

Fondata da Elio Matassi

Direzione:

Massimo Donà e Carmelo Meazza

Comitato scientifico:

MASSIMO BARALE †, REMO BODEI, GIUSEPPE CANTILLO,
DANIELLE COHEN-LEVINAS, UMBERTO CURI, GIANFRAN-
CO DALMASSO, MASSIMO DONÀ, MAURIZIO ALFONSO IA-
CONO, ELIO MATASSI †, EUGENIO MAZZARELLA, CARME-
LO MEAZZA, CATERINA RESTA.

N° 5, giugno 2016

© 2016, Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma.
Periodico semestrale - Numero Unico 2016, Giugno 2016, Anno 4, N. 5.
Tutti i diritti sono riservati.

ISSN: 2279-9303

ISBN: 978-88-98694-32-7

Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa sociale, Via Alfredo Fusco 21,
00136, Roma - Italia, e-mail: quaderni.inschibboleth@gmail.com.

Responsabile di redazione: Giuseppe Mascia.

Direttore responsabile: Aldo Maria Morace (Università di Sassari).

Editore, Proprietario della pubblicazione: Inschibboleth società cooperativa. Re-
gistrazione presso il Tribunale di Roma: 116/2012. Impaginazione: Inschibboleth
società cooperativa.

Stampato in Italia.

Un numero: € 20,00, arretrati stesso prezzo. Abbonamento annuale: € 40,00. Per
abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a Inschibboleth società coopera-
tiva, e-mail ordini@inschibbolethedizioni.com, web: www.inschibbolethedizioni.
com.

La proposta di saggi per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa edi-
trice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com. Gli autori
devono certificare (prima nella mail che accompagna l'articolo, poi in caso di accettazione
con lettera firmata, scannerizzata ed inviata per mail o in originale inviata per posta) che il
loro testo non è mai stato pubblicato, ne simultaneamente sottoposto o già accettato per al-
tre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere in lingua italiana e di massimo
45000 battute spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract
di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima let-
tura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori
anonimi (peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli
esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in
seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

Sommario

Saggi

- Leonardo Vittorio Arena
Metafore dell'autoinganno tra Vedanta e Buddhismo p. 11
- Federico Croci
Daß und Was. Schelling e il 'destinale naufragio' p. 21
- Alan D'Angelo
Esemplificazioni del mediato p. 35
- Massimo Guastella
Heidegger e Arendt. Il possesso e il modo più autentico di amare p. 47
- Maurizio Maria Malimpensa
L'inganno felice. Breve saggio di una filosofia del lieto fine a partire dalla commedia di Rossini p. 69
- Giorgio Mancinelli
Agamennone. O la maschera 'ingannevole' del mito p. 89
- Giuseppe Panella
Le false confidenze. Menzogne, malintesi, inganni p. 121
- Iolanda Poma
Simone Weil. Dinamiche dell'inganno nel soggetto della modernità p. 141

Simone Weil.
Dinamiche dell'inganno nel soggetto della modernità

Iolanda Poma

1. Disarmare l'illusione del soggetto

Il presente è uno di quei periodi in cui svanisce quanto normalmente sembra costituire una ragione di vita e, se non si vuole sprofondare nello smarrimento o nell'incoscienza, tutto va rimesso in questione. Solo una parte del male di cui soffriamo è da attribuire al fatto che il trionfo dei movimenti autoritari e nazionalisti distrugge un po' dovunque la speranza che uomini onesti avevano riposto nella democrazia e nel pacifismo; esso è ben più profondo e ben più vasto.

Queste le parole con cui Simone Weil apre il saggio del 1934 *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*¹. Fa rabbrivire la cocente attualità dell'analisi weiliana²: ora come allora le responsabilità di una

1. S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955, ora in *Œuvres*, Gallimard, Collection Quarto, sous la direction de F. de Lussy, Paris (1999) 2011, p. 275; *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2011, p. 11 (in seguito con la sigla R).

2. Vale la pena riportare anche il seguito della citazione: «Ci si può chiedere se esista un ambito della vita pubblica o privata dove le sorgenti stesse dell'attività e della speranza non siano avvelenate dalle condizioni nelle quali viviamo. Il lavoro non viene più eseguito con la coscienza orgogliosa di essere utili, ma con il sentimento umiliante e angosciante di possedere un privilegio concesso da un favore passeggero della sorte, un privilegio dal quale si escludono parecchi esseri umani per il fatto stesso di goderne, in breve un posto. Gli stessi imprenditori hanno perso quella credenza ingenua in un progresso economico illimitato che faceva loro supporre di avere una missione. Il progresso tecnico sembra aver fatto fallimento, poiché ha apportato alle masse, in luogo del benessere, la miseria fisica e morale in cui le vediamo dibattersi [...]. La vita familiare è diventata solo ansietà, a partire dal momento in cui la società si è chiusa ai giovani. Proprio quella generazione per la quale l'attesa febbrile dell'avvenire costituisce la vita intera vegeta in tutto il mondo con la consapevolezza di non avere alcun avvenire» (R 275-276, it. 11-12).

crisi sempre più onnipervasiva non si possono semplicemente addebitare a fattori sociali, politici ed economici, risalenti a una causa sovraindividuale, esterna e occasionale rispetto alla nostra esperienza individuale e collettiva. Pur trovandosi al centro della tempesta che ha colpito la storia, flagellando l'umanità sotto la furia omicida del nazismo, la Weil non addebita al totalitarismo l'intera responsabilità della disumanità di cui il suo tempo è vittima. Nella stessa logica, alla fine del saggio afferma: «È per esempio molto ingiusto dire che il fascismo annienta il pensiero libero; in realtà è l'assenza di pensiero libero che rende possibile l'imposizione con la forza di dottrine ufficiali del tutto sprovviste di significato» (R 343, it. 123). La crisi ha quindi una causa ben più remota (e ben più vicina): essa affonda le sue radici nel cuore dell'uomo, da cui emerge una problematicità che da sempre appartiene alla condizione umana. Finché non si avrà il coraggio e la probità intellettuale di affrontare la causa di questa crisi, essa continuerà a inquinare nel profondo, con le sue scorie e con i suoi effetti collaterali, le condizioni di esistenza di quelle esperienze nelle quali si specifica l'umanità e la dignità dell'uomo.

