso del singolo? Dice Weil: "le fondement de son sens est assuré dans le domaine moral; tout sens du singulier consiste en ce qu'il occupe sa place dans la communauté".<sup>440</sup>

È qui, dunque, che l'uomo viene pensato come essere morale. Al di là degli esiti della filosofia di Pomponazzi, ciò che preme a Weil, è l'imponente tentativo del filosofo italiano di sintetizzare natura e libertà, alla luce di un'idea di umanità come senso del mondo. Pertanto, natura come unità e uomo come essere morale costituiscono le grandi scoperte di Pomponazzi.

È chiaro che alla luce di quanto detto sull'opera di Weil, non possiamo negare il permanere di questa radice umanistica, basata sulla finitezza di un uomo che non può cogliere col proprio intelletto il tutto, ma che può agire moralmente all'interno di un mondo ordinato il cui fine ultimo è l'umanità. Fine ultimo e senso che, però, non si danno mai all'uomo comune, indagato per la prima volta da Pomponazzi a dispetto delle filosofie con cui si confronta, tutte incentrate sullo studio delle facoltà del pensiero e non sull'uomo nel suo agire finito nel mondo.

---

<sup>440</sup> Ivi, p. 59-60.

## 2. Pico della Mirandola: libertà contro naturalismo astrologico

Alla questione del rapporto di Pico con l'astrologia, Cassirer dedica importanti pagine di *Individuum und Kosmos*.

Il filosofo tedesco individua, nell'opera di Pico, un vero e proprio rifiuto dell'astrologia frutto dell'“effetto di forze intime ed indipendenti, che hanno le loro radici ultime, non già nel modo di concepire la natura proprio del Pico, ma in tutto il suo mondo *etico*”.<sup>441</sup>

Cassirer, infatti, sa bene che alla base dell'*In astrologiam*, non agisce una semplice contrapposizione di saperi. Non si vuole opporre alla conoscenza degli astri e degli influssi che questi hanno sull'uomo, una conoscenza più esatta.

Di sicuro, il primo momento della critica di Pico avviene su di un piano gnoseologico:

Il Pico, onde poter dimostrare la sua tesi, deve farsi ora critico della conoscenza, deve separare la forma della causalità fisico-matematica da quella astrologica. Mentre quest'ultima è fondata sull'ammissione di facoltà occulte, la prima sta invece contenta a ciò che ci insegnano l'esperienza e l'intuizione empirica.<sup>442</sup>

Ormai, dice Cassirer, si apre la strada che “porta a decifrare il criptogramma della natura mediante simboli fisico-matematici”.<sup>443</sup> Tuttavia, la critica fondamentale di Pico all'astrologia non si esaurisce su questo piano argomentativo che si immette sulla scia di una concezione fisico-matematica del mondo che sarà dominante in tutta l'età moderna:

---

<sup>441</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 184.

<sup>442</sup> Ivi, p. 185.

<sup>443</sup> Ivi, p. 188.

Tuttavia, le ultime radici della critica dell'astrologia del Pico non vanno cercate in argomenti logici o gnoseologici di questo genere. Il pathos, che pervade la sua opera contro l'astrologia, è di origine non tanto teoretica, quanto etica. Ciò che egli contrappone all'astrologia è l'essenza stessa del suo spiritualismo etico. Accettare l'astrologia significa rovesciare, non tanto l'ordine delle cose secondo il loro essere, quanto secondo il loro valore; equivale a considerare la "materia" come signora dello spirito.<sup>444</sup>

Già Cassirer, in *Individuum und Kosmos*, pone l'accento sulla questione etica. Leggendo le parole del filosofo di Breslavia sembrerebbe però che la disputa si giocherebbe solo su di un piano di interpretazione della realtà, di un prevalere di una visione materialista o spiritualista del mondo. Ma non è così. È vero, Pico contrappone il suo spiritualismo etico alla concezione astrologica del reale. Ma per Cassirer, non si tratta di capire se il determinismo che si impone all'uomo sia di carattere materiale o spirituale. Il problema è che, con l'astrologia, si perde l'autonomia stessa della morale. L'uomo a differenza degli altri esseri naturali, non riceve il suo essere completo fin dall'inizio, ma può formarlo secondo libertà.

Ora, sostiene Cassirer, che, per Pico, questo processo di formazione si ribella ad ogni determinazione che gli venga dal di fuori, sia essa materiale o spirituale:

Tale concetto di libertà viene infirmato, non solo quando si assoggetti lo spirito umano alla causalità naturale, ma anche quando lo si faccia dipendere da un'altra forma qualsiasi di determinazione, che non ha posta egli stesso.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> Ivi, p. 189.

<sup>445</sup> Ivi, p. 189.

Emerge dunque non una nuova concezione del sapere, quanto una nuova concezione dell'uomo, considerato nella sua autonomia morale. La memoria di Eric Weil, pur affrontando questioni specifiche di carattere storiografico, si immette in questo solco cassireriano. Ma procediamo con ordine.

Nella Prefazione alla memoria *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Weil dichiara esplicitamente l'intenzione che ne è alla base. Pur riconoscendo l'enorme interesse suscitato dall'astrologia, dal punto di vista della sua storia e dei suoi contenuti (cita studiosi che hanno scritto opere magistrali sull'argomento, quali Warburg, Cumont o Bouché-Leclercq), l'attenzione di Eric Weil si rivolge a un problema che concerne il campo della storia della filosofia e della religione. Egli riconosce all'astrologia il merito di aver mostrato l'idea dell'uomo nel cosmo, un uomo che fa parte di un mondo vivente, ma senza dubbio chiuso e assoluto. L'uomo ha esigenza di comprendere se stesso nel mondo. Tuttavia le risposte dell'astrologia, nel Rinascimento, devono fare i conti con la filosofia cristiana. Le due concezioni del mondo coesistono e si affrontano tra loro. Dice Weil: “ En revenant de la messe, on va voir l'astrologue”,<sup>446</sup> quasi a voler sottolineare la radice di quello scontro di concezioni dell'uomo che la storia della confutazione dell'astrologia mostra.

Perciò, obiettivo dello studio è capire dove si collocano, nel movimento anti-astrologico del tempo, le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola, intelletto acuto che seppe cogliere le contraddizioni di tale pseudoscienza.

In gran parte dei libri che compongono l'opera, Pico dimostra come l'astrologia divinatoria non sia una scienza, in quanto priva di principi coerenti che possano essere posti alla base di una solida concezione del cosmo, né tantomeno un'arte, poiché avrebbe bisogno di dati matematici chiari e

---

<sup>446</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 66.

precisi, né pura empiria, poiché manca l'osservazione metodica (in astrologia non si dà esistenza di casi identici), né un sapere tradizionale, perché in contraddizione con la Sacra Scrittura.

Queste critiche elaborate soprattutto nel terzo libro, accompagnano il resto dell'opera (dal quarto al dodicesimo libro) in cui, secondo Weil, prende forma il concetto di scienza di Pico e di conseguenza si precisa la struttura del mondo che egli ha in mente.

Ed è qui che Weil fa emergere con più forza l'elemento aristotelico nel pensiero di Pico della Mirandola:

Pic est néoplatonicien et chrétien. Or, c'est un résultat de l'analyse, le premier fait est beaucoup plus important que le second. Le néoplatonisme n'apparaît qu'entre parenthèses, l'aristotélisme forme le fond de cette pensée. C'est lui qui apporte les éléments de la construction et qui les cimente. La science est une science des formes et de la hiérarchie des formes. La suite des causes est en parallèle avec cette première série.<sup>447</sup>

Per Pico, "en bon aristotélicien", qualità e quantità insieme costituiscono la natura, per cui non è sostenibile una matematizzazione di essa. Spazio e numero non colgono nulla nella sua sostanza né possono essere causa di alcunché, perché non hanno qualità. Se non c'è un cosmo di qualità non può esserci neppure gerarchia delle forme e tutto diviene uniforme.

Da qui deriva la diversa concezione della matematica di Pico rispetto all'astrologia:

La mathématique est pour Pic la science qui mesure l'espace homogène; pour les astrologues, elle est la technique qui détermine les relations magiques.<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> Ivi, p. 107.

<sup>448</sup> Ivi, p. 110.

Attraverso un'inammissibile matematizzazione della natura, secondo Pico, l'astrologia disconosce la forma gerarchica del mondo e ignora la differenza tra causa universale e causa immediata.

Questo aspetto della critica pichiana, avviene ancora su un terreno "scientifico", confuta l'universo dell'astrologia basandosi sulla fisica aristotelica.

Inoltre, l'astrologia, seppure fosse scienza esatta in tutto e per tutto, sarebbe completamente inutile all'uomo, perché i suoi risultati non potrebbero che confermare quelli che si ottengono attraverso le varie scienze particolari. Dice Weil:

si l'expert est d'accord avec l'astrologue, celui-ci n'apporte rien d'utile, car le jugement du connaisseur est plus digne de confiance, étant donné qu'il se prononce sur la base des causes immédiates. Si leurs avis ne concordent pas, l'astrologue est dangereux.<sup>449</sup>

Weil dà pienamente conto di questo segmento della critica, ma si sofferma sugli altri elementi che la compongono e la strutturano: la libertà dell'uomo e il rapporto tra astrologia e religione, vale a dire gli attacchi della "philosophie morale et de la théologie".

