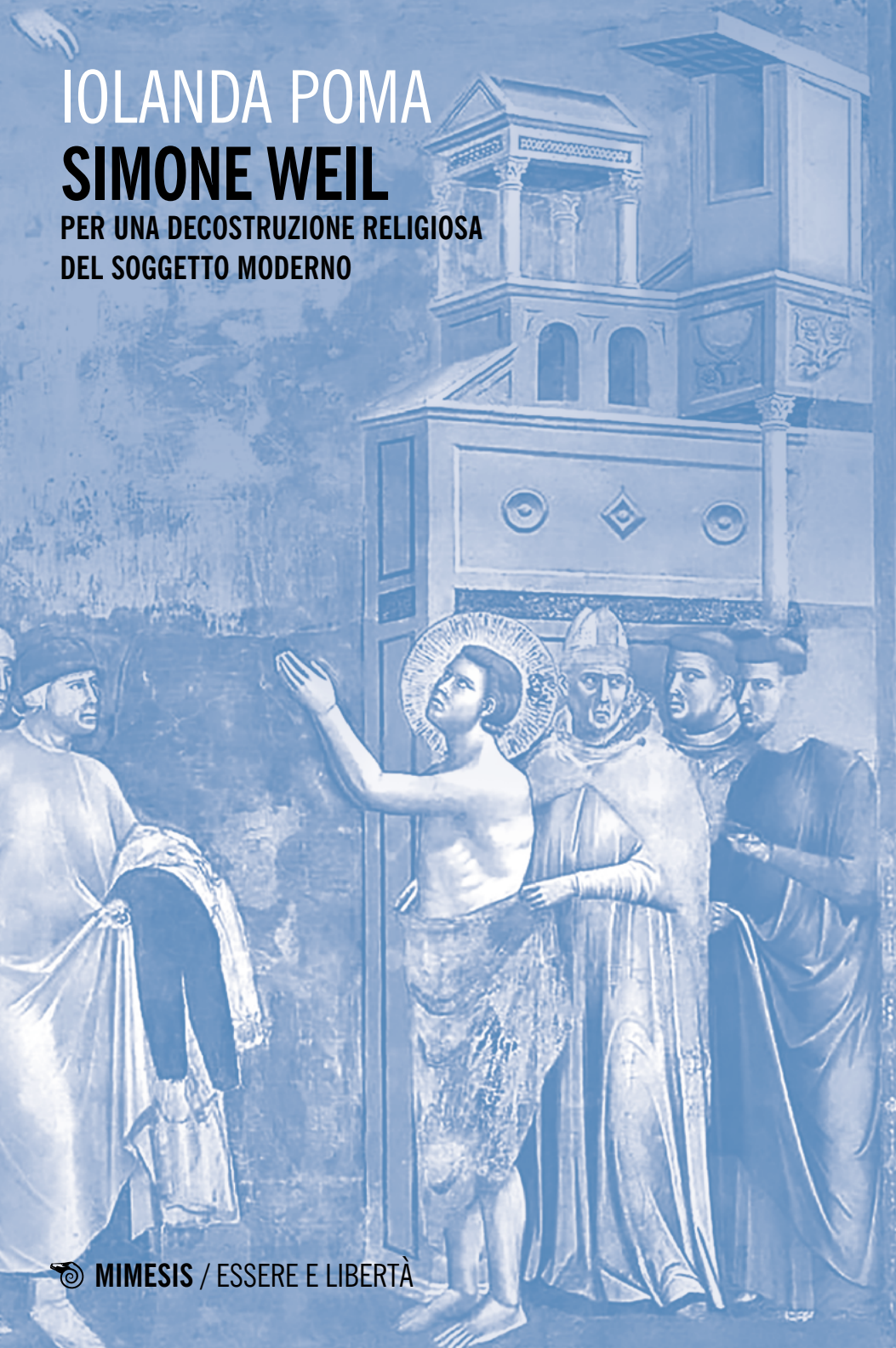


IOLANDA POMA

SIMONE WEIL

PER UNA DECOSTRUZIONE RELIGIOSA
DEL SOGGETTO MODERNO



COMITATO SCIENTIFICO:

Gerardo Cunico (Università di Genova)

Adriano Fabris (Università di Pisa)

Giovanni Ferretti (Università di Macerata)

Albert Franz (Technische Universität Dresden)

Roberto Mancini (Università di Macerata)

Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo)

Maurizio Pagano (Università del Piemonte Orientale)

Ugo Perone (Università del Piemonte Orientale)

Giuseppe Riconda (Università di Torino)

Mario Ruggenini (Università di Venezia)

Leonardo Samonà (Università di Palermo)

Federico Vercellone (Università di Torino)

Silvia Benso (Rochester University, USA)

Brian Schroeder (Rochester University, USA)

IOLANDA POMA

SIMONE WEIL

Per una decostruzione religiosa
del soggetto moderno

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Essere e libertà*, n. 35
Isbn: 9788857591285

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE	7
NOTA BIBLIOGRAFICA	17
LEGENDA	19
I. DINAMICHE DELL'INGANNO NEL SOGGETTO DELLA MODERNITÀ	23
1. Disarmare l'illusione del soggetto	23
2. Il fattore economico nel sistema di oppressione	29
2.1. Non solo questione di stile	31
3. Il lavoro come riscatto. Per una filosofia del lavoro	35
4. Dal dominio naturale al dominio collettivo. Storia di un equivoco	44
5. Il motore della macchina oppressiva	50
6. Il peccato originale del libero arbitrio	54
7. La libertà umana, tra pensiero e azione	66
8. Uscire dall'inganno	75
8.1. La via naturale	75
8.2. Le cose insegnano	82
9. Il <i>mai</i> e il <i>sempre</i>	86
10. Una seconda via per uscire dall'inganno	90
II. IL SACRO E LA <i>POLIS</i> . SIMBOLO <i>VS</i> IDOLO	93
1. Sacro e simbolo	93
2. Idolatria oggettiva e soggettiva	95
3. Sacro e <i>polis</i>	101
4. La mistica e la <i>polis</i>	105
5. Simboli per l'Europa	113
6. Uno Stato bio-politico?	114

III. “L’ARBRE QUI SE COUVRE DE FLEURS”. IL PECCATO ORIGINALE NEL PENSIERO DI SIMONE WEIL	125
1. La forza del peccato. Il peccato della forza	125
2. La prima scena. Genesi	127
3. Azione umana e azione divina, luogo di una ritrovata prossimità	130
4. Libero arbitrio, il dono da distruggere	133
5. “Il peccato di Adamo e il tempo”	135
6. Intorno a un albero	137
7. “Da una cima d’albero a un’altra cima d’albero”. L’albero della croce	142
IV. SRADICAMENTO E DECONSTRUZIONE RELIGIOSA DEL SOGGETTO MODERNO	145
1. Alla ricerca dei sentieri interrotti	145
2. Decostruzione esterna e interna	148
2.1. Sradicamento: Weil-Levinas	150
3. Sradicamento naturale e sradicamento soprannaturale	152
4. Le vie della decreazione	157
5. La persona: costruzione da demolire	159
5.1. Persona e personalismo. Una questione di parole	162
5.2. Processi di smantellamento	166
5.3. Diritto e proprietà	169
6. L’impersonale	175
7. Persona impersonale	180

INTRODUZIONE

Mi sono rivolta al pensiero di Simone Weil mossa da un'evidenza: il rapporto da lei intrattenuto con il proprio tempo di crisi e di sconvolgimenti condivide degli innegabili elementi con il modo in cui viviamo il nostro tempo attuale. Non tanto perché analoghi siano i problemi e i contesti, oggettivamente differenti, ma perché alla sua lettura appartiene una capacità formidabile d'individuare una complessità di questioni che appartiene alla condizione umana. Da sempre l'uomo è infatti assillato da problemi che non riesce a risolvere come può fare con rompicapo matematici, perché riguardano la sua vita e un senso che non si riduce unicamente a quella. Questo non significa non considerare il modo in cui storicamente quei problemi possano presentarsi, ma porta a guardare alla storia come al luogo in cui qualcosa di eterno torna a manifestarsi, intrecciandosi con le svolte della temporalità¹.

Nell'interpretare un autore siamo abituati o a collocarlo nel suo tempo, e solo in quello, con maniacale acribia filologica; o, all'opposto, a estrarne subito un'eternità di senso avulsa dal suo periodo storico, che a quello fa torto rendendolo una variabile casuale e irrilevante². Operazioni che però alcuni autori – come Si-

1 Molto prossimo a quanto scrive Scheler: “Solo una conoscenza armonica di valori temporalmente universali e di valori inerenti a situazioni ‘storico-concrete’, cioè solo l’atteggiamento di chi mantenga costantemente una visione d’insieme della totalità della vita e sia in grado di intendere chiaramente lo specifico ‘imperativo della situazione’, consente di cogliere in tutta evidenza il bene in sé”, aggiungendo in nota che “l’‘esigenza del momento’ (Goethe) è anzi una categoria essenziale dell’etica” (M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), in *Id.*, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Bern-München 1954; *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, a cura di G. Caronello, Cinisello Balsamo 1996, p. 603).

2 È qualcosa che si ripropone nelle interpretazioni del pensiero weiliano, che intendono forzatamente collocarlo o dalla parte del proprio tempo o dalla

mone Weil – riescono a sabotare perché, rispetto a questi parziali approcci interpretativi, fanno emergere la perennità di questioni che, proprio per questo, risultano inaggirabilmente attuali³. È il senso di una storicità saldamente radicata nel proprio tempo, che al contempo contiene la sapienza (ma anche il sapore) dell’eterno: “Bisognerebbe scrivere di cose eterne per essere certi che saranno attuali”, scrive in una lettera ai genitori⁴. Ciò consente al suo pensiero di spaziare, mettendo in contatto e in dialogo culture di epoche distanti fra loro: l’attuale pensiero occidentale e le grandi tradizioni greca, cristiana e orientale, entro cui intercetta snodi costanti e reazioni a catena ricorrenti, ma sempre e solo a partire dalle coordinate in cui si danno le condizioni materiali di esistenza degli uomini.

A questo discorso si connette una premessa indispensabile per intraprendere i percorsi di analisi contenuti nel pensiero weiliano. Di sicuro ciò che impegna il lettore di Weil – e che in un certo senso lo può anche urtare – è la sua competenza trasversale che

parte dell’eternità, a partire da una presunta suddivisione tra un periodo iniziale d’impegno sociale e politico e un ultimo periodo sinteticamente definito “mistico”. Come vedremo dalla lettura dei suoi testi, la distinzione fra le due fasi risulta relativa e sostanzialmente illegittima. A conferma, tra gli altri, ricordo G. FORNI ROSA, *Simone Weil politica e mistica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009; G. GAETA, *La città di Simone Weil*, in *Venezia salva di Simone Weil*, Teatro Stabile Torino-Ubulibri, Torino 1994, in occasione della messa in scena dell’opera weiliana nel cartellone della stagione 1993-94, con la regia di Luca Ronconi. Riflettendo sull’attualità del pensiero di Weil, Gaeta sottolinea che “il nostro compito riguardo a lei deve porsi innanzitutto in termini di contemporaneità, rispetto alle questioni che essa ha sollevato e che sono ancora le nostre questioni storiche, nel frattempo complicate, distorte, aggravate, fino a poter sembrare altra cosa. Con la conseguenza di favorire l’opera di mascheramento, il gioco illusionistico che ci porta a credere di trovarci in tutt’altre condizioni storiche”. Sul profondo legame tra le dimensioni socio-politiche e metafisico-religiose nel pensiero weiliano insiste Gabellieri che trova supporto in molti interpreti (cfr. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Paris 2003, pp. 11-15).

- 3 In una lettera a Jean Wahl scrive che, sebbene sensibile alle vicende che stanno funestando il suo tempo, una parte della sua mente “è costantemente occupata da cose totalmente estranee all’attualità (benché i problemi attuali abbiano con esse un legame indiretto)” (in “Deucalion”, n. 4, ottobre 1952, in seguito ripresa in *CSW*, n. 1, mars 1957, p. 3).
- 4 Lettera del 1 febbraio 1943, in *OC VII*, vol. 1, p. 267.

avvicina, senza mai confondere, termini di cui lo specialista esclude la compresenza in un medesimo discorso: Marx e l'*Iliade*; analisi socio-economiche non estrinsecamente accostate all'urgenza di una riflessione sulla spiritualità e sulla religione; la politica e l'arte; i temi di attualità e la lente d'ingrandimento per leggerli, che ella ricava dagli insuperati classici greci e dal Vangelo. Questo suo modo di affrontare la realtà e i suoi problemi, che lascia intravedere un radicamento più profondo (quella "cittadinanza nei cieli" della *Lettera ai Filippesi* 3,20), ha da sempre rappresentato un motivo per escluderla da ogni specifico ambito di appartenenza, da ogni comunità scientifica, politica, culturale o religiosa.

Indubbiamente tutto ciò rende particolarmente impegnativo scrivere su di lei, per quella vastità d'orizzonte e per quella profondità vertiginosa di respiro, che fanno patire all'interprete un'inevitabilmente ristretta prospettiva di lettura. Affronto ugualmente il rischio di questa incursione nel suo pensiero, certa di trovarmi di fronte alla cifra più preziosa della sua riflessione: la consapevolezza di una duplice appartenenza al mondo naturale e al mondo sovrannaturale, insieme alla necessità imperativa di leggere ognuno con gli occhi dell'altro. È questo a rendere la sua riflessione un punto di riferimento ancora e sempre fertile e attuale.

I saggi qui riuniti sono stati concepiti in periodi e per occasioni diverse, ricevendo un lavoro di rimaneggiamento e d'integrazione, ma il loro accostamento ha soprattutto svelato, nell'occasionalità di ognuno, una comune e intrinseca necessità, contribuendo all'esperienza di una rivelazione progressiva che riguarda l'effetto primario e benefico della "cura" che il pensiero di Simone Weil rappresenta, ossia una decostruzione religiosa di quell'antropocentrismo che nella modernità ha raggiunto il suo apice e che, nonostante il processo di critica (se non di destituzione) in cui si è successivamente imbattuto, persiste a tutt'oggi. Dall'ultimo saggio inedito si è tratto il *fil rouge* in grado di tenerli uniti, pur nella pluralità dei temi affrontati, costituendo ognuno un approccio al processo decostruttivo di un soggetto autoreferente, che viene ora colpito nelle sue sottili forme di autoinganno (primo capitolo), di cui vengono individuati i falsi idoli individuali e collettivi (secondo capitolo), risalendo al significato del suo peccato d'origine, là dove, inadempita e in attesa, resta la possibilità del suo autentico legame (*religio*) con Dio (terzo capitolo). L'ultimo capitolo non

riassume i passaggi del processo affrontato nei capitoli precedenti (che anzi, paradossalmente, ha istruito), ma spinge oltre la riapertura del cantiere sulla soggettività verso un impersonale che non contraddice il significato sacro dell'essere umano.

Ho meditato a lungo sull'aggettivo che avrebbe accompagnato la decostruzione sul soggetto che ricavo da Weil, in dubbio tra altri come "cristiana", "spirituale", "mistica". Credo che l'aggettivo "cristiano" sarebbe risultato troppo stretto a Simone Weil che si è occupata di molte religioni, sicuramente con uno sguardo di favore per il cristianesimo, soprattutto per il significato di spaccatura che la figura cristica incarna rispetto a ogni forma d'idolatria e per l'opposizione alla forza che costituisce il legame profondo che collega il Vangelo all'*Iliade*. Resta nondimeno vero che costante e decisa è, da una parte, la sua critica al cristianesimo nella sua degenerazione storica e, dall'altra, il suo sentirsi permanentemente, "sin dalla nascita, all'intersezione del cristianesimo e di tutto ciò che cristianesimo non è" (*AD* 54, it. 36)⁵. Anche gli altri due termini sono sembrati alla fine o fuorvianti o troppo generici. L'aggettivo "spirituale" avrebbe rischiato di evocare un dualismo che, sebbene presente nel pensiero weiliano, avrebbe attenuato e compromesso la sua formidabile dinamica e dinamicità. E il termine "mistico", che avrebbe diritto di cittadinanza nella riflessione weiliana, sconta il fatto che, come avverte Gaeta, "il modo di rapportarsi al trascendente e di vivere il divino da parte dell'autrice cade fuori della tradizione mistica specificamente cristiana"⁶.

L'aggettivo più idoneo da accostare al termine di "decostruzione" è allora sembrato quello di "religiosa". Anzitutto perché il religioso è in rapporto sia con lo spirituale sia con il mistico e in

5 Michel Narcy presenta come una forzatura, che ha generato un malinteso, la titolazione decisa da Padre Perrin di una raccolta di scritti di Simone Weil, *Intuizioni precristiane*. L'equivoco consiste nel far gravitare le riflessioni di Weil nell'orbita indiscussa del cristianesimo e della tradizione cattolica (cfr. M. NARCY, *Intuitions pré-chrétiennes: un malentendu*, in "Archives de Philosophie", 2009, 4, Tome 72). Il titolo che Weil avrebbe voluto dare al testo sarebbe stato: *Sapienza di tutti i tempi e di tutti i paesi*, con l'obiettivo di "mostrare la concordanza di un gran numero di tradizioni religiose e filosofiche" (S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, p. 366; *La vita di Simone Weil*, trad. it. di E. Cierlini, Adelphi, Milano 2010, it. p. 556).

6 G. GAETA, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 17.

un modo virtuoso: rispetto allo spirituale, il religioso si sottrae al dualismo a cui il riferimento “spirituale” può esporre, mantenendo però il legame tra termini altrimenti troppo facilmente opponibili, come spirituale-materiale, fede-laicità. La sua è poi sicuramente una religione dal cuore mistico, ma l’elemento religioso è in grado di aprire il termine di mistica, non configurandola come tratto esclusivo del cristianesimo, ma come ciò che è condiviso con altre fedi ed esperienze, e in questo consiste la cifra dell’interesse inter-religioso di Weil: “Ogni religione racchiude nel suo centro segreto una dottrina mistica; e benché le dottrine mistiche siano tra loro differenti, esse non solo si assomigliano, ma sono assolutamente identiche in un certo numero di punti essenziali”⁷.

È la religione a strappare la morale dallo sforzo muscolare della volontà umana: “La nozione di morale laica è un’assurdità proprio perché la volontà è impotente a operare la salvezza. La cosiddetta morale, infatti, fa appello soltanto alla volontà, e precisamente a ciò che in essa è per così dire di più muscolare. La religione invece corrisponde al desiderio, è il desiderio che salva” (*AD* 191, it. 152). Allora si potrebbe dire che la religione e l’esperienza o la vita religiosa costituiscano l’ancoraggio concreto della mistica weiliana. È una religiosità prossima all’esercizio dell’attenzione che, in quanto attesa, ha sempre una coloritura religiosa, ma che, in quanto fedeltà al finito, non respinge per principio un atteggiamento anche laico⁸.

7 In *Y a-t-il une doctrine marxiste?*, in *OC V*, vol. 1, pp. 312-313; *Esiste davvero una dottrina marxista?*, in *Oppressione e libertà*, trad. it. di L. Basile, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 179. Cfr. *CSW*, 2, juin 2018.

8 Questa attesa fissa e instancabile rispetto ai problemi insolubili di cui parla Weil fa dire a Perone che “è come radicare il religioso nell’assenza di Dio [...]. Proprio qui, però, in un orizzonte deserto di segni religiosi, ma pieno solo di attenzione per ciò che accade, è il senso religioso ultimo e più alto, quello che si confonde con il senso laico del mondo” (U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 89-90). Quest’osservazione coglie un tratto essenziale della riflessione di Weil sulla religione, come quando ad esempio scrive che “il Vangelo contiene una concezione della vita umana, non una teologia. Se di notte, all’aperto, accendendo una torcia elettrica, non è guardando la lampadina che ne giudico la potenza, ma guardando la quantità di oggetti illuminati. Il bagliore di una fonte luminosa lo si valuta in base all’illuminazione proiettata sugli oggetti non luminosi. Il valore di una forma religiosa [...] lo si valuta in base all’illuminazione proiettata sulle cose di quaggiù” (*C IV* 191, it. 185).

Contro vuote astrazioni la religiosità autentica è per lei vita spirituale e mistica concreta, vissuta e praticata. E la sua mistica, proprio in quanto connessa a un atteggiamento religioso, ossia in un rapporto effettivo e reale con il mondo, si distingue, anche per questo, dal linguaggio mistico prevalente, caratterizzato da esperienze di rapimento e di estasi, in soggetti spesso incolti o analfabeti. Weil è donna di profonda e vasta cultura, che vive esperienze mistiche *nella* realtà, completamente presente a se stessa, con occhi e con orecchie ben aperti. Ciò avviene in esperienze particolari: durante una processione delle mogli dei pescatori in Portogallo⁹, nella Porziuncola ad Assisi o ascoltando canti gregoriani nell'abbazia di Solesmes. Significativamente, si tratta sempre di esperienze che si danno in una cornice religiosa e rituale molto concreta. Anche la descrizione dell'incontro con il Cristo ha un impatto reale sconvolgente: durante la recitazione intensa della poesia *Amore*¹⁰, "il Cristo stesso è disceso e mi ha presa". E aggiunge: "Non avevo previsto la possibilità di questo: un contatto reale, da persona a persona, fra un essere umano e Dio" (*AD* 45, it. 29-30)¹¹. Evento che lei stessa credeva impos-

9 Di queste esperienze, che risalgono rispettivamente al 1935, al 1937 e al 1938, Weil scrive a Padre Perrin nell'*Autobiografia spirituale*, contenuta in *AD* 42-43, it. 28.

10 "Amore, mi diede il benvenuto; ma l'anima mia si ritrasse./Di polvere macchiata e di peccato./Ma Amore dal rapido sguardo, vedendomi esitante/Sin dal primo entrare,/Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo/Se di nulla mancassi./Di un ospite, io dissi, degno di essere qui./Amore disse: Quello sarai tu./Io, lo scortese e ingrato? Oh, amico mio,/Non posso alzare lo sguardo su Te./Amore mi prese la mano e sorridendo rispose:/ E chi fece gli occhi se non io?/È vero, Signore, ma li macchiai: se ne vada la mia vergogna/Là dove merita andare./E non sai tu, disse Amore, chi portò questa colpa?/Se è così, servirò, mio caro./Tu siederai, disse Amore, per gustare della mia carne./Così io sedetti e mangiai" (lirica del poeta George Herbert, riportata nell'edizione italiana di *AD*, pp. 29-30, nella versione di C. CAMPO, tratta da EAD., *La Tigre Assenza*, Adelphi, Milano 1991, p. 173).

11 In questo tratto così concreto, l'esperienza di Weil trova forse un precedente nella mistica di Ildegarda di Bingen, le cui visioni si presentano molto diverse da quelle dei testi più conosciuti della mistica medievale: "Le visioni che io ebbi non le ebbi nei sogni, né dormendo, né in momenti di frenesia, né in luoghi nascosti, ma da sveglia, con la mente chiara, guardandomi intorno con gli occhi e con le orecchie dell'uomo interiore, in luoghi aperti, in conformità alla volontà di Dio" (ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*, a cura di G. della Croce, Libreria Editrice Vaticana,

sibile, mentre si rivela “solo” difficile: impossibili sono semmai l'irreligiosità e l'idolatria¹².

In questa religiosità autentica, che si connette alle più estese forme di saggezza, al folklore e ai racconti mitici, Weil rintraccia quella logica paradossale in grado di destabilizzare ogni forma di potere umano¹³. La religione in un Dio “quaggiù è destabilizzante. L'amicizia con Lui non dà alcun potere, ma finché è presente nella sua verità ai pensieri degli uomini nessun potere terrestre raggiunge la stabilità” (C IV 249, it. 246). “Destabilizzante” traduce “*dissolvant*”, che indica più precisamente un dispositivo di rimozione, che contrasta con maggiore efficacia quella tendenza dell'umanità a occupare il centro della realtà, arrivando immancabilmente a credere di essere quel centro¹⁴.

Città del Vaticano 2002, p. 50). Su questo si veda A. GHISALBERTI, *Spazio cosmico e luoghi escatologici in Hildegard von Bingen*, in AA., VV., *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*, a cura di G. Andenna, N. D'Acunto, E. Filippini, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 285-298. Quelle di Ildegarda erano quindi visioni che non avevano il tessuto del sogno, ma della realtà più piena, in accordo con quanto, in più luoghi, dice Weil del sogno di cui bisogna sempre diffidare, perché nell'esperienza onirica l'essere umano perde il contatto con la realtà e rende compatibili dimensioni impossibili nell'esperienza reale, in cui si trovano ordinate secondo il limite della necessità.