Con l'intera sua riflessione, Simone Weil smantella, sottoponendolo a un'implacabile critica, il significato tradizionale (e l'inganno in esso contenuto) del termine *individuo*, a cui si collega quello del termine *collettività*. La questione del soggetto rappresenta il fuoco, sebbene non tematizzato, del suo discorso. La filosofia ha gli occhi per vederlo bene; è vigile e attenta, perché continua tenacemente a fare ciò che l'individuo ha dismesso: la filosofia *pensa*. E perciò può riconoscere il soggetto nella sua crisi, e permette anche a noi di vedere che questo soggetto continua a permanere – nonostante la sua crisi – destinandosi/ci alla decadenza. Questo il motivo per cui il testo weiliano del 1934 è valido per noi ancora oggi. Ad andare in crisi, determinando la crisi, è un soggetto di potere, di dominio, di forza, che però resta, come riferimento e modello paradigmatico, anche in un soggetto ormai costretto a riconoscere la propria impotenza, sottomissione e debolezza: per questo, tutti i tentativi del soggetto attuale di rispondere alla crisi si rivelano inadeguati e inefficaci, giacché, pur impotente, sottomesso e debole, egli continua a operare nella stessa logica di quel soggetto che ha prodotto la presente situazione di emergenza, di minaccia e di oppressione a cui egli dovrebbe reagire. Pur avendo riconosciuto la crisi di un soggetto di dominio e di potenza, viviamo ancora sotto l'effetto della sua illusione.

Quel soggetto dunque sopravvive, nonostante la crisi che lo segna, e continua a detenere un'esclusiva inalienabile sulla relazione con il mondo, poiché quella sua prima, primitiva esperienza con il mondo naturale – di

cui la Weil individua la fallacia – costituisce una sorta di *imprinting* incancellabile, con cui egli ha inaugurato l'inizio della sua storia e che va al di là della propria fine. È una primogenitura senza eredità paterna, strappata con violenza a una madre naturale non riconosciuta, del cui presunto patrimonio l'uomo ha voluto impadronirsi. C'è da pensare a un istinto predatorio anzitutto individuale che si fa ereditare da successive forme collettive, tanto che, dal punto di vista individuale, il passaggio è quello dal gogo della natura al dominio della società: «questa collettività, in rapporto all'*individuo*, ha ereditato la funzione oppressiva esercitata un tempo dalla natura»³. L'effetto è quello di rinnovati rapporti di forza, senza soluzione di continuità: forze cieche e non visibili che non smettono di «stritolare sotto di loro gli sventurati umani» (R 309, it. 67). Quindi, in nome di cosa è esercitata questa forza? Noi ne vediamo gli effetti, ma qual è la sua causa? Il soggetto forte in realtà *non esiste*. Infatti, *nessuno* esercita la forza, anche questa è una pura illusione: «l'uomo si limita a subire la forza e non la maneggia mai, qualunque sia la situazione. L'esercizio della forza è un'illusione. Nessuno la possiede; essa è un meccanismo»⁴. Questa verità torna ripetutamente nella riflessione weiliana: un grande inganno è all'origine della forza che realmente ci assoggetta; siamo oppressi da un meccanismo ben oliato d'illusione e di (auto-) inganno, che vincola il singolo e le collettività; sia chi esercita sia chi subisce una forza tanto irreal quanto implacabile⁵.

Si tratta quindi di comprendere come modificare questa forma mentale, come *disarmare* il soggetto. Perché questi, anche posto di fronte alla disfatta, continua ad avanzare, coltello fra i denti e pancia a terra, contro invisibili, immaginari nemici per la conquista del mondo. Forse questo soggetto non esiste più (o non è mai esistito), ma i suoi effetti persistono e i suoi gesti permangono come sforzi inesausti, «vaghi conati di prendere

3. S. Weil, *Cahiers I*, Plon, Paris 1970, p. 93; *Quaderni. Volume Primo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 133 (in seguito con la sigla *Q I*).

4. S. Weil, *Cahiers III*, Plon, Paris 1974, p. 199; *Quaderni. Volume Terzo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, 1995, p. 198 (in seguito con la sigla *Q III*).

5. Anche Jan Patočka insiste sul carattere fittizio, ma realmente stritolante della Forza: «La Forza è l'ente supremo che crea e distrugge ogni cosa, e che tutto e tutti servono. Quindi la metafisica della forza è certo fittizia e inautentica, semplice antropomorfismo, eppure [...] proprio questa pratica consacrazione della forza fa di essa non un concetto, ma una realtà» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, pp. 128-129). Sul confronto tra Weil e Patočka cfr. E. Gabellieri, *Simone Weil, Platon et l'Europe (Simone Weil et Jan Patočka)*, in AA.VV., *Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, sous la direction de G. Gutbrod, J. Janiaud, E. Sepsi, Archives Karéline, Paris 2012.

qualche cosa nel vuoto»⁶. Per chi ne è consapevole, ciò non significa arrendersi all'esistente, rassegnandosi a una sorta di mitico fatalismo o di realistico determinismo. Significa piuttosto restare desti e disponibili, in quella tensione ideale che scaturisce dal riferimento al Bene, che balena per brevi istanti anche nell'uniforme quadro di aridità e di freddo esistenziale che appartiene al periodo storico in cui scrive la Weil, le cui tracce di gelido isolamento mettono i brividi ancora oggi. Come scrive Weil in *Iliade, o il poema della forza*⁷, nella guerra che ormai gli uomini credono infinita e sotto la sua cappa di monotona violenza, a tratti bagliori quasi inavvertiti accendono la speranza di un altrimenti⁸. Sono schegge di luce che ricordano agli uomini la loro anima, risvegliando in essi la consapevolezza della sventura che sta infierendo sull'umanità: «Come alla luce di un lampo, devono apparire certi rapporti di forza nei quali l'uomo perde se stesso, Dio, l'universo, tutto» (*Q I 299*, it. 236). Sono attimi in cui non è possibile mentire a noi stessi, come accade quando, ad esempio, ci convinciamo che chi è oppresso e sventurato ne abbia in fondo un'innata vocazione o una qualche responsabilità e che, comunque sia, chi è colpito avrà anche la forza di sopportare la propria sventura⁹. Il repentino baluginio del Bene ci aiuta a trovare il coraggio di opporre resistenza: «È possibile amare ed essere giusti solo se si conosce l'imperio della forza e si è capaci di non rispettarlo» (*IF 551*, it. 62).