Ma cosa significa questo? Per il filosofo di Parchim, Pico non è semplicemente uno strenuo difensore dell'esattezza della scienza, ma "c'est un moraliste qui part en guerre contre une hydre qui menace la vie des hommes".<sup>450</sup>

L'astrologia diventa Idra (il mostro a nove teste della mitologia) per l'uomo, in quanto nemica della religione cristiana emblema della libertà.

---

<sup>449</sup> Ivi, p. 115-116.

<sup>450</sup> Ivi, p. 117.

Essa assoggetta completamente la religione al movimento degli astri, leggendo i grandi accadimenti religiosi come corrispondenti a particolari convergenze astrali. La legge divina stessa non dipenderebbe da altro se non dal corso della natura e dai cambiamenti, mai costanti, dei pianeti:

L'astrologie est contraire au christianisme qui est une religion de liberté. L'astrologue, s'il avait à se décider, n'hésiterait pas: il serait fataliste ou idolâtre, jamais chrétien. La loi divine est pour eux de l'ordre de ces choses qui ne dépendent que du cours de la nature et des changements du ciel.<sup>451</sup>

La contrapposizione tra necessità naturale e libertà dell'uomo, in Pico, secondo Weil assume i connotati della contrapposizione tra astrologia e Cristianesimo, poiché attraverso questa pseudoscienza si avrebbe la negazione della libertà e la naturalizzazione totale del miracolo e quindi della religione stessa:

L'humaniste s'est fait chrétien, mais le christianisme ne sert à la fin que l'ardeur de l'homme qui vient de renaître.<sup>452</sup>

Ogni intervento divino nel reale viene spiegato attraverso l'influenza dei corpi celesti. Ma non solo. Essa agisce anche come inclinazione, influenza nel comportamento dell'uomo, non come costrizione alla quale l'uomo non può opporsi. Questa, che sembrerebbe l'argomentazione propria degli astrologi contro l'accusa che li vorrebbe distruttori della libertà dell'uomo, in realtà, secondo Pico, non regge, poiché significherebbe attribuire a Dio e alla natura l'incitazione al male, l'influenza negativa sulla debolezza morale dell'uomo.

---

<sup>451</sup> Ivi, p. 118.

<sup>452</sup> Ivi, p. 176.

Quello che Weil vuole sottolineare della critica all'astrologia proposta da Pico, è che la libertà umana viene minacciata dal naturalismo astrologico che conduce al fatalismo:

Le faute du fatalisme astrologique est donc double. Il méconnaît l'être de la nature aussi bien que celui de l'homme. Il introduit une notion contradictoire de nécessité dans le monde naturel et il assujettit l'homme à cette nature faussement comprise.<sup>453</sup>

Dunque, assoggettamento dell'uomo alla necessità naturale, così come viene erroneamente compresa e interpretata dall'astrologia divinatrice. Ogni cosa che avviene su questo mondo deve avere una causa nei "movimenti" del cielo. A conclusione della prima parte della tesi, infatti Weil, dichiara che la battaglia contro l'astrologia è una lotta contemporaneamente per la libertà dell'uomo e per la trascendenza divina, e mira ad avere la meglio su una fisica che aspira ad una spiegazione assoluta della natura attraverso la natura stessa.

Non ci soffermeremo sulla seconda parte dello studio di Weil che si occupa delle radici storiche della critica di Pico della Mirandola all'astrologia e della collocazione che la sua opera ha all'interno della lunga storia "antiastrologica".

Aver condotto alcune riflessioni su questi due scritti giovanili di Weil che hanno per oggetto due importanti autori del Rinascimento italiano, ci consente di individuare la radice umanistica del pensiero weiliano fin dai suoi primissimi studi. Condizionato da Cassirer, ma oltre Cassirer, Weil scopre, nel pensiero di Pomponazzi, la prima vera considerazione dell'uomo come essere morale all'interno di un mondo il cui fine è l'umanità stessa, e nella critica di Pico all'astrologia, la volontà di pensare concretamente

---

<sup>453</sup> Ivi, p. 124-125.

l'essenza dell'uomo e salvaguardarne ciò che gli conferisce dignità, ossia la sua libertà.

L'attenzione storica con cui Weil conduce queste due indagini fa sì che non si corra mai il rischio di “modernizzare” oltre modo due autori che sono pienamente espressione dell'Umanesimo-Rinascimento e, in quanto tali, ancora interamente assoggettati a vari principi di autorità culturali, morali e religiosi.

Ma è, comunque, possibile rintracciare nel percorso culturale e filosofico di questi due grandi pensatori il tentativo di pensare l'uomo in un modo nuovo, laddove i mezzi utilizzati per farlo (come ad esempio il Cristianesimo per Pico) non costituiscono mai il fine ma soltanto il mezzo di un'analisi volta a pensare l'uomo e a restituirne centralità e dignità.

Il modo in cui Weil affronta tutto questo ha in sé aspetti che ritroviamo come una costante in tutto il suo pensiero, sia nella *Logique* (si pensi alla centralità data all'uomo nell'Introduzione e nell'analisi delle categorie), sia negli scritti sulla storia (per i quali abbiamo cercato, opportunamente o meno, di parlare di un vero e proprio storicismo antropologico) sia nella sua filosofia politica (dove si è mostrato come origine e fine di essa sia l'uomo come essere morale).

Ovviamente, la conoscenza approfondita che il pensatore di Parchim ha di questi autori dell'Umanesimo-Rinascimento riverbera nel suo progetto pedagogico, come tentiamo di dimostrare nei prossimi paragrafi.

### 3. Umanesimo e pedagogia: la dialettica istruzione-educazione

A partire da un importante scritto pubblicato in *Critique* nel 1946 (di cui già si è fatto qualche accenno nel terzo capitolo) dal titolo *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, la riflessione di Eric Weil affronta la tematica del rapporto tra educazione ed istruzione. Questa polarità che, come vedremo, racchiude in sé distinzione e complementarietà, può essere letta anche come rapporto tra cultura umanistica e cultura scientifica, la quale, rapportata a quel periodo storico che va dalla metà del Novecento fino ai giorni nostri, si può, weilianamente, intendere come relazione dialettica tra progresso e morale.

In effetti, Weil si fa interprete di quella esigenza che vive la generazione del secondo Novecento: sapere cosa fare della libertà che ci deriva dallo sviluppo della scienza moderna e della tecnica.

La questione riguarda esattamente l'uomo. Nel momento in cui l'istruzione, il sapere scientifico e tecnico, gli consente di liberarsi dalla necessità immediata della natura, consente un miglioramento delle condizioni generali di vita, cosa fare di questa libertà? Da dove trarre la direzione del proprio stare e agire nel mondo?

Questa tematica viene affrontata da Weil in articoli e saggi pubblicati su varie riviste francesi e americane (tra cui *Critique* e *Dedalus*) e coprono un arco di tempo che va dal 1946 fino al 1973.

Come fa giustamente notare Pier Franco Taboni, a cui si deve la traduzione in italiano e la raccolta di questi importanti scritti, in questo arco di tempo, è possibile ravvisare due momenti essenziali che condizionano le modalità di riflessione di Weil che, come abbiamo visto, non è mai distaccata dalla temporalità e dalla storia: il secondo dopoguerra e le rivolte sociali e universitarie del '68 e degli anni '70.

Questi due aspetti rendono ragione del perché Weil si ponga il problema dell'educazione, che come vedremo più da vicino, deve guidare e orientare quello dell'istruzione. Ci si trova di fronte ad un'accresciuta conoscenza scientifica dei saperi rispetto ai quali manca un orientamento morale poiché essi sono incapaci di fornirlo (l'ipertrofia dello sviluppo tecnico è stato perfino capace di creare armi di distruzione di massa). Dare contenuto e forma a ciò deve essere il ruolo dell'educazione.

Ma, a nostro avviso, non si può sottovalutare un'altra suggestione che, senza dubbio, ha colpito Weil, ossia quella del dibattito filosofico sull'Umanesimo, che coinvolge pensatori del calibro di Heidegger, Sarte e Jaspers. Anche Weil propone, a nostro avviso, velatamente ma decisamente, una sua precisa idea di Umanesimo, che traspare proprio da questi scritti. Tale idea è in netta contrapposizione con Heidegger e vicino ad un pensatore da cui si sente lontano, ma rispetto al quale propone un'idea di Umanesimo molto simile basato su un recupero degli *studia humanitatis*, vale a dire Jaspers.

### ***3.1. Un'idea di Umanesimo***

Affrontiamo più da vicino gli scritti in questione cercando di coglierne non solo le prospettive pedagogiche ma anche le radici filosofiche.

Nel dicembre del '46, come abbiamo visto, viene pubblicato l'articolo *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*. Weil prende in esame un *Rapporto* dell'Università di Harward sui problemi dell'educazione in generale. In effetti, facile sarebbe cadere nel tentativo di mettere a confronto il modello educativo americano con quello occidentale e, in particolar modo francese.