- 12 Come sostiene in S. WEIL, *Cette guerre est une guerre de religions*, in OC V, vol. 1, pp. 250-258; *Questa guerra è una guerra di religione*, in EAD., *Una Costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 69-76.
- 13 Come ben sintetizza Ugo Perone, la religione costituisce un oggetto inconsistente che intacca d'infondatezza il tentativo di penetrarne l'essenza, e tuttavia quest'oggetto indefinibile è in grado di muovere esistenze e collettività (cfr. U. PERONE, *L'essenza della religione*, Queriniana, Brescia 2015, pp. 7-8). Vedi anche di M.C. SALA, *La condition humaine à la lumière de la lecture des religions par Simone Weil*, in CSW, 1, 2018, pp. 53-68.
- 14 *Conoscere il vuoto* è il titolo della recensione che Iris Murdoch dedica ai *Quaderni* di Weil, apparsa in “The Spectator” nel 1956: “Amiamo il bene quando ci rendiamo veramente conto della sua impossibilità, allo stesso modo in cui amiamo i misteri di una religione [...]. I misteri riveleranno verità solo a chi sarà capace di un'attenzione religiosa” (ora in I. MURDOCH, in EAD., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, trad. it. di E. Costantino, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 174-176). Interessante anche il concetto che vi collega Silvia Panizza di un “misticismo secolare” (S. PANIZZA, *A Secular Mysticism? Simone Weil, Iris Murdoch and the Idea of Attention*, in M. del Carmen Paredes (ed.), *Filosofia, arte y Mística*, Salamanca University Press, Salamanca 2017).

Rispetto a questa forza centripeta, suona come una risposta la riflessione di Weil dopo aver a lungo contemplato gli affreschi francescani di Giotto ad Assisi nel maggio-giugno del 1937:

Giotto – Io sono san Francesco. Ma nello stesso tempo in cui vedo davanti a me, all'interno del quadro, non avendo né più né meno realtà di suo padre, del vescovo, del giardiniere. Allo stesso rango nello spazio, che rende tutto uguale *sul piano dell'esistenza*. Lo spazio vuoto stesso ha così tanta realtà. Il personaggio principale non è al centro, lo spazio vuoto è al centro.¹⁵

L'incipit della citazione (“Io sono san Francesco”), che sembra esaltare la *propria* eccezionalità, viene subito ribaltato dal seguito della frase che pone anche san Francesco, insieme alle altre figure e a se stessa, allo stesso livello dell'esistente. Io sono san Francesco, ma lo sono nel momento in cui l'atto di vedere attesta la mia estraneità/esteriorità rispetto al quadro, senza che tale posizione mi renda più reale dei soggetti vedenti in esso raffigurati: gli affreschi in questione sono una precisa e complessa (messa in) scena di sguardi. Lo spazio che avvolge l'io osservante e l'oggetto osservato ci accomuna nell'unico luogo dell'esistenza. Lo spazio come vuoto occupa perciò non casualmente il centro dell'immagine, decentrandone il protagonista stesso. Con la sua annotazione (un passaggio fenomenologico di rara bellezza), Weil indica come quel vuoto centrale ed eccentrico non sia solamente uno spazio calcolato per costruire

15 Dal *Quaderno inedito K11* (OC VI, vol. 1, p. 159). Il padre, il vescovo, il giardiniere sono i protagonisti dei tre affreschi: *La rinuncia agli averi* in cui Francesco si spoglia dei vestiti davanti al padre; *La conferma della regola*, in cui Francesco è in presenza del vescovo per l'approvazione del nuovo ordine e il *Noli me tangere*, o l'apparizione di Cristo a Maria Maddalena. Un'altra annotazione riprende e approfondisce il senso: “La rappresentazione non gerarchica del mondo (scienza) e la rappresentazione gerarchica sono combinate nelle grandi opere pittoriche. Affreschi francescani di Giotto. San Francesco, il padre, il vescovo, il giardiniere *esistono allo stesso titolo nello spazio*. È questo il significato dello spazio nella pittura. Lo spazio vuoto (che Giotto mette per lo più al centro, procedimento di una potenza straordinaria) ha esso stesso altrettanta esistenza, e, da un terzo punto di vista, maggior esistenza” (C I 232, it. 199). Anche dopo Weil definisce “sublime” lo spazio negli affreschi di Giotto (cfr. C III 256, it. 259).

la simmetria delle figure nell'atto della visione: esso è il centro di tutto lo spazio che coinvolge e fonda il soggetto vedente e l'oggetto visto¹⁶.

La condizione perché appaia il reale è che “qualunque cosa ci suggerisce la prospettiva, noi non ci mettiamo al centro dello spazio” (*C III* 400, it. 407). Questa è l'operazione dell'anima che acconsente al passaggio all'eterno: “Se si osserva da vicino non soltanto il medioevo cristiano, ma tutte le civiltà veramente creatrici, si riconosce che ciascuna [...] ha avuto al suo centro un posto vuoto riservato al puro soprannaturale, alla realtà situata fuori da questo mondo, tutto il resto era orientato verso questo vuoto”¹⁷.

Per riconoscere che Dio è al centro, occorre allora perdere la posizione centrale; evacuare – nel senso letterale di svuotare – il centro, lasciarlo vuoto della nostra presenza, uscire da noi stessi: “Come hanno ben visto gli Indù, la grande difficoltà, nella ricerca di Dio, è che noi lo portiamo nel centro di noi stessi. Come andare verso se stessi? Ogni passo che faccio mi porta fuori di me. Per questo non si può cercare Dio. L'unico procedimento è uscire da sé e contemplarsi dal di fuori. Allora, dal di fuori, si vede Dio al centro di sé così com'è” (*C IV* 297, it. 301). Per rinunciare al potere di pensare in prima persona e per smaterializzare l'illusione di sentirsi il centro del mondo, occorre riconoscere che al centro – ma non al modo in cui può esserlo un essere umano – è solo Dio. Questo riconoscimento è amore di Dio che l'uomo può cogliere solo applicando il suo pensiero a qualcosa di reale e concreto, che siano le cose o gli uomini.

Ecco allora il senso di una “decostruzione religiosa del soggetto”. Non s'incorre con questo nel rischio di una virata conservatrice-reazionaria del discorso, se si tiene fermo che, se il soggetto da

16 Anche i curatori dell'edizione francese sottolineano il gioco fra le mani dei protagonisti al centro della scena di ogni singolo affresco che ha l'effetto d'indicare fra di loro lo spazio vuoto che li avvolge: “Il centro, che è il vuoto, è il punto di ancoraggio dell'invisibile nel visibile. Il rapporto si stabilisce fra questi due piani e non nel gioco dei personaggi che sono così interamente ridotti allo stesso livello, uguale in una medesima esistenza manifesta. Giotto suggerisce così l'inglobamento del visibile nell'invisibile che esso contiene. Come uno spazio vuoto intorno a un punto che non vedremo più e da cui tutto dipende” (*OC VI*, vol. 1, pp. 470-471).

17 In *Frammenti* (1943), in *Oppressione e libertà*, cit., p. 171.

smantellare è il soggetto moderno, questo processo non coincide con un ritorno a un paradigma precedente: la stessa soggettività di Weil porta i tratti della sua modernità, per i riferimenti della sua formazione, Cartesio e Kant, e quindi per l'esercizio critico e libero del suo pensiero¹⁸. Inoltre, approfondito il significato weiliano del termine "religione", credo non solo che il possibile equivoco venga evitato, ma anche che l'impatto sulla questione della soggettività ne verrebbe vieppiù potenziato, proprio perché il movimento decostruttivo fin dai suoi inizi è stato per lo più associato al processo secolarizzante del soggetto *sulla* religione: la decostruzione *della* religione verrebbe intesa ora non più nel senso di un genitivo oggettivo, come da tradizione nichilista¹⁹.

Il pensiero di Weil rappresenta una sfida per la comprensione, per la sua straordinaria capacità di dire più cose simultaneamente, compresenti a piani diversi nello stesso passaggio discorsivo. Quindi il lavoro dell'interprete è nell'aprire, nello srotolare i fili che compongono questi suoi mandala concettuali per dare forma a una costellazione di concetti. È una continua lezione di umiltà in cui viene facile lasciarle continuamente la parola, talmente belle e incisive sono le sue riflessioni e talmente povero e maldestro il passo per starle dietro e per seguirla a quell'altezza e in quella profondità filosofica e spirituale. Confesso di aver provato a volte la tentazione di lasciar perdere, perché qualsiasi cosa si possa scrivere su di lei e sul suo pensiero è sempre poca cosa. Ma la difficoltà si alleggerisce all'idea che questo lavoro possa rappresentare un'occasione di confronto con chi si è dedicato al suo pensiero, oppure invogliare a mettersi sulla strada per incontrare Simone Weil.

18 Cfr. su questo P.C. BORI, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova-Milano 2005, p. 14.

19 Jean-Luc Nancy, parlando di decostruzione del cristianesimo, ha portato in superficie le tracce di una spinta decostruttiva interna al cristianesimo stesso, fin dalle sue origini, a prescindere da un termine antagonista che lo fronteggi dall'esterno. Nancy impiega la nozione di decostruzione nei due volumi che dedica al progetto di una decostruzione del cristianesimo: J.-L. NANCY, *La Déclousion. Déconstruction du christianisme*, 1, Galilée, Paris 2005; *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007; *L'Adoration. Déconstruction du christianisme*, 2, Galilée, Paris 2010; *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. di R. Borghesi, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012.

Nota bibliografica

I saggi già editi compresi in questo volume sono stati rielaborati, integrati e aggiornati, alcuni in forma lieve, altri in modo più accentuato, a formare un organico disegno unitario insieme all'ultimo saggio inedito:

I. *Simone Weil. Dinamiche dell'inganno nel soggetto della modernità*, in "Quaderni di InSchibboleth", vol. 5, giugno 2016, numero monografico su "Figure dell'inganno".

II. *Il sacro e la polis. Simbolo vs idolo in Simone Weil*, in AA.VV., *Il sacro e la polis. Intersezioni simboliche*, a cura di L. Ghisleri e I. Poma, Mimesis, Milano 2021.

III. "*L'arbre qui se couvre de fleurs*". *Il peccato originale nel pensiero di Simone Weil*, in "Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica", XVI, 2/2019.

IV. *Sradicamento e decostruzione religiosa del soggetto moderno*. Saggio inedito

Ringrazio i direttori delle riviste e i curatori dei volumi che hanno accolto le prime edizioni dei saggi qui raccolti.

LEGENDA

Fornisco di seguito una tavola delle sigle delle opere principali di Simone Weil citate nel corso del testo. Qualora si forniscano nelle citazioni due indicazioni consecutive della pagina, la prima si riferisce all'edizione in lingua originale, la seconda alla traduzione italiana. Le traduzioni disponibili sono state talvolta modificate e hanno pertanto valore solo indicativo per il lettore.

<i>AD</i>	<i>Attente de Dieu</i>
<i>C</i>	<i>Cahiers</i>
<i>CO</i>	<i>La condition ouvrière</i>
<i>E</i>	<i>L'Enracinement</i>
<i>IPC</i>	<i>Intuitions pré-chrétiennes</i>
<i>IPF</i>	<i>L'Iliade ou le poème de la force</i>
<i>LP</i>	<i>Leçons de philosophie</i>
<i>LR</i>	<i>Lettre à un religieux</i>
<i>PS</i>	<i>La personne et le sacré</i>
<i>Q</i>	<i>Quaderni</i>
<i>R</i>	<i>Réflexions sur le causes de la liberté et de l'oppression sociale</i>
<i>S</i>	<i>Sur la science</i>
<i>VS</i>	<i>Venise sauvée</i>
<i>OC</i>	<i>Œuvres complètes, Gallimard</i>
<i>Œ</i>	<i>Œuvres, Gallimard, coll. "Quarto"</i>

Attente de Dieu, préface de J.M. Perrin, Arthème Fayard, Paris 1966; *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2008.

Cahiers, Plon, Paris (I, 1970; II, 1972; III, 1974), ora in *Œuvres complètes* (OC), VI, Gallimard, Paris (I, 1994; II, 1997; III, 2002;

IV, 2006); *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano (I, 1982; II, 1985; III, 1988; IV, 1993).

La condition ouvrière, Gallimard, Paris 1951; *La condizione operaia*, trad. it. di F. Fortini, postfazione e note di G. Gaeta, SE, Milano 1994.

L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Gallimard, Paris 1949, ora in *Œuvres (Œ)*, Gallimard, Collection Quarto, sous la direction de F. de Lussy, Paris (1999) 2011; *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990.

Écrits de New York et de Londres, Tomo V, vol 1, Gallimard, Paris 1960; *Una Costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013.

Intuitions pré-chrétiennes, La Colombe, Paris 1951, ora in *OC IV*, vol. 2; *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014.

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.

Leçons de philosophie, Plon, Paris 1959; *Lezioni di filosofia*, trad. it. di L. Nocentini, a cura di M.C. Sala, con una nota di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1999.

Lettre à un religieux, Gallimard, Paris 1951, ora in *Œuvres (Œ)*, Gallimard, Collection Quarto, cit.; *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996.

Oppression et liberté, in *OC II*, vol. 3; *Oppressione e libertà*, trad. it. di L. Basile, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

La personne et le sacré, in *OC V*, vol. 1; *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2012.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Gallimard, Paris 1955, ora in *Œuvres*, Gallimard, Collection Quarto, cit.; *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2011.

Sur la science, Gallimard, Paris 1966; *Sulla scienza*, Borla, Roma 1998.

Venise sauvée, Gallimard, Paris 1968; *Venezia salva*, Adelphi, Milano 1987.

Œuvres complètes, Gallimard, Paris:

OC I: *Premiers écrits philosophiques*, 1988.

OC II 1: *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988.

OC II 2: *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, 1991.

OC II 3: *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, 1989.

OC IV 1: *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, 2008.

OC IV 2: *Écrits de Marseille (1941-1942). Grèce, Inde, Occitanie*, 2009.

OC V 1: *Écrits de New York et de Londres (1942-1943). Questions politiques et religieuses*, 2019.

OC V 2: *Écrits de New York et de Londres (1943). L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 2013.

OC VI 1: *Cahiers (1933-septembre 1941)*, 1994.

OC VI 2: *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997.

OC VI 3: *Cahiers (février-juin 1942)*, 2002.

OC VI 4: *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943)*, 2006.

OC VII 1: *Correspondance familiale*, 2012.

Œuvres (Œ), Gallimard, Collection Quarto, sous la direction de F. de Lussy, Paris (1999) 2011.

CSW "Cahiers Simone Weil", rivista trimestrale pubblicata dall'Associazione pour l'étude de la pensée de Simone Weil, 1978 ss.

I. DINAMICHE DELL'INGANNO NEL SOGGETTO DELLA MODERNITÀ

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 (R 275, it. 11).

Queste le parole con cui Simone Weil apre il saggio del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. Fa rabbrivire la cocente attualità dell'analisi weiliana¹: ora come allora le responsabilità di una 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

1 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).

trovandosi nell'occhio del ciclone della tragedia che ha colpito la storia, flagellando l'umanità sotto la furia omicida del nazismo, 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 umana². 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

2 Praticando la difficile arte weiliana di richiamare personaggi di trame diverse per un racconto comune, sorprendono gli elementi di affinità che rendono possibile un confronto a distanza tra il suo pensiero e quello di Giambattista Vico, che tornerà alcune volte nel testo su punti cruciali del discorso. È questo uno degli inaspettati incontri: Vico ripercorre le origini delle molteplici dimensioni della civiltà umana e con una sola frase finale le riconduce tutte all'unica sede possibile, collegando magistralmente la storia universale dell'umanità all'uomo nella sua mente e nel suo corpo: "Come da un tronco più rami, escono l'origine degli asili [...]; - l'origine delle famiglie, sulle quali poi sursero le città [...]; - l'origine di celebrarsi le città, che fu per viver sicuri gli uomini dagl'ingiusti violenti; - l'origine delle giurisdizioni da esercitarsi dentro i propri territori; - l'origine di stender gl'imperi, che si fa con usar giustizia, fermezza e magnanimità, che sono le virtù più luminose de' principi e degli Stati; - l'origine dell'armi gentilizie [...]; - l'origine della fama [...] e della gloria [...]; - l'origine della nobiltà vera, che naturalmente nasce dall'esercizio delle morali virtù; - l'origine del vero eroismo, ch'è di domar superbi e soccorrere a' pericolanti [...]; - le origini, finalmente, della guerra e della pace, e che la guerra cominciò al mondo per la propria difesa, nella quale consiste la virtù vera della fermezza. E in tutte queste origini si scuopre disegnata la pianta eterna delle repubbliche, sulla quale gli Stati [...], per durare, debbon fermarsi [...]. *E questa pianta è fondata sopra due principi eterni di questo mondo di nazioni che sono la mente e il corpo degli uomini?*" (G. VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in *Id., Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2007, pp. 427-428; corsivo mio). Non si trova in Weil un rimando esplicito al pensiero di Vico; per questo limiterò il riferimento alla voce vichiana, che immagino come una delle voci di quel canto gregoriano che Weil amava, e che tanto s'intona alla modulazione della sua riflessione.

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, 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*. In questo modo può ripensarne il rapporto, riconoscendone l'intima correlazione. 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*. Grazie a questo può riconoscere il soggetto nella sua crisi e permettere 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 il venir meno di un soggetto di dominio e di potenza, viviamo ancora sotto l'effetto della sua illusione. Invece di segnare la fine, il suo declino ne produce piuttosto un inasprimento³.

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

3 Cfr. R 308, it. 65.

mo ha voluto impadronirsi⁴. C'è da pensare a un istinto predatorio anzitutto individuale che si fa ereditare da successive forme collettive, tanto che, dal punto di vista del singolo, il passaggio è quello che porta dal giogo della natura al dominio della società⁵: “In una società fondata sull’oppressione, non solo i deboli, ma anche i più potenti sono asserviti alle esigenze cieche della vita collettiva, e vi è impoverimento del cuore e dello spirito negli uni come negli altri” (RI 328, it. 99). La collettività umana si è affrancata dalla natura, ma “in rapporto all’individuo, ha ereditato la funzione oppressiva esercitata un tempo dalla natura” (C I 93, it. 133). 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 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” (C III 199, it. 198)⁶. Questa verità torna ripetutamente nella riflessione weiliana:

-
- 4 Considerando la centralità della figura di Cristo nel pensiero weiliano, è degno di nota come la primogenitura di Cristo si erga invece a contraltare dell’uomo dominatore del mondo: “generato prima di ogni creatura” (Paolo, *Col* 1,16), “primogenito nel mondo” (*Rm* 8,29), “fra molti fratelli” (*Eb* 1,6), Cristo è colui di cui Weil afferma: “ha espressamente vietato ai suoi la ricerca dell’autorità e del potere” (C IV 348, it. 351); “Il Cristo per tutta la vita ebbe pochissimo prestigio” (*IPC* 214, it. 223).
- 5 “Sembra che l’uomo non riesca ad alleggerire il giogo delle necessità naturali senza appesantire nella stessa misura quello dell’oppressione sociale [...]. La collettività umana si è affrancata [...] dal peso con cui le forze smisurate della natura opprimono la debole umanità, in compenso essa è succeduta in qualche modo alla natura al punto di schiacciare l’individuo in maniera analoga [...]. Per un singolare rovesciamento, questo dominio collettivo si trasforma in asservimento non appena si passa al livello dell’individuo, e in un asservimento assai prossimo a quello che comporta la vita primitiva” (R 310-311, it. 68-69).
- 6 In esergo a *Prospettive: andiamo verso la rivoluzione proletaria?* riporta la frase di Sofocle: “Io non ho che disprezzo per il mortale che si riscalda con delle speranze chimeriche”, e poco dopo nel testo aggiunge: “Se vogliamo attraversare con coraggio quest’epoca buia, dovremo astenerci, come l’Aiace di Sofocle, dal riscaldarci con speranze illusorie” (S. WEIL, *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*, in *OC* II, vol. 1, pp. 260-261;

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 implacabile⁷:

Se si analizzassero in questo modo tutte le parole, tutte le formule che hanno così suscitato lungo la storia umana lo spirito di sacrificio e insieme la crudeltà, si scoprirebbe probabilmente che sono tutte altrettanto vuote. Eppure, tutte queste entità avidi di sangue umano devono per forza avere un qualche rapporto con la vita reale. E in effetti ce l'hanno. A Troia forse non c'era che il fantasma di Elena, ma l'esercito greco e l'esercito troiano non erano dei fantasmi; così, se la parola nazione e le espressioni di cui fa parte sono prive di senso, i diversi Stati, con i loro uffici, le loro prigioni, i loro arsenali, le loro caserme, le loro dogane, sono del tutto reali.⁸

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 qualche cosa

Prospettive: andiamo verso la rivoluzione proletaria?, in *Oppressione e libertà*, cit., p. 21).

7 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, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in *Sebrané Spisy*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Oikoymenh, Praha 2002; *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.

8 S. Weil, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in *OC II*, vol. 3, p. 63; *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, trad. e cura di D. Zazzi, il Saggiatore, Milano 2013, p. 70.

nel vuoto”⁹. 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 Weil, le cui tracce di gelido isolamento fanno rabbrivire ancora oggi. Come scrive in *Iliade, o il poema della forza*, 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 altrimenti¹⁰. Sono schegge di luce che ricordano agli uomini la loro anima, risvegliando in essi la consapevolezza della sventura che sta inferendo 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” (CI 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 sventura. 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’impero della forza e si è capaci di non rispettarlo” (IPF 551, it. 62).

Per il filosofo che si mette in gioco, nessun senso di superiorità e nessun rischio di inorgogliarsi, 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

9 G. D’ANNUNZIO, *Il libro delle vergini* (I. *Le Vergini*), A. Sommaruga, Roma 1884. “Il pensiero ha sempre meno la possibilità di afferrare qualcosa” (R 334, it. 109): è una gestualità che Weil riprende spesso, ad esempio quando descrive il carattere evanescente della distinzione tra gli avversari e i difensori del capitalismo come “una lotta tra innovatori che non sanno che cosa innovare, e conservatori che non sanno che cosa conservare, è una lotta cieca fra ciechi, una lotta nel vuoto” (S. WEIL, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 61, it. 68).

10 Cfr. IPF 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” (IPC 288, it. 309).

ai rapporti di Weil con la Chiesa o con la Resistenza: istituzioni o movimenti che la costringeranno a decidere di restare sulla soglia. In una delle ultime lettere alla madre ritorna la confessione di un insuperabile senso di isolamento: “Ho [...] una specie di certezza interiore crescente che si trovi in me un deposito d'oro puro da trasmettere. Solo che l'esperienza e l'osservazione dei miei contemporanei mi persuade sempre più che non ci sia nessuno per riceverlo”¹¹.

2. Il fattore economico nel sistema di oppressione

Premesso il carattere fittizio che sta all'origine dell'esperienza in cui ora come allora ci sentiamo intrappolati, 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 di quel 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 produttive¹². 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, Weil sente pulsare l'aritmia tipica di un pensiero idolatrico, che crede nelle forze produttive come in una divinità¹³.

Dalla sua analisi risulta quindi che anche il marxismo classico-ortodosso finisce per riflettere una concezione progressiva

11 Lettera del 18 luglio 1943, in *OC VII*, vol. 1, p. 296. Sembra farle eco quanto scrive Vico nella Conclusione della Settima Orazione: “In tutta la mia vita un solo pensiero ha suscitato in me grandissimo timore: che fossi il solo a sapere; cosa che m'è sembrata pericolosissima, come quella che presenta l'alternativa d'essere o un dio o uno stolto” (G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Id.*, *Opere*, cit., p. 215).

12 Cfr. *R* 279-280, it. 18.

13 Cfr. *R* 281-282, it. 21.

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 Weil, che si avvicina al lucido resoconto dell'ultimo Husserl, quello della *Krisis* del 1936¹⁴, anticipando su molti punti l'analisi 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 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).