Per il filosofo che si mette in gioco, nessun senso di superiorità e nessun rischio di inorgogliersi, poiché egli sa cosa l'attende: «incamminarsi per una simile via significa condannarsi di sicuro alla solitudine morale, all'incomprensione, all'ostilità sia dei nemici dell'ordine esistente sia dei suoi servitori» (*R 346*, it. 128). Considerazione di amaro retrogusto autobiografico, se si pensa ai rapporti della Weil con la Chiesa o con la Resistenza: istituzioni o movimenti che la costringeranno a decidere di restare sulla soglia.

6. Da *Il libro delle vergini* di Gabriele D'Annunzio (I. *Le Vergini*). «Il pensiero ha sempre meno la possibilità di afferrare qualcosa» (*R 334*, it. 109).

7. S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, Cahiers du Sud, Marseille 1943, ora in *Œuvres*, Gallimard, Collection Quarto, cit.; *L'Iliade o il poema della forza*, in Id., *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014 (in seguito con la sigla *IF*).

8. Cfr. *IF 546*, 548; it. 55, 57. «Sprazzi di giustizia, di compassione, di gratitudine che sorgono a volte in mezzo alla durezza e alla freddezza metallica dei rapporti umani» (S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, p. 166; *La rivelazione greca*, cit., p. 309; in seguito con la sigla *IPC*).

9. Cfr. *IF 551*, it. 62.

2. Il fattore economico nel sistema di oppressione

Premesso il carattere fittizio che sta all'origine dell'esperienza attuale in cui ci sentiamo intrappolati, Simone Weil ritiene possibile, se non eliminare, almeno diminuire il peso dell'oppressione che emerge dalle strutture sociali e nelle dinamiche del lavoro, risalendo al motore centrale del meccanismo, per allentarne o bloccarne gli ingranaggi. Un motore che però non sta nel sistema economico, il quale peraltro di per sé non costituisce nemmeno la soluzione al problema dell'oppressione, come invece pensava Marx, il quale a quello affidava il compito di liberare l'umanità oppressa, confidando nello sviluppo illimitato delle forze produttive¹⁰. Questa fiducia mal riposta è sfociata in un sogno a occhi aperti, dove l'immotivata aspirazione al meglio ha finito per attribuire alla materia i connotati propri dello spirito hegeliano, celebrato con tutti i crismi di un rito sacro. Auscultando il cuore della dottrina marxista, la Weil sente pulsare l'aritmia tipica di un pensiero idolatrico, che crede nelle forze produttive come in una divinità¹¹: processo, questo, a ben vedere ricorrente nello sviluppo storico dell'umanità, come ad esempio nel tentativo secolarizzante dell'uomo di sostituirsi a Dio, attribuendosi caratteri divini. La critica weiliana a queste forme semi-occulte di sovrapposizione posticcia fra ordini diversi di realtà, frutto di un fraintendimento fatale, fa risaltare per contrasto l'impostazione della sua ricerca, in grado di tessere fili fra tessuti apparentemente disomogenei, creando disegni non forzatamente stampati, impressi (sovrapposti/imposti) sull'ordito del discorso, ma che emergono dagli intrecci di trame che lavorano insieme, facendo affiorare inaspettate affinità e infine la presenza di un'unità di senso, continuamente incrementata, in grado di dare a quei molteplici riferimenti un orientamento comune.

Dalla sua analisi risulta quindi che anche il marxismo classico-ortodosso finisce per riflettere una concezione progressiva della storia, in realtà illusoria: la crisi generalizzata ha messo a nudo l'inconsistenza di quel mito, insieme al carattere apparente di un'idea che confidava in un'espansione illimitata delle risorse e in una democratica diffusione dei lumi. È un bilancio in perdita quello che profila la Weil, che si avvicina al lucido resoconto dello Husserl della *Krisis* del 1936¹², anticipando su molti punti l'analisi

10. Cfr. R 279-280, it. 18.

11. Cfr. R 281-282, it. 21.

12. Gabellieri segnala un parallelismo significativo tra le ricerche weiliane e quelle husserliane nel confronto con Cartesio (E. Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Paris 2003, in particolare pp. 54-71).

critica di Adorno e di Horkheimer contenuta nella *Dialettica dell'illuminismo*, scritta fra il 1942 e il 1944. Innegabilmente vi è stato un massiccio progresso materiale, ma è tempo di valutarne il prezzo, poiché esso si collega immancabilmente con il fenomeno dell'oppressione sociale, in quanto fattore di forte disuguaglianza e di discriminazione all'interno dei rapporti fra gli uomini e tra le nazioni, che caratterizza un sistema oppressivo di cui la Weil fornisce un preciso identikit: «l'organizzazione burocratica, il rovesciamento del rapporto tra i mezzi e i fini, il disprezzo dell'individuo, la separazione tra il pensiero e l'azione, il carattere meccanico del pensiero stesso, l'utilizzazione dell'istupidimento e della menzogna come strumenti di propaganda» (R 344, it. 124).

Se il fulcro dell'oppressione sociale non sta nel sistema economico, di certo però a esso sempre si accompagna, crescendo esponenzialmente a forme produttive sempre più organizzate¹³. Non si tratta per questo di vagheggiare un mondo senza lavoro e senza economia: invece di liberare l'uomo dal lavoro, occorre semmai rendere il lavoro libero e degno, cioè umano, a misura del pensiero dell'uomo¹⁴. Pensare a un mondo senza studio e senza lavoro significa sognare un Paese dei Balocchi; sottostare ai capricci di un bambino viziato che non vuole lasciare il parco dei divertimenti, simile in questo a quella mentalità adulta ma infantile, che confida illusoriamente in uno sviluppo tecnico e tecnologico tale da alleggerire, fino a far scomparire, il peso della necessità materiale, per raggiungere «infine uno stato letteralmente paradisiaco, in cui la produzione più abbondante costerebbe uno sforzo insignificante, l'antica maledizione del lavoro sarebbe abolita, in breve vi si ritroverebbe la felicità di Adamo ed Eva prima del loro peccato» (R 280, it. 19). Questa presunta soluzione sarebbe invero peggio del problema da risolvere, perché il lavoro è essenziale per l'uomo, che in esso impara a rapportarsi al mondo e alla necessità, da cui egli non può né deve liberarsi, se non vuole perdere la sua stessa libertà. Per questo Weil ricorre a Bacone per riscattare il significato del lavoro dal giudizio negativo che pesa su di esso fin dalle origini dell'umanità:

All'antica e disperante maledizione del *Genesis*, che faceva apparire il mondo come un luogo di pena e il lavoro come il marchio della schiavitù e dell'abiezione umana, egli ha sostituito in un lampo di genio la vera carta

13. Una società senza oppressione è per Weil unicamente quella premoderna, in cui basso livello di produzione, autoconsumo e assenza di divisione del lavoro limitano i rapporti di dipendenza, da cui deriva l'oppressione (cfr. R 296, it. 44).