Ma Weil, da par suo, non cede al tentativo di percorrere la strada più ovvia e soprattutto che poco tiene conto della storia del mondo degli ultimi venti anni.

Dopo guerre e feroci totalitarismi, il problema dell'educazione dell'individuo non può prescindere dal problema politico. Per Weil, dunque, si possono individuare le differenze tra i due sistemi, ma il fine è lo stesso, cioè “rendere partecipi al patrimonio e alla vita della comunità coloro che un giorno saranno chiamati a costituirla”.<sup>454</sup>

Dopo aver assistito all'annientamento dello spazio pubblico e del politico realizzato dai regimi totalitari, Weil capisce che la questione dell'educazione dei cittadini è legata alla politica, sebbene non sia facile formare persone capaci di formarsi e decidere in comune con tutti gli altri. Perciò senza una dovuta educazione, dice Weil, non si può nemmeno parlare di democrazia.

Il Rapporto dell'Università di Harvard, fornisce alcuni criteri formali tutti sottoscrivibili, tra cui il già ricordato “saper giudicare con pertinenza” a cui si aggiungono “la capacità di pensare rettamente”, la capacità di esprimersi” e la “capacità di saper scegliere tra i valori”. Se le scuole e le università devono e possono dedicarsi alla realizzazione di questi principi formali, occorre, però secondo Weil interrogarsi sui contenuti da trasmettere.

Ed ecco che qui si palesa la prospettiva umanistica di Weil:

è indispensabile all'educazione la trasmissione del patrimonio comune pervenuti da Gerusalemme e da Atene – arricchito dall'opera di sistematizzazione del pensiero (attuata dalla Scolastica) dalle scoperte e dalle invenzioni che hanno avuto inizio nel Rinascimento, e, infine, dalla tecnica moderna. Occorre, inoltre,

---

<sup>454</sup> E. Weil, *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, in «Cahiers Eric Weil», IV, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, trad. it. a cura di P. F. Taboni, *L'idea di educazione nell'insegnamento americano*, in *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, Guerini, Milano 1992, p. 49.

far vivere questo patrimonio, liberandolo dalla sorte riservatagli dall'erudizione, e occorre, in aggiunta, riservare molto tempo alla formazione rivolta al lavoro tecnico che, nella nostra società, sarà il destino di ognuno.<sup>455</sup>

In effetti, in questo passaggio, si possono riscontrare due aspetti essenziali che caratterizzano gli scritti sull'educazione di Weil: in primo luogo, il recupero del patrimonio culturale dell'Occidente attraverso una ripresa che tenda a rivitalizzarlo lontano da ogni forma di sterile erudizione e che sia utile alla formazione degli individui. In secondo luogo, la presa di coscienza che il lavoro tecnico è il destino di ognuno e che, quindi, va considerato come un aspetto essenziale e imprescindibile dell'uomo contemporaneo. Egli deve formarsi anche nel sapere tecnico, senza che però quest'ultimo prenda il sopravvento su qualsiasi altro tipo di formazione dell'uomo. In questo senso, deve avere un ruolo essenziale il rapporto tra istruzione ed educazione.

Tre anni più tardi Karl Jaspers nella sua famosa conferenza ginevrina sulle condizioni di possibilità di un nuovo Umanesimo, si esprime in questi termini:

L'umanesimo è essenzialmente un problema educativo. [...] Non è per nulla retrogrado aver cura dei Licei umanistici e offrire ai giovani versati per questo tipo di studi le cose più alte grazie alle lingue antiche, ciò che oggi appare possibile solo con tale mezzo. Tutti i giovani nati in Occidente dovrebbero familiarizzare non soltanto con la Bibbia, ma anche con la storia del mondo antico, con le traduzioni degli scritti dell'antichità e con l'arte di quell'età unica.<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> Ivi, p. 53-54.

<sup>456</sup> K. Jaspers, *Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità*, trad. it. R. Celada Ballanti, in AAVV *Etica e destino*, a cura di D. Venturelli, il Melangolo, Genova 1997, p. 27.

C'è vicinanza tra i due pensatori, nel momento in cui legano la questione dell'educazione alla ripresa della tradizione culturale e filosofica dell'occidente. Nella stessa conferenza, Jaspers, prendendo le distanze da Heidegger, sostiene che il primo umanesimo lungi dall'essere quello romano, è la *paideia* greca.

Questa comunanza d'intenti deriva senza dubbio dalla comune attenzione che questi pensatori hanno nei confronti della tradizione umanistica occidentale (entrambi, ad esempio, rivolgono grande interesse al pensatore della dignità dell'uomo, Pico della Mirandola), ma oltre a ciò, agiscono altre due istanze: l'esigenza politica della libertà e il pensiero di Kant.

Per quanto riguarda il primo aspetto, sia Jaspers che Weil sanno che ogni ripresa umanistica della cultura occidentale non può prescindere dal suo legame con la politica. Nel 1946, Weil riferendosi al suo progetto "umanistico-educativo," scrive:

Se si vuole che questo grande disegno abbia una qualche possibilità di successo, si devono perseguire ad un tempo questi due ideali: una democrazia capace di generare un'aristocrazia grazie alle cure dedicate ai meglio dotati, e una democrazia dell'uguaglianza che si sforzi costantemente di innalzare il livello medio, in modo che l'élite non appaia anemica e come sospesa nel vuoto.<sup>457</sup>

Il progetto, dunque, di un recupero non nozionistico, delle fonti della cultura occidentale non può essere un processo astratto e distaccato dal tempo presente, e soprattutto non può rimanere in silenzio rispetto alla questione che il momento storico solleva fortemente nell'immediato dopo Guerra: il ritorno alla democrazia e la fine di ogni totalitarismo.

Weil parla di una democrazia aristocratica e dell'uguaglianza ad un tempo, ossia di un sistema politico capace di tutelare, formare e sostenere i "mi-

---

<sup>457</sup> E. Weil, *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, cit., p. 54-55.

giori” attraverso educazione ed istruzione, ma senza creare un’élite statica, anzi creando costantemente le condizioni di possibilità di miglioramento del livello medio della popolazione.

Pertanto, l’educazione è un processo che deve riguardare tutti e coinvolgere quanto più possibile tutti gli individui della comunità. Allo stesso modo, Jaspers, tre anni dopo, sostiene che l’umanesimo, che è, come abbiamo visto problema essenzialmente educativo, non può più essere “indifferente alla politica”:

La libertà non è mai reale come pura e semplice libertà del singolo. Ciascun singolo è libero nella misura in cui anche gli altri lo sono. Perciò, un umanesimo vitale è alleato con le forze che vogliono promuovere il destino e la possibilità per tutti. I diritti dell’uomo costituiscono il presupposto per una politica umana, non belluina.<sup>458</sup>

Dunque, sia Jaspers che Weil, sostengono che l’umanesimo non sia solo un fondamentale processo educativo che partendo dalla tradizione, conduca l’uomo ad un processo educativo che meglio gli consenta di vivere la propria libertà, ma ritengono che tutto questo debba assolutamente presupporre un contesto politico democratico. Per cui, non ci può essere umanesimo per Jaspers, educazione per Weil, che non si ponga il problema politico, che non si schieri a favore della democrazia liberale.

Però, sia Jaspers che Weil, sono consapevoli, parafrasando un celebre scritto del pensatore tedesco, della “situazione spirituale” del tempo, ossia dell’attuale condizione in cui vive l’uomo che è dominata fortemente dalla tecnica moderna.

Per entrambi, la tecnica è ineludibile. Non aver consapevolezza del dominio tecnico, sarebbe una totale assurdità priva di ogni coscienza storica

---

<sup>458</sup> K. Jaspers, Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità, cit., p. 21.

del tempo. Ambedue percepiscono i problemi e le difficoltà che procura un ipertrofico sviluppo della tecnica; essa, agli occhi dei due pensatori, dopo Auschwitz e Hiroshima ha perfino perso quella *Objektivität* che ancora Weber riconosceva come tratto peculiare di essa. Tuttavia è da qui che si deve partire per poter intraprendere qualsiasi discorso che riguardi l'uomo e la sua formazione.

Weil sa che i principi che sono alla base del mondo moderno e contemporaneo sono quelli che descrive nella parte della *Philosophie politique* dedicata alla "società": efficacia produttiva, benessere materiale, tecnica. Si tratta della società governata dalla categoria logica della *condizione*, la quale mira esclusivamente all'organizzazione del lavoro per il dominio sulla natura restituendo un uomo completamente lacerato, insoddisfatto, perché liberato dalla natura immediata e dai suoi bisogni, non trova nella tecnica, nella scienza che egli possiede nessun orientamento per l'"utilizzo" di questa libertà.

Gli fa eco Jaspers:

La cogenza di un lavoro che si ripete monotonamente fino al limite e in cui l'uomo è degradato a funzione di un meccanismo, sostituibile come le parti di una macchina, è un segno fondamentale dei tempi. Esso si manifesta in ogni forma di attività, fino al divertimento. Sembra possibile all'uomo un oblio di sé in cui, mentre si perde, trova la sua soddisfazione nell'impersonale. Siamo sulla via della generale funzionalizzazione in apparato.<sup>459</sup>

Questa "soddisfazione nell'impersonale" di cui parla Jaspers nella sua conferenza del '49, è esattamente quella *satisfaction* contrapposta al *contentment* di cui parla Weil. Cioè soddisfazione immediata dei bisogni che non raggiunge la ragionevolezza, cioè quanto fa di un uomo, un uomo.