L'analisi weiliana del pensiero di Marx, che si estende anche ad altre forme di pensiero, individua perciò in esse le movenze di un processo moderno di sovrapposizione rispetto all'orizzonte precedente e ai suoi riferimenti che, disconoscendo una radicale discontinuità, procede a un illegittimo passaggio di consegne, sia nella forma dell'assimilazione della natura nei suoi caratteri di forza nello sviluppo della filosofia e della scienza della natura, sia nella forma della sostituzione dell'umano al divino per impossessarsi del suo presunto potere, che sembra caratterizzare l'evento secolaristico. L'adesione totale e senza residui, l'assorbimento identificante dell'affinità, ha come effetto indesiderato la perdita reale di un legame possibile. Da questo approccio si distingue, come un'alternativa, il modo con cui Weil procede interpretativamente

14 Gabellieri sottolinea un parallelismo significativo tra le ricerche weiliane e quelle husserliane nel confronto con Cartesio. La posizione di Weil è ravvisabile a partire dalla memoria del 1930 per il diploma di Studi superiori, *Scienza e percezione in Cartesio*. Negli stessi anni Husserl procede all'ampliamento del *cogito* cartesiano nelle *Meditazioni cartesiane*, a cui fa seguire più tardi la critica della scienza astratta galileo-cartesiana nella *Krisis*, presente anche in Weil (cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., in particolare pp. 54-71).

rispetto alle molteplici fonti del suo pensiero e rispetto ai diversi e anche lontani interlocutori del suo discorso. Su questo stile weiliano – che è anche sostanza – è bene soffermarsi brevemente, prima di procedere nel discorso.

2.1. *Non solo questione di stile.* La critica weiliana a 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: "Si tratta sempre di elevarsi al di sopra delle prospettive mediante la composizione delle prospettive, di mettersi nella *terza dimensione*" (C II 339, it. 167)¹⁵. È un lavoro di tessitura che non scade in una forma accomodante di sincretismo, perché ogni termine della relazione è riconosciuto nella sua specificità insostituibile, ma capace di entrare in contatto con gli altri¹⁶. È una passione della verità che si alimenta non solo attraverso una ricerca filologica sui testi. Basti ricordare come gli articoli su Elettra, Filottete e Antigone fossero destinati agli operai di Rosières: non

15 P.C. Bori riconosce a Weil l'attitudine a "pensare al plurale", con cui intende la capacità di riconoscere l'unicità e la verità di ogni tradizione e religione: "Ogni religione è l'unica vera" (C II 326, it. 152). Rispetto a questo, risulta degradante ogni forma di sintesi, mentre il compito a cui si è chiamati è piuttosto quello – secondo le parole di Weil – di "concepire l'identità delle diverse tradizioni, non accostandole in base a quel che esse hanno di comune; ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. È una sola e medesima essenza" (C III 202, it. 201) (Cfr. P.C. BORI, *Per un consenso etico tra culture*, cit., p. 26).

16 Come sottolinea anche R. CHENAVIER, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, Asterios, Trieste 2015, pp. 68-74. Circa il metodo weiliano d'intercettare diverse fonti intorno a un tema, Roberto Esposito si sofferma sull'originalità e sull'autonomia che questo processo interpretativo riconosce a ogni tradizione; di più, la capacità di individuare il punto "in cui ciascuna delle prospettive interrompe e 'buca' la coerenza delle altre con un innesto inasimilabile" (R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 2014, p. 59).

per l'originalità un po' eccentrica e snob di calare dall'alto un esercizio erudito sostanzialmente estraneo al pubblico a cui era destinato, ma al contrario perché in lei è forte la convinzione che la vera rivoluzione possa partire solo dalla cultura e non c'è cultura alta o bassa: c'è un'istruzione, che tutti interessa se in grado di far trasparire il contatto vitale dei contenuti trasmessi con l'esperienza reale. Su questo bastino le bellissime pagine de *La prima radice*¹⁷ dedicate alla formazione operaia, dove Weil insiste sulla qualità più che sulla quantità delle nozioni trasmesse e su uno sforzo di traduzione che non è mai volgarizzazione e che ha l'effetto di rianimare e di portare nuova linfa all'ambiente asfittico e claustrofobico della cultura specialistica che, perdendo la relazione con il mondo e diventata fine a se stessa, è caduta in una forma d'idolatria.

Risulta pertanto discutibile un'interpretazione che dall'impianto platonico del pensiero weiliano faccia discendere un necessario profilo aristocratico di coloro che si rapportano alla verità: una élite intellettuale a cui affidare il compito di gestire la cultura¹⁸. Come risposta dirimente basterebbe il passaggio della sua *Autobiografia spirituale* in cui confessa di aver patito, adolescente, il confronto con le incredibili doti intellettuali del fratello, ma di aver poi raggiunto “la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, se solo desidera la verità e fa un perpetuo sforzo d'attenzione per attingerla” (*AD* 39, it. 25).

La capacità d'intrecciare i diversi piani del reale contesta la grossolanità di contrapposizioni escludenti che sono sempre segno di una resa del pensiero che, rinunciando a se stesso, si rifugia in facili semplificazioni. Questo, al di là di un metodo di ricerca, è lo stile esistenziale di Weil che ha sempre lottato contro separazioni imposte: quella tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra l'ambito spirituale e quello materiale dell'esistenza

17 Cfr. *E* 1067-1070, it. 68-72, che ha il suo corrispettivo nella parte dedicata alla formazione dei giovani contadini, che si estende al discorso sull'insegnamento e sulla formazione spirituale-religiosa (cfr. *E* 1079-1084, it. 85-91).

18 In questo senso, cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 95.

umana, a infrangere la barriera che separa il *pensare* al bene dal *compiarlo*. Un intellettualismo connesso alla sola intelligenza è avvertito da Weil più come ostacolo che come requisito decisivo nel processo verso la luce della verità e dei beni impersonali¹⁹: “Un uomo intelligente e fiero della propria intelligenza somiglia a un condannato fiero di avere una cella più grande” (PS 229, it. 41). Quest’immagine cavernosa di autoisolamento evoca il mito platonico della caverna, la cui chiave di lettura secondo Weil non va cercata in un processo anzitutto cognitivo-filosofico: chi esce dalla caverna è invero colui che, spinto dalla sventura e guidato dall’attenzione, si orienta al bene incondizionato e torna nella caverna a partire da un’*esperienza* che prescinde dalla sola *conoscenza intellettuale*. E in questo è molto importante il *fare* piuttosto che il *concepire*: riprendendo un passo del Vangelo di Giovanni Weil scrive che “colui che *fa* la verità *va verso* la luce” (Gv 3, 14-21)²⁰. “Va verso”, perché “non si è mai usciti dalla caverna, si sta per uscirne” (CI 106, it. 148).

Con questa impostazione sensibile all’esperienza reale e concreta Weil si dissocia da una tradizione riduttivista che individua nella sola funzione cognitivo-intellettuale il momento costitutivo della soggettività. La figura di Cristo le fa da guida: il Cristo operaio, presente nel pane e nel vino della vita contadina, il Cristo pastore, condannato, mendicante, maestro, schiavo, in grado di coinvolgere ogni categoria sociale nei suoi diversi ruoli²¹.

Sono d’altronde ricorrenti le parole di malcelato disprezzo con cui Weil si riferisce a una “cultura di intellettuali borghesi e più particolarmente, da qualche tempo, una cultura di intellettuali funzionari” (E 1066, it. 68), che offrono deturpata e in frantumi la cultura al popolo: “Tranne qualche eccezione, le opere di secondo ordine o di ordine inferiore si adattano meglio all’élite; e quelle di primissimo ordine sono più adatte al popolo” (E 1069, it. 71),

19 Cfr. PS 227-229, it. 38-40.

20 S. WEIL, *Théorie des sacrements*, in OC V, vol. 1, p. 344; *Teoria dei sacramenti*, in *L’amore di Dio*, trad. it. di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Torino 1968, p. 217 (corsivo mio).

21 Potente l’immagine corale che si dispone intorno alla figura di Cristo in *Le christianisme et la vie des champs* in *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962; *Il cristianesimo e la vita dei campi*, in *L’amore di Dio*, cit., pp. 97-99.

perché solo il popolo può capire intensamente le verità palpitanti della poesia greca. Anche la polemica di Weil con i personalisti è anzitutto una critica al loro *status* di intellettuali: “La filosofia personalista ha avuto origine e si è diffusa non negli ambienti popolari, ma in cerchie di scrittori che, per professione, detengono o sperano di acquisire un nome e una reputazione” (PS 220, it. 24). Il rischio è che il loro concetto di persona, frutto del solo pensiero, possa arrivare a tradire la realtà concreta dell’essere umano, quelle condizioni materiali di esistenza che Weil tiene sempre presenti. Ciò che contesta al personalismo è quindi la titolarità: chi e a che titolo parla della persona, o meglio dell’essere umano? Ma è una domanda che può essere rivolta a tutto il pensiero filosofico in genere che, nel trattare della realtà, soprattutto nei suoi aspetti più fragili e scabrosi, non rinuncia all’agiatezza e al privilegiato distacco dell’approccio teorico²².

Tanti sarebbero i passaggi da citare per dissuadersi da una anche lontanissima idea di elitarismo che, nel suo carattere privilegiato e classista, risulta completamente estraneo al vocabolario weiliano. La sua idea di coloro che tornano nella caverna si trova piuttosto ben espressa nella descrizione dei nuovi francescani senza saio di bigello, presenti nel mondo come il lievito nella pasta²³. Solo chi ha dato il suo consenso a orientare la propria attenzione e il proprio amore verso la realtà situata fuori del mondo, a cui corrisponde l’esigenza umana di un bene assoluto, e che quindi ha assunto l’obbligo di rispettare ogni essere umano, è legittimato ad assumere un ruolo di guida responsabile all’interno della collettività: “Lo scopo della vita pubblica consiste nel porre, nella misura più elevata possibile, ogni forma di potere nelle mani di quelli che consentono effettivamente a essere vin-

22 Con uno dei suoi esempi sempre molto concreti, Weil parla della differenza che passa tra colui che scopre l’adulterio della donna che ama, la cui esperienza lo fa entrare in diretto contatto con una bruciante verità e colui che invece viene a sapere dell’adulterio di una donna a lui sconosciuta e lontana, la cui conoscenza non cambia in nulla la sua relazione alla verità: “L’acquisizione delle conoscenze fa avvicinare alla verità solo quando si tratta della conoscenza di quel che si ama, e non in altri casi” (E 1186, it. 226).

23 Cfr. S. WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., pp. 255-256, in *Una Costituente per l’Europa*, cit., pp. 73-74.

colati da quest'obbligo al quale ciascun uomo è tenuto verso gli altri esseri umani”²⁴.

3. *Il lavoro come riscatto. Per una filosofia del lavoro*

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 organizzate²⁵. Ma non per questo si tratta di vagheggiare un mondo senza lavoro e senza economia, un Paese dei Balocchi per i capricci di un bambino viziato che non vuole lasciare il parco dei divertimenti, in cui si riflette quella mentalità adulta ma infantile che confida illusoriamente in uno sviluppo tecnico e tecnologico tale da alleggerire, fino a fare 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)²⁶. 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

24 S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in *OC V*, vol. 2, pp. 100-101; *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., p. 118.

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

26 Come sottolinea Chenavier, parallelamente alla critica al marxismo, Weil si occupa anche di alcune forme di progetti sociali contemporanei che considera illusori e di cui rigetta anzitutto il dualismo che essi presuppongono e che contrappone un lavoro necessario e servile a spazi di tempo libero (Weil pensa ai teorici de “L'ordre nouveau”, Robert Aron e Arnaud Dandieu, autori de *La Révolution nécessaire* (Paris, Grasset 1933). Su questo si veda la bozza di articolo di Weil in *OC II*, vol. 1, pp. 324-328 (cfr. R. CHENAVER, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, cit., pp. 44-45). L'aggettivo “libero” riferito al tempo non ha nulla a che vedere con la libertà intimamente correlata alla necessità: il lavoro libero – e non il tempo libero – è quello che permette di fare esperienza del consenso alla necessità che definisce la nostra condizione.

perdere la sua stessa libertà²⁷. 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 *Genesi*, 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 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).

È facile capire come, espungendo la seconda parte della formula baconiana, la storia successiva ne abbia falsificata la verità. Per questo Bacone è stato assunto dalla tradizione come l'ideologo del processo che ha sancito il ruolo di padronanza dell'uomo, legittimando l'operazione di spodestamento della natura. Nove anni dopo il testo delle *Riflessioni* a cui appartiene la citazione su Bacone, Weil torna nuovamente a *Genesi* per trattare del tema del lavoro. Ne *La prima radice* il ripercorrimento del tema genesiaco e lo scandaglio interpretativo scende ancora più in profondità, perché, dice Weil, se da questo racconto è derivata una concezione negativa del lavoro fisico, è solo perché si è male interpretato il significato che il castigo rivestiva nel pensiero antico di cui quel racconto è testimonianza:

Quando un essere umano commettendo un crimine si è posto fuori dal bene, il vero castigo è la reintegrazione nella pienezza del bene per mezzo del dolore. Non c'è nulla di meraviglioso come il castigo. L'uomo si è posto fuori dell'obbedienza. Dio ha scelto come castighi il lavoro e la morte. Di conseguenza il lavoro e la morte, se l'uomo li

27 "Sfuggire alla necessità? come i bambini? ma ci si perderebbe questa vita preziosa – e ciò si paga con una schiavitù di altro tipo – innanzitutto di fronte alle passioni – poi di fronte alla potenza collettiva della società" (*C* I 92, it. 132). Nel lavoro ci si rapporta alla necessità per essere davvero e veramente liberi, con una volontà cosciente, che è il vero e unico movente umano al lavoro, mentre la costrizione o la volontà di potenza sono entrambe espressioni di rapporti di forza, che deturpano il suo vero significato.

subisce accettando di subirli, costituiscono il trapasso nel bene supremo dell'obbedienza a Dio (*E* 1217, it. 266).²⁸

Non a caso ne *La prima radice* il castigo è annoverato tra i bisogni spirituali dell'essere umano²⁹. Il riferimento al termine del castigo ci aiuta a specificare meglio la capacità di lettura che Weil mette in atto rispetto alle diverse tradizioni: la loro connessione non va confusa con un approccio sincretistico che non tiene conto delle variabili contestuali che modificano e articolano internamente i concetti. È solo perché la nostra cultura considera il castigo unicamente nella sua negatività che si è proceduto a proiettare nella lettura del testo sacro tale significato, per ricavare una conferma della sua accezione attuale. La conoscenza testuale, invece, fedele al contesto in cui tale termine si presenta, è in grado d'interagire con la concezione corrente, correggendone il significato alla luce di quella sapienza antica³⁰. In questo modo ogni termine in Weil

28 “Nel lavoro l'uomo si fa materia come il Cristo nell'eucarestia. Il lavoro è come una morte. Bisogna passare per la morte – che il vecchio uomo muoia. Ma la morte non è un suicidio. Bisogna essere uccisi; subire la gravità, il peso del mondo [...]. Il pensiero è costretto a passare da un istante al successivo. Questo significa obbedire. Obbedienza e morte. ‘Obbediente fino alla morte’. La materia obbedisce. Noi siamo materia” (*C II* 62-63, it. *Q I* 310).

29 Cfr. *E* 1039-1040, it. 28-30.

30 La pena inflitta deve suscitare la reazione di quella parte innocente dell'anima, presente in ogni uomo, anche di colui che è divenuto estraneo al bene, che perciò chiede: “Perché mi viene fatto del male?”. Questo è il momento del suo risveglio, a cui deve saper prontamente rispondere il sistema che l'ha giudicato e punito: “Bisogna che questa parte innocente dell'anima del criminale riceva del nutrimento e cresca, fino a costituirsi essa stessa in tribunale all'interno dell'anima, per giudicare i crimini passati, per condannarli e, in seguito, con il soccorso della grazia, per perdonarli. L'operazione del castigo è allora ultimata; il colpevole è reintegrato nel bene, e deve essere pubblicamente e solennemente reintegrato nella città” (*PS* 233-234, it. 49-50). Infliggere il dolore ha come unico fine quello “di suscitare un giorno il consenso. C'è fallimento tutte le volte che il colpevole muore senza aver mai sentito che l'evento per lui più felice è di essere stato condannato” (*C IV* 374, it. 376). Le parole di Weil sulla nozione di punizione possono anche comprensibilmente provocare un certo sconcerto (cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 154; W. TOMMASI, “*Al di là della legge. Diritto e giustizia nell'ultima Weil*”, in AA.VV., *Obbedire al tempo*, a cura di A. Putino e S. Sorrentino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 75-95). Credo però che si tratti di considerare che già la limitazione

riceve una rimodulazione, tenendo fermo come modello lo stile con cui “gli antichi avevano un modo d’impiegare le stesse parole a differenti livelli per trasposizione analogica che ingarbuglia tutto se non la si riconosce” (*C III* 46, it. 23). Ecco un chiaro esempio del risveglio di un passato sopito nel presente, in grado, se riattivato, d’interferire produttivamente con i significati ormai dimentichi della loro storia.

Associare il castigo al lavoro non solo impedisce d’intendere il lavoro come strumento per il dominio dell’uomo sul mondo e come mezzo per raggiungere e per rafforzare il suo potere, come si è potuto ricavare manomettendo l’affermazione baconiana, ma ancora di più e positivamente, esso rientra fra le esperienze che insegnano la docilità e l’obbedienza al bene che, in un punto difficilmente individuabile, coincide con la necessità: “Dio ha scritto la sua firma nella necessità” (*C IV* 365, it. 366)³¹. Nel consenso alla dura legge della necessità, l’agire dell’uomo si emenda dall’arbitrarietà e dal decisionismo del proprio sé, all’origine del peccato originale: “Abitudine nel lavoro. Eliminazione dell’‘io’. Immagine della virtù perfetta” (*C II* 237, it. 66). Nella trasfigurazione del suo significato, il lavoro si dispone all’apertura vertiginosa alla mistica e alla spiritualità³², perché in esso è in gioco anzitutto l’anima. Il lavoro “implica un certo contatto con la realtà, con la verità, con la bellezza di questo universo e con la saggezza eterna che ne costituisce l’ordinamento. Per questo svilire il lavoro è un

dello spazio e la contrazione del tempo nel regime carcerario rappresentino quelle condizioni perché l’anima possa destarsi; esse devono permanere fino al momento di questo risveglio e non oltre, proprio per quel riferimento alto a un bene come garanzia di una pena che non si faccia mai vendetta (cfr. M.A. CATTANEO, *Il problema penale*, in Id., *Simone Weil e la critica dell’idolatria sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002).

- 31 La necessità che domina il mondo è in continuità con Dio. La materia totalmente sottomessa alla necessità è un modello di obbedienza, è uno specchio della realtà soprannaturale (cfr. R. CHENAVIER, *Simone Weil. L’attenzione al reale*, cit., p. 84). “La bellezza del mondo si rivela all’uomo appena egli riconosce la necessità come sostanza dell’universo e l’obbedienza a un Amore perfettamente saggio come sostanza della necessità” (in *Pensées sans ordre*, cit., p. 86; *L’amore di Dio*, cit., p. 189).
- 32 Annota nei suoi *Quaderni*: “Spiritualità del lavoro” (*C II* 278, it. 104); “Titoli: ‘Il lavoro come esercizio spirituale’. ‘Il lavoro come esperienza mistica’. ‘Il lavoro come poesia’” (*C II* 63, it. *Q I* 311).

sacrilegio esattamente nello stesso senso in cui è un sacrilegio calpestare un'ostia" (PS 220-221, it. 26).

Se quindi vogliamo alleviare le condizioni di oppressione che possono generarsi entro le dinamiche del lavoro, non si tratta tanto di liberare l'uomo dal lavoro, quanto di rendere il lavoro libero e degno, cioè umano. Ciò è possibile permeandone l'esercizio con il pensiero, perché solo questo può preservare l'integrità della forma umana³³:

Il giorno in cui fosse impossibile comprendere le nozioni scientifiche, anche le più astratte, senza coglierne chiaramente, nello stesso istante, il rapporto con le possibili applicazioni, e fosse egualmente impossibile applicare anche indirettamente queste nozioni senza conoscerle e comprenderle a fondo, la scienza sarebbe diventata concreta e il lavoro cosciente [...]. Fino a quel giorno scienza e lavoro avranno sempre qualcosa d'incompleto e d'inumano (RI 331, it. 104).³⁴

Il lavoro va reso più cosciente; non si può lavorare nell'incoscienza³⁵. Questo significa ridurre al minimo la passività del lavoratore, e ciò è possibile solo se egli è messo in condizione di conoscere i rapporti causali all'interno del processo lavorativo. L'uomo può dirsi schiavo del proprio lavoro ogni volta che si sottomette a metodi e a rapporti che egli non capisce, in una situazione che vede il proliferare delle conoscenze e il moltiplicarsi delle mediazioni: una massa intricata di cose e di rapporti che oltrepassa la capacità di controllo da parte di chi dirige e che,

33 Cfr. R 328, it. 99; C I 131-135, it. 173-178.

34 Husserl spiega molto bene dove si annida il rischio della perdita del pensiero: il costruzionismo idealizzante realizza all'infinito prodotti finiti, di cui non è più necessario ripercorrere il processo che ha condotto al loro senso e che, attraverso la sedimentazione dei loro significati, diventano semplici strumenti operativi, all'interno di un metodo scientifico che si trasforma in una macchina molto utile e funzionale, che ciascuno può imparare a manovrare, senza comprenderne le interne possibilità e necessità (cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hu vol. VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, in particolare § 9. *La matematizzazione galileiana della natura*).

35 Cfr. C I 78, it. 116; C I 133, it. 174-175.

da parte di chi esegue, sgancia lo sforzo dal risultato. La chiave della distorsione del lavoro sta nel macchinismo che sostituisce il mezzo al fine e che sposta il metodo dallo spirito alla cosa³⁶. Questo genera un automatismo che non necessita più del pensiero se non nella sua forma strumentale, con cui il pensiero rinnega se stesso³⁷.

Weil parla delle fabbriche del suo tempo, di stampo tayloriano e fordista, come di “penitenziari industriali” (*R* 343, it. 123), prigioni che esistono ancora oggi nei Paesi sottosviluppati che lavorano a basso costo per il capitalismo mondiale, ma anche nelle nostre società progredite e opulente, nei luoghi di sfruttamento occulto. Rispetto agli anni Trenta del secolo scorso, il progresso tecnico e tecnologico li ha aggiornati, ma restano forme di lavoro disumanizzanti per chi vi è costretto: luoghi di disincentivazione della cittadinanza. Pensiamo all’impiego nei call center, nei grandi centri commerciali, nell’organizzazione sempre più diffusa dell’e-commerce o nei molti uffici iperburocratizzati, in cui l’individuo si sente parte di un’informatizzata catena di montaggio. Sono luoghi in cui il pensiero risulta disfunzionale rispetto a operazioni, anche mentali, automatiche. Ma al di là dell’allora e dell’oggi, lo sguardo penetrante di Weil vede nella condizione dei lavoratori sfruttati

36 Cfr. *C I* 85, 94, 99, 95; it. 124, 134, 141, 135.

37 Cfr. *C I* 97, it. 138. È un passaggio che ricorda molto da vicino la diagnosi con cui nella *Krisis* Husserl individua una reificazione dell’umanità a opera della deriva scientifico-tecnico-meccanicistica. A fronte di una tale degenerazione oggettivistica della scienza moderna, Husserl propone il ritorno alla soggettività, la quale produce la scienza e che non è oggetto di scienza, essendo condizione trascendentale di ogni esperienza e di ogni sapere. Pur nei limiti del trascendentalismo husserliano, ciò che si esprime è l’esigenza di un referente della filosofia, che è il soggetto, allora e oggi oggettivato da una scienza che però ha indebolito se stessa perdendo i suoi stessi significati umanistici. Anche Husserl s’incarica del compito critico e morale per una presa di coscienza che scuota e risvegli l’umanità dall’oblio e dal nuovo sonno dogmatico che intorpidisce la sua autentica intenzionalità e creatività. In tal senso, la fenomenologia non si presenta come l’elaborazione di un certo sapere, ma come vigilanza per non dimenticare la fonte di ogni sapere, la coscienza del nostro radicamento in un ordine di essenze.

in ogni luogo e in ogni tempo il simbolo o la sineddoche della condizione umana tutta³⁸.

Chi lavora in un contesto alienante non si aspetta solo una maggiore retribuzione o un migliore riconoscimento dei diritti, ma ha bisogno di poesia e di una luce di eternità. Può sembrare fuori dal mondo l'annotazione sottostante di Weil che lo afferma, ma è questo *fuori-dal-mondo* che può smagliare il grigiore spento in cui tanti passano la maggior parte della loro vita adulta:

I lavoratori hanno bisogno più di poesia che di pane. Bisogno che la loro vita sia una poesia. Bisogno di una luce di eternità [...]. La schiavitù è il lavoro senza luce d'eternità, senza poesia, senza religione. Era la grande sventura degli schiavi dell'Impero romano. Che la luce eterna dia, non una ragione di vivere e di lavorare, ma una pienezza che dispensa dal cercare tale ragione. In mancanza di questo, gli unici stimoli sono la costrizione e il guadagno. La costrizione, che implica l'oppressione del popolo. Il guadagno, che implica la corruzione del popolo (*C III* 314, it. 321).