14. Cfr. *Q I* 131-135, it. 173-178.

dei rapporti dell'uomo con il mondo: "L'uomo comanda alla natura obbedendole". Questa formula così semplice dovrebbe costituire da sola la Bibbia della nostra epoca. Essa è sufficiente a definire il lavoro vero, quello che rende gli uomini liberi, e questo nella misura stessa in cui è un atto di sottomissione cosciente alla necessità (R 332, it. 106).

La storia successiva ha espunto la seconda parte della formula baconiana, falsificandone così la verità; per questo Bacone è diventato per tradizione l'ideologo del processo che ha sancito il ruolo di padronanza dell'uomo, legittimando l'operazione di spodestamento della natura. Ma il lavoro non è il mezzo per raggiungere e rafforzare il potere umano; al contrario, esso rientra fra le esperienze che, come l'esercizio della matematica, orientano l'agire dell'uomo secondo il criterio della necessità, obbedendo alla quale egli smette di subirla, emendandosi al contempo dall'arbitrarietà e dal decisionismo del proprio sé: «*Abitudine nel lavoro. Eliminazione dell'“io”. Immagine della virtù perfetta*»¹⁵. Il processo materiale allora si trasfigura, disponendosi all'apertura vertiginosa verso la mistica e la spiritualità¹⁶.

In modo analogo, invece di demonizzare l'economia, si deve certo considerarne i limiti e le degenerazioni, ma questo per contribuire a liberarla da ciò che la rende complice di un sistema oppressivo. Nella storia dell'umanità è anzitutto il fattore produttivo a determinare un irreversibile mutamento nel rapporto dell'uomo con la natura, in direzione di un graduale affrancamento umano dalla costrizione di un dominio naturale percepito come talmente cieco e imperscrutabile da essere letto come segno ineluttabile della sua divinità¹⁷. Con la crescita della produzione, diminuisce il rapporto immediato con la natura, mentre si aprono spazi d'iniziativa e di decisione umana con l'effetto di trasferire il carattere divino dalla natura all'uomo. Ma – avverte S. Weil – questa emancipazione è un inganno e un'illusione. Quel riscatto dalla natura è apparente e sbagliato; il suo prezzo è risultato più alto di quell'asservimento. L'uomo infatti ora non è più

15. S. Weil, *Cahiers II*, Plon, Paris 1972, p. 237; *Quaderni. Volume secondo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1997, p. 66. Il tema della cancellazione dell'io e della conseguente concezione impersonale dell'uomo richiederebbe un approfondimento a sé. Rimando essenziale va ad alcuni fra i testi di R. Esposito: *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988; *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996; *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

16. Annota nei suoi *Quaderni*: «Spiritualità del lavoro» (Q II 278, it. 104); «Titoli: "Il lavoro come esercizio spirituale". "Il lavoro come esperienza mistica". "Il lavoro come poesia"» (Q II 63, it. QI 311).

17. Cfr. R 296-297, it. 45-46.

tormentato dalla natura, ma dall'altro uomo¹⁸, nella forma della collettività e del progresso tecnico. La collettività assume la stessa forma inaccessibile di un potere che si esercita sopra le teste degli individui, con il medesimo carattere di arbitrarietà che l'uomo primitivo attribuiva al dominio naturale¹⁹. Permane in modo praticamente immutato lo stesso contenuto di forza e di violenza, ma mentre prima l'arbitrarietà che egli attribuiva alla natura era frutto di una sua interpretazione distorta, ora quell'arbitrarietà diventa strutturale nella forma della collettività, che quindi conferisce realtà massiccia e istitutiva ai suoi fantasmi.

Quindi, l'attività produttiva gioca un ruolo fondamentale nel movimento di uscita dell'uomo dalla natura e può concorrere allo sviluppo di un sistema oppressivo, ma non ne è la causa diretta, di cui può diventare, se mal gestita, l'arma micidiale.

3. Il motore della macchina oppressiva

Per individuare il motore dell'oppressione sociale – sembra suggerire Weil – è utile soffermarsi sul momento in cui l'uomo avverte di subire il rapporto con la natura e si rivolta a essa. La storia ci racconta che da quella lotta l'uomo è uscito ineguagliato vincitore, ma sulla base di quello che la Weil scrive sulla natura e sulla necessità si può ipotizzare che la presunzione umana di absolutezza si sviluppi a partire da un equivoco, da un'errata comprensione della natura.

L'uomo si emancipa da un potere (quello naturale) che crede assoluto e discrezionale, ma questo solo a motivo della propria ignoranza, non avendo ancora iniziato a conoscere le leggi della natura, che ne svelano il carattere di necessità e di regolarità priva di arbitrio. L'uomo, nella sua primitività, legge invece la forza della natura come l'espressione di una necessità cieca e irrazionale, di un potere incontrollato, e lotta quindi per trasferire a sé quelle che gli sembrano le prerogative di quella potenza, rispetto alla quale non riesce a intravedere alternativa possibile. Egli si emancipa, sottraendosi a quella forza che opprime e che asservisce, per strappare a essa la sua Forza, per appropriarsi del medesimo Dominio. Ma producendosi

18. Cfr. R 297, it. 46.

19. E l'uomo torna a raffigurarsi la vita sociale – come prima la natura – come una realtà impenetrabile, «fatta di misteri, di qualità occulte, di miti, di idoli, di mostri [...]; ovunque il sentimento dominante è questa paura vertiginosa che produce sempre la perdita di contatto con la realtà» (R 342-343, it. 122).

secondo la stessa logica, la sua emancipazione risulta finta e ingannevole; la sua è una *liberazione* dal dominio, senza *libertà*. E infatti l'uomo torna a riprodurre una nuova necessità ancora più spietata perché – questa davvero sì – discrezionale. È una necessità come forza brutale e senza regole, che conduce all'enorme paradosso di un uomo che, sottomettendo la natura, sottomette anche se stesso nella sua parte naturale, diventando non solo il soggetto, ma anche l'oggetto del proprio dominio; signore di un se stesso, che di sé è anche schiavo: «La storia dell'umanità viene a coincidere con la storia dell'asservimento che fa degli uomini, oppressi e oppressori, il puro zimbello degli strumenti di dominio che essi stessi hanno fabbricato, e riduce così l'umanità vivente a essere cosa fra le cose inerti» (R 302, it. 54-55)²⁰.