---

<sup>459</sup> Ivi, p. 19.

Tuttavia, non è possibile rifiutare la tecnica. Essa è utile e caratterizza fortemente il mondo moderno occidentale:

Il contatto con la materia, con la tecnica, con il *fatto* nel senso duro del termine, la ricerca della precisione contengono dei valori educativi ai quali meno che ad altri, la nostra società non può rinunciare.<sup>460</sup>

Il problema, però, subito aggiunge Weil, è che “lo spirito pseudo-scientifico minaccia il nostro tempo”. Nel '46, il filosofo di Pärchim ci lascia con questo ammonimento:

Il cittadino non riuscirà a sviluppare il tatto, di cui ha bisogno per le sue decisioni, con lo studio, sia pur approfondito, della matematica o della grammatica, così come il rigore scientifico non può servire da guida se si tratta di conciliare la continuità col mutamento.<sup>461</sup>

Con queste parole, Weil apre la strada alla questione del rapporto tra educazione ed istruzione imprescindibile per sviluppare quel “tatto per la decisione che ogni cittadino deve avere”. Ma è nello scritto del 1957 *Education as a problem for our time*, apparso sulla rivista *Confluence*, che Weil se ne occupa direttamente.

---

<sup>460</sup> E. Weil, *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, cit., p. 57.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

### 3.2. *La base dell'istruzione e il senso dell'educazione*

Nella società contemporanea, afferma Weil si percepisce chiaramente la necessità dell'istruzione, affinché il maggior numero possibile di persone sia capace di assumere quelle conoscenze che consentano loro di liberarsi dal bisogno, di conoscere i propri diritti e i propri doveri:

L'istruzione è necessaria se la società deve progredire e permettere a un maggior numero di persone maggiori opportunità di accedere alla libertà e di fare uso della libertà.<sup>462</sup>

Quindi, istruzione e progresso materiale sono indispensabili e costituiscono la *condicio sine qua non* della società moderna, la quale non esisterebbe senza uomini istruiti e capaci di lavorare bene ed efficacemente. Tuttavia, Weil sostiene che la tecnica e la scienza moderna non solo generano benessere diffuso e tempo libero crescente, ma anche noia. Con questo concetto Weil vuole intendere “l'insoddisfazione della soddisfazione”: nel momento in cui tutto diventa accessibile, tutto, in linea di principio, può essere soddisfatto, rimane una insoddisfazione di fondo:

se una volta ottenuto tutto quello che potevano ragionevolmente chiedere, le persone si mostrano ancora insoddisfatte, e se tutti condividono lo stesso sentimento, allora potrebbero agire in modo irragionevole, assurdo. Potrebbero trovarsi d'accordo su un punto e uno soltanto: che la violenza è il solo vero passatempo.<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> E. Weil, *L'éducation en tant que problème de notre temps*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di P. F. Taboni, *L'educazione come problema del nostro tempo*, in *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., p. 71.

<sup>463</sup> Ivi, p. 66-67.

Weil fa perfino riferimento all'aumentare di omicidi, suicidi, insensati furti nelle società di consumo, ma il problema che emerge è quello di capire, che se l'istruzione può rendere possibile la libertà, occorre ancora darle un senso. Ecco che quindi emerge il problema di una "educazione in vista della libertà", perché questo è il pericolo che ci attende:

Il pericolo di una umanità liberata dal bisogno e dalla pressione esterna, ma non preparata a dare un contenuto alla libertà. In questo senso, non sarebbe esagerato affermare che non esiste problema più importante e più urgente di quello dell'educazione.<sup>464</sup>

In effetti, la *Philosophie politique* aveva posto l'attenzione sull'esigenza di educare il cittadino alla morale, alla libertà, quindi alla ragione, ma, in essa non si parla del contenuto di questa educazione liberale, lacuna colmata, invece, proprio da questi scritti weiliani sull'educazione. Il contenuto deve venire proprio dallo studio delle discipline umanistiche, in quanto capaci di determinare la relazione tra cultura e morale, perché rendono consapevoli gli uomini di ciò che sono e della loro responsabilità di fronte la società. Questi aspetti non ci possono pervenire dalle scienze e dalla tecnica, le quali, utilissime non forniscono, però, valori e orientamento all'uomo. L'educazione deve insomma guidare l'istruzione, altrimenti, l'uomo non sa come usufruire dei benefici che gli derivano dall'istruzione stessa.

Qui, non solo parla l'"umanista" Weil, grande studioso e appassionato dell'Umanesimo che aveva fatto del recupero degli *studia humanitatis* l'azione propulsiva per quella "rinascita" dell'uomo nella sua dignità e libertà, ma, ancora una volta, è il pensiero di Kant a farsi sentire in Eric Weil.

---

<sup>464</sup> Ivi, p. 72.

Il modello teoretico di fondo che c'è in questa idea secondo la quale l'educazione deve guidare l'istruzione è quella del rapporto intelletto-ragione in Kant, secondo il quale senza la guida della ragione "l'intelletto produrrebbe soltanto un cumulo di fatti sconnessi".<sup>465</sup>

La facoltà della conoscenza deve essere guidata dalla facoltà del pensare:

La ragione, dunque, non ha propriamente ad oggetto se non l'intelletto e l'impiego opportuno di esso; e come questo unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così quella, a sua volta, unifica il molteplice dei concetti per mezzo di idee, proponendo una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto, le quali altrimenti non han da fare se non con l'unità distributiva.<sup>466</sup>

La ragione (educazione) dà, dunque, unità sistematica alle conoscenze dell'intelletto (istruzione), il quale è incapace da sé di dare unità alle sue operazioni, alla serie di connessioni che realizza per tramite delle categorie.

L'insieme dei sapere scientifici e tecnici del mondo moderno, appaiono come insensati senza la guida, il senso, la collocazione, che viene loro dall'educazione.

Anche qualora fosse possibile una completa conoscenza degli oggetti conoscibili, essa non sarebbe in grado di fornirci un senso, un orientamento nel mondo. Allo stesso modo, nelle democrazie occidentali la pura e semplice istruzione, il progresso smisurato delle nostre conoscenze scientifiche, che pure ha contribuito in maniera decisiva alla nostra libertà, deve essere affiancata e guidata dall'educazione degli individui, cioè dalla loro formazione, in modo che essi siano in grado di pensare "il cosa farsene" di questa libertà derivante dalle conoscenze scientifiche, le quali hanno realizzato il

---

<sup>465</sup> E. Weil, *Penser et connaitre, la foi et la chose-en-soi*, cit., p. 25.

<sup>466</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 408.

dominio della natura ma sono incapaci di dirci ciò che dobbiamo fare di questo potere.

Ma perché ci troviamo a constatare questa incapacità da parte della scienza e della tecnica?

Weil lo spiega molto bene nel bel saggio del 1965 pubblicato su *Daedalus*, dal titolo *Science in modern culture, or the meaning of meaningless*. Qui il filosofo franco tedesco sostiene che la scienza cade nel *Meaningless*, ovvero nel non-senso, poiché sceglie:

L'ideale della conoscenza esatta – scelta in sé incensurabile finché i suoi assiomi non vengono applicati su un terreno dove diventano inefficaci. Lì diventano perfino rovinosi, ma non a causa della loro esigenza di coerenza, bensì perché la loro applicazione risulta appropriata soltanto a una sfera particolare e quindi genera incoerenza quando viene rivolta alla civiltà nel suo complesso.<sup>467</sup>

La scienza che domina la nostra società è libera da qualsiasi considerazione di valore, essa è disinteressata e oggettiva e lo è perché è la sola via per conseguire il dominio sulla natura. Dice Weil, la scienza è il principale sostegno della nostra vita economica, sociale e politica. Nata come pura teoria, nel Medioevo incontra l'avanzata della nuova società borghese che s'industria per creare mezzi per utilizzare l'energia non umana e naturale, innova i trasporti, insomma, “respingendo i valori della nobiltà feudale, permetteva alla tecnica empirica di diventare rispettabile”.<sup>468</sup> Dal Rinascimento in poi, i due piani, quello teorico e quello tecnico, si sovrappongono, e le macchine diventano oggetto di studio degli scienziati, fino a diventare elementi imprescindibili durante lo sviluppo tecnico-industriale dei secoli

---

<sup>467</sup> E. Weil, *La science et la civilisation modern ou le sens de l'insens*, in *Essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di P. F. Taboni, *La scienza e la civiltà moderna ovvero il senso del non-senso*, in *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., p. 99.

<sup>468</sup> Ivi, p. 79.

successivi e durante i conflitti di regnanti che capiscono di potersi procurare potere attraverso la scienza e la tecnica. Insomma, la scienza pura, libera da qualsiasi considerazione di valore e l'idea di dominio universale dell'uomo sulla natura ci sono giunte insieme.