La stessa ragione la porta a scagliarsi contro l'operato dei sindacati rivolto a salvaguardare gli interessi degli operai:

Quando gli si parla della loro sorte, si sceglie in genere di parlare di salari. Quanto a loro, prostrati dalla fatica, che rende doloroso qualsiasi sforzo d'attenzione, accolgono con sollievo la facile chiarezza delle cifre. Dimenticano così che l'oggetto su cui si mercanteggia [...] altro non è che la loro anima. Immaginiamo che il diavolo stia comprando l'anima di uno sventurato e che qualcuno, impietosito nei riguardi dello sventurato, intervenga nel contraddittorio e dica al diavolo: "È vergognoso da parte sua offrire questo prezzo; l'oggetto vale almeno il doppio" (*PS* 221, it. 26-27).

38 È un rapporto simile, ma di segno opposto, a quello che sussiste tra la pietra del tempio e il tempio, nello scritto giovanile *Il bello e il bene*: "Come un frammento di tempio è ancora bello perché vi scorgiamo il simbolo del tempio intero, così tutto nell'universo è bello perché è simbolo dell'universo" (S. WEIL, *Le Beau et le Bien*, in *OC I*, p. 63; *Il Bello e il Bene*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 14-15). Del lavoro operaio del suo tempo come simbolo per Weil della condizione umana esposta alla sventura parla G. GAETA, *La fabbrica della schiavitù*, Postfazione a S. WEIL, *La condizione operaia*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1994, p. 297.

Il lavoro, per eccellenza quello manuale, costituisce per lei l'esperienza principe in grado di garantire la qualità umana di una civiltà. Se "il discredito del lavoro porta alla fine della civiltà" (*C I* 117, it. 159), il lavoro deve porsi al centro di una cultura che non s'identifica con un bisogno di evasione dalla realtà, rappresentando, al contrario, una delle condizioni indispensabili per preparare l'essere umano alla vita reale, a un rapporto degno con l'universo³⁹. Un'immagine che ben esemplifica questo rapporto è, ad esempio, quella di un pescatore o di un artigiano del Medioevo che, pur con tutte le insicurezze e i rischi del suo mestiere, sembra più libero di un operaio alla catena di montaggio⁴⁰. Un altro esempio di lavoro appropriato a una collettività libera, dice Weil, è quella di una squadra di muratori, bloccati da una difficoltà, che insieme riflettono, discutono e alla fine adottano un metodo, proposto da uno di loro, indipendentemente dal suo ruolo all'interno del gruppo⁴¹. È l'immagine di una cooperazione intesa come efficace contromisura all'arbitrarietà: non il coordinamento secondo il principio del potere, che lo fa figurare tra le fonti di privilegio⁴², bensì come forma di controllo reciproco secondo ragione, che permette a ognuno di poter giudicare dell'adattamento dei suoi sforzi con quelli degli altri membri del gruppo per la produzione di un'opera⁴³. Anche questo metodo prevede un qualche grado di dipendenza, che non implica però il trovarsi in balia dell'arbitrio altrui, arginato dal fatto che gli sforzi vengono diretti dal pensiero illuminato, consentendo a ognuno di comprendere il grande organismo di cui fa parte con il suo lavoro⁴⁴: "Solo una simile società sarebbe una società di uomini liberi, eguali e fratelli. Gli uomini sarebbero in verità imbrigliati in legami collettivi, ma esclusiva-

39 Cfr. *R* 330, it. 102-103. Sulla dignità del lavoro, nel confronto critico con il marxismo, cfr. R. SPARLING, *Theory and Praxis. Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor*, in "The Review of Politics", 74, 2012, pp. 87-107.

40 Tanti sono i riferimenti impliciti a Rousseau, ad esempio qui Weil sembra riferirsi a quanto dice Rousseau del giovane Emilio che viene iniziato al lavoro manuale, perché l'artigiano, che utilizza le proprie mani, non è subordinato né alla fortuna né agli uomini; dipende solo dal suo lavoro ed è libero, come l'uomo di natura.

41 Cfr. *R* 327-328, it. 98.

42 Cfr. *R* 298, it. 48.

43 Cfr. *R* 326, it. 95-96.

44 Cfr. *C I* 134, it. 176.

mente nella loro qualità di uomini; non verrebbero mai trattati gli uni dagli altri come cose” (R 326-327, it. 96)⁴⁵.

È interessante accostare a questa citazione, che vede negli uomini ridotti a cose il tratto distintivo di un lavoro opprimente, un passaggio tratto dai *Quaderni*, per capire come l'esercizio interpretativo di Weil si muova a più livelli di significato di uno stesso termine, a partire da presupposti completamente opposti: “Il lavoro fatto alla perfezione senza stimolo costituirebbe forse una forma di santità. [...]. L'io esiste [...] come una cosa che si sacrifica” (C II 237, it. 66)⁴⁶. Nell'abbassamento con cui l'uomo si sottomette alla materia, egli abbandona la propria volontà, quel germe sempre attivo di arbitrarietà che lo abita⁴⁷: “Lavoro: movimento discendente. L'uomo deve farsi cosa affinché la cosa si faccia energia umana. (Allo stesso modo Dio che si fa uomo affinché l'uomo si faccia Dio...)” (C II 371, it. 202)⁴⁸. Se l'oppressione fa violenza agli esseri umani, trasformandoli in cose, il lavoro nella sua declinazione perfetta elimina un aspetto soggettivo della persona che attenta al significato autentico dell'essere umano. Il risultato analogo del trovarsi nella condizione di cosa rispecchia due significati diametralmente inversi.

Il lavoro è elemento primario di mediazione: sancisce “il patto originario dell'uomo con la natura, dell'anima con il suo corpo” (C I 105, it. 146). Non è quindi solo espressione della necessità, bensì del nesso della necessità con la libertà: “l'idea di necessità non è sufficiente. Non ha senso che in funzione di un'azione possibile [...]. Di una libertà” (OC I 372)⁴⁹. Ma il lavoro è anche elemento di mediazione del singolo con la società, la quale, inter-

45 Chiarificatore un rimando a Montesquieu: “Il vero spirito d'uguaglianza non consiste certo nel fare in modo che tutti comandino, o che nessuno sia comandato; ma nell'obbedire e comandare ai propri eguali. Esso non cerca di non avere affatto padroni, ma di non avere per padroni che degli uguali” (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Libro VIII, cap. III, a cui rimanda anche Weil in C I 86, it. 125).

46 Corsivo mio.

47 Cfr. C III 315, it. 322.

48 Corsivo mio.

49 Per Gabellieri invece quella di Weil “è di fatto una filosofia della libertà (e non ‘della necessità’)” (E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 305), il cui principio è il consenso alla grazia. Ma la grazia, è bene sottolinearlo, in Weil ha un ordine e delle regole altrettanto ferree di quelle della necessità.

ponendosi tra la natura e l'individuo, gli impedisce di trovarsi di fronte alle condizioni della propria attività. Ora, per garantire un rapporto tra individuo e collettività, in grado cioè di preservarne la libertà, sono necessarie due condizioni: "1. che l'individuo abbia *il minor bisogno possibile* della collettività; 2. che la collettività abbia *il maggior bisogno possibile* dell'individuo, cioè del pensiero (poiché è la sola cosa non scollabile dall'individuo)" (CI 97, it. 138). Naturalmente è un equilibrio che può praticare più facilmente una collettività di dimensioni proporzionate a uno spirito umano, in cui sia evidente la comunanza di interessi, tale da eliminare le rivalità e le differenze provenienti da privilegi⁵⁰.

4. *Dal dominio naturale al dominio collettivo. Storia di un equivoco*

Con la stessa attenzione riservata al lavoro bisogna guardare all'economia, evitando una sua assurda demonizzazione, pur considerandone i limiti e le degenerazioni, ma per contribuire a purificarla da ciò che la rende complice di un sistema oppressivo⁵¹. 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 cieco e imperscrutabile, al punto da essere letto come segno ineluttabile della sua divinità⁵². 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

50 Cfr. R 326, it. 95.

51 In questo sta il contributo delle analisi marxiane di Weil. Come scrive Chénavier, per Weil "si tratta di servirsi del metodo di Marx per distinguere 'la natura nascosta dell'oppressione stessa' dal regime capitalistico col quale essa non va confusa" (R. CHÉNAVIER, *Relire Simone Weil*, in "Les Temps Modernes", XXXIX, 440 (marzo 1983), pp. 1677-1714; *La filosofia in fabbrica*, trad. it. di A. Scarpellini, in "Nuovi Argomenti", 15 (luglio-settembre 1985), p. 59; dello stesso autore si veda anche *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, Paris 2001; *Du bon usage des contradictions de Marx*, in M. NARCY-É. TASSIN (sous la direction de), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, Paris 2001).

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

dalla natura all'uomo. Ma – avverte 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 tormentato dalla natura, ma dall'altro uomo, nella forma della collettività e del progresso tecnico⁵³. 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 naturale⁵⁴. La benzina che mette in moto l'arbitrio sta nell'immaginazione, con cui le collettività creano i loro demoni⁵⁵. Permane in modo praticamente immutato lo stesso contenuto di forza e di violen-

53 Cfr. *R* 297, it. 46.

54 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). “Siamo quasi incapaci di applicare i metodi elementari del pensiero ragionevole. In ogni ambito, sembriamo aver perduto le nozioni essenziali dell'intelligenza, le nozioni di limite, di misura, di grado, di proporzione, di relazione, di rapporto, di condizione, di legame necessario, di connessione tra mezzi e risultati. [...] Il nostro universo politico è popolato esclusivamente di miti e di mostri; non vi conosciamo che entità, assoluti. [...] Ciascuna di queste parole sembra rappresentare una realtà assoluta, indipendente da ogni condizione, o uno scopo assoluto, indipendente da ogni modo di agire [...]. Noi agiamo, lottiamo, sacrifichiamo noi stessi e gli altri in virtù di astrazioni cristallizzate, isolate, che è impossibile mettere in rapporto tra loro o con fatti concreti” (S. WEIL, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 52, it. 58). Si tratta di entità immaginarie e vuote e ciò “impedisce non solo di scorgere i dati del problema, ma persino di capire che vi è un problema da risolvere e non una fatalità da subire. Esse instupidiscono le menti” (ivi, p. 65, it. 73).

55 Dove non c'è arbitrio si riduce automaticamente lo spazio per l'immaginazione (cfr. *IPC* 171, it. 177): “La confusione mentale e la passività lasciano libero corso all'immaginazione. Si è ossessionati da ogni parte da una raffigurazione della vita sociale [...] sempre fatta di misteri, di qualità occulte, di miti, di idoli, di mostri; ciascuno crede che la potenza risieda misteriosamente in uno degli ambienti a cui non ha accesso, perché quasi nessuno comprende che essa non risiede da nessuna parte, cosicché ovunque il sentimento dominante è questa paura vertiginosa che produce sempre la perdita di contatto con la realtà [...]. Negli ambienti che si ricollegano al movimento operaio, i sogni sono abitati da mostri mitologici, che si chiamano Finanza, Industria, Borsa, Banca e simili; i borghesi sognano altri mostri che chiamano mestatori, agitatori, demagoghi; i politici considerano i capitalisti come esseri soprannaturali che soli possiedono la chiave della

za, ma mentre prima l'arbitrarietà riferita alla natura era frutto di un'interpretazione distorta, ora essa diventa strutturale nella forma della collettività, che quindi conferisce realtà massiccia e istitutiva ai suoi fantasmi⁵⁶.

L'attività produttiva gioca perciò un ruolo fondamentale nel movimento di uscita dell'uomo dalla natura e nel passaggio da un rapporto sostanzialmente individuale con l'ambiente a un altro regolato da attività organizzate socialmente. Il fattore economico può quindi concorrere allo sviluppo di un sistema oppressivo, ma non ne è la causa diretta, di cui però può diventare, se mal gestito, l'arma micidiale.

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 Weil scrive sulla natura e sulla necessità, si può ipotizzare che la presunzione umana di assolutezza si sviluppi a partire da un equivoco e da un'errata comprensione della natura. È necessario tenere ben distinti il rifiuto weiliano dello scientismo e di ogni filosofia della natura, che per lei riproducono lo stesso errore dell'uomo primitivo e che perciò rientrano entrambi nel culto della forza, dal suo riferimento alla natura come modello della necessità e del limite a cui si rifà la stessa libertà umana.

situazione, e reciprocamente; ogni popolo guarda ai popoli vicini come a mostri collettivi animati da una perversità diabolica" (R 342-343, it. 122).

- 56 Molti i punti di contatto fra Simone Weil e Gabriel Marcel nell'analisi della società a loro contemporanea, soprattutto facendo riferimento al saggio di MARCEL, *Le Monde cassé*, in ID., *Le mystère de l'être*, Aubier Montaigne, Paris 1951; *Il mondo in frantumi*, in ID., *Il mistero dell'essere*, trad. it. di G. Bissaca, Borla, Roma 1987. Qui l'autore si sofferma su alcune contrapposizioni terminologiche, che Weil sottoscriverebbe. Un mondo sempre più unificato è in realtà un mondo frantumato: l'unificazione crescente non ha nulla a che vedere con l'unità, così come l'uguaglianza con la fratellanza, la socializzazione con la socialità, la collettivizzazione con la comunità, perché nei primi termini è negata l'alterità e di conseguenza la possibile relazione. I concetti di collettivizzazione e di uguaglianza si riferiscono entrambi alla proprietà e a un livello giuridico di diritto che non prevede di per sé una struttura relazionale. Si può essere tutti uguali, ma reciprocamente estranei; si può collettivizzare ciò che appartiene ai privati, restando questi ultimi atomisticamente slegati fra loro.

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. Nella sua primitività, l'uomo interpreta 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. Egli si emancipa, sottraendosi a quella forza che opprime e che asservisce, per appropriarsi del medesimo dominio. Ma, producendosi 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: “Così l'uomo sfugge in una certa misura ai capricci di una natura cieca solo per abbandonarsi ai capricci non meno ciechi della lotta per il potere” (R 313, it. 73). 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 schiavo⁵⁷: “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)⁵⁸. Torna

57 Una lettura analoga si ricava dall'analisi adorniana del processo emancipativo moderno (su questo rimando a I. POMA, *Minima philosophiae. La modernità in Th.W. Adorno*, Trauben, Torino 1998 e ID., *Saggi su Theodor W. Adorno*, Mercurio, Vercelli 2002). Al potere appartiene, dice Adorno, “la vana menzogna che mette il superamento della natura al posto della sua conciliazione” (TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, scritto con M. HORKHEIMER, Querido, Amsterdam 1947; la citazione fa riferimento alla versione riportata nelle *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 91; *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, p. 78).

58 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. Gabellieri propone il passaggio dall'oppressione della natura all'oppressione dell'uomo sull'uomo secondo una perfetta continuità (cfr. E. GABELLIERI, *Être et*

la distinzione tra l'umano "farsi cosa", nell'ubbidienza alle leggi di necessità, e l'essere ridotto a cosa inerte dall'oppressione arbitraria di un dominio tutto umano. È in questa distinzione che si distingue un lavoro libero da un lavoro servile⁵⁹.

Del presunto rapporto antagonistico dell'uomo con il dominio naturale si ripete mimeticamente la dinamica di oppressori/oppressi, dominatori/dominati, che vede entrambi assoggettati alla stessa forza livellatrice: "Il contrario della schiavitù è il dominio, che è un male come la schiavitù" (*C III* 54, it. 31). Sottomissione

don, cit., pp. 109-110). È vero – come riporta Gabellieri con una citazione di Weil – che "è pur sempre la pressione della natura che continua a farsi sentire", ma è la pressione di una natura per come la interpreta l'uomo, mancando di coglierne il reale significato. Ed è ciò che viene confermato dal seguito della citazione weiliana riportata: "perché l'oppressione si esercita mediante la forza e, in fin dei conti, ogni forza ha la sua origine nella natura" (*R* 297, it. 46), ma Weil subito dopo distingue tra la forza e l'oppressione. La forza ha origine dalla natura, ma nelle mani dell'uomo diventa strumento di oppressione sociale, in un modo inedito rispetto al modo di operare della natura. In questo senso è riduttivo dire che in Weil "questa pressione della natura, non solo si riflette inevitabilmente a livello sociale, ma si troverà altrettanto ineluttabilmente accresciuta da quello" (*Être et don*, cit., p. 111). Una conferma sembra trovarsi in questa osservazione di Weil: "Nel corso dell'ultimo secolo si è compreso che la società stessa è una forza della natura, cieca come ogni altra, e altrettanto pericolosa per l'uomo se egli non arriva a padroneggiarla. Attualmente questa forza pesa su di noi più crudelmente dell'acqua, della terra, dell'aria e del fuoco; tanto più che è lei a disporre, grazie ai progressi della tecnica, dell'acqua, della terra, dell'aria e del fuoco [...]. Padroneggiare questo meccanismo è per noi questione di vita o di morte; e padroneggiarlo significa sottometterlo allo spirito umano, cioè all'individuo" (S. WEIL, *Prospettive: andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, cit., pp. 277-278, it. 37-38). È un individuo che, avendo conosciuto le leggi che regolano necessariamente la natura e che a esse ubbidisce – secondo l'adagio baconiano dell'uomo che comanda la natura, ubbidendole – può operare metodicamente con esse per incidere nella realtà: un individuo a cui dev'essere subordinata la società.

59 È importante insistere sul legame analogico tra le condizioni di lavoro e le leggi di natura (cfr. *S* 147, it. 115), che spiega l'opposizione weiliana alla teoria quantistica, in quanto spezza l'analogia spazio-temporale tra la scienza e il mondo reale, esponendo il pensiero al rischio del relativismo e dell'arbitrio (cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., pp. 293-294). Sulla scienza come unione di libertà e di necessità, cfr. A. DEVAUX, *Liberté et nécessité*, in *S. Weil. Philosophe, historienne et mystique*, sous la direction de G. Kahn, Aubier Montaigne, Paris 1978, pp. 302-305; S. MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011.

e comando, sconfitta e vittoria sono sempre, seppure da parti opposte, espressione del medesimo potere: “Per quanto giusta sia la causa del vincitore, per quanto giusta sia la causa del vinto, il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile” (C I 297, it. 233). Quell’altalena fra chi sta seduto in alto e chi in basso, sui lati opposti di un asse, e fanno su e giù, e solo uno per volta può essere su quando l’altro è giù, in un movimento che ricorda la dialettica intersoggettiva hegeliana tra chi è superiore subito e chi lo sarà in un tempo successivo, tratteggia perfettamente i termini della situazione: “Lo schiavo dipende dal signore e il signore dallo schiavo. Situazione che rende o supplici o tiranni, o le due cose a un tempo (*omnia serviliter pro dominatione*)” (C I 96, it. 137).

I caratteri dell’assolutezza perseguita con accanimento dal pensiero moderno, non essendo propri della natura del soggetto e derivando da un atto spregiudicato di espropriazione, vanno soggetti a infiniti cambi di proprietà. Nel dominio, generato da un atto artificiale, anche ciò che se ne ricava risulta poco stringente: è così, ma potrebbe essere non solo diverso, ma anzi – visto che si ragiona per termini assoluti – addirittura l’opposto. Occorrono quindi forza e violenza per garantire un’autoconservazione che non rientra di per sé nella configurazione interna della totalità artificiale. Come un virus, la barbarie non sta mai al suo posto: non si può arginare il processo espansivo della distruzione, che non conosce padroni ma solo vittime.

Ispirata dalla logica paradossale della religione, rintracciabile in tutti i suoi scritti, Weil prospetta un rovesciamento radicale con cui frantumare la clessidra degli inevitabili capovolgimenti: il Signore è il Servo appeso alla croce⁶⁰. È una verità che interrompe il gioco dell’alternanza e che, in maniera rovesciata e combaciante, incontra la lezione dello stoicismo: “Gli Stoici: il saggio è sempre re, anche se schiavo” (C III 164, it. 158), che si proietta nella verità della contraddizione, come nella figura cristica, in cui “vi

60 Questa è l’unica servitù accettabile: “Non desidero altro se non di essere nel novero di coloro ai quali è comandato di pensare che sono dei servi inutili, dal momento che hanno fatto solamente quello che era stato loro comandato” (lettera a Maurice Schumann, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 211, in *Una Costituente per l’Europa*, cit., p. 65.

è la più grande contraddizione possibile sul piano della creatura, quella cioè tra la pienezza della virtù e l'apparenza dell'ultimo dei criminali. Nelle fiabe, principi sotto l'apparenza di schiavi" (*C III* 63, it. 42)⁶¹.

5. Il motore della macchina oppressiva

Il vero motore che alimenta un sistema di oppressione sociale non è quindi da ricercare nel fattore economico, che tutt'al più ne rafforza il funzionamento. Esso consiste piuttosto nella *lotta per il potere*⁶², su cui s'incardina l'intera vita sociale e che richiede come sua condizione (ricavata dalla visione distorta del rapporto con la natura) la separazione *arbitraria* – e, in quanto tale, sempre pronta a ribaltarsi – tra chi esercita e chi subisce il potere. Questo produce inevitabili rapporti di sfruttamento e di subordinazione, in cui chi è sottomesso viene considerato non più come fine, ma come mezzo a disposizione di chi discrezionalmente comanda:

Tutte le assurdità che fanno somigliare la storia a un lungo delirio hanno la loro radice in un'assurdità essenziale: la natura del potere [...]. L'attribuzione del potere è arbitraria, perché gli uomini sono tra

61 “Non abbiamo il coraggio di guardare l'infelicità in faccia; altrimenti, dopo un po' di tempo di accorgeremmo che ha il volto dell'amore; così come Maria Maddalena s'è accorta che colui che scambiava per un giardiniere era in realtà qualcun altro” (*Pensées sans ordre*, cit., p. 98; *L'amore di Dio*, cit., p. 199) “Bisogna voler andare verso la realtà; allora, mentre si crede di trovare un cadavere, si incontra un angelo che dice: ‘Egli è risuscitato’” (ivi, p. 99, it. 200). Viene in mente la fiaba *Maria d'oro e Maria di catrame*, che Weil fin da piccola conosceva (ne parla anche Paola ZARETTI, *Maria d'oro, Maria di catrame. Radicamento e sradicamento nel pensiero e nella vita di Simone Weil*, in “DEP, Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile”, n. 21/ 2013, pp. 78-94). Viene ricordato anche da S. PÉTREMENT: “L'eroina, mandata dalla matrigna nel bosco, giunge a una casa dove le si chiede se vuole entrare dalla porta d'oro o da quella di catrame. E lei risponde: ‘per me il catrame va benissimo’. Era la risposta giusta e le cade addosso una pioggia d'oro. Quando la matrigna la vede tornare indietro con l'oro, manda nel bosco anche sua figlia. Ma questa, quando le viene fatta la domanda, sceglie la porta d'oro e le piove addosso del catrame. Simone dirà più tardi che questa storia influenzò tutta la sua vita” (*La vita di Simone Weil*, cit., p. 17).

62 Cfr. R 299, it. 49.

loro simili o quasi; ora, questa attribuzione non deve apparire arbitraria, perché, altrimenti, non ci sarebbe più potere. Il prestigio, cioè l'illusione, è così nel cuore stesso del potere.⁶³

La corsa al potere può falsificare la vita dell'uomo nei suoi diversi aspetti: individuale, sociale, politico, economico, intellettuale; una vita ridotta a semplice strumento di un processo votato al nulla reale, o a un reale fittizio. Economia, politica, organizzazione sociale possono trasformarsi in 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 collettività⁶⁴. La collettività si presenta come assoluto e assolutizza tutto ciò che essa ritiene possa rafforzarne la potenza, sebbene risulti infondata qualsiasi pretesa di assoluto, essendo impedita l'uscita dalla propria limitata prospettiva. Per questo, il mondo sociale, non riuscendo a dare spazio a ciò che è di un altro mondo, finisce per gettare "sul relativo il colore dell'assoluto" (*C III* 309, it. 316)⁶⁵.