Il vero motore che alimenta un sistema di oppressione sociale consiste dunque nella *lotta per il potere*²¹, la cui forza, che l'uomo ricava dalla visione distorta del rapporto con la natura, esprime la separazione *arbitraria* – e, in quanto tale, sempre pronta a ribaltarsi – tra chi esercita e chi subisce il potere, quindi inevitabili rapporti di sfruttamento e di subordinazione. La corsa al potere può falsificare tutta la vita dell'uomo: individuale, sociale, politica, economica, intellettuale; una vita ridotta a semplice strumento di un processo votato al nulla reale, o al reale fittizio. Economia, politica, organizzazione sociale possono diventare tutti strumenti di potere, rinnegando la loro autentica vocazione: complici o conniventi rispetto a una logica perversa per la quale il potere, da semplice strumento, diventa l'unico fine e l'unico bene concepito per la collettività. L'effetto è presto visibile nei rapporti tra uomo e uomo; è l'effetto di una forza che disumanizza, che fa dell'uomo una cosa in balia di un altro uomo, dal cui arbitrio dipende la propria sorte: «mentre ancora respira non è più nient'altro che materia, mentre ancora pensa non può pensare più nulla» (IF 531, it. 35). Ma seppure in modo diverso, anche coloro che esercitano la forza sono trasformati in cose, perché anch'essi privati del loro pensiero: «Dato che gli altri uomini non impongono ai loro movimenti quella battuta d'arresto che solo ci consente di avere riguardi per il nostro prossimo, ne concludono che il destino ha dato loro ogni licenza, e nessuna ai loro inferiori» (IF 537, it. 44). Ed essendo il loro predominio arbitrario, niente li preserva

20. Immediato il riferimento alle riflessioni di Rousseau e di Kant, i quali avevano ben chiara la differenza che intercorre tra la potenza della natura, le cui leggi costituiscono un ordine che si sottrae alla costrizione di regole arbitrarie, e la potenza illimitata e discrezionale degli uomini.

21. Cfr. R 299, it. 49.

dal divenire da un momento all'altro soggetti al potere di altri. Di fatto, dunque, «la corsa al potere asservisce tutti, potenti e deboli» (R 301, it. 53): non guarda in faccia a nessuno; non conosce padroni, ma solo servi, anche in quelli a cui è affidato il comando: «oppressori e oppressi sono ugualmente sottomessi alle esigenze implacabili della lotta per il potere» (R 311, it. 70). Alla fine tutti vengono ridotti a strumenti di un potere la cui forza abbassa, schiaccia, impedisce all'uomo di elevarsi: è il simbolo della gravità, della bassezza, della pesantezza opprimente. La storia mostra un susseguirsi ininterrotto di forme oppressive, come in un perverso processo di coazione a ripetere.

4. *Il peccato originale del libero arbitrio*

Il figlio della parabola evangelica, che pretende dal padre la parte di eredità che gli spetta di diritto, dà voce al peccato dell'uomo: «Questa parte è il libero arbitrio [...]. “Dammi la mia parte” è il peccato originale. Dammi il libero arbitrio, la scelta del bene e del male»²². L'arbitrarietà è il vero male per l'umanità e il suo antidoto è nel modello offerto dalla natura:

Differenza tra lo *schiaivo* e il *cittadino* (secondo Montesquieu, Rousseau...): lo schiaivo è sottomesso al suo signore e il cittadino alle leggi. Per altro il signore può essere molto mite e le leggi molto dure; questo non cambia niente. Tutto sta nella distanza tra il capriccio e la regola. Così, colui che si crede sottomesso a una natura capricciosa è schiaivo, colui che si sa sottomesso a una natura determinata da leggi rigorose è cittadino del mondo (Marco Aurelio) (Q I 89, it. 129).

Una via d'uscita da una riproduzione della forza sarebbe forse possibile se si ricostruisse il nostro rapporto con la natura a partire da ciò che ormai conosciamo di essa: una realtà dotata di leggi costanti, che sono una garanzia di salvaguardia per l'uomo, perché non cambiano come per capriccio e sono un punto di riferimento costante nella variabilità dell'esperienza umana: «Essere di fronte alla natura, non agli uomini, è la sola disciplina» (Q I 96, it. 137), ossia l'unico argine all'arbitrarietà. La vera libertà non è l'opposto della necessità naturale, bensì del libero arbitrio²³, quello che

22. S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, p. 244; *Quaderni. Volume quarto*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2005, p. 240 (in seguito con la sigla Q IV).

23. Cfr. R 315, it. 76-77.

l'uomo ha erroneamente attribuito alla natura e che, in un rapporto percepito come antagonistico, le ha voluto strappare. Un soggetto che avesse consapevolezza di essere insieme libero, ma anche naturale, capirebbe che dare gradualmente forma ed espressione alla propria libertà non significa negare la propria provenienza naturale e, quindi, il sigillo di necessità che essa reca con sé. Non si può sensatamente ambire a diventare un soggetto di potere, assoluto e assolutistico, se si riconosce il proprio essere naturali, abitati dal mondo, della stessa stoffa dell'universo vivente. Questo potrebbe arginare nel soggetto la sua presunzione di assolutezza: «Ogni analisi serrata e rigorosa della percezione, dell'illusione, della fantasticheria, del sogno, degli stati più o meno prossimi all'allucinazione mostra che la percezione del mondo reale differisce dagli errori che le somigliano solo perché presenta un contatto con una necessità [...]. Per lo spirito umano la realtà non è altro che il contatto con la necessità» (*IPC* 143, it. 288).