Questa unione ha come modello l'oggettività della fisica. Anche le scienze sociali e storiche tendono a diventare oggettive, a sposare il criterio dell'esattezza, cercando di determinare il proprio territorio di dominio:

il dominio che si sforzano di ottenere è il controllo della storia: diventiamo sempre più capaci di sottomettere all'analisi le congiunture economiche, sociali, strategiche, di prevederne le conseguenze, di scoprire le condizioni necessarie circa l'esito degli avvenimenti, in una parola, di guidarne il corso.<sup>469</sup>

Ora, attraverso potere, coerenza e convenzionalità scientifica, tecnica e scienza hanno dominio sulla natura, ma "la scienza non possiede alcun mezzo per dirci ciò che dobbiamo fare di questo potere, né se è buono o cattivo",<sup>470</sup> poiché dai fatti (che essa stessa determina attraverso gli assiomi degli scienziati) non si derivano i valori. Attraverso un atteggiamento scienziata, che considera vero solo ciò che può essere stabilito scientificamente, accade che le scienze esatte, naturali e sociali, si occupano solo della conoscenza del mondo nel quale viviamo e non della comprensione di esso.

Rispetto a ciò, il nostro compito è, per il filosofo di Parchim, pensare al nostro mondo e alla nostra condizione come esseri umani. Ciò significa ricondurre la scienza e il dominio che essa rende possibile, al loro posto; in che modo?

---

<sup>469</sup> Ivi, p. 83.

<sup>470</sup> Ivi, p. 93.

Dobbiamo imparare ad indagare il problema della scienza anziché accontentarci di pensare in termini scientifici e dobbiamo esplorare il problema del potere invece di pensare con le sole categorie del potere.<sup>471</sup>

Non possiamo concedere alla scienze di essere valore assoluto in sé, e di valere in ogni ambito possibile. Tutte le scienze sociali, storiche, antropologiche, nonché gran parte della filosofia analitica, si sono rivelate incapaci, per Weil, di interrogarsi su cosa significhi vivere in un mondo sensato, storico, vivente e non nei mondi astratti dei fisici, e soprattutto, non hanno posto la domanda essenziale circa l'uomo, cioè: chi siamo noi che viviamo in questo mondo e che in esso abbiamo costruito le scienze, le tecnologie, le filosofie analitiche, etc.

Perciò, se il mondo contemporaneo, sposando l'ideale dello scientismo incondizionato, rinuncia ad ogni senso, ecco che l'esigenza che si pone in maniera impellente è la questione del senso. Non basta la conoscenza degli oggetti sconnessi che comporrebbero il mondo delle scienze oggettive, né ci si può affidare ad un pensiero oggettivante per sua stessa natura, che riduce l'uomo a mero oggetto di conoscenza, poiché:

Potremmo anche nutrire la speranza di una risposta più positiva se è vero che viviamo in un mondo e non in mezzo a correnti di elettroni, e siamo esseri dotati di sentimenti e di pensieri e non semplici oggetti della psicologia, della fisiologia, dell'economia politica, delle scienze sociali. La risposta non sarebbe *scientifica*, se per scientifica s'intende: sottratta ad ogni controversia; dovrebbe essere ricercata – e colta – nella storia viva, dove la coerenza non è mai data né presupposta, ma costituisce solo un fine da raggiungere, e dove le diverse concezioni che l'uomo elabora di sé e del mondo non sono in contrasto fra loro, ma in costante interazione, interferiscono, si fronteggiano e si riconciliano.<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> Ivi, p. 96.

<sup>472</sup> Ivi, p. 99-100.

Questo passaggio è, a nostro avviso, fondamentale perché in esso traspare la proposta weiliana di una ricerca di senso, la quale avviene sempre nel mondo storico e vivente. Questo senso è quanto di più lontano dalla verità certa della scienza, poiché non è avulsa da controversia e contraddizione, in quanto, nel mondo reale degli uomini, la coerenza è solo un fine da raggiungere. Pertanto, le varie visioni del mondo, che gli uomini elaborano, interagiscono dinamicamente tra loro e non sono, aprioristicamente, piegate ad una nozione coerente di verità. Cioè avviene perché si ha a che fare con un uomo che non è mero oggetto di una disciplina che lo studia ed un mondo che è essenzialmente storico. È esattamente questo l'argomento che emerge in un articolo del 1970 pubblicato su *Dedalus: Humanistic studies: their object, methods and meaning*.

### ***3.3. Un'educazione umanistica e umanizzante***

È, in via preliminare, importante notare come l'intera questione fin qui esposta del rapporto tra educazione e istruzione, tra studi umanistici e scienze esatte, sia ripresa dopo le agitazioni del 1968. Per Weil, le esigenze degli studenti in protesta, richiama con maggiore forza proprio la prospettiva di un progetto umanistico-educativo che risponda direttamente alla profonda insoddisfazione di fondo dei giovani. Così si esprime, il non più giovane Weil:

il problema è un problema di morale e di ricerca e di pensiero umanistici.<sup>473</sup>

---

<sup>473</sup> E. Weil, *Les études humanistes, leur objet, leur méthode et leur sens*, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di P. F. Taboni, *Oggetto, metodi e senso degli studi umanistici*, in *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., p. 130.

Quel che Weil vuole dire con questa espressione è che la protesta emersa nelle università e che ha investito gli altri campi del sapere e della società, contesta un certo tipo di società che ha svilito la ricerca di senso che dovrebbe caratterizzare il vivere e l'agire umano nel mondo, poiché ha, invece, proposto valori quali l'efficacia, l'accumulo di ricchezza, la ricerca incondizionata di una vita agiata e di consumo. Tutto ciò ha nefaste conseguenze nella considerazione degli studi umanistici, poiché rispetto a quanto la società considera "utile", lo studioso umanista è "inutile". Non apporta gran che alla conquista di una maggiore ricchezza, benessere o sicurezza:

La società è interessata alla prosperità materiale. Un rispetto del tutto nuovo per la scienza pura e applicata ha prodotto una profonda sfiducia per qualsiasi genere di erudizione che sia priva di criteri di progresso paragonabili a quelli delle scienze. Vi è una tendenza a rifiutare tutto ciò che conduce solo a una carriera letteraria o a un posto di insegnamento negli studi umanistici, entrambi considerati come un lusso dal punto di vista sociale.<sup>474</sup>

Weil, invece, riabilita proprio la figura dello studioso umanista, in quanto sarebbe l'unico capace di "portare alla coscienza e alla chiarezza ciò che si nasconde dietro queste maldestre reazioni e grida confuse",<sup>475</sup> dietro al malessere di migliaia di giovani. Stabilisce che il problema è morale, riguarda la libertà dell'uomo e può farlo perché è l'unico che, in un contesto dominato dall'utilità e l'efficacia, considera l'uomo come un essere libero, o meglio diremmo come un agente libero. E lo fa anche a dispetto delle varie scienze sociali e naturali, dalle quali lo studioso umanista trova spunti e ri-

---

<sup>474</sup> Ivi, p. 113.

<sup>475</sup> Ivi, p. 132.

sorse importanti per i suoi studi, ma con le quali non fa coincidere il proprio sapere.

La differenza essenziale sta proprio nella considerazione dell'uomo: gli studi umanistici si interessano dell'uomo, delle sue azioni in quanto agente libero, le scienze sociali lo considerano come un agente determinato dalle condizioni, dall'ambiente in cui vive e agisce.

Questo sembrerebbe levare scientificità agli studi umanistici. Ma il problema è capire cosa s' intenda per scientificità. Di sicuro, gli studi umanistici non basano le loro osservazioni su sistemi ipotetico-deduttivi, non costruiscono i propri oggetti a partire da assiomi. Eppure è presente una scientificità degli studi umanistici.

Ciò di cui essi si occupano, dice Weil, è esattamente quello di cui, secondo il trattato *Logico-Philosophicus* di Wittgenstein, non si può parlare; ma non se ne può parlare in modo scientifico e logico:

“Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere”. Molto bene; ma chi c'è a parlare di questo “inesprimibile” che, nondimeno, resta quando tutto è stato detto e fatto? Sembra che questo ruolo pericoloso sia precisamente l'eredità dell'umanista e del filosofo. Filosofi e umanisti sono interessati non a qualche particolare prospettiva, ma all'uomo in quanto essere vivente, agente e senziente, ragionevole e dotato di passioni, coerente e incoerente.<sup>476</sup>

Qui parla l'“umanista” e il “kantiano” Weil. Nella sua prospettiva, la centralità dell'uomo è il perno della filosofia kantiana come abbiamo avuto modo di vedere nei capitoli precedenti, e alla maniera di Pomponazzi e di Pico, il confronto con altre forme di riflessione e conoscenza (la teologia o l'astrologia) sono funzionali al pensiero circa l'uomo nella sua libertà.

Ma qual è il metodo dello studioso umanista?

---

<sup>476</sup> Ivi, p. 125.