63 S. WEIL, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., pp. 63-64, it. 71.

64 L'analisi weiliana si staglia sullo sfondo teorico del legame cruciale che s'istituisce fra il potere e la vita economica, politica, sociale e culturale di un popolo e di una civiltà, con l'obiettivo di impedirne la riduzione a strumenti funzionali al raggiungimento e al rafforzamento del potere. Non ritengo quindi si possa accusare Weil di un approccio astratto che, tenendo a lato la questione di un certo utilizzo dell'economia, dell'educazione e della cultura, si limiti a una critica della razionalità moderna nel suo complesso (in questo senso, cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 100). Non solo in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, in cui l'analisi weiliana prende a oggetto i vari aspetti della vita sociale ed economica, ma anche ne *La prima radice*, sono ricorrenti le osservazioni sull'importanza cruciale del lavoro e dell'istruzione, riconosciuti come "meccanismi terrestri" che sono "lo specchio di quelli soprannaturali" (*E* 1084, it. 91). L'obiettivo è di avvicinarsi a una società "in cui i due poli siano l'obbedienza e l'attenzione – il lavoro e lo studio" (*C IV* 388, it. 392). Questo spiega come un lavoro alienante e oppressivo possa perciò diventare l'emblema dello sradicamento, dell'alienazione fisica, mentale e spirituale degli esseri umani. Così come un'istruzione deformata dal distacco dal mondo, parcellizzata nell'eccessiva specializzazione, produce sradicamento nella sensazione del fallimento di chi ne è escluso ed estromesso. All'attenzione di Weil al tema economico è dedicato il numero dei *CSW*, 2, 2017.

65 Questo spiega la sua critica al sociologismo durkheimiano, che legittima la sottomissione dell'individuo a una forza collettiva divinizzata: "Il Diavolo è il collettivo. (È la divinità di Durkheim). È quanto indica chiaramente l'A-

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" (IPF 531, it. 35)⁶⁶. Nulla sembra più opporsi alla brutalità e alla crudeltà⁶⁷. Ma, seppure in modo diverso, anche coloro che esercitano la forza sono trasformati in cose, perché anch'essi vengono 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" (IPF 537, it. 44). Essendo il loro predominio arbitrario, niente può preservarli dal divenire da un momento all'altro anch'essi soggetti al potere altrui. Forse proprio coloro che esercitano la forza risultano essere vittime di un doppio inganno, perché più difficile da distruggere è l'illusione di padroneggiare la forza e più debole la capacità di ritenersene ugualmente manipolati, mentre la vittima ha almeno ben presente la propria sottomissione. È, quella dei dominatori, un'illusione alla seconda potenza.

Rispetto alle vittime Weil non cade però neanche nel tranello di idealizzarne la figura, ricadendo nella logica del parteggiamento⁶⁸:

pocalisse con la bestia, che è evidentemente il Grosso Animale di Platone" (C IV 354, it. 359) (cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., pp. 285-288, che però non sottolinea il collegamento di sostanziale continuità con l'approccio primitivo all'esperienza naturale).

- 66 Sulla forza nell'opera weiliana de *L'Iliade o il poema della forza*, cfr. D. LEVY, *What is "la force" in Simone Weil's Iliad?*, in "Philosophical Investigations", 43 (1-2), 2020, pp. 19-39.
- 67 A partire dalle riflessioni di Weil sui rapporti di forza fra gli uomini, sarebbe da approfondire il tema della brutalità e della crudeltà, in autori come, ad esempio, M. SCHELER in *Essenza e forme della simpatia* (1923), il quale tra l'altro ha dedicato pagine utili all'approfondimento del tema della nascita dell'illusione e dell'autoinganno (cfr. ID., *Gli idoli della conoscenza di sé, ne Il valore della vita emotiva*). In questa possibile pista d'indagine, altrettanto significative le riflessioni di Adorno in *Minima moralia* sull'effetto di alienazione e di reificazione dell'uomo, che apre la strada alla brutalità nella società capitalistica.
- 68 Come esprimerà, con una critica certo estrema, nel saggio contro i partiti politici: "Quasi ovunque [...] l'operazione di prendere partito, di schierarsi a favore o contro, si è sostituita all'obbligo di pensare" (S. WEIL, *Note sur*

L'illusione della Rivoluzione consiste nel credere che le vittime della forza siano innocenti riguardo alle violenze che si verificano, e, quindi, se si mette la forza nelle loro mani, esse ne faranno un uso giusto. Ma, se si eccettuano quelli che sono almeno assai prossimi alla santità, le vittime sono macchiate dalla forza quanto i carnefici. Il male che è all'impugnatura della spada si trasmette alla punta. E così le vittime, pervenute ai fastigi e inebriate dal cambiamento, fanno altrettanto o più male, poi ricadono ben presto (*C III* 266, it. 266).

Le vittime della forza ne restano intaccate: entrandone in possesso, riprodurranno inevitabilmente le stesse violenze⁶⁹. Questo contro “il sogno impossibile di mettere il dominio nelle mani degli oppressi” (*C III* 329, it. 332): “Tutte le volte che gli oppressi hanno voluto costituire dei raggruppamenti capaci di esercitare un reale influsso, questi gruppi, si siano essi chiamati partiti o sindacati, hanno riprodotto integralmente nel loro seno tutte le tare del regime che pretendevano di riformare o di abbattere” (*R* 344, it. 124). Anche l'individuo che subisce il potere ne è quindi contaminato⁷⁰.

la suppression générale des partis politiques, in *OC V*, vol. 1, p. 415; *Nota sulla soppressione generale dei partiti politici*, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., p. 139).

- 69 “Ma come si può credere che coloro che soffrono schiavi nelle fabbriche e nelle miniere, diverranno, d'un tratto, dei cittadini in una nuova economia?” (S. WEIL, *Examen critique des idées de révolution et de progrès*, in *OC II*, vol. 2, p. 148; *Esame critico delle idee di rivoluzione e di progresso*, in *Oppressione e libertà*, cit., p. 146).
- 70 Nel discorso del disincanto rispetto all'idealizzazione della vittima rientra anche il suo duro attacco alla religione ebraica che, specie dopo il 1940, diventa ancora più esplicito. Su questo si veda il testo antologico curato da R. PEVERELLI, *Il fardello dell'identità*, Medusa, Milano 2014. Nella sua Introduzione Peverelli attribuisce questo atteggiamento a un progressivo distacco di Weil dal proprio tempo e dai contesti concreti e reali della propria epoca (in linea con quanto sostiene Augusto DEL NOCE, che nella sua Introduzione, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, a S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, distingue nettamente in Weil tra un primo periodo d'impegno politico e un ultimo periodo mistico platonico-cristiano). Ma – come ricorda lo stesso Peverelli – l'esercizio rigoroso di pensiero critico in Weil è invero già presente negli anni Trenta rispetto al movimento sindacale e operaio, di cui, dall'interno, demolisce “mitologie e speranze infondate che animavano l'azione politica e le lotte di milioni di militanti [...], incurante di qualsiasi invito a valutare l'opportunità di deprimere gli animi dei lavoratori in anni di grandi difficoltà per il movimento operaio” (p. 10), a conferma di un'intima coerenza dell'approccio critico di Weil che, per quanto riguarda l'ingiusta idealizzazione del movimento ope-

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 che, da semplice mezzo, diventa l’unico fine, la cui forza abbassa e schiaccia: 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.

Weil poi riconosce molto acutamente che lo schema di oppressori e oppressi è ancora qualcosa di semplice da riconoscere, e quindi da arginare, mentre oggi non è nemmeno più chiara la logica dell’alternanza. Attualmente più insidiosa e ambigua è la melassa indistinta in cui siamo immersi e che assume il nome anonimo di collettività:

Mai l’individuo è stato così completamente abbandonato a una collettività cieca, e mai gli uomini sono stati più incapaci non solo di sottomettere le loro azioni ai loro pensieri, ma persino di pensare. I termini di oppressori e oppressi, la nozione di classe, tutto ciò sta perdendo ogni significato, tanto sono evidenti l’impotenza e l’angoscia di tutti gli uomini dinanzi alla macchina sociale, diventata una macchina per infrangere i cuori, per schiacciare gli spiriti, una macchina per fabbricare incoscienza, stupidità, corruzione, ignavia e soprattutto vertigine [...]. Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell’uomo [...]; tutto è squilibrio (R 333-334, it. 108).

6. *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” (C IV 244, it. 240). L’arbitrarietà è il vero male

raio e del comunismo sovietico, ha trovato conferma nelle vicende storiche successive.

per l'umanità, che cade in uno stato di schiavitù quando si trova subordinata al capriccio. Il suo antidoto è nel modello regolato dalle leggi di natura:

Differenza tra lo *schiavo* e il *cittadino* (secondo Montesquieu, Rousseau...): lo schiavo 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 schiavo, colui che si sa sottomesso a una natura determinata da leggi rigorose è cittadino del mondo (Marco Aurelio) (*CI* 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 fermo nella variabilità dell'esperienza umana: "Essere di fronte alla natura, non agli uomini, è la sola disciplina" (*CI* 96, it. 137), ossia l'unico argine all'arbitrarietà.

Trovarsi di fronte alla natura significa esserne già usciti. Ciò è avvenuto nel momento in cui l'uomo ha avvertito il giogo della necessità naturale. C'è in questo "trovarsi già fuori" un che insieme di necessario e di libero, ma non di arbitrario. *Si esce* (o si è già da sempre usciti): questo il movimento che contraddistingue la nostra esistenza e che specifica la nostra libertà intrecciata alla necessità. La nascita – come ha visto bene Hannah Arendt – ne è l'esempio più riuscito⁷¹.

71 In natura il primo evento di uscita è quello della nascita, che riflette un elemento focale dell'azione libera e autentica: l'iniziare, il nuovo cominciamento di un essere nel mondo. Questo coincide con la libertà. Hannah Arendt insiste sul carattere principale dell'azione autentica, di una facoltà di agire che trova il suo paradossale modello nell'esperienza della natalità. Come nell'atto del nascere, l'azione autentica si presenta come inizio senza potere e senza sovranità del soggetto; un inizio che porta in sé il suo principio e che produce un incremento di esistenza. La natalità – evento naturale, animale, biologico e dettato dalla necessità – è l'inizio della nostra umanità come incarnazione di libertà e apertura al mondo. La natalità è la condizione materiale e necessaria di esistenza attraverso la quale l'azione può esercitarsi, sull'impronta lasciata da quell'evento: un'attività autentica nel momento di massima passività, di non autosufficienza e di non padro-

La vera libertà non è l'opposto della necessità naturale, bensì del libero arbitrio⁷², quello che 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 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 ambire a diventare un soggetto di potere, assoluto e assolutistico, dal momento in cui si riconosce il proprio essere naturale, abitato 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* 273, it. 288).

È interessante a questo riguardo il riferimento alla caverna platonica, ricorrente nei suoi scritti: “Distinzione tra coloro che restano nella caverna, chiudono gli occhi e immaginano il viaggio, e coloro che lo fanno. Reale e immaginario anche nello spirituale, e anche qui la *necessità* fa la differenza” (*C II* 445, it. 277). Nell'immagine della caverna weiliana il dentro e il fuori perdono la loro accezione univoca e reciprocamente oppositiva: “Dio è amore e la natura è necessità, ma questa necessità diventa, grazie all'obbedienza, uno

nanza di colui che nasce/agisce. Molti i luoghi in cui Arendt ne parla; si veda ad esempio H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 9 e pp. 246-247; *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1997, p. 8 e p. 182; *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1951, p. 473; *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. 648. Su questo tema, rimando al mio articolo *Hannah Arendt. La natalità*, in “Filosofia e Teologia”, anno XXI n. 2, maggio-agosto 2007.

72 Cfr. *R* 315, it. 76-77. È evidente un riferimento di Weil al pensiero di Spinoza sul rapporto tra la necessità e una libertà che si distingue nella sua essenza dal libero arbitrio (cfr. su questo A.A. DEVAUX, *Liberté et nécessité selon Simone Weil*, in “Revue de théologie et de philosophie”, n. 1, 1976; R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 205-206).

specchio dell'amore. Allo stesso modo Dio è gioia e la creazione è infelicità. Ma è un'infelicità risplendente della luce della gioia. L'infelicità racchiude la verità della nostra condizione⁷³. Se la necessità, espressione della natura, diventa lo specchio in cui si riflette l'amore divino, allora cambia la disposizione della caverna al suo interno nel collegamento al suo fuori, perché al percorso rettilineo da dentro a fuori e da fuori a dentro se ne associa un altro, grazie a uno specchio sul varco della caverna, all'incrocio del passaggio in cui si scambiano l'interno e l'esterno, come negli specchi stradali che riflettono l'incrocio di due direzioni. Forse Weil stessa è questo specchio e non è un caso se afferma di restare sulla soglia⁷⁴.

Un esempio di questo sguardo riflettente si trova in un passaggio dello *Studio dello spirito*, dove Weil parla di una necessità che indica sicuramente lo spirito e che è suscitata dallo spirito, ma di cui noi afferriamo solo l'ordine imposto dalle cose, intendendo il mondo come un ostacolo allo spirito⁷⁵. Questo lo può dire solo chi sta all'entrata/uscita della caverna, che può intuire come una salita possa essere una discesa a partire dalla posizione in cui ci si trova. Se lei può dirlo è perché ha raggiunto una terza lettura della realtà; è uscita dal punto di vista⁷⁶. Lo si è visto nel suo sguardo su oppressori

73 *Pensées sans ordre*, cit., p. 99, in *L'amore di Dio*, cit., p. 200.

74 "Il meccanismo della necessità si attua a tutti i livelli [...]. Visto dal nostro punto di vista, secondo la nostra prospettiva, è completamente cieco. Ma, se trasferiamo il nostro cuore fuori di noi stessi, fuori dall'universo, fuori dallo spazio e dal tempo, là dove c'è il nostro Padre, e se di là osserviamo questo meccanismo, ci apparirà ben diverso. Ciò che sembrava necessità diventa obbedienza. La materia è completa passività, quindi completa ubbidienza alla volontà di Dio. Essa è per noi un modello perfetto [...]. Nulla è bello quanto la forza di gravità fra le pieghe fuggitive delle ondulazioni del mare o fra le pieghe quasi eterne dei monti". Quindi, siamo sottomessi alla necessità meccanica, "ma a essa si sovrapporrà una nuova necessità; una necessità costituita dalle leggi proprie delle cose soprannaturali [...]. Cristo ci ha proposto come modello la docilità della materia, consigliando di osservare i gigli dei campi che non lavorano né tessono, [...] hanno accolto tutto ciò che la necessità naturale offriva loro" (*Pensées sans ordre*, cit., pp. 69-72, in *L'amore di Dio*, cit., pp. 173-175). Per chi l'abbia capito, "in tutto ciò che esiste, in tutto ciò che avviene egli scopre il meccanismo della necessità e della necessità assapora la dolcezza infinita dell'obbedienza" (Ivi, p. 72, it. 176).

75 Cfr. *Leçons de philosophie*, Plon, Paris 1959; *Lezioni di filosofia*, trad. it. di L. Nocentini, Adelphi, Milano 1999, p. 95.

76 Come scrive Gabellieri, "Che sarà in effetti la decreazione se non l'atto di distruggere ciò che il punto di vista percettivo e affettivo aggiunge al

e oppressi: “Un re condotto in trionfo a Roma. Quelli tra i suoi che lo seguono (parimenti incatenati) vedono in lui il loro re. I Romani, un vinto. Nessuno sforzo può condurre gli uni a leggere come gli altri – ma uno sforzo può condurre tutti a una terza lettura, la stessa per tutti” (CI 315, it. 252). E adesso lo si vede nel suo saper cogliere il rispecchiamento di necessità e bene, accessibile solo a una conoscenza del terzo genere, a una contemplazione che eleva al di sopra delle prospettive attraverso una loro composizione: “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 Saggiezza di Dio” (CIV 191-192, it. 186). Per questo può dire che “il concetto di necessità, come materia comune dell’arte, della scienza e di ogni specie di lavoro, è la vita attraverso la quale il cristianesimo può penetrare nella vita profana e permearla completamente”⁷⁷: questo perché la necessità si trova “a contatto con la parte più elevata e con quella più bassa di noi stessi, con la sensibilità della carne grazie all’evocazione della sofferenza fisica, con l’amore soprannaturale grazie alla presenza di Dio”⁷⁸.

Il mondo cambia a partire dalla liberazione del prigioniero: quella che prima era una necessità lontana dal bene, ora fa trasparire il bene dentro di sé e diventa lo specchio dell’amore, che è Dio, il modello da imitare⁷⁹. È questo ritorno a conferire una realtà propria a colui che ridiscende nella caverna: “La pienezza della realtà di Dio è al di fuori di questo mondo, ma la pienezza della realtà di un uomo è in questo mondo, fosse pure quest’uomo perfetto” (CIII 51, it. 28).

Al libero arbitrio Weil attribuisce quindi la causa che alimenta nella natura umana un istinto di violenza, che si accompagna a

mondo e ci vela della sua purezza originale? Che sarà l’attenzione pura se non una contemplazione degli esseri capace di vederli ‘in sé’ e non più ‘per noi’?” (*Être et don*, cit., p. 33). È l’ideale spinoziano della “conoscenza di terzo genere”: la scienza intuitiva per la quale si vede e si prova direttamente il rapporto tra Dio e l’essenza delle cose singolari (Etica), conoscenza ontologica, insieme intuitiva, concreta e assoluta (cfr. *ivi*, p. 37).

77 *Pensées sans ordre*, cit., p. 102, in *L’amore di Dio*, cit., pp. 202-203.

78 *Ibidem*.

79 Cfr. *IPC* 177-178, it. 184-185.

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, confidando in un potere privo dei limiti che ne costituiscono invece le effettive condizioni di realtà; e, ancora, l'inganno messo in atto da chi è vittima di sopruso, che legittima il potere altrui per poterne sopportare il peso⁸⁰.

Con il soggetto moderno si è raggiunta una paradossale accentuazione di questo meccanismo di autoinganno. Paradossale, perché il soggetto moderno si è costituito proprio sulla pretesa di essere non-più-ingannato: da Cartesio agli illuministi l'emancipazione attuata dall'uomo rispetto a tutto ciò che avrebbe potuto rappresentare un vincolo e un condizionamento alla sua "libertà" coincide con la volontà di essere in un rapporto di certezza con se stessi, nella forma di una trasparente autocoscienza. Il soggetto moderno nasce con l'ambizione di emendare ogni autoinganno. Ma, così facendo, finisce fatalmente per autoingannarsi. Per neutralizzare questo effetto, occorre perciò distruggere la "falsa pienezza che è in noi" (*C III* 233, it. 238), perché solo allora potrà crearsi lo spazio per ricevere il dono di un bene superiore. Non si tratta allora tanto di annullare il soggetto, quanto la sua illusione, trasformando l'uomo alla luce della sua realtà.

80 Con una sottile analisi psicologica Weil descrive la reazione con cui l'uomo sottomesso all'arbitrio altrui riesce a giustificare quella soggezione ingiusta, per poterla accettare senza umiliarsi: "A partire da un certo grado di oppressione, i potenti arrivano necessariamente a farsi *adorare* dai loro schiavi. Perché il pensiero di essere assolutamente costretto, zimbello di un altro essere, è un pensiero insostenibile per l'essere umano. Allora, se gli vengono strappati tutti i mezzi per sfuggire alla costrizione, non gli resta altra alternativa se non persuadersi che le cose stesse a cui lo si costringe le compie volontariamente, in altri termini sostituire la *dedizione* all'*obbedienza* [...]. È con questo giro vizioso che la servitù avvilisce l'anima: in effetti questa dedizione riposa su una menzogna verso se stessi, poiché le ragioni non reggono" (*C I* 114, it. 153-154); "Vi è una sorta di dedizione legata alla schiavitù che, lungi dall'essere un segno di consenso, è diretta conseguenza di un sistema di costrizione brutale, dal momento che, nella sventura, la natura umana cerca ovunque, disperatamente, delle compensazioni" (S. WEIL, *Luttons-nous pour la justice?*, in *OC V*, vol. 1, p. 245; *Stiamo lottando per la giustizia?*, in *Una costituente per l'Europa*, cit., p. 183).

Weil parla di “tragica ironia” descrivendo il movimento con cui il pensiero moderno, dietro al baluardo della sua libertà, ha lottato contro il soffocamento dello spirito di verità imposto dai vincoli dottrinali della Chiesa, per poi tradursi nella stessa opera di soffocamento sotto nuove forme di ortodossia e di dogmatismo:

La Riforma e l’Umanesimo rinascimentale, duplice prodotto di questa rivolta, hanno ampiamente contribuito a suscitare, dopo tre secoli di maturazione, lo spirito del 1789. Da lì è nata, dopo un certo lasso di tempo, la nostra democrazia, fondata sul gioco dei partiti, ciascuno dei quali è una piccola Chiesa profana armata della minaccia di scomunica.⁸¹

“Gli errori della nostra epoca sono del cristianesimo senza soprannaturale, il ‘laicismo’ ne è la causa, e innanzitutto l’umanesimo” (*C III* 201, it. 201). L’idea di progresso nasce nel cristianesimo primitivo, per dare una forma alla speranza di una conversione universale e un orientamento di graduale approssimazione all’imminente fine del mondo. Venuti meno entrambi gli obiettivi e con essi ogni riferimento al trascendente, la categoria del progresso è diventata l’arma con cui il laicismo ha inteso decostruire il cristianesimo, intraprendendo un percorso secolare che ne ha sprigionato tutta la tossicità, negando la propria fonte⁸²:

Quindi doveva rivoltarsi contro il cristianesimo [...]. Il cristianesimo ha voluto cercare un’armonia nella storia. È il germe di Hegel e quindi di Marx. La nozione di storia come continuità orientata è cristiana. Mi sembra che poche idee siano più totalmente false. Cercare l’armonia nel divenire, in ciò che è il contrario dell’eterno [...]. L’umanesimo e ciò che ne è seguito non è un ritorno all’antichità, ma uno sviluppo dei veleni interni al cristianesimo (*C III* 344, it. 349-350).

81 S. WEIL, *Nota sulla soppressione generale dei partiti politici*, cit., p. 135.

82 Ma con un effetto di “contaminazione” reciproca, perché molta parte della filosofia della storia settecentesca e ottocentesca, pur nel contesto secolarizzato e laico della modernità, si rivela in fondo una camuffata teologia della storia, nell’idea provvidenziale e totalizzante della storia secondo un principio unitario, come ha ben sottolineato Karl LÖWITZ, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago-London 1949; *Significato e fine della storia. Le implicazioni teologiche della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

Il male peggiore per l'uomo è quindi nel suo arbitrio, rispetto al quale bene è ciò che ne è privo, ossia la necessità. Sebbene ci sembrino opposti, il bene assoluto parla lo stesso linguaggio della necessità⁸³: “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” (*C 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 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: “Necessità, nemica per l'uomo che dice io” (*C III* 403, it. 412): “L'‘io’ ci tiene chiusi nella necessità come tra la volta del cielo e la superficie della terra. Noi la vediamo sotto il suo aspetto di dominio brutale. La rinuncia all'‘io’ ci fa passare dall'altra parte, fa scoppiare l'uovo del mondo. Noi la vediamo allora sotto l'aspetto dell'ubbidienza” (*C III* 405, it. 414).

“Il peccato in me dice ‘io’, rispetto al bene” (*C II* 291, it. 113). 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:

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.

83 “Vi è analogia tra la fedeltà del triangolo rettangolo alla relazione che gli impedisce di uscire dal cerchio il cui diametro è la sua ipotenusa e la fedeltà di un uomo che ad esempio si astiene dall'acquisire potere o denaro in cambio di una frode” (*IPC* 282, it. 301). Mi sovviene l'affermazione di un imprenditore che in un'intervista così spiegava la sua resistenza alla corruzione: “Come non si respira sott'acqua, così non si prendono mazzette”.

Questo punto d'equilibrio sta ai rapporti dell'uomo con il mondo come la giustizia naturale sta ai rapporti fra gli uomini (*IPC* 274, it. 290).⁸⁴

In termini spaziali, l'egocentrismo è paragonato a un errore di prospettiva. Come dice Platone nella *Repubblica*, la conversione dipende dal sapere orientare correttamente il proprio sguardo⁸⁵:

Ciò che comunemente viene detto egoismo non è amore di sé, è un effetto di prospettiva. Gli uomini considerano un male l'alterazione di un certo assetto delle cose, che essi vedono dal punto in cui si trovano; da quel punto le cose un po' lontane sono invisibili. Il massacro di centomila cinesi altera appena l'ordine del mondo così come essi lo percepiscono, mentre se un compagno di lavoro ha avuto un piccolo aumento di salario, e loro no, l'ordine è sconvolto (*IPC* 211, it. 219).

L'errore è nel riporre il proprio bene nell'oggetto sbagliato, mentre l'unico oggetto d'amore è il bene: "se amiamo qualcos'altro, è per errore, per effetto di un qui pro quo" (*IPC* 209, it. 217). Solo se toccati dal bene assoluto, solo se entrati nel regno delle cose spirituali, 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, sessuale – solo per dare libero sfogo al cuore di tenebra dell'uomo, non trasformato dalle conoscenze sempre

84 "Il segreto della condizione umana è che l'equilibrio tra l'uomo e le forze della natura circostanti 'che lo superano infinitamente' non è nell'inazione, bensì soltanto nell'azione con la quale l'uomo ricrea la sua vita: il lavoro" (*C I* 87, it. 126-127). La parte virgolettata si riferisce all'*Etica* di Spinoza, Libro IV, prop. III.