Il male peggiore per l'uomo è quindi nel suo arbitrio, rispetto al quale bene è ciò che è privo di arbitrio, ossia la necessità. Sebbene ci sembrino opposti, il Bene assoluto parla lo stesso linguaggio della necessità: «Una necessità rigorosa, che esclude ogni arbitrio, ogni caso, regola i fenomeni materiali. Nelle cose spirituali, benché libere, vi è se possibile ancor meno arbitrio e caso» (*Q II* 360, it. 190). Possiamo anche conoscere le leggi della necessità senza per questo collegarle minimamente al Bene, se riteniamo come unico nostro bene la libertà di arbitrio. Un bene, questo, che diventa relativo, e quindi allo stesso livello del male, solo quando veniamo toccati dal Bene assoluto. Fino ad allora, l'uomo non può capire davvero che il proprio arbitrio è male, e quindi continuerà a percepire la necessità come un male per il proprio bene. È il soggetto, espressione di un "io" forte, autocentrato, che si crede padrone della propria vita, a intendere la necessità come una costrizione insopportabile e brutale, giacché egli legge la propria libertà nei termini di un arbitrio assoluto: «Necessità, nemica per l'uomo che dice io» (*Q III* 403, it. 412):

La necessità è per l'uomo una nemica finché questi pensa in prima persona [...]. Nella fantasticheria o nell'esercizio della potenza sociale la necessità sembra sua schiava. Nelle contrarietà, nelle privazioni, nelle pene, nelle sofferenze, ma in special modo nella sventura appare invece come una padrona assoluta e brutale. Nell'azione metodica vi è un punto d'equilibrio in cui la necessità, in virtù del suo carattere condizionale, presenta all'uomo ostacoli e nello stesso tempo mezzi in rapporto ai fini parziali da lui perseguiti, e in cui si stabilisce una sorta di eguaglianza fra il volere di un uomo e la necessità universale. Questo punto d'equilibrio sta ai rapporti dell'uomo con il mondo come la giustizia naturale sta ai rapporti fra gli uo-

mini; nell'organizzazione del lavoro, della tecnica e di tutta l'attività umana bisogna sforzarsi di ottenerlo il più spesso possibile (*IPC* 145, it. 290).

Solo se toccati dal Bene assoluto possiamo comprendere l'ingiustizia intrinseca all'arbitrio. Prova ne è che non basta riconoscere l'*errore* insito nell'interpretazione che l'uomo ha dato della natura per ristabilire automaticamente un atteggiamento corretto. Svelato l'arcano e dissipati l'illusione e il malinteso, questi tornano a riprodursi, se l'uomo resta legato all'arbitrio come al demone che da sempre lo abita e che appartiene alla *sua* natura: quell'innata arroganza di porsi al centro, che diventa inestinguibile sete di violenza, fame di sopraffazione e di razzia, uno spirito di barbarie che la nostra presunta civilizzazione nasconde sempre più astutamente. Apparentemente inoffensivo, è sempre pronto ad attivarsi, a tutti i livelli, in ogni epoca, qualora venga pretestuosamente identificato un nemico, per un motivo qualsiasi – razziale, religioso, culturale, economico, politico, sessista – solo per dare libero sfogo al cuore di tenebra dell'uomo, non trasformato dalle conoscenze sempre più numerose che egli possiede su di sé, sul mondo e sulla realtà che lo circonda: una mole esagerata di informazioni in realtà inutili, finché non siamo vulnerati dal Bene.

Quindi, innegabilmente è presente nella natura umana un istinto di violenza, che si accompagna a una forza di autoinganno che sembra inscalfibile: l'inganno con cui l'uomo si figura vittima di una natura crudele che lo opprime ingiustamente; l'inganno con cui crede di esercitare la forza acquisita come nuovo padrone; l'inganno che lo porta ad andare al di là delle proprie possibilità, credendo il proprio potere privo dei limiti che ne costituiscono invece le effettive condizioni di realtà. Occorre distruggere la falsa pienezza che è in noi, perché solo allora può installarsi in noi il dono del Bene²⁴. Non si tratta allora tanto di annullare il soggetto, quanto la sua illusione, trasformando l'uomo alla luce della sua realtà.

5. *Uscire dall'inganno*

Nel pensiero di Simone Weil due sono le vie che sembrano prospettarsi per risvegliare l'uomo dal torpore dell'autoconvincimento e dell'illusione. La prima è quella che porta a considerare le condizioni materiali in cui possono realizzarsi le nostre azioni e la nostra esistenza, e che sono espresse dalla necessità della natura e dalla realtà delle cose, che disciplinano

24. Cfr. *Q III* 233, it. 238.

nell'uomo, con la dura lezione del limite, il rapporto in lui tra il pensiero e l'azione. La seconda via è quella che, con la vicinanza all'oppresso e al male subito, risveglia dall'ipnosi dell'inganno.

L'uomo ha prestato fede a un modello di forza che non è quello naturale. Ora però egli possiede gli strumenti per riconoscere che certamente l'oppressione si esercita mediante la forza, ma la forza in natura presenta due caratteri essenziali, che sono due elementi di distinzione dalla forza umana. Anzitutto la potenza naturale si esercita su tutto e su tutti indifferentemente: al cospetto della natura gli uomini sono tutti egualmente sottoposti alle medesime leggi di necessità che regolano l'intero universo²⁵. Inoltre, la forza naturale è un'energia espansiva che però si blocca quando incontra un limite. Nel mondo umano invece l'oppressione della forza si esercita sulle coordinate di un principio di disuguaglianza tra gli uomini, che, moltiplicandosi fra loro, instaurano quelle condizioni innaturali di esistenza che la Weil individua nei privilegi, prodotti dalla disuguaglianza e in grado di rafforzarla, cementando rapporti di dipendenza²⁶. Ciò che passa tra l'innocenza della natura e la responsabilità della collettività è chiarito dalla differenza che corre fra il disastro naturale o la malattia che ci colpisce, e il potere arbitrario che subiamo da un superiore. Chi lavora in una compagnia assicurativa sa bene che nessun agricoltore nutre animosità nell'assicurarsi contro il rischio di eventi naturali come la grandine, mentre ne prova nel sottoscrivere un contratto contro furti o rapine: «Un uomo che è nell'irreale e maneggia una spada può sprofondare tutta una popolazione nell'irreale. Non così per un terremoto. Si sa perché si è sottomessi al potere manifesto della natura. Ma l'obbedienza a uomini la cui autorità non è illuminata dalla legittimità, è un incubo» (*Q III* 269, it. 269-270). Su questi fattori di disuguaglianza poi, a determinare fatalmente l'oppressione umana, rendendola implacabile e ingiusta, interviene la lotta per la potenza che, a differenza della forza esercitata in natura, è *illimitata*:

Soltanto l'uomo può asservire l'uomo [...]. La natura potrebbe spezzare l'uomo ma non umiliarlo [...]. Nella misura in cui la sorte di un uomo dipende da altri uomini, la sua vita sfugge non solo alle sue mani, ma anche alla sua intelligenza [...]. Invece di elaborare e di agire, bisogna abbassarsi a supplicare o a minacciare; e l'anima cade negli abissi senza fondo del

25. Pari all'azione non-agente che la Weil riferisce a Dio, anche la natura «manda i raggi del sole e la pioggia sui buoni e sui cattivi» (*Q II* 318, it. 143); «La posizione di indifferenza è quella che è fuori dal punto di vista» (*Q II* 321, it. 146).

26. Fonti di privilegio sono l'esercizio dei riti, in ambito non solo spirituale, ma anche tecnico-scientifico; le armi; la moneta; il coordinamento (cfr. *R* 297-298, it. 47).

desiderio e della paura, poiché non vi sono limiti alle soddisfazioni e alle sofferenze che un uomo può ricevere dagli altri uomini. Questa dipendenza avvilente non riguarda soltanto gli oppressi, ma oppressi e potenti allo stesso titolo (R 323-324, it. 91-92).

A differenza della natura, che accetta l'azione metodica dell'uomo e quindi un equilibrio tra forze, «gli uomini sono esseri attivi e posseggono una facoltà di autodeterminarsi» (R 300, it. 51). Ma questo, invece di rappresentarne un'indiscussa superiorità, in realtà determina la loro inferiorità rispetto al potere naturale, perché quello umano è un potere arbitrario, in grado di rovesciare ogni vittoria in una disfatta; abitato dalla connaturata contraddizione di un possesso perseguito e mai ottenuto, beffardamente mancato anche e soprattutto quando si spinge a pretendere un dominio totale. A censurare l'instabilità costitutiva del potere interviene il meccanismo d'autoinganno, vero fattore di successo del potere, giocato a tutti i livelli, in grado di mistificare il suo grado d'irrealtà, e che può essere smascherato dal *modus operandi* della necessità: «“Dal regno della necessità al regno della libertà” – No, ma da necessità subita a necessità su cui si opera metodicamente. E da costrizione *capricciosa e illimitata* (oppressione) a necessità *limitata*» (Q I 91, it. 132). Non che non si agiti dentro di noi il desiderio d'illimitato e d'infinito, ma solo l'essere giusti ci permette di coglierlo senza cadere nell'illusione della potenza illimitata, perché la giustizia è limite e misura della libertà dell'uomo, che lo aggancia al Bene, di fronte al quale l'uomo si ferma e mette a tacere la sua inesaurita richiesta d'illimitatezza, «e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell'attesa [...]. Chi si trova in una simile situazione può sfuggire allo smarrimento, all'illusione, alla menzogna, solo con la grazia di Dio, se la implora dal fondo del cuore, con una fede e una umiltà totali» (Q IV 362-363, it. 363-364). Il recupero della propria autentica dimensione è tutt'uno con l'apertura al sacro, alla grazia soprannaturale, «come unica fonte d'ispirazione del profano» (Q IV 148, it. 145): «Una vita pubblica in cui fosse possibile leggere le verità soprannaturali in tutti i lavori, in ciascuno degli atti del lavoro, in tutte le feste, in tutti i rapporti di gerarchia sociale, in tutta l'arte, in tutta la scienza, in tutta la filosofia. E nella guerra?... In essa, le verità che concernono il male» (Q III 271, it. 272). L'apertura al trascendente spoglia l'uomo della sua potenza illusoria e lo riveste di una responsabilità reale, capace di ripensare a una collettività vivibile e a misura d'uomo, in cui si lavori a un bilanciamento delle forze in grado di eliminare le ragioni dello squilibrio sociale.

Come nell'ordine della natura, anche il mondo delle cose ci orienta a un corretto rapporto con la realtà. Con evidente eco rousseauiana, la Weil annota: «Trovarsi di fronte alle cose libera lo spirito. Trovarsi di fronte agli uomini avvilisce, quando si dipende da loro» (*Q I* 114, it. 153). Le cose rappresentano un freno alla corsa al potere, perché sono realtà limitate, in rapporti di reciproca limitazione: «Nella natura delle cose non è possibile alcuno sviluppo *illimitato*; il mondo (*κόσμος!*) riposa interamente sulla *misura* e l'*equilibrio*» (*Q I* 86, it. 125). Tutto il pensiero della Weil può essere inteso come un salmo laico di lode alla capacità redentrice del limite, di cui il poema dell'*Iliade* e, in generale, il pensiero greco è testimonianza:

Questo castigo, di un rigore geometrico, che punisce automaticamente l'abuso della forza, fu il primo oggetto della meditazione dei Greci [...]. Questa nozione greca [...] l'Occidente l'ha perduta e non ha più, in nessuna delle sue lingue, una parola che la esprima; le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta di vita, ormai hanno solo un impiego servile nella tecnica. Noi siamo geometri solo davanti alla materia; i Greci furono geometri innanzitutto nell'apprendimento della virtù (*IF* 537-538, it. 44).

Il limite fa svaporare la finta ineluttabilità della potenza dell'uomo, perché ne argina la tendenza esondante e consente di pensare alla potenza come a una forza misurabile. Chiaramente, occorre renderne coscienti coloro che a diverso titolo si trovano coinvolti nel rito del potere, celebrato per diritto divino da alcuni, e accettato come espressione di una potenza soprannaturale da altri²⁷; occorre sfatare l'incantesimo di una potenza che si autoalimenta estendendosi al di là dei propri limiti; si deve annientare la superstizione del potere come fenomeno inarrestabile, che comanda oltre il consentito, che sperpera oltre le proprie possibilità²⁸.