Tutto ciò che è umano può potenzialmente interessare l'umanista, ma non avendo capacità illimitata di comprensione, egli deve scegliere in base a preferenze personali, interessi e gusti personali ciò di cui vuole occuparsi. Ma ciò non fa cadere gli studi umanistici nel più totale relativismo e soggettivismo:

L'umanista "sceglie", ma la sua scelta cade in un contesto culturale dato – cade nel proprio tempo, per il proprio tempo e sotto l'influenza del proprio tempo [...] il compito è comprendere se stessi come membri di una data tradizione culturale, grazie alla comprensione di quella cultura e di quella tradizione. [...] noi possiamo revocare i giudizi e cambiare i valori, ma sempre a partire da ciò che esiste – da ciò che ha agito su di noi e ha determinato le nostre idee e il nostro modo di vivere, anche (e forse specialmente) quando ci siamo rivoltati contro di esso.<sup>477</sup>

C'è sempre un contesto storico entro cui la libera e aperta scelta dell'umanista avviene. Non si tratta di una comprensione astratta di una soggettività avulsa da un contesto culturale che fin da sempre trova. Per Weil, il compito stesso dell'intellettuale umanista è mettere in discussione il valore degli oggetti culturali, rifiutarli o accettarli, proporre di nuovi, comprenderli in un orizzonte più vasto, "comprendere il presente comprendendo il passato che l'ha plasmato prima che egli iniziasse a rimodellare questo passato. Egli incarna la coscienza culturale del suo tempo".<sup>478</sup>

Perciò il suo metodo non può mai essere quello ipotetico-deduttivo del discorso coerente che coincide con un monologo. Weil dice che gli studi umanistici sono proprio costituiti da "un dialogo dell'anima con se stessa" dove nulla è mai definitivo, che non può mai avere termine, dove le risposte sono scientifiche, cioè sempre soggette a critica razionale, ma i problemi non lo sono, nel senso che non derivano da nessuno assioma o campo pre-

---

<sup>477</sup> Ivi, p. 128.

<sup>478</sup> Ibidem.

stabilito a-priori: “Non è che le risposte non siano scientifiche (nel senso preciso e specifico del termine). È piuttosto, che le domande non finiranno mai di porsi”.<sup>479</sup>

Ora, le rivolte degli studenti rivelano una colpa che grava sugli ambienti culturali e, in particolare, sugli studi umanistici. È accaduto, infatti, secondo Weil, che l’atteggiamento scientifico dominante ha fatto sì che si dessero molte più risposte anziché porre nuove domande, si è creduto che solo le questioni che potevano essere risolte scientificamente avessero un senso e, di conseguenza, le scienze sociali e naturali, invece di conservare il proprio ruolo ausiliario, hanno conseguito una certa supremazia. Rispetto a tutto questo, cosa hanno fatto gli studiosi umanisti, secondo Weil (sé compreso)? Hanno rinunciato a dare ai giovani una vera educazione. Il seguente passaggio spiega chiaramente questo punto:

Abbiamo perduto i modelli umanistici di un tempo; l’unico modello della nostra società – l’efficienza- non è in grado di fornire un fondamento alle discipline umanistiche. L’efficienza concerne i mezzi; gli studi umanistici, in ultima istanza, concernono i fini. Ma questo non ci libera dalla nostra grave e alta responsabilità. Chi altri dovrebbe mettersi alla ricerca di modelli di vita umani e sensati? Può ben darsi che i giovani richiedano da noi una vera educazione invece che una semplice istruzione.<sup>480</sup>

La colpa degli studiosi umanisti è non aver fornito un’educazione a chi la chiedeva, all’interno di una società i cui valori dominanti sono antitetici rispetto alla ricerca di una vita sensata. L’istruzione dominante, che pure è stata fornita agli studenti, non pone la questione di senso che, invece, solo l’educazione può dare.

---

<sup>479</sup> Ivi, p. 130.

<sup>480</sup> Ivi, p. 132.

Bisogna mettersi alla ricerca di nuovi modelli di vita umani e sensati, mettendosi in dialogo con modelli del passato, in quella costante ricerca di significato che deve caratterizzare la vita ragionevole dell'uomo.

La proposta di Weil, come sappiamo anche dalla *Logique*, è quella di scegliere questa strada della comprensione e della ricerca del senso, la quale corrisponde alla scelta dell'uomo nei confronti della ragione e al rifiuto del suo opposto, la violenza. Scelta che, in se stessa, non gode di nessuna necessità intrinseca se non della libertà dell'uomo che può sempre scegliere di rifiutare la fatica della ragione.

Di conseguenza, rapportando questo concetto essenziale della *Logique* alla tematica educazione-istruzione, questo argomento della "scelta" ci consente di individuare il limite estrinseco dell'educazione stessa: essa come la ragione, come il senso, può essere rifiutata. L'uomo, come si vede, può tranquillamente vivere attraverso la mera istruzione disinteressandosi dell'educazione. Ma l'istruzione da sola non può sostituire l'educazione. I contenuti di questa, non possono prescindere da quegli *studia humanitatis* che contribuiscono in modo essenziale alla formazione del cittadino che, nella vita in comunità, esprime responsabilmente le proprie idee ed esercita la propria capacità di giudizio e riesce a trovare, di volta in volta, un senso al proprio bagaglio di conoscenze tecnico-scientifiche.

Questa è stata la grave mancanza di una Università nozionistica, nel modo di passare informazioni a giovani studenti, ma che ha favorito lo sviluppo ipertrofico della ricerca delle scienze a discapito degli studi umanistici, sulla base di un criterio utilitaristico ed efficientistico, che non ha consentito all'Università (e alle istituzioni ad essa vicine) di svolgere quel ruolo da Mecenate di cui l'anziano Weil parla nel 1973, dalle pagine di *Dedalus*, in uno scritto dal significativo titolo *Supporting the Humanities*.

In effetti, qui, il pensatore di Parchim fa notare come la mancanza di investimenti nella ricerca delle discipline umanistiche derivi dal fatto che l'esito delle scoperte è sempre legato a due aspetti: l'originalità e il cambiamento.

A differenza di quanto accade per gli ambiti di ricerca delle scienze, gli studiosi sono tutti molto concordi nel determinare cosa determini un reale ed oggettivo sviluppo degli studi. Nell'ambito umanistico ciò non è possibile, sia perché non c'è una derivazione necessaria da assiomi dati, sia perché ogni "scoperta" in campo umanistico, ha una portata enorme, perché coinvolge tutti:

L'originalità nelle discipline umanistiche non ha lo stesso significato che si riscontra nelle scienze, per il semplice fatto che nelle discipline umanistiche l'originalità non cambia solo la direzione della ricerca, ma cambia noi stessi.<sup>481</sup>

Weil fa l'esempio di Freud, sostenendo che con l'inizio della sua indagine sull'inconscio, noi non siamo più gli stessi, nel senso che ha mutato la nostra vita morale, politica e storica. Ma questo comporta una difficoltà forte per coloro che devono prendere decisioni a livello amministrativo, perché nessuno può sapere in anticipo se una nuova idea davvero è importante, ha la capacità di cambiare il mondo, il nostro modo di vivere o se è solo, dice Weil, una trovata eccentrica. Tuttavia, tale incertezza è implicita proprio nel modo stesso di intendere le discipline umanistiche nel giusto modo, quando "vengono osservate nella loro natura – come uno studio dell'uomo, umanistico e umanizzante".<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> E. Weil, *Supporting the Humanities*, in «Dedalus», CII, n. 2, Spring 1973, trad. it. a cura di P. F. Taboni, *Sostenere gli studi umanistici*, in *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., p. 154.

<sup>482</sup> Ibidem.

Dunque, le discipline umanistiche, nella loro natura essenziale, sono non solo umanistiche (cioè si occupano degli *studia humanitatis*, ripensano modelli tradizionali confrontandosi con essi avendo consapevolezza storica) ma sono anche “umanizzanti” nel senso che rendono l’uomo un uomo, ne sviluppano il senso critico, la ragionevolezza, la ricerca di senso, in un processo pedagogico che completa e va oltre l’istruzione e l’accumulo di nozioni.

Le istituzioni e l’Università, in particolare, devono fare allora da Mecenate a questo continuo processo aperto dalle discipline umanistiche, avendo il coraggio di affrontare il nuovo, l’originale, il cambiamento inatteso, che esse possono procurare all’umanità:

dobbiamo mostrarci aperti – vale a dire, le istituzioni devono mostrarsi aperte – a ciò che non ci è consueto, a ciò che potrebbe scandalizzarci. Dobbiamo correre questo rischio, e le istituzioni devono svolgere il ruolo ricoperto nel passato da Mecenate: senza il suo intervento non avremmo potuto conoscere né Virgilio né Orazio, e molto probabilmente, prima di scoprire Virgilio ed Orazio, spese moltissimo denaro a favore di personaggi dei quali non abbiamo mai sentito parlare, perché non meritavano di sopravvivere.<sup>483</sup>

Dove può, l’“umanista” Weil, trovare il modello per questo discorso se non in un passato che ama e che ripensato con consapevolezza storica, può offrire modelli validi all’uomo in quel processo di educazione e formazione che solo lo rende uomo?

La differenza essenziale, dunque, è che le scienze hanno un ambito preciso entro il quale anche il “nuovo”, l’inatteso, viene riconosciuto come tale rispetto a precedenti *steps* di un progresso di conoscenze. Gli studi umanistici, invece, occupandosi dell’uomo, ne conservano la libertà che si rispec-

---

<sup>483</sup> Ivi, p. 155.

chia in questo “inatteso”, capace di creare quella rottura che genera una vera e propria *erlebnis* che riguarda l’intera umanità.