85 Cfr. *IPC* 210, it. 218. *Repubblica* VII, 518 d.

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: “Se, in una materia qualsiasi, si conoscono troppe cose, la conoscenza si muta in ignoranza – oppure occorre elevarsi a un'altra conoscenza” (*C II 67*, it. *Q I 314*). La sapienza non si confonde con la semplice conoscenza.

L'omissione del riferimento al bene rappresenta una lacuna anche pedagogica, rafforzata da un pregiudizio scienziista, all'opera in un sapere parcellizzato da una specializzazione esasperata, secondo cui ciò che s'insegna a scuola e nelle aule universitarie dev'essere avulso, come garanzia del suo requisito di scientificità, dalla questione del bene e da qualsiasi riferimento alla vita spirituale⁸⁶:

Il bene è disprezzato non solo nella storia ma in tutti gli studi proposti ai giovani; e costoro, una volta adulti, trovano nel nutrimento che viene offerto alla loro mente solo dei motivi per rafforzarsi in quel disprezzo [...]. Come potrà imparare ad ammirare il bene un ragazzo che nelle lezioni di storia vede glorificate la crudeltà e l'ambizione; in quelle di letteratura l'egoismo, l'orgoglio, la vanità, il desiderio di successo? (*E 1173*, it. 210).

Weil esprime a più riprese la sua diffidenza nei confronti della specializzazione⁸⁷, con una maggiore preoccupazione nel caso in cui questa riguardi incarichi di responsabilità nella vita pubblica per i quali sono necessarie qualità etiche, si pensi ad esempio alla

86 S. WEIL, *Remarques sur le nouveau projet de Constitution*, in *OC V*, vol. 1, p. 427; *Osservazioni sul nuovo progetto di costituzione*, in *Una costituente per l'Europa*, cit., p. 106. Nello stesso senso scrive Levinas: “Non bisogna lasciarsi impressionare dalla falsa maturità dei moderni che non trovano per l'etica, denunciata con il nome di moralismo, un posto in un discorso razionale” (E. LEVINAS, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, in *Id.*, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 237; *Dialogo sul pensare-all'altro*, in *Id.*, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 251, trad. leggermente modificata).

87 Rispetto a una società a compartimenti stagni, per Weil occorre, come nella cultura greca, tornare a ridare fiato ed energia a quella libera circolazione tra cultura, scienza e spiritualità, per riconoscere la loro intima confluenza nel grande rapporto tra Necessità e Libertà, tra Necessità e Bene, come emerge da questo breve commento ai testi pitagorici: “Il pensiero pitagorico abbracciava quasi tutta la vita profana. Tra i diversi aspetti della vita profana, e tra l'intera vita profana e la vita soprannaturale, vi era allora una unione tale quale è la separazione oggi” (*IPC 244*, it. 256).

figura del magistrato, di cui Weil rivendica una necessaria formazione spirituale quale condizione per l'esercizio di un giudizio secondo equità⁸⁸.

Weil contesta, con la sua stessa vita, una rigida settorializzazione disciplinare. La sua è stata un'esistenza interdisciplinare, con molteplici appigli nella realtà, perché ha raggiunto ambiti dell'esistenza e della conoscenza che troppo spesso siamo portati a considerare a sé stanti, deformati da una forma insana di specializzazione. Quindi, esperta nel dialogo che prospera nel contesto delle relazioni umane, aperta a esperienze diverse, con interlocutori disparati e distanti tra loro, la sua è una presenza trasversale rispetto a qualsiasi cerchia chiusa e autoreferente di appartenenza (familiare, religiosa, politica, professionale). Questo grazie a una sua straordinaria capacità di uscire dal proprio plasma sociale, di andare in incognito nel mondo, senza farsi introdurre (e proteggere) dalla sua appartenenza a un cetto, dalla sua provenienza da un percorso formativo, ossia da tutto ciò che pone una distanza di sicurezza dagli ambienti di cui invece lei ha voluto fare reale esperienza⁸⁹.

L'obiettivo è per lei quello di opporsi a separazioni imposte: la distinzione tra lavoro manuale e intellettuale, tra la spiritualità e la realtà e la filosofia, tra il pensiero e l'azione. E questa è la sua stessa biografia: filosofa in fabbrica (e in molti altri ambienti), a incarnare un "pensiero vissuto", impegnato a partecipare al destino di sventura dei ceti più oppressi del suo tempo. Ultima fra gli ultimi, sventurata fra gli sventurati, si è lasciata guidare dall'espe-

88 Cfr. *Osservazioni sul nuovo progetto di costituzione*, cit., p. 426, it. 105. Di fondamentale importanza una formazione, se non spirituale quantomeno filosofica ed extra giuridica, degli interpreti della giurisdizione, anche per sburocratizzare il mestiere del giudice e per renderlo un servizio attento alle difficoltà, in particolare degli ultimi.

89 Di questa capacità di uscire dal proprio plasma sociale parla il magistrato Elvio FASSONE, nel suo libro *Fine pena: ora* (Sellerio, Palermo 2015), in cui descrive l'esperienza trasformativa dell'incontro con una persona che ha vissuto e si è formata in un mondo tutto diverso dal suo (nel suo caso un detenuto in alta sicurezza, con cui intrattiene uno scambio epistolare per quindici anni, imparando molto da questo confronto, come appunto l'ingiustizia di una giustizia punitiva senza redenzione): "Sembra un dettaglio, ma non ci accade quasi mai, con intensità e durata: il nostro prossimo sono uomini e donne più o meno simili a noi, formati nello stesso plasma sociale" (p. 68).

rienza della realtà nei suoi aspetti materiali, morali e spirituali. Quasi per una sua innata incapacità a esercitare il proprio pensiero liberamente rispetto alla realtà, in una disimpegnata variazione immaginativa, in lei si produce l'esigenza di aderire direttamente, fisicamente, in prima persona, a molteplici esperienze: la necessità di sperimentare, di ripetere in proprio le esperienze da comprendere. Non solo pensa e agisce, agisce e pensa, ma ha bisogno di agire per pensare. E più la troviamo impegnata sul fronte delle cose del mondo e più cresce in lei la tensione spirituale.

Rispetto alla possibile osservazione che il suo percorso spirituale perda una tenuta propriamente filosofica, è bene sottolineare che, anche in materia religiosa, le facoltà di pensiero individuali rivestono una funzione fondamentale⁹⁰:

La nozione di mistero è legittima quando l'uso più logico, più rigoroso dell'intelligenza porta in un vicolo cieco, a una contraddizione inevitabile [...]. Allora la nozione di mistero, come una leva, trasporta il pensiero dall'altra parte del vicolo cieco, dall'altra parte della porta che non è possibile aprire, al di là dell'ambito dell'intelligenza, al di sopra. Ma per pervenire al di là dell'ambito dell'intelligenza, bisogna averlo attraversato sino in fondo, e seguendo un percorso tracciato con rigore irreprensibile. Altrimenti non si è al di là, ma al di qua (*C IV* 173, it. 164-165).⁹¹

90 Vetò per primo ha proposto una sintesi filosofica del pensiero di Weil, in stretta connessione con la sua esperienza spirituale: al suo centro si trova un "platonismo cristiano", insieme al riferimento alla tradizione cartesiana e kantiana (M. VETÒ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971). Si veda anche Gabellieri: "Simone Weil avrebbe potuto accontentarsi di esprimere in termini puramente mistici la sua esperienza mistica, abbandonare ogni speculazione teorica e metafisica. Ma non l'ha fatto. Ella cerca di comprendere e chiarire 'ontologicamente' dei problemi che superano tuttavia il piano puramente logico e razionale" (E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 16).

91 È un concezione del mistero molto vicina a quella proposta da Gabriel Marcel, nella distinzione da lui istituita rispetto al piano del problematico. Marcel firma la prefazione – *Simone Weil témoin de l'Absolu* – al libro di M.-M. Davy, *Simone Weil*, Editions Universitaires, Coll. Témoins du XXe Siècle, Paris 1956; trad. it. di A.M. Scotti, Torino 1964. La cita brevemente nella prima parte de *L'homme problématique* per condannare l'intervento dell'Io come fattore di decomposizione dell'essere nella propria pienezza. Oltre alla critica a un soggetto animato dalla volontà d'imporre il proprio sé, il pensiero di Marcel trova significativi punti di contatto con il pensiero weiliano, per quanto riguarda il concetto della forza o la critica del processo

Nella figura di Weil, esistenza, filosofia e spiritualità si riflettono inscindibilmente.

7. *La libertà umana, tra pensiero e azione*

L'esistenza umana si muove tra schiavitù e libertà, senza essere né totalmente schiava né totalmente libera. Alla schiavitù corrisponde la totale assenza di pensiero, ossia il trovarsi completamente in balia degli eventi esterni, sotto l'imposizione di un atto cieco (è per Weil la condizione in cui si trovano l'uomo primitivo, lo schiavo romano e l'operaio alla catena di montaggio). Nel caso in cui si parlasse invece di totale libertà, ci troveremo in presenza di una tale attività di pensiero da permettere all'essere umano di affrontare le condizioni della propria vita e d'intervenire su di esse allo stesso modo in cui risolve un problema di matematica o di geometria. Ma queste due condizioni di una totale schiavitù o di un'assoluta libertà in realtà non si danno mai: anche nella più severa schiavitù il pensiero fa sentire all'uomo di essere nato per la libertà: "Si direbbe che l'uomo nasca schiavo e la servitù sia la condizione che gli è propria. E tuttavia nulla al mondo può impedire all'uomo di sentirsi nato per la libertà. Mai, qualsiasi cosa accada, potrà accettare la servitù; perché egli pensa", *R* 314, it. 74)⁹². E d'altra parte, l'uomo libero non può impedire l'interferenza che l'esperienza del mondo rappresenta rispetto al processo puro del pensare, che esclude di avere a disposizione tutte le condizioni che rendono possibile la propria esistenza⁹³: "le cose sfuggono al nostro pensiero come fluidi che vorremmo afferrare con le dita" (*R* 317, it. 80).

emancipativo della modernità. Nei *Quaderni* Weil cita una volta, di sfuggita, Gabriel Marcel.

92 Affermazione che corrisponde, in maniera rovesciata e speculare, alla frase con cui si apre il primo capitolo del *Contratto sociale* di Rousseau: "L'uomo è nato libero e ovunque è in catene" (J.-J. ROUSSEAU, *Du contract social*, in Id., *Œuvres complètes* (OC), vol. III, éd. par B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris (1959-1995), 1964, p. 351; *Del contratto sociale*, in *Scritti politici*, vol. II, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1971, p. 83).

93 Cfr. *R* 316, it. 78-79.

Non si tratta per questo di rinunciare all'idea di una libertà perfetta, a cui occorre guardare, “non nella speranza di raggiungerla, ma nella speranza di raggiungere una libertà meno imperfetta di quella della nostra condizione attuale; perché ciò che è migliore è concepibile solo mediante ciò che è perfetto” (R 314, it. 75). L'ideale di una libertà nella sua perfezione costituisce un indispensabile punto di riferimento per leggere e per valutare le forme attuali dell'umanità, anche nei suoi aspetti sociali e politici⁹⁴. In questo Weil sembra riprendere l'esperimento mentale con cui Rousseau ricorre all'idea dello stato di natura per guardare criticamente al proprio presente⁹⁵. E con Rousseau Weil condivide anche la critica all'idea di progresso, per lei “idea atea per eccellenza” proprio perché implica “che ciò che è mediocre può produrre da se stesso qualcosa di migliore” (C III 122, it. 114-115)⁹⁶.

Nell'impostazione platonica del suo pensiero, qui evidente, si prefigura una sorta di triangolazione: una libertà possibile è quella che esce dal confronto fra l'ideale di una libertà perfetta e la condizione reale di schiavitù dell'uomo. In modo originale il riferimento a un ideale sul metro del quale giudicare del reale viene integrato con un aspetto metodologico che Weil ricava dal marxismo e che si rivela efficace nell'analisi dell'oppressione sociale: “La grande idea di Marx è che nella società come nella natura tutto si svolge

94 Cfr. R 327, it. 97.

95 “Non è lieve impresa districare ciò che vi è di originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente” (J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in OC, vol. III, p. 123; *Discorsi*, trad. it. di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 2009, p. 85).

96 Con un attacco all'idea di progresso inizia il saggio *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?* in cui Weil ribadisce che la filosofia insegna “con Platone, che l'imperfetto non può produrre qualcosa di perfetto né il peggiore qualcosa di migliore [...]. Non possiamo essere resi migliori se non per l'influenza su di noi di ciò che è migliore di noi” (in *Œ*, p. 673). “*Timeo*. ‘... sapendo che dagli uomini dovevano un giorno nascere le bestie’. Il pensiero greco fa procedere il più imperfetto dal meno imperfetto. Noi tutto il contrario” (C III 94, it. 79). Il bene non è il prodotto di un nostro sforzo: “Noi non possiamo mai, in nessun caso, fabbricare qualcosa che sia migliore di noi” (C III 233, it. 238).

mediante trasformazioni materiali” (R 282, it. 22). L’attenzione posta sulle reali condizioni di esistenza rappresenta il piatto con cui bilanciare il riferimento all’ideale: ciò consente d’intervenire sulla schiavitù dell’uomo, orientandone la giusta tensione emancipativa e arginando la naturale tendenza all’autoinganno, a livello sia individuale sia collettivo.

Dire che il progresso si sia rovesciato in regressione rappresenta una diagnosi che può essere presa sul serio, evitando di ridurla a un semplice slogan o a una sentenza astrattamente moralistica, solo se si tiene effettivo conto dello studio preliminare delle condizioni che hanno determinato questa dialettica di rovesciamento: ad esempio, il graduale esaurimento delle fonti naturali d’energia e una razionalizzazione del lavoro la cui crescita illimitata ha determinato l’utilità sempre più marginale di un’organizzazione via via più autoreferente e parassitaria, che produce non una riduzione dello sforzo umano, ma un suo aumento⁹⁷. Sono queste condizioni – l’ambiente naturale, il rapporto con altri individui o gruppi sociali e quindi i modi di gestire questi rapporti⁹⁸ – a rendere possibili le azioni e l’esistenza dell’uomo⁹⁹. Al centro dell’analisi sociale

97 Cfr. R 284-289, it. 24-33.

98 Cfr. R 294, it. 41-42.

99 Torna l’analogia con la critica francofortese, in particolare quella di Horkheimer, che riconosce il ruolo essenziale delle categorie socio-economiche nell’analisi del reale. Approccio condiviso anche da Adorno nell’affrontare la questione del male: “Il male non è che uomini liberi ingiscano in modo radicalmente cattivo, ma che non c’è ancora un mondo in cui non abbiano più bisogno di essere cattivi” (Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 218; *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 195). In altri termini, il segreto del *successo* del male deriva dal suo valore di scambio ancora insuperato; il male risponde a un bisogno; con il male si ottiene qualcosa, torna sempre utile. Il pensiero deve perciò lavorare per liberare l’umanità dal *bisogno* del male. Prima di affrontare metafisicamente lo scandalo del male, ci siamo davvero chiesti se abbiamo fatto tutto il possibile per eliminare le condizioni oggettive, contingenti, reali e storiche, perché non ci fosse più bisogno di fare il male, perché il male non tornasse più utile? Qui si lascia intravedere la prospettiva del materialismo storico centrata sui reali rapporti umani e materiali: primo passo indispensabile, per arrivare poi magari a scoprire – come sottolinea Horkheimer – che gli individui non si riducono solo a mere maschere di rapporti economici, ma hanno una vita psichica, che può portarli ad accettare contesti socio-politici contraddittori, autoritari e gerarchici, o invece – per un bisogno di libertà e di pensiero – a rinunciare a una società

non è più quindi, come in Marx, la questione del rendimento dei mezzi di produzione, ma la funzionalità dei modi sociali e produttivi rispetto al rapporto tra il pensiero e l'azione, l'unico rapporto entro cui si definisce la nozione di libertà che possa arginare le forme di oppressione dell'individuo¹⁰⁰.

Pensiero e azione: è alla luce del loro rapporto che si chiarisce l'idea di libertà, che non si riduce a "ottenere senza sforzo ciò che piace [...]". La libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione" (R 315, it. 77). In una distinzione che ricorda quella arendtiana tra azione autentica e inautentica¹⁰¹, per Weil "disporre delle proprie azioni non significa affatto agire arbitrariamente; le azioni arbitrarie non derivano da alcun giudizio e non possono essere chiamate libere" (*Ibidem*): sono azioni cieche, prive di quel pensiero che abita il breve momento di sospensione tra l'impulso e l'atto, quella pausa provocata da una resistenza, da un ostacolo che regola e limita l'azione¹⁰², come recita la frase di Marco Aurelio che Weil pone in epigrafe al testo delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*: "L'essere dotato di ragione può fare di ogni ostacolo una materia del suo lavoro, e trarne vantaggio". È ciò che si trova espresso successivamente nel testo: "Non c'è altra fonte di disciplina per l'uomo oltre lo sforzo richiesto dagli ostacoli esterni [...]. Sono gli ostacoli con i quali ci

ricca di beni, ma povera di idee (cfr. il saggio *Geschichte und Psychologie* di M. HORKHEIMER, in ID., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 voll., Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1968, I vol.; *Storia e psicologia*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, trad. it. di G. Backhaus, a cura di A. Schmidt, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, I vol.).

100 Come ha giustamente osservato Chenavier, la questione sociale per Weil è anzitutto collegata al tema del lavoro e della produzione, piuttosto che al tema propriamente politico (cfr. R. CHENAVER, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, cit., p. 42).

101 Per Arendt, l'azione autentica è irrorata dal pensiero, mentre l'azione inautentica ne è priva, e perciò è arbitraria. Non c'è vera azione se non nutrita dall'attività di pensiero e non c'è pensiero se non espresso in un'azione coerente. Arendt fa riflettere quest'incrocio nell'obiettivo che raggiungono le sue due opere principali, *Vita activa* e *Vita della mente*, rispettivamente dedicate all'azione e al pensiero, e che possiamo così sintetizzare: *Pensiamo a ciò che facciamo (Vita activa)* e *Cosa facciamo quando pensiamo? (Vita della mente)*.

102 Cfr. S. WEIL, *Stiamo lottando per la giustizia?*, cit., p. 241, it. 179.

si scontra e che occorre superare a fornire l'occasione per vincere se stessi" (*R* 315, it. 76)¹⁰³.

È l'ostacolo a imporre all'uomo la necessità della disciplina e del lavoro, che limita la sua arbitrarietà ed educa la facoltà di agire senza la quale non ci sarebbe vera libertà. Ostacoli sono quelle realtà perturbanti che producono un'interferenza nella realizzazione della nostra libertà perfetta: il nostro corpo, di cui non riusciamo a superare l'ombra che avvolge il rapporto tra i nostri pensieri e i nostri movimenti¹⁰⁴; la differenza tra teoria e prassi, ossia la difficoltà a far corrispondere al pensiero la sua azione; e poi l'esistenza degli altri con cui ci troviamo inevitabilmente in relazione ("Ovunque ci sono 'gli esseri', c'è limite", *C I* 358, it. 302). La libertà, pensata nella sua perfezione, non è di questo mondo, ma l'orientamento a essa dà forma alla nostra umanità, costitutivamente limitata e relazionata. Nell'esperienza dell'ostacolo infatti si dà limite e necessità di relazione: "Il limite – e quindi l'azione e la reazione, le rotture di equilibrio che si compensano, i rapporti, la condizione – è la legge del mondo manifestato" (*C II* 75, it. *Q I* 322).

Questo ci ricorda quotidianamente che il passaggio dal pensiero all'azione può avvenire solo per il tramite di un lavoro. Il lavoro nel suo significato autentico, ossia come risposta attivamente pensata rispetto a una situazione di passività, è quindi da intendere come la capacità di operare metodicamente sulla natura: "Ogni

103 Come recita il testo della canzone *Perfetta letizia* di Vinicio Capossela, ispirata all'VIII capitolo de *I fioretti* di Francesco D'Assisi: "E tra tutti i doni e le grazie che Dio concede/ Sia quello di vincere sé medesimi e superare noi stessi/ Però che in tutti gli altri doni non/ Ci possiamo gloriare che nostri non sono/ Però nell'afflizione e la tribolazione solo ci possiamo gloriare/ Perché nostra è la croce/ E il saperla portare/ Ecco in ciò è perfetta letizia".

104 Come scrive Gabellieri, in Weil "l'attenzione portata alla 'legge di mediazione' [...] non solo interdice di volersi liberare dall'esperienza sensibile, ma rivela in maniera decisiva il ruolo del corpo e della condizione temporale nel rapporto con l'essere" (E. GABELLIERI, *Simone Weil*, Ellipses Éditions Marketing, Paris 2001, p. 9). Tra le citazioni che confermano quest'attenzione di Weil al corpo come snodo centrale dell'esperienza del mondo nella sua pienezza e profondità anche spirituale: "Il corpo umano è l'oggetto bello per eccellenza [...], l'unione dello spirito e della natura vi si trova realizzata al più alto grado" (*Sur Freud*, *OC I*, p. 280); "Il corpo umano è la bilancia sulla quale il soprannaturale e la natura si fanno da contrappeso" (*C III* 309, it. 315).

azione, felice o no, stabilisce tra l'uomo e la materia un equilibrio che può essere rotto solo dal di fuori; perché la materia è inerte. Una pietra spostata accetta il suo nuovo posto; il vento accetta di condurre a destinazione la stessa barca che avrebbe dirottato se vela e timone non fossero stati ben disposti" (R 300, it. 51)¹⁰⁵. Ecco il significato del "comandare la natura, obbedendole" di baconiana memoria.

Di fronte alla materia inerte non c'è altra risorsa possibile che quella di pensare, come accade quando ci troviamo di fronte a una grossa pietra che ostacola il cammino. Possiamo seguire l'impulso di gettarci su di essa per spingerla via, "ovvero si contempla la pietra, se stessi, il proprio desiderio di passare; la pietra è là, ma non è tutto. Questo attimo di arresto rende possibile l'azione indiretta e la leva" (C II 201, it. 47). Il questo caso la nostra azione ha praticato, tramite un attimo di arresto, l'obbedienza alla necessità e ha operato metodicamente sulla materia. Si tratta di

pensare insieme l'esistenza sia della pietra come cosa limitata, sia di sé come essere limitato, e il rapporto tra i due; leva [...]. *Pietra. Il desiderio getta su di essa l'uomo che vuol passare come su un nemico da annientare. Ma la pietra non è nociva, lo è la sua posizione, e a tenerla in questa posizione è la forza di gravità. Ci si può servire di questa stessa gravità per spostarla* (C II 211-213, it. 56-57).

Il pensiero, come movimento d'indietreggiamento rispetto all'oggetto da affrontare, è in grado di sospendere l'impulso e risulta efficace proprio in una mossa inversa rispetto a quella espressa da un'azione immediata¹⁰⁶: "Leva, abbassare quando si vuole

105 È un'immagine che ricorda, in una sorta di citazione implicita, l'immagine tratta dalla *Nouvelle Héloïse*: "Ecco in che modo si forma il vero saggio, che non è al riparo delle passioni più degli altri, ma che solo è capace di vincerle per mezzo loro: come un pilota sa navigare pur con venti opposti" (J.-J. ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* in OC II, p. 493; *Giulia o La nuova Eloisa. Lettera di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano 1998, p. 515).

106 Questa dinamica è ben mimata dai movimenti solo apparentemente semplici dell'arte nobile del pugilato: ci si muove in una direzione lavorando con il piede opposto; quando ci si vuole spostare a sinistra, si spinge sull'alluce destro, e viceversa; invece di allontanarsi dal dolore, gli si va incontro e, a volte, per tirare il colpo vincente, si arretra. Questo è quanto spiega Eddie "Scrap-Iron" Dupris (Morgan Freeman) a Margaret "Mag-

sollevare. Nello stesso modo ‘chi si abbassa sarà elevato’ (Anche nell’ambito della grazia vi è una necessità e delle leggi)” (C II 236, it. 66).