Il limite, espresso dall'ordine naturale e dalla natura delle cose, orienta nell'uomo il rapporto tra il pensiero e l'azione, l'unico che possa arginare l'arbitrarietà e le forme di oppressione che ne derivano. Il potere collettivo (che è «una finzione», *R* 304, it. 59) è a più riprese definito «cieco», proprio perché la collettività non pensa²⁹, anche se esercita il suo potere

27. Cfr. *R* 305, it. 59-60.

28. Cfr. *R* 307-308, it. 62-64.

29. «È vero che in tutti gli ambiti le forze collettive superano infinitamente le forze individuali [...]; ma in realtà un'eccezione c'è, ed è l'unica: l'ambito del pensiero [...]. Il pensiero si forma soltanto in uno spirito che si trova a essere solo dinanzi a se stesso; le collettività non pensano affatto» (*R* 325, it. 93-94): «non esiste un pensiero collettivo» (*Q I* 97, it. 138).

proprio “imitando” il pensiero, offrendo passaggi logicamente concatenati, dove però il tutto è insensato: questo il suo inganno³⁰. Tutto è apparentemente razionale, ma macchine, moneta e burocrazia sono funzioni in realtà cieche, che «imitano lo sforzo del pensiero tanto da trarre in inganno» (R 336, it. 111). Una vita sociale in grado di mantenere la sua umanità è quella che preserva l’esercizio del pensiero, contro una vita sociale ingannevole. In una distinzione che ricorda quella arendtiana tra azione autentica e inautentica, per Weil le azioni arbitrarie sono cieche, perché prive del pensiero che unicamente può renderle libere, andando ad abitare quella pausa tra l’impulso e l’atto³¹, occasionato da una resistenza, da un ostacolo (dato dall’esperienza del proprio corpo, dalla prassi, dalla presenza degli altri), che ci ricorda quotidianamente che il passaggio dal pensiero all’azione può avvenire solo per il tramite di un lavoro. In questo consiste la nostra umanità, in grado di contrastare l’idolo sociale e di preservare l’uomo dal «contagio della follia e della vertigine collettiva» (R 347, it. 130): «Ciò che noi sappiamo sin d’ora è che la vita sarà tanto meno inumana quanto più grande sarà la capacità individuale di pensare e di agire. La civiltà attuale [...] contiene, lo avvertiamo fin troppo, quanto basta per schiacciare l’uomo; ma contiene anche, almeno in germe, qualcosa che può liberarlo» (R 346, it. 127).

La seconda via per tenere desta l’attenzione al Bene e per uscire dall’inganno sta nella vicinanza allo sventurato, vittima del male ingiusto, soggetto all’arbitrio altrui. L’esperienza del male subito ingiustamente ci coglie sempre impreparati e un po’ stupiti (“Perché mi viene fatto del male?”)³², perché ognuno si aspetta sempre di essere amato e trattato con gentilezza e con rispetto. E l’amore, la cui esigenza appartiene alla natura umana individuandone la zona sacra, è per eccellenza ciò che contraddice la violenza della forza:

L’Amore è assolutamente puro da ogni ingiustizia, perché non fa né subisce violenza. Non conquista con la forza, e neppure lo si conquista con la forza [...]. C’è qualcosa in noi che sfugge completamente ai rapporti di forza, che non entra in contatto con la forza e non ne è colpito, è il principio soprannaturale della giustizia, perché la forza è ingiustizia. La forza è il male.

30. «La forza imita molto bene il pensiero» (Q II 69, it. QI 316).

31. Cfr. IF 537, it. 43.

32. Vedi le riflessioni di Weil ne *La personne et le sacré*, Gallimard, Paris 1957; *La persona e il sacro*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2012.

Essa regna ovunque, ma non contamina mai con il suo contatto l'Amore. Idea specificamente greca. Splendida (*Q III* 146, it. 141).

Solo con questa capacità di partecipazione, solo con la consapevolezza della miseria umana che accomuna tutti gli uomini, si raggiunge la terza lettura, quella che va oltre a quella dei vinti o dei vincitori: «Se un uomo mi descrive nello stesso tempo due fianchi opposti di una montagna, io so che si trova in un luogo più elevato della cima. È impossibile comprendere e amare insieme i vincitori e i vinti, come fa l'*Iliade*, se non dal luogo, situato fuori del mondo, in cui risiede la Sapienza di Dio» (*Q IV* 191-192, it. 186). Le generazioni attuali, dice Weil riferendosi ai suoi contemporanei, ma vale ancora per noi, sono «quelle che avranno dovuto sopportare le maggiori responsabilità immaginarie e le minori responsabilità reali» (*R* 345, it. 126-127). Occorre dare sostanza alle nostre responsabilità, avvicinandoci alla realtà, con l'attenzione dovuta alla necessità illuminata dal Bene, rispettosi del limite e prossimi al prossimo: la realtà, da cui ci allontanano l'inganno e l'illusione.

Abstract

Il tema dell'inganno è indagato come chiave di lettura fondamentale della soggettività moderna negli scritti di Simone Weil, con particolare riferimento all'opera *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934). Un grande inganno è all'origine della forza esercitata dal soggetto moderno: una forza puramente illusoria affidata all'arbitrio umano, che pure produce l'effettiva realtà di oppressione che schiaccia gli uomini. L'analisi procede a individuare le dinamiche e il motore del meccanismo di autoinganno. Questo permette di comprendere come ogni tentativo di liberarsene – come nel processo emancipativo del soggetto moderno – produca nuove forme d'inganno. Per uscirne, l'uomo deve avvicinarsi alla realtà, guidato dal modello di necessità della natura, illuminato dal Bene, facendosi prossimo al prossimo.

The theme of deception is investigated as a fundamental key of interpretation of modern subjectivity in Simone Weil's writings, with particular reference to the work *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934). A great deception is the source of the force exerted by the modern subject: a purely illusory power entrusted to human caprice which, however, produces the actual reality of oppression that crushes men. The analysis, that proceeds to identify the dynamics and the engine of the mechanism of self-deception, allows us to understand how every attempt to get rid of deception – as in the emancipating process of the modern subject – produce new forms of deception. To get out of it, mankind must approach reality, guided by the model of the necessity of nature, illuminated by Well, making himself next to the next.

Finito di stampare nel mese di giugno 2016 presso
PressUp - Roma.