La distinzione tra questi due ambiti disciplinari, si riconnette dialetticamente alla luce di un percorso “umanistico-educativo” che prevede, in Weil, senza dubbio l’acquisizione di conoscenze specifiche, ma guidate costantemente da quel “fine” che solo le discipline umanistiche sono in grado di fornire e indicare: l’uomo nella sua libertà e ragionevolezza.

## Conclusioni

Alla luce degli esiti degli studi condotti sul pensiero di Eric Weil, è possibile trarre alcune conclusioni.

Si è cercato, nel nostro lavoro, di proporre un percorso ermeneutico all'interno della produzione filosofica weiliana che insistesse particolarmente sulla componente storico-umanistica di un pensiero, che in pieno Novecento, propone un sistema aperto (secondo la più volte citata definizione di Kirscher) e strutturato su una logica della filosofia.

Più che un'esposizione del pensiero del filosofo di Parchim, dunque, se ne sono individuate le fonti storiche e teoretiche per quanto riguarda la formazione di alcune tematiche essenziali della sua filosofia. Tra di esse, abbiamo riconosciuto nella concezione della storia, nel giudizio e nell'*humanitas* elementi imprescindibili di un pensiero organico che trova nella *Logique*, come logica del senso, non solo il centro propulsore della riflessione ma il *substratum* costante su cui si regge l'intero filosofare weiliano.

In altri termini, si è dimostrato come tutta la consistente produzione di saggi, articoli, conferenze sui più svariati temi inerenti la filosofia, la storia, la morale, la politica, la pedagogia, sia legata a quella straordinaria opera di analisi categoriale e di antropologia filosofica che è la *Logique* del 1950.

L'intero ultimo capitolo è dedicato al significato dei giovanili studi di Eric Weil sul pensiero Umanistico-Rinascimentale italiano, condotti, in parte, sotto la guida di Cassirer. Si è evidenziato come filosofi quali Pico della Mirandola o Pietro Pomponazzi, rappresentino intramontabili modelli per una filosofia che ponga al centro della propria riflessione: l'uomo.

La centralità dell'uomo è una costante di tutta la produzione filosofica di Weil al punto che il "protagonista" stesso della *Logique* non è l'Assoluto in divenire di cui le categorie non sarebbero altro che tappe di un processo razionale e determinato, né è un'Idea di cui andrebbe a esporre le connessioni logiche interne ed esterne, ma l'uomo.

Per comprendere tale aspetto, abbiamo cercato di capire in che modo l'uomo metta in pratica questa logica della filosofia, questo "discorso umano concreto", cioè come realizzi quelle "concretizzazioni" della categoria di *sensò* di cui parla Weil nei capitoli conclusivi della *Logica della filosofia*. Ebbene, a nostro avviso, il nucleo di queste operazioni è costituito da quella libera e autonoma attività della mente che è la capacità di giudizio, che trova nel giudizio riflettente kantiano e nell'universale concreto hegeliano riferimenti assoluti.

Solo a partire da queste riflessioni, abbiamo definito la *Logique*, una *logica del sensò storico-umanistica* che è alla base di un pensiero che mette capo a una sorta di *storicismo antropologico*, cioè una visione della realtà che ha come punto di partenza e punto di arrivo l'uomo nella sua finitezza e storicità, quindi privo del possesso definitivo del Significato ultimo della storia. Ma proprio grazie a questa sua costitutiva finitezza, l'uomo si mette alla ricerca del sensò della storia, di un fine, che altro non è, nella prospettiva weiliana, che la realizzazione della libertà. Tuttavia, non si tratta di una libertà astratta del singolo, né della Libertà come tappa conclusiva del cammino della storia, ma come realizzazione di quelle condizioni di possibilità che consentono all'uomo di attuare il suo essere uomo, il suo essere ragionevole, l'esercizio di una morale dell'universalità.

Parlare, però, in termini di possibilità, significa inevitabilmente parlare di qualcosa di sempre provvisorio, di qualcosa che vive delle dinamiche im-

prevedibili del reale, legate alla libera e autonoma scelta dell'uomo che può optare sempre per la violenza a discapito della ragione.

In Weil, la violenza è irriducibile al *logos*, al discorso coerente; essa rimane un'alternativa che, in questo modo, fa dell'atto stesso del filosofare un atto libero del pensiero che sceglie la ragione come può non sceglierla, a differenza del progetto hegeliano in cui il *negativo* è momento e condizione funzionale alla realizzazione stessa della Ragione.

Come già detto, invece, l'irriducibilità della violenza, redime il sistema di Weil da ogni impostazione metafisica e da ogni lettura univoca e unidirezionale della storia, consacrandolo come sistema aperto e basato sulla libertà:

Ciò che la storia deve realizzare, ciò che ha sufficientemente realizzato perché il problema del senso abbia potuto esser posto, è la libertà. Libertà che costituisce l'uomo, e l'uomo deve realizzarla in una realtà che, in partenza, gli è esterna, lo assedia, lo limita, lo costringe, ma che egli può, dunque deve, sottomettere.<sup>484</sup>

Abbiamo dunque mostrato come la *Logique de la philosophie* non può neppure pensarsi senza la connessione con la storia, la politica e la morale, perché la ricerca di senso che essa rappresenta si innerva nel reale, in quei processi culturali, politici e istituzionali messi in atto dall'uomo stesso e nei quali egli fin da sempre si trova.

La stessa dialettica aperta tra filosofia e violenza non è una logica del pensiero astratto, ma dell'uomo nella sua condizione storica, che proprio grazie al *negativo* è spinto alla comprensione del reale.

Ecco perché il pensiero di Weil si lega a doppio filo con una riflessione politica e morale che ha nello Stato moderno l'emblema delle condizioni re-

---

<sup>484</sup> E. Weil, Faudra-t-il de nouveau parler de morale?, in *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, cit., trad. it. a cura di R. Morresi, Bisognerà riparlare di morale?, in AAVV, *Filosofia e violenza: introduzione a Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, Congedo, Galatina 1978, p. 157.

ali e oggettive per far sì che l'uomo possa realizzarsi in quanto tale, cioè possa esercitare la propria ragione ed essere libero.

Abbiamo analizzato come Weil nell'affrontare grandi temi politici, quali lo Stato, il diritto naturale, la legge, cerchi di abbandonare ogni impianto metafisico, per trattare questi argomenti nella loro storicità, confrontandosi cioè con la realtà e senza far cadere le riflessioni in argomentazioni rivolte alla realizzazione di modelli ideali.

Il fatto che ci sia sempre la costante possibilità del rifiuto della ragione, che non viviamo in Stati perfetti, non deve indurci a non riflettere su argomenti per noi essenziali. Se così facessimo ne negheremmo il loro carattere storico, imperfetto, mutevole. Tutto è da farsi, è da compiersi perché siamo nella nostra dimensione storica. Guai, come ammonisce l'ormai anziano Weil in *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?* del '76, se ci decidessimo a parlare di morale solo quando la violenza e quindi il rifiuto della ragione non sono più cose di questo mondo. Inseguiremmo una chimera che non ci consentirebbe di dedicarci alla ricerca di senso, ragione e libertà che ci rende uomini, ossia, weilianamente, "esseri ragionevoli":

Diviene allora quasi irresistibile la tentazione di rinviare tutta la riflessione morale e l'intera discussione al momento in cui la violenza sarà realmente eliminata [...] Questo giustificerebbe la nostra rinuncia alla nostra libera responsabilità.<sup>485</sup>

Weil ci invita a non rinunciare alla nostra responsabilità politica e morale ed è forse questo il più grande insegnamento di un uomo che ha subito l'orrore dell'assenza del politico inteso come antitesi alla crudeltà.

Si è mostrato come l'esperienza tragica dei totalitarismi sia rientrata pienamente nella filosofia di Weil; non è stata demandata a qualcosa di diverso

---

<sup>485</sup> Ivi, p. 165.

dal suo sistema, ma ne ha determinato l'apertura, la capacità di leggere il presente, la possibilità, nella *Logique*, di indagare analiticamente categorie del pensiero contrastanti l'*Assoluto*, inteso come la piena comprensione razionale del reale.

Weil ha proposto con la sua esperienza filosofica, un modo "classico" e, allo stesso tempo, "alternativo" di filosofare dopo Auschwitz:

"classico" per la coraggiosa scelta di non rinunciare mai al raziocinio, al discorso ragionevole come insieme di *logos* e *ratio*, ai modelli classici della cultura occidentale; "alternativo" rispetto a tendenze dominanti durante il Novecento, interessate a scovare la violenza all'interno della razionalità occidentale stessa fino a rinnegarla o "oltrepassarla" in direzione di scenari talvolta politicamente inquietanti poiché privi di quei riferimenti morali di cui il pensiero stesso dell'Occidente è espressione.

Di conseguenza, nel momento in cui Weil non si pone nell'ottica di un rifiuto del *logos* occidentale, ritrova in esso modelli imprescindibili per un progetto pedagogico che è alla base della formazione di uomini e cittadini che vivono in comunità.