Non stupisca il salto vertiginoso dall’esperienza fisico della leva al piano soprannaturale della grazia, perché il mondo fisico nelle sue leggi riflette le verità soprannaturali¹⁰⁷. Per questo motivo il lavoro, nella cui accettazione prende forma la virtù dell’ubbidienza, assume un carattere sacro, soprattutto il lavoro manuale come quello contadino, in cui risulta per lei evidente “l’analogia, che fa dei meccanismi terrestri lo specchio di quelli soprannaturali” (E 1084, it. 91). Lo stesso discorso vale per le scienze, che rappresentano “uno specchio simbolico delle verità soprannaturali” (E 1213, it. 261)¹⁰⁸. Nell’ordine matematico Weil trova un modello che, applicato all’agire umano, è in grado di arginarne l’arbitrio: “La fonte principale della bellezza matematica è la docilità degli enti matematici. Se ci resistono non è capriccio, ma docilità alla loro legge. Docilità ladove non c’è alcuna forza, alcuna costrizione. Obbedienza. Imitare questa obbedienza [...]. La materia imita questa obbedienza. Così la forza non è più *forza*” (C III 326, it. 328-329).

Il legame essenziale tra azione e pensiero qualifica il lavoro che nobilita l’uomo, in qualsiasi sua forma, anche e soprattutto quello manuale, perché a diretto contatto con la materia¹⁰⁹. Il rapporto

gie” Fitzgerald (Hilary Swank) nel film del 2004 di e con Clint Eastwood, *Million dollar baby*.

- 107 Come annotano Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito in riferimento al modo weiliano di trattare la mistica: “proprio perché dovrà muoversi in un ambito di spiritualità pura, il linguaggio al quale attinge è quello della fisica” (D. CANCELANI, M.-A. VITO, nota 10 del saggio *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., in *Una costituente per l’Europa*, cit., p. 289).
- 108 Così la geometria, che “nello stesso tempo fornisce informazioni sulle forze che agiscono nella materia e parla dei rapporti soprannaturali fra Dio e le creature” (E 1212, it. 259); “Infatti esiste un’analogia fra i rapporti meccanici che costituiscono l’ordine del mondo sensibile e le verità divine” (*Pensées sans ordre*, cit., p. 16, in *L’amore di Dio*, cit., p. 82).
- 109 Da sottolineare l’esigenza weiliana di colmare la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, sulla scia di Marx che aveva giudicato degradante tale scissione, in quanto effetto di un sistema produttivo basato su un’iniqua divisione del lavoro, che esce rafforzata dalla concezione di una coscienza astratta dal mondo e che ha perso contatto con la prassi esistente (Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Marx-Engels-Lenin Institut, Frankfurt a.M.-Berlin-

fra azione e lavoro mette in gioco un confronto tra la posizione weiliana e quella arendtiana. Il riferimento a un'azione intrisa di pensiero nella filosofia del lavoro in Weil, come si è detto, richiama la posizione di Arendt, da cui però si distingue perché per quest'ultima l'azione autentica non coincide con l'azione espressa dall'*homo faber*. La distinzione aristotelica tra *poiesis* (lavoro) e *praxis* (agire politico), ripresa da Arendt, implica una svalutazione del lavoro e dell'economico, subordinato al politico. Questo segna il punto di maggiore distanza da Weil¹¹⁰. Nella prospettiva sviluppata in *Vita activa* il lavoro si produce secondo lo schema mezzi-fini, mentre l'azione autentica non segue il ragionamento finalistico, manifestandosi imprevedibilmente nella forma di un evento. Arendt spezza così l'associazione tra lavoro e azione autentica, collocando quest'ultima nell'ambito proprio della politica. Bisogna tuttavia prestare attenzione al fatto che Weil non esalta il lavoro della moderna economia politica, che rovescia la gerarchia aristotelica a favore della *poiesis*, trovandosi forse più in accordo con la posizione hegeliana, che colloca l'attività poetica all'interno della *praxis*: il lavoro come movimento stesso dell'esistenza, nella sua assoluta centralità antropologica, che distingue l'uomo dall'animale e che Hegel eredita da Kant e da Fichte.

Si potrebbe allora dire che, mentre ciò che dice Weil non verrebbe accettato da Arendt, l'idea arendtiana dell'azione autentica sarebbe invece perfettamente congeniale al pensiero di Weil, perché la sua concezione del lavoro incarna il significato essenziale dell'azione autentica di Arendt: Weil trasfonde il valore dell'azione autentica nella categoria del lavoro, che per questo assume un significato anche spirituale, addirittura mistico. A questo punto i campi che separano l'azione autentica dall'atto del lavoro non

Moskau 1932; *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972). Weil annota: "la più grave onta che il socialismo è destinato a cancellare non è tanto il salariato, quanto 'la divisione degradante del lavoro manuale e del lavoro intellettuale' o, secondo un'altra formula, 'la separazione delle forze spirituali del lavoro dal lavoro manuale'" (S. WEIL, *Prospettive: andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, cit., p. 272, it. 32).

110 Cfr. su questo E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., pp. 149-150; R. CHENAVIER, *Civilisation du travail ou civilisation du temps libre?*, in *CSW X-3*, settembre 1987, pp. 238-254; Id., *Simone Weil et Hannah Arendt*, in *CSW XII-2*, juin 1989, pp. 149-169.

sembrano più così netti: diventa possibile trovare delle caratteristiche dell'azione autentica di Arendt nel lavoro che per Weil è il modo con cui l'uomo approccia il mondo. E poiché ci troviamo sempre in relazione con il mondo, il lavoro è ciò che facciamo sempre, al di là dell'attività che ci dà da vivere in termini di semplice sussistenza. È una posizione che Weil esprime fin dai suoi primi scritti filosofici:

Tutto ciò che è al di sotto del tempo, appartenendo solamente a questo corpo la cui legge è l'immediato, tutto ciò che è al di sopra, essendo puro pensiero, è impigliato in quella rete del tempo di cui tutte le maglie sono lavori. Infatti l'uomo [...] fin da quando è uscito dalla prima infanzia, si può dire che egli, finché vive, non smette mai di lavorare.¹¹¹

Forse è ciò che Weil stessa ha voluto testimoniare con la sua diversificata esperienza lavorativa, a tagliare trasversalmente la netta ripartizione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, indicando nel lavoro un modo di stare al mondo¹¹².

111 S. WEIL, *Le travail et le droit*, in *OC I*, p. 244; *Primi scritti filosofici*, trad. it. di M. Azzalini, Marietti, Genova 1999, p. 196. Roberto Esposito affronta il tema del rapporto tra azione e lavoro in Arendt e in Weil, per evidenziare “un effetto di sovrapposizione per contrasto” delle due pensatrici, come se “l’una pensasse nel rovescio del pensiero dell’altra”. È possibile superare uno schema contrastivo tra le due prospettive, se si connette l’astratta relazione libertà-necessità alla categoria di “mondo” comune a entrambe, in cui il lavoro weiliano assume la funzione simbolica proposta da Arendt nell’ambito dell’azione politica (cfr. R. ESPOSITO, *L’origine della politica*, cit., pp. 4-5).

112 Stare al mondo nel senso di abitare lo spazio, “forma delle nostre percezioni e oggetto della geometria” e che “non esprime le leggi particolari di tale o tal altro lavoro, ma la legge stessa che fa di tutte le nostre azioni dei lavori, legge che non è né immaginata, né supposta, né dimostrata, ma perpetuamente subita” (S. WEIL, *De la perception ou l’aventure de Protée*, in *OCI*, p. 126, it. 144). È molto interessante il significato di schematismo che Robert Chenavier attribuisce alla concezione del lavoro in Weil, tale da fare di tutte le nostre azioni, in quanto non immediate, dei lavori (cfr. R. CHENAVIER, *Simone Weil. L’attenzione al reale*, cit., pp. 38). In effetti lo schema svolge l’essenziale funzione mediatrice: conoscitivamente, ossia kantianamente, essendo da un lato intellettuale e dall’altro sensibile; ontologicamente e metafisicamente in Weil, nel mettere in rapporto tra loro i mondi naturale e sovrannaturale che, in maniera mediata e indiretta, s’intercettano. In un saggio che ho dedicato all’incrocio fra i diversi ordini di realtà in Kant e in

8. *Uscire dall'inganno*

Occorre allora liberarsi da una certa concezione antropologica e dall'idea di un dominio che, primitivamente attribuito alla natura, l'essere umano ha cercato di emulare e di trasferire a sé. Weil prospetta un modo per risvegliare l'essere umano dal torpore dell'autoconvincimento e dell'illusione, facendolo pervenire a una consapevolezza che resta il primo passo per destabilizzare la granitica inevitabilità del ricorso alla forza come unico metodo ritenuto praticabile per l'emancipazione umana. La via da percorrere 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, attraverso la dura lezione del limite, disciplinano nell'uomo il rapporto che sussiste tra il pensiero e l'azione: "La funzione spirituale del lavoro fisico è la contemplazione delle cose, la contemplazione della natura" (*C III 399*, it. 407)¹¹³.

8.1. *La via naturale*. L'uomo ha prestato fede a un modello di forza che non è quello naturale. Ora però egli possiede gli strumenti per riconoscere che, se l'oppressione è prodotta dalla forza, la forza in natura presenta però due caratteri essenziali, che la distinguono 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

Rousseau, proponevo – a partire dal rapporto di natura e libertà che trova il suo punto di snodo nell'uomo – di parlare dell'uomo come di uno schema vivente. Adesso, con Weil, capisco che parlare dell'"uomo" è ancora troppo generico perché, in maniera più distintiva, è l'essere umano *che lavora* (il riferimento è al mio saggio I. POMA, *Luoghi della differenza: l'uomo, la sua autobiografia*, in AA.VV., *La differenza antropologica*, a cura di D. Pagliacci, Aracne, Roma 2018).

113 A commento una bellissima frase di Adriano Olivetti, che per primo pubblicò Weil per le Edizioni di Comunità: "Veder nuovo significa vedere un mondo umano, veramente umano, un mondo fondato su leggi naturali, su leggi che siano eterne e, siccome eterne, diano vita a una società ove alberghi la quiete e risplenda la bellezza" (A. OLIVETTI, nel primo numero della rivista "Comunità").

leggi di necessità che regolano l'intero universo¹¹⁴. Inoltre, la forza naturale è un'energia espansiva che si blocca quando incontra un limite: “La lotta contro la natura comporta necessità ineluttabili, che nulla può flettere, ma queste necessità racchiudono in se stesse i propri limiti; la natura resiste, ma non si difende, e là dove essa è la sola in gioco, ogni situazione pone ostacoli ben definiti che danno allo sforzo umano la sua misura” (R 299, it. 49). Nel mondo umano invece l'oppressione mediante la forza è praticata secondo un principio di disuguaglianza tra gli uomini che instaura quelle condizioni innaturali di esistenza che Weil individua nei privilegi, prodotti dalla disuguaglianza e in grado di rafforzarla, cementando rapporti di dipendenza¹¹⁵.

Ciò che separa l'innocenza della natura dalla responsabilità (colpevole) della collettività è esemplificato dalla differenza che distingue il disastro naturale o la malattia dal potere arbitrario che subiamo da un superiore. È evidente che, tranne negli episodi in cui la malattia abbia una qualche responsabilità umana (come nel caso di malattie oncologiche legate a disastri ambientali), nel primo caso è inappropriato parlare d'ingiustizia, mentre siamo tenuti a farlo nella situazione molesta in cui un essere umano si trova costretto a dipendere dai capricci di un altro¹¹⁶. Se dunque ha ben poco senso (ed è, anzi, del tutto insensato) accusare la natura, perché non c'è in essa alcuna ingiustizia, colpa o responsabilità nei nostri confronti, è invece giusto e doveroso puntare il dito contro realtà umane in cui prendono forma rapporti arbitrari di potere. 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

114 Pari all'azione non-agente che Weil riferisce a Dio, anche la natura “manda i raggi del sole e la pioggia sui buoni e sui cattivi” (C II 318, it. 143). È una sorta d'indifferenza da pensare come imparzialità (cfr. C II 420, it. 249).

115 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).

116 Nella sua *Autobiografia spirituale* Weil, riflettendo sulla sua esperienza in fabbrica e pensando ai suoi attacchi di emicrania debilitante, scrive: “Fino ad allora non avevo mai avuto esperienza della sventura se non della mia, che in quanto mia mi sembrava di scarsa importanza, e che d'altra parte era solo una sventura a metà, essendo biologica e non sociale” (AD 41, it. 27).

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" (*C 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 desiderio e della paura, poiché non vi sono limiti alle soddisfazioni e alle sofferenze che un uomo può ricevere dagli altri uomini. Questa dipendenza avvilita non riguarda soltanto gli oppressi, ma oppressi e potenti allo stesso titolo (*R* 323-324, it. 91-92).¹¹⁷

117 Questa frase di Weil fa risuonare motivi kantiani e rousseauiani. Per Kant l'essere umano "dipende da molte cose esterne. È legato ad alcune per i suoi bisogni, ad altre per il suo piacere, ed essendo egli l'amministratore della natura ma non il suo padrone, è costretto ad adattarsi alle sue imposizioni, vedendo che essa non vuole adattarsi sempre ai suoi desideri. Ma di gran lunga più dura e innaturale che questo giogo della necessità è la sottomissione di un uomo alla volontà di un altro. Per colui che sia stato abituato alla libertà, che abbia goduto questo bene, nessuna disgrazia sarebbe più temibile del vedersi alla mercé di una creatura della propria specie, che lo potrebbe costringere a fare ciò che essa vuole e a rinunciare alla propria volontà [...]. Ogni altro male della natura è sottoposto a determinate leggi, che si imparano a conoscere per poi decidere in che misura si voglia cedere o sottomettersi a esse. Il calore bruciante del sole, i venti taglienti, i movimenti delle acque consentono pur sempre all'uomo di escogitare qualcosa che lo protegga. Invece la volontà di ciascun uomo è l'effetto dei suoi propri impulsi, delle sue inclinazioni e si accorda esclusivamente con la sua felicità vera o immaginaria. Se quindi prima ero libero, nulla può prospettarmi un futuro più orrendo di miseria e di disperazione che il veder dipendere la mia condizione non dalla mia, ma dall'altrui volontà. Se oggi c'è un gran freddo, posso uscire o anche rimanere a casa secondo quel che meglio mi aggrada. La volontà di un altro invece decide quello che in questo caso è più gradito non a me, ma a lui. Se voglio dormire, lui mi sveglia. Io voglio riposare o divagarmi ed egli mi costringe a lavorare. Il vento che fuori infuria mi costringe a rifugiarmi in una caverna, ma qui o altrove alla fine mi lascia in pace, mentre il mio padrone mi viene a cercare,

L'illimitato, che è impossibile nel mondo, rende il potere terribile, sia per chi lo detiene sia per chi lo subisce. A differenza della natura, che è materia inerte e 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 rappresentare un'indiscussa superiorità umana, in realtà ne determina l'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, giacché questa meta raggiunta coincide con la soppressione dell'oggetto e quindi della stessa potenza su di esso¹¹⁸. Weil si riferisce qui allo sterminio di un popolo, ma potrebbe anche applicarsi al rapporto con il proprio corpo, con l'evidente contraddizione di un potere su di sé che coincide con l'eliminazione di sé nell'atto estremo del suicidio. Questa insta-

e poiché la causa della mia infelicità è dotata di ragione, è assai più abile nel tormentarmi che tutti gli elementi naturali [...]. I movimenti della materia si attengono a una certa determinata regola, ma il capriccio degli uomini è senza regole [...]. La libertà sembrerebbe elevarmi al di sopra delle bestie, invece mi pone ancora al di sotto di esse, perché posso più facilmente essere sottoposto a costrizioni" (I. KANT, *Bemerkungen*, in *Kant's gesammelte Schriften* (KGS), vol. XX, hrsg. von G. Lehmann, Walter de Gruyter, Berlin 1942, riprodotto a fronte dell'edizione italiana, *Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001, pp. 139-141). Anche Rousseau ha innalzato la necessità della natura, che non cambia le sue regole nel tempo, a garanzia e a tutela dell'autonomia e della libertà dell'uomo contro l'innaturale sottomissione a regole arbitrarie, contro la prepotenza illegittima e infondata imposta dalla dipendenza alla volontà altrui, in sé sempre espressione di un abuso di potere: "Da libero e indipendente che era prima l'uomo, eccolo, da una quantità di nuovi bisogni, assoggettato per così dire a tutta la natura e sopra tutto ai suoi simili, di cui diventa [...] lo schiavo, anche diventandone il padrone" (J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., pp. 174-175, it. p. 145). Meglio dipendere dalle cose che dagli uomini, dirà nell'*Emilio*, e nella chiusa del *Discorso* individua nella forza esercitata dall'uomo la degenerazione della forza naturale. Infatti, dove regni il dispotismo, "la più cieca obbedienza è la sola virtù che resti agli schiavi [...]. Qui tutto ti riporta alla sola legge del più forte, e in conseguenza a un nuovo stato di natura, differente da quello da cui abbiam preso le mosse, in quanto quello era lo stato di natura nella sua purezza, e quest'ultimo è il prodotto di un eccesso di corruzione".

118 Cfr. R 300-301, it. 51-52.

bilità costitutiva del potere dipende dal fatto che i suoi strumenti, che sono le fonti di privilegio, sono sempre esteriori al soggetto che ne fa uso, quindi alla portata di altri che vogliono, come lui, impadronirsene.

A compensare l'instabilità costitutiva del potere, legata alla sua natura arbitraria, interviene il meccanismo d'autoinganno, una forma nociva di autoconvincimento che costituisce il 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, la cui costrizione non è arbitraria: “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*” (C I 91, it. 132).

Leggendo la lucida analisi di Weil, il pensiero va alla massima che invita a *fare di necessità virtù*, che non reca in sé alcun tratto di rassegnazione, perché, al contrario, suggerisce di fare del limite la condizione della propria libertà. È ciò che sembra suggerire Kant quando, nel saggio *Per la pace perpetua*, dice che ciò che l'uomo dovrebbe fare secondo leggi della libertà e che non fa, *egli lo farà costretto dalla natura*. Non che questa comprometta la nostra libertà, non potendo imporci alcun dovere. Semplicemente la natura fa ciò che fa, “sia che lo vogliamo, sia che non lo vogliamo (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)”¹¹⁹. Se la storia è maestra di vita, la natura impartisce la dura lezione del limite: una necessità che però può occasionare il movimento virtuoso della nostra libertà¹²⁰.

119 I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795, in KGS, vol. VIII, p. 365; *Per la pace perpetua*, a c. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 59-60.

120 Il nostro corpo ce lo insegna. In un'intervista, parlando del suo laboratorio teatrale, Peter Brook ricorda che s'inventavano pretesti che facessero da limite e da ostacolo alla comunicazione tradizionale, come ad esempio dover comunicare “sono arrabbiato” avendo a disposizione solo il dito indice. E questo liberava creatività ed espressività, a suggerire che è proprio il confronto con il limite e con l'impossibilità a creare l'arte e l'espressione. Già Vico ne parla, quando, nella *Scienza Nuova*, spiega che la parola poetica nasce dalla necessità di spiegarsi, insieme alla povertà di mezzi per esprimersi (cfr. G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 441 e p. 621). C'è una sfumatura vichiana anche nella riflessione che porta Weil a dire: “Questa

Non che non si agiti dentro di noi il desiderio d'illimitato e d'in-finito, 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, in grado di agganciarlo al bene, di fronte al quale l'uomo si ferma e mette a tacere la sua insaziabile fame 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" (*C IV* 362-363, it. 363-364). Nel giudizio di Weil sulla menzogna non traspare alcun atteggiamento moralistico, quanto piuttosto la comprensione di una certa inevitabilità della menzogna per compensare l'esperienza umana di una vita a tratti insopportabile: "La vita, così come è data agli uomini, è sopportabile solo grazie alla menzogna. Coloro che rifiutano la menzogna e preferiscono sapere che la vita è intollerabile, senza ribellarsi tuttavia al destino, finiscono per ricevere dall'esterno, da un luogo situato fuori del tempo, qualcosa che permette loro di accettare la vita così com'è"¹²¹.

Il discorso dell'uscita dall'inganno attraverso la natura aiuta anche a ribadire il significato che questa riveste nel pensiero di Weil. Alcuni interpreti riconducono la natura a una forma disumana di pura necessità, come forza annichilente il soggetto e nemica dell'umanità¹²². Ora, ciò che provoca lo sradicamento spersonalizzante è per eccellenza la violenza prodotta dal libero arbitrio altrui, non dalla natura che, nella sua necessità (che vede il sole splendere sui buoni e sui cattivi) riflette l'impersonale indifferenza divina. Se la religione perde l'idea di una provvidenza personale, in nome di questo impersonale divino, è percorribile anche un

evoluzione [...] accrescerà ancora l'incoerenza, lo spreco, la miseria [...]. Quando il caos e la distruzione avranno raggiunto il limite [...], la nostra civiltà perirà; e l'umanità, tornata a un livello di vita più o meno primitivo e a una vita sociale dispersa in collettività molto più piccole, ripartirà su una strada nuova che ci è assolutamente impossibile prevedere" (*R* 341, it. 119-120). Questa previsione di per sé imprecisa contiene però qualcosa di vero: una ripartenza è necessaria, perché lo stato di degenerazione è tale da escludere che *da qui* si riesca a creare uno stato nuovo delle cose. La schiavitù non può formare uomini liberi.

121 *Pensées sans ordre*, cit., pp. 12-13, in *L'amore di Dio*, cit, pp. 78-79.

122 Cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 133.

riavvicinamento alla scienza, come nell'antichità greca¹²³. Non a caso poco dopo spiega come l'azione della grazia sia analoga allo sviluppo di un seme: è un processo di germinazione, simile al processo meccanico in natura¹²⁴.

Questo giudizio di sostanziale negatività della necessità naturale mi sembra misconoscerne il significato di modello rintracciabile in Weil, che in quel sistema regolato da leggi necessarie intravede la possibilità di emendare la libertà da ogni forma di arbitrio. A titolo di esempio:

I grandi istigatori di violenza si sono incoraggiati da se stessi considerando come la forza meccanica, cieca, domini in tutto l'universo. Osservando il mondo meglio di quanto essi facciano, troveremo un incoraggiamento maggiore, considerando quanto siano limitate le innumerevoli forze cieche, combinate in un equilibrio, destinate a concorrere a un'unità, tramite qualcosa che non comprendiamo, ma che amiamo e che chiamiamo bellezza (*E* 1032, it. 20).

I “grandi istigatori di violenza” sono quelli che cercano nella forza della natura – male intesa, ossia identificata univocamente con la forza – l'alibi del loro comportamento disumano, come nelle parole degli Ateniesi di cui narra Tucideide: “Sempre, per una necessità della natura, ciascuno comanda ovunque ne ha il potere”¹²⁵. Non si può non considerare cosa scrive Weil in conclusione a *Osservazioni sul nuovo progetto di Costituzione*, per ristabilire il giusto rapporto tra chi governa e chi è governato, che ha come base il consenso accordato. Per questo propone di sostituire la frase prevista (“La sovranità politica risiede nella nazione”) con “La legittimità è costituita dal libero consenso del popolo all'insieme delle autorità alle quali è sottomesso”¹²⁶. Il cortocircuito tra sovranità e sottomissione spezza l'alternativa oppositiva.

È significativo che nella parte introduttiva de *La prima radice*, per cercare un modello a cui la società possa ispirarsi per rispondere al bisogno dell'anima di un ordine per rendere compatibili gli

123 Cfr. *E* 1192, it. 234.

124 Cfr. *E* 1193, it. 235.

125 Riportato in S. WEIL, *Stiamo lottando per la giustizia?*, cit., p. 240, it. 178.

126 In *Osservazioni sul nuovo progetto di costituzione*, cit., p. 430, it. 109.

obblighi, Weil si rivolga proprio e anzitutto al modello di necessità dell'universo:

Noi abbiamo tutti i giorni sotto gli occhi l'esempio dell'universo, nel quale un'infinità di azioni meccaniche indipendenti concorrono a costituire un ordine che, attraverso le variazioni, resta fisso. Così noi amiamo la bellezza del mondo, poiché dietro di essa sentiamo la presenza di qualcosa di analogo alla saggezza che vorremmo possedere per appagare il nostro desiderio del bene (E 1032, it. 19).

Sempre ne *La prima radice*, opponendosi alla scienza moderna secondo la quale la forza è signora incontrastata in natura, lei sostiene che “bisogna riconoscere che nell'universo, accanto alla forza, opera un principio diverso dalla forza” (E 1178, it. 216), altrimenti non si potrebbe spiegare la possibilità per le collettività umane d'incardinarsi nel principio di giustizia. Solo l'utilitarismo, il liberalismo economico e il marxismo hanno supposto un meccanismo con cui la forza, entrando nella sfera delle relazioni umane, produrrebbe la giustizia¹²⁷. Ma la giustizia appartiene al cuore degli uomini ed è tanto reale quanto “le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro” (E 1179, it. 218).

8.2. *Le cose insegnano*. Se il primo termine di riferimento per arginare il potere incontrollato dell'uomo è individuato nella natura, per attuare un reale contenimento dell'irrefrenabile corsa al potere è necessario riferirsi all'ordine delle cose, espressione di 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*” (C I 86, it. 125).