Storia, *humanitas* e senso costituiscono la linea ermeneutica di un lavoro che ha voluto evidenziare il nucleo concettuale di un pensiero che, per la sua forza e complessità, si presta a letture che, di volta in volta, pongono l'accento su una precisa tematica ora più propriamente filosofica, ora politica, morale o sociale. In questo nucleo, crediamo di aver trovato una costante teoretica che accompagna e completa ogni riflessione sul pensatore franco-tedesco, anche perché ne mette in risalto una eco tale che riverberi in ogni parte del sistema.

## Bibliografia

### Opere di Eric Weil in lingua

E. Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, Sittenfeld, Berlin 1932. (in trad., *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).

E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950.

E. Weil, *Hegel e l'Etat: cinq conférences*, Vrin, Paris 1950.

E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956.

E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961.

E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1963.

E. Weil, *Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris 1970-1971 (riedito da Vrin, Paris 1991).

– Tomo I, *Philosophie: L'anthropologie d'Aristote*, 1946; *La place de la logique dans la 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.

E. Weil, *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982.

- *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.

E. Weil, *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, in «*Cahiers Eric Weil*» IV, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993.

- *Mythe et foi*, 1954; *Complexes français*, 1953; *La pensée philosophique et politique en Europe au jourd'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.

### **Opere di Eric Weil tradotte in lingua italiana**

E. Weil, *Filosofia e politica*, tr. it. di L. Morra Massolo, Vellecchi, Firenze 1965.

E. Weil, *Filosofia politica*, tr. it. di L. Battaglia Cofrancesco, Guida, Napoli 1973.

E. Weil, *Problemi kantiani*, tr. it. e a cura di P. Venditti, presentazione di P. Salvucci, QuattroVenti, Urbino 1980.

E. Weil, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirolo, intr. di R. Caillois, Bibliopolis, Napoli 1982.

- Contiene: *Dell'interesse per la storia*, 1935; *Dignità e virtù della narrazione storica*, 1976; *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, 1975; *La scienza e la civiltà moderna ovvero il senso del non senso*, 1965; *Del diritto naturale*, 1968; *Cristianesimo e politica*, 1953; *La secolarizzazione dell'azione e del pensiero politico nell'epoca moderna*, 1962; *Rousseau e la sua politica*, 1952; *La Filosofia del diritto e la filosofia della storia hegeliana*, 1979; *Burckhardt e il Rinascimento*, 1961.

E. Weil, *Hegel*, a cura di L. Sichirolo, Cappelli, Bologna 1984.

E. Weil, *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini, Milano 1988.

- Contiene: *Hegel e lo Stato*, 1950; *La morale di Hegel*, 1955; *Hegel*, 1956; *Hegel e noi*, 1969; *La dialettica hegeliana*, 1973; *Hegel e il concetto di rivoluzione*, 1976; *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*, 1976; *Marx e la libertà*, 1947; *Hegel e la sua interpretazione comunista*, 1950.

E. Weil, *Questioni tedesche*, a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982.

- Contiene: *Il problema delle due Germanie*, 1948; *Saggio sulla Germania*, 1946; *Goebbels: un contributo postumo alla teoria delle dittature*, 1949; *Meinecke e il conflitto tra violenza e diritto*, 1961; *Guerra e politica secondo Clausewitz*, 1955; *Il problema dello stato multinazionale: l’Austria-Ungheria*, 1952; *Guglielmo II e la determinazione della storia*, 1949; *Machiavelli oggi*, 1951.

E. Weil, *Aristotelica*, a cura di L. Sichirollo, Guerini, Milano 1990.

- Contiene: *L’antropologia*, 1946; *La logica*, 1951; *Sul senso e l’intenzione della metafisica*, 1967.

E. Weil, *Educazione e istruzione: scienza e discipline umanistiche oggi*, a cura di P. F. Taboni, Guerini, Milano 1992.

- Contiene: *L’idea di educazione nell’insegnamento americano*, 1946; *L’educazione come problema del nostro tempo*, 1957; *La scienza e la civiltà moderna ovvero il senso del non senso*, 1965; *I linguaggi degli studi umanistici*, 1968; *Oggetto, metodo e senso degli studi umanistici*, 1970; *Sostenere gli studi umanistici*, 1973; *La funzione dell’Università. Gli studi umanistici e l’insegnamento superiore di massa*, 1973.

E. Weil, *Logica della filosofia*, a cura di L. Sichirollo, Il Mulino, Bologna 1997.

E. Weil, *Massa e individui storici*, tr. it. di M. Venturi Ferriolo, intr. di L. Sichirolo, Editori Riuniti, Roma 2000.

E. Weil, *Pensare il mondo: filosofia, dialettica, realtà*, a cura di M. Filoni, con un saggio di L. Sichirolo, C.R.T., Pistoia 2000.

– *Filosofia e realtà*, 1963; *Filosofia e storia*, 1953; *Dialettica oggettiva*, 1969; *Pensiero dialettico e politica*, 1955; *La filosofia politica*, 1970; *Politica e morale*, 1962.

E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di A. Vestrucci, Mimesis, Milano 2006.

### **Scritti su Eric Weil in lingua italiana**

G. P. Calabrò, *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, Grimaldi, Perugia 1978.

M. Filoni, *Filosofia e politica: Attualità di Eric Weil*, QuattroVenti, Urbino 2000.

R. Morresi, *Dialettica morale politica*, QuattroVenti, Urbino 1981.

– *Historica. Dal pensiero del Novecento ai 'Topici' di Aristotele con e oltre Eric Weil*, Il lavoro editoriale, Ancona-Bologna 1991.

A. Olmi, *Dio come categoria: saggio sulla Logique de la philosophie di Eric Weil*, Marzorati, Milano 1986.

G. Peretti, *La filosofia morale di Eric Weil. Presentazione e critica*, Libreria Editrice Universitaria, Verona 1979.

R. Rizzo, *Educazione e istruzione: attualità del pensiero pedagogico di Eric Weil*, Capone, Cavallino 1996.

P. Salvucci, *Politicità della filosofia*, Argalia, Urbino 1980.

L. Sichirolo, *La dialettica degli antichi e dei moderni: studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997.

G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001.

P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza: saggio su Eric Weil*, La città del sole, Napoli 1994.

### **Scritti su Eric Weil in lingua**

P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d' Eric Weil*, Editions Kimè, Paris 1993.

– *Eric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris 1998.

– *Les Belles Lettres*, Paris 1999.

A. Deligne, *Eric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph*, Romanistischer Verlag, Bonn 1998.

E. Ganty, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1997.

G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

– *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Presses Universitaires de Lille, Lille 1992.

– *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1999.

W. Kluback, *Eric Weil. A Fresh Look at Philosophy*, University Press of America, Lanham-New York-London 1987.

M. Perine, *Filosofia e violência. Sentido e intenção da Filosofia de Eric Weil*, Loyola, São Paulo 1987 (trad. franc., J.-M. Buée, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1991).

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.

### **Raccolte di Studi su Eric Weil**

AAVV, *Hommage à Eric Weil*, «Archives de Philosophie», XXXIII, 1970, n. 3.

AAVV, *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo. Galatina 1978.

AAVV, *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere e Filosofia, serie III, Vol. XI, 1981, n. 4.

AAVV, *Sept Études sur Eric Weil*, réunies par G. Kirscher et J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982.

AAVV, *Actualité d'Eric Weil* (Actes du colloque international, Chantilly, 21-22 May 1982, éd. par le Centre Eric Weil), Beauchesne, Paris 1984.

AAVV, *Huit Études sur Eric Weil*, «Cahiers Eric Weil» I, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.

AAVV, *L'avenir de la philosophie; violence et langage*, a cura di J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.

AAVV, *Eric Weil et la pensée antique*, «Cahiers Eric Weil» II, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989.

AAVV, *Eric Weil*. (Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 21 novembre 1987), a cura di L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1989.

AAVV, *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil*, Osiris (Cahiers du Collège International de Philosophie, 9-10), Paris 1990, pp. 69-107.

AAVV, *Eric Weil*, «Bulletin de philosophie», n. 7, publications du Centre Régional de Documentation Pédagogique de Bretagne, 1992.

AAVV, *Eric Weil philosophie et sagesse*, «Cahiers Eric Weil» V, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1996.

AAVV, *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.

AAVV, *Weil, Kojève, Bataille*, «Critique», n. 636, Mai 2000.

### **Opere consultate**

AAVV, *Etica e destino*, a cura di D. Venturelli, il Melangolo, Genova 1997.

AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980

H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987.

H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 2008.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2009.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Varese 2010.

E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1997.

E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnuad, La Nuova Italia, Firenze 1961

E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

R. V. Cavaliere, *Giudizio*, Guida, Napoli 2009.

B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota di C. Cesa, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2006.

R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, Loffredo, Napoli 1989.

R. Franchini, *La logica della filosofia*, Giannini editore, Napoli 1971.

R. Franchini, *Le origini della dialettica*, Giannini editore, Napoli 1976.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007.

G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni rev. della trad. C. Cesa, Laterza, Bari 2008.

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.

I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2007.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1996.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. F. Capra, introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari 1997.

I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad.it. G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie 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.

F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli editore, Milano 1958.