Non è realistico – e anche ingenuo – pretendere di eliminare del tutto la corsa al potere e quindi l'oppressione che ne deriva, perché ciò significherebbe farsi assoggettare da altri individui o gruppi che non hanno intrapreso la medesima trasformazione. Inoltre, risulta impraticabile il ritorno a un contatto immediato con la natura e a società con una produzione di autosussistenza¹²⁸. Si tratta piuttosto d'imparare dalle cose e dal loro reciproco rapporto la lezione dell'obbedienza a una necessità priva di arbitrio. Spesso nel mec-

127 Cfr. E 1178-1179, it. 217.

128 Cfr. R 302-303, it. 55-56.

canismo della sofferenza patita, la tendenza è quella di trasferire quel male su cose esterne, con l'effetto in realtà di moltiplicarlo:

Ciò che è esatto e determinato, numero, proporzione, armonia, resiste a questa deformazione. Qualunque sia il mio stato di vigore o di stanchezza mortale, in cinque chilometri ci sono cinque pietre miliari [...]. Fissare l'attenzione su ciò che è troppo rigoroso per poter essere deformato dalle mie modificazioni interiori significa preparare l'apparizione in me di qualcosa di non modificabile (*C III* 354, it. 361).

Come nell'ordine della natura, anche il mondo delle cose ci orienta a un corretto rapporto con la realtà. Con evidente eco rousseauiana, Weil annota: “Trovarsi di fronte alle cose libera lo spirito. Trovarsi di fronte agli uomini avvilisce, quando si dipende da loro – sia che questa dipendenza abbia la forma della sottomissione, sia che abbia la forma del comando” (*CI* 114, it. 153)¹²⁹. Tutto il pensiero di Weil può essere inteso come un salmo laico di lode alla capacità redentrica 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 (*IPF* 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 altri¹³⁰.

129 “Il mestiere ha una duplice azione. In quanto incatena la volontà, avvilisce, in quanto dà alla libertà un ostacolo, libera. Ora, sono solo le cose che possono costituire un ostacolo; sono solo gli uomini che possono incatenare” (*OC I*, p. 270, it. 234).

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

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 possibilità¹³¹. Ci si può riuscire, considerando che “l'ambizione è illimitata, mentre le possibilità reali non lo sono mai; nell'oltrepassarle si cade” (*C I* 119, it. 162). L'illusione può svanire a contatto con l'evidenza inaggirabile che anche il potere, in quanto fenomeno nel mondo, è determinato e limitato dalla natura delle cose, dalle basi reali e materiali attraverso le quali esso si esercita, lezione che Weil ha appreso alla scuola di Marx.

Molto interessante e suggestiva la strategia che Weil suggerisce per sopportare l'oppressione ingiustamente subita a causa della volontà altrui:

Considerare sempre gli uomini al potere come *cose* pericolose. Evitarli nella *piena* misura in cui lo si può senza disprezzare se stessi. E se un giorno ci si vede costretti [...] ad andarsi a spezzare contro la loro potenza, considerarsi come vinti dalla natura delle cose e non dagli uomini. Es. si può essere reclusi o incatenati – ma anche essere colpiti da paralisi e cecità; nessuna differenza (*C I* 87, it. 125-126).

D'altronde anche coloro che impongono arbitrariamente la loro volontà sono trasformati in cose dalla forza che esercitano.

Si può sopportare il peccato (che si dà solo a livello umano e non in natura) se lo si considera pari a una malattia (livello naturale). Mentre “gli esseri cattivi al contrario trasformano una semplice sofferenza (es. malattia) in peccato” (*C III* 206, it. 206). Nello slittamento dal piano umano a quello naturale (dal peccato alla malattia), l'essere umano perfettamente puro riesce a trasmutare l'ingiustizia e la violenza subita in sofferenza: “L'essere perfettamente puro trasforma in sofferenza tutta quella parte del peccato del mondo che viene a contatto con lui. È questa la funzione del giusto di Isaia, dell'Agnello di Dio. È questa la sofferenza redentrice” (*Ibidem*), in cui consiste la grandezza dello spirito cristiano,

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

che “non cerca un rimedio soprannaturale contro la sofferenza, ma un uso soprannaturale di essa” (*C III* 64, it. 43)¹³².

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 pensa¹³³, anche se esercita il suo potere proprio “imitando” il pensiero, offrendo passaggi logicamente concatenati, dove però è il tutto a risultare insensato: questo il suo inganno¹³⁴. 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). L'assenza di pensiero produce la confusione mentale e aumenta l'effetto della forza. Difficile far circolare idee chiare, ragionamenti corretti, prospettive ragionevoli. In questo contesto non si produce alcun pensiero; non si formano uomini liberi e cittadini consapevoli.

In questa situazione in cui dominano lotte, rivalità e guerre, non resta che tentare di allentare la stretta del meccanismo a cui ci troviamo sottomessi, risvegliando il pensiero: una vita sociale in grado di mantenere la sua umanità è quella che preserva l'individuo nell'esercizio del suo pensiero, contro una vita sociale ingannevole. In questo consiste la nostra umanità, in grado di contrastare l'idolo sociale: “Ciò che noi sappiamo sin d'ora è che la vita sarà tanto meno inumana quanto più grande sarà la capacità

132 Sul rapporto di Weil con il cristianesimo cfr. G. KAHN, *Simone Weil et le christianisme*, in G. Kahn (a cura), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris 1978.

133 “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” (*C I* 97, it. 138). “La collettività è più potente dell'individuo in tutti gli ambiti, salvo uno solo: il pensare [...]. L'individuo non ha che una forza: il pensiero” (*C I* 78, it. 115). La capacità di pensare è l'unico argine che può limitare l'arbitrarietà del potere esercitato dalla collettività, preservando l'integrità dell'individuo e contribuendo al miglioramento della vita collettiva.

134 “La forza imita molto bene il pensiero” (*C II* 69, it. *Q I* 316).

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).

9. *Il mai e il sempre*

Una lunga citazione di Weil, che pone in parallelo la necessità all'opera nella matematica e nella vita morale, ci guida nella riflessione sul limite:

L'impossibilità nel ragionamento matematico [...], il *mai* nella vita morale trasportano dal tempo nell'eternità. La negazione è il passaggio nell'eterno. "Questo non lo farò mai". Poche parole, che si pronunciano in qualche secondo e racchiudono una durata perpetua. Il *mai* ha questa proprietà, non il *sempre*. "Questo lo farò sempre" non ha alcun senso [...]. Lo stesso vale per la matematica. Esiste una diversità illimitata di triangoli, ma *mai* nessun triangolo avrà un lato più grande della somma degli altri due. Il *mai* è l'essenza di ogni teorema [...]. Ogni conoscenza precisa delle cose che passano deriva dalle proposizioni eterne che contengono un *mai*. Le cose sono naturali, temporali, ma i *limiti* delle cose vengono da Dio. È quanto affermano i Pitagorici. C'è l'illimitato e ciò che limita, e ciò che limita è Dio. Di conseguenza i limiti sono eterni. Egli ha detto al mare: "Non andrai oltre". Di questo la matematica è la traduzione e il garante [...]. Nella condotta della vita, è ancora il limite a portare dal tempo nell'eternità, il "mai". Non mangerai i frutti di quest'albero [...]. "Non aprirai questa porta. Non penserai all'orso bianco" [...]. "Non mangerai...", "non aprirai...", "non penserai". Beato chi è capace di obbedire a simili ordini. Le privazioni volontarie, se procedono dall'obbedienza, sono di questa natura e portano nell'eternità. Esse non sono utili se procedono da una decisione. L'effetto di una decisione dura un giorno, otto giorni, vent'anni, più di una vita umana, ma non sempre. Nessuna decisione porta nell'eternità. Al contrario, "non farai questo" significa "non farai mai questo", anche se tu vivessi cento secoli. L'obbedienza accettata porta il centro dell'anima nell'eternità. Per questo i voti dei religiosi sono utili alla salvezza solo quando sono la semplice espressione di una vocazione; vale a dire una semplice espressione di obbedienza, l'"eccomi! eccomi!" del domestico chiamato dal suo padrone (C IV 167-169, it. 158-159).

L'impossibilità, espressa nella forma del *mai*, ha il significato del limite che apre a un ordine diverso della realtà:

Quando sembra impossibile ottenere qualcosa, qualunque sforzo si faccia, ciò indica un limite insuperabile a quel livello, e la necessità di un cambiamento di livello, di una rottura del tetto; pertanto sfinirsi in sforzi a quel livello degrada. È meglio accettare il limite, contemplarlo, e assaporarne tutta l'amarrezza (C I 345, it. 286).¹³⁵

Il *sempre* ha il carattere dell'illimitato di cui l'uomo non dispone. Alla condizione umana si addice la dura legge del *mai*, che è segno di un limite che ci s'impone e a cui noi ci adeguiamo con una sorta di autolimitazione. Questo sta nelle possibilità dell'uomo, più del *sempre* che appartiene al linguaggio dell'eternità e che rimanda a una positività a cui noi aspiriamo, ma che non viene da noi¹³⁶. A noi, creature finite, spetta il *mai*, come versione negativa del *sempre*. La posizione assunta affermando "questo non lo farò mai" equivale al riconoscimento e al rispetto per ciò che appartiene a un altro ordine del mondo, rispetto al quale lo sforzo umano non può che astenersi: "*Hupomonein* [...] significa restare fermi al proprio posto, immobili, nell'attesa, senza lasciarsi turbare né smuovere da un qualunque urto esterno"¹³⁷.

Il *mai* è la risposta a un ordine: "Non mangerai i frutti di quest'albero [...]. Non aprirai questa porta. Non penserai all'orso bianco", e ciò debella l'arroganza e la presunzione del soggetto che ignora i propri limiti¹³⁸. L'obiettivo critico contenuto nel *mai* è il libero ar-

135 "Ciò che è intollerabile permette di sfondare un tetto" (C IV 88, it. 65).

136 "'Sempre' è una parola che non è permessa agli uomini" (J.L. BORGES, *Il libro di sabbia*, Adelphi, Milano 2004, p. 23).

137 Lettera a Joë Bousquet del 12 maggio 1942, in *Œ*, pp. 793-800, a p. 794 (S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, SE, Milano 1994, p. 33). Interessante il commento di Ghislain Waterlot: "Per comprendere un tale atteggiamento, bisogna criticare il controsenso che consiste nel pensare che si tratti di un non fare nulla. *Hupomonein* è una passività, ma non è una passività dell'innazione, perché questo atteggiamento consiste a 'lasciar fare all'operazione divina' [...], lasciare Dio operare, senza cercare di intervenire, o rinunciando a mettervi del proprio" (G. WATERLOT, *Finitude humaine et présence de Dieu. Les implications d'une spiritualité* en hupomonè, in *CSW* XXXX, 3, settembre 2017, p. 374).

138 A rafforzare l'impostazione weiliana, le parole con cui Kant condanna l'esaltazione morale, che consiste precisamente nel superare i limiti che la

bitrio, che antepone il soggettivo all'oggettivo, il personale all'universale *come se* il soggettivo fosse anche oggettivo e il personale direttamente universale. La dimostrazione, che appartiene all'ordine della necessità, dice *mai*: "*mai* nessun triangolo avrà un lato più grande della somma degli altri due. Il *mai* è l'essenza di ogni teorema". Il *mai* della necessità matematica è proporzionato ai limiti del nostro spirito: è un *sempre* che noi percepiamo come un *mai*, come un limite invalicabile. Si potrebbe anche dire: ciò che è il *sempre* dal punto di vista di Dio è il *mai* dal punto di vista della creatura.

Come la natura, la matematica "non è cosa fabbricata da noi" (C III 65, it. 44) e nel tenore della dimostrazione riveste il carattere del necessario e della limitazione di ogni arbitrarietà:

La matematica soltanto ci fa sperimentare i limiti della nostra intelligenza. Infatti possiamo sempre credere che un'esperienza è inspiegabile perché non possediamo tutti i dati. Ma qui i dati ci sono tutti, combinati nella piena luce della dimostrazione, e tuttavia non comprendiamo. È ancora e sempre la contemplazione della miseria umana (C III 212, it. 213).¹³⁹

ragione pura pratica pone all'umanità, per arginare la presunzione, l'arroganza e la filautia (cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften* (KGS, Berlino 1900sgg.), vol. V; di Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985 è l'edizione tedesca del testo riportato a fronte della traduzione italiana, *Critica della ragione pratica*, a cura di A.M. Marietti, BUR, Milano 1999, p. 309, p. 311, p. 279).

139 Ne *La prima radice*, parlando dell'importanza di una formazione della gioventù operaia che sia in grado di insistere sulla connessione dei contenuti insegnati con l'esperienza pratico-lavorativa, Weil focalizza la sua attenzione sui ragionamenti geometrici, nel loro carattere di necessità, che permea la realizzazione delle azioni umane, l'ordine dell'universo e l'esperienza spazio-temporale: un orientamento sicuro, perché estraneo all'arbitrio. Quindi Weil propone di associare lo studio della necessità geometrica alle attività dell'officina: "Si dovrebbe dire ai ragazzi: 'Ecco un certo numero di lavori da compiere [...]. Alcuni sono possibili, altri impossibili. Eseguite quelli che sono possibili e dimostrate perché sono impossibili quelli che non eseguite'. Con questo sistema, tutta la geometria può entrare a far parte del lavoro" (E 1069, it. 70-71). Riecheggia il discorso sul "*mai*" come essenza di ogni teorema: *mai* nessun triangolo avrà un lato più grande della somma degli altri due. Le nostre azioni possibili trovano il loro argine e la loro condizione in un'impossibilità dettata dalla necessità.

Misurarsi con l'ordine della necessità, a cui appartiene la dimostrazione, favorisce il nostro perfezionamento interiore; in questo consiste la virtù purificatrice della matematica, in una sua concezione mistica in grado di produrre un'elevazione spirituale avulsa dall'arbitrio. Nella matematica quello che per noi è il *mai*, è positivamente il *sempre*: *il bene di quella necessità*.

È per l'uomo indispensabile ricordarsi continuamente del limite, per disciplinare l'arbitrio. A usare la grammatica del limite è il dovere, perché "il dovere [...] serve a delimitare l'ambito dell'ispirazione, in modo che essa non si confonda con il capriccio. COME LA FORMA FISSA IN POESIA" (*C II* 371, it. 203). Anche la libertà di essere giusti riflette l'ubbidienza a qualcosa che è a noi superiore e che noi non possediamo. Con una chiara eco kantiana, il soggetto morale non è l'autore della morale che agisce: l'agire morale non *conosce* la libertà che lo rende possibile. Il soggetto si trova come anticipato e messo nella possibilità di agire da ciò di cui non dispone e che pure è costitutivo del suo essere: la sua libertà. Egli è reso consapevole della sua libertà anzitutto da un comando, da un dovere che gli s'impone. È chiaro come qui l'imperatività del dovere che specifica l'agire dell'uomo non ha l'effetto di umiliarlo, ma d'impartirgli quelli che Kant chiama i "limiti dell'umiltà", in cui consiste "la conoscenza di sé"¹⁴⁰, in grado di dissolvere nel soggetto umano l'impeto di una forza autocentrata, che alimenta l'idea erronea che si possa fare di se stessi il principio sommo della moralità.

Nella lunga citazione sul *mai*, Weil fa riferimento ai voti religiosi: povertà, castità e ubbidienza, che sono tutti ordini di una privazione, più precisamente della privazione di se stessi. L'ascolto della voce del *mai* indica un percorso di sottrazione dell'io. Non ha la forma del *sempre*, per escludere di poter pensare che tutto ciò provenga da una *mia* decisione, dalla *mia* volontà: "Una volontà forte ottiene molto. Così Napoleone. Molto, ma non il bene. Neppure un atomo di bene" (*C IV* 210, it. 203). Anche i comandamenti sono in prevalenza ordini negativi a cui rispondiamo con il *mai*: tutto ciò non lo farò *mai*. In questo modo esprimo il rispetto di un limite che mi è costitutivo e che mi viene ricordato da quest'ordine, perché io non m'illuda di poter gestire la mia esistenza secondo il *sempre*.

140 I. KANT, *Critica della ragione pratica*, cit., p. 311.

10. Una seconda via per uscire dall'inganno

Per uscire dall'inganno che ci fa credere soggetti detentori di forza, occorre anzitutto osservare l'ordine della natura e il limite imposto dalle cose e, insieme, stare accanto al prossimo. Questa è la seconda via per uscire dalle forme dell'autoinganno, quella che, con la vicinanza all'oppresso e al male subito, risveglia dall'ipnosi:

Nel primo caso l'amore di Dio appare all'inizio come adesione alla bellezza del mondo – l'*amor fati* stoico –, adesione a quella distribuzione indiscriminata della luce e della pioggia che esprime quaggiù la perfezione del nostro Padre celeste. Nel secondo caso l'amore di Dio appare all'inizio come amore del prossimo, e anzitutto del prossimo debole e sventurato, quello che, secondo le leggi di natura, non scorgeremmo nemmeno passandogli vicino (IPC 270, it. 284).

È il difficile cammino da lei stessa intrapreso accanto agli sventurati, alle vittime del male ingiustamente patito, agli assoggettati all'arbitrio altrui:

Contemplare la sventura altrui senza distoglierne lo sguardo; non solo lo sguardo degli occhi; ma senza distoglierne lo sguardo dell'attenzione per mezzo della rivolta, o del sadismo, o di una qualsiasi consolazione interiore. Questo è bello. Perché significa contemplare il non-contemplabile. Esattamente come contemplare una cosa desiderabile senza accostarvisi. È arrestarsi (C II 419-420, it. 248).

Si può stare accanto al prossimo, se si riesce a stare presso il male che può colpire tutti, indistintamente e in ogni momento. Questo smaterializza l'immagine di una qualsiasi forma d'invulnerabilità del soggetto. L'esperienza del male subito ci coglie sempre impreparati e un po' stupiti: “Perché mi viene fatto del male?” (PS 214, it. 14). Ognuno infatti si aspetta di essere amato e di essere trattato con gentilezza e con rispetto. L'amore è l'esigenza di ogni essere umano, ciò che ne individua la zona sacra, ed è la risposta alla violenza della forza, come annota Weil facendo riferimento al *Simposio*:

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

È un amore che Weil pensa “liquido”, ispirandosi al discorso di Agatone nel *Simposio*: “La sua sostanza è fluida. Perché altrimenti non sarebbe in grado di insinuarsi da ogni parte e attraverso l'intera anima; e non potrebbe passare inosservato come succede all'inizio, quando entra e quando esce, se fosse fatto di materia dura” (196 a)¹⁴¹. L'amore è liquido come la clorofilla che ha la proprietà “di captare l'energia solare” e che è “un'immagine della funzione mediatrice dell'Amore divino” (*IPC* 201, it. 209), e che Weil accosta agli elementi evangelici del lievito, del granello di senape, del sale: “Si tratta sempre di quella concezione capitale che considera il soprannaturale nella natura infinitamente piccolo e nel contempo infinitamente agente” (*IPC* 191, it. 198).

L'amore puro, che non è toccato dalla forza, non avendo alcuna forza, non può neppure proteggere dalle ferite da essa inferte:

Il contatto con la spada contamina comunque, che avvenga dal lato dell'impugnatura o da quello della punta. A colui che ama, il freddo del metallo, sia che il contatto avvenga all'impugnatura sia che avvenga alla punta, non toglierà l'amore, ma gli darà la sensazione di essere abbandonato da Dio. L'amore soprannaturale non ha alcun contatto con la forza, ma neppure protegge l'anima contro il freddo della forza, il freddo del ferro [...]. Se si desidera un amore che protegga l'anima contro le ferite, bisogna amare qualcosa di diverso da Dio (*C III* 196-197, it. 195).

Qui l'essere umano è chiamato a imitare l'amore “che non soffre mai alcunché senza aver acconsentito a soffrirlo. Anche l'uomo può essere così. Basta che per amore dell'ordine del mondo creato da Dio egli acconsenta pienamente, in ogni istante, a tutte le ferite, nessuna eccettuata, che il corso degli eventi potrà pro-

141 In *IPC* 190, it. 196-197.

curargli” (*IPC* 196, it. 204). Solo con questa capacità di partecipazione, solo con la consapevolezza della miseria 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” (*C IV* 191-192, it. 186). Lo sguardo d’amore non preserva dal conflitto, non impedisce di avere amici o nemici, ma, come insegna la pratica antica dello yoga, significa “considerare con lo stesso occhio amici e nemici” (*CI* 350, it. 291-292).

Delle generazioni a lei contemporanee Weil dice qualcosa che vale ancora per noi oggi: esse 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.

II. IL SACRO E LA *POLIS* Simbolo vs idolo

1. *Sacro e simbolo*

Il pensiero di Simone Weil rappresenta un prezioso contributo per una riflessione sul rapporto tra il sacro e la *polis*. Volendo ripercorrere alcune premesse generali sul tema, bisogna anzitutto ricordare del sacro ciò che riferiamo alla dimensione a esso intimamente connessa del simbolo, ossia: non ci troviamo di fronte a qualcosa che, rimandando a una trascendenza nella sua concezione metafisica tradizionale, compiuta e irraggiungibile, appende la realtà alla croce di una sua incolmabile deficienza ontologica. Il simbolo non racconta la storia di un dualismo tra termini sostanziali, in cui vale il primato di un termine sull'altro, che – povero e manchevole – è costretto a cercare “fuori” un senso a esso estraneo¹. La storia che si racconta riguarda ciò che accade dentro la relazione, *tra* i contraenti del patto che il simbolo suggella. La frattura che percorre il simbolo non è quindi la separazione semplicisticamente oppositiva tra trascendenza e immanenza, ma è quell'interruzione da cui si dipana il filo di una trama che racconta di un legame (e in questo ha già in sé natura comunitaria). Il vincolo simbolico esclude la sintesi e si presenta come un meccanismo di rimando, reso necessario e possibile da un vuoto, da una fessurazione. Questo perché un troppo pieno impedirebbe movimento e comunicazione, comprimendo la possibilità di operare simbolicamente.

L'etimologia stessa della parola simbolo contiene il significato relazionale di un accordo celebrato con un gesto di rottura, di

1 Come dice Jaspers, “è impossibile separare il simbolo da ciò che è simboleggiato” (K. JASPERS, *Philosophie* (1932), Springer, Berlin 1973; *Filosofia*, vol. III, Utet, Torino 1978, p. 1081).

cui il patto promette un nuovo ricongiungimento². In questo senso allora, ciò che invece scardina un ordine senza intenzione di relazionarne le parti è dia-bolico (*dia-bállō*). Come termine opposto al diabolico, il simbolico rivela quindi da subito un suo collegamento al carattere sacro.

L'inevitabile movimento di rimando – che può anche partire da un gesto umano, ma come accade all'artista rispetto all'opera d'arte – esclude che i simboli si possano propriamente “fare”, produrre, fabbricare ed è ciò che contrasta con i tanti esempi di elaborazione strategica e strumentale di costruzioni simboliche atte a persuadere e a sedurre: “Nel mondo, come nell'opera d'arte, vi è finalità senza alcun fine rappresentabile. Ogni fabbricazione umana è adeguamento di mezzi in vista di determinati fini, tranne l'opera d'arte, in cui vi è sì adeguamento dei mezzi, ed evidentemente finalità, ma per la quale non si può concepire alcun fine” (*IPC* 163, p. 170). Il carattere di evento del simbolo è la prova della sua autenticità, in cui uno o più individui possono riconoscersi, come ciò che li riguarda in maniera essenziale, senza appartenere a nessuno. Non a caso, Weil collega il carattere simbolico del linguaggio istituzionale e politico alla necessaria processualità naturale, dicendo che “le istituzioni politiche costituiscono essenzialmente un linguaggio simbolico. Un linguaggio non è mai qualcosa d'arbitrario, una convenzione; al contrario, esso germoglia come una pianta”³. Nello stesso senso è elevato a modello il valore simbolico del linguaggio geometrico, che rappresenta “un doppio linguaggio, che nello stesso tempo fornisce informazioni sulle forze che agiscono nella materia e parla dei

-
- 2 Weil ne spiega il significato e lo collega alla figura dell'uomo rotondo tagliato in due metà del *Simposio* platonico: “Presso gli antichi una pratica assai diffusa era quella di tagliare in due un anello, una moneta o qualsiasi altro oggetto e di donarne una metà a un amico o a un ospite. Le due metà venivano conservate da una parte e dell'altra di generazione in generazione, permettendo così ai discendenti di due amici di riconoscersi dopo secoli. A un siffatto segno di riconoscimento si dava il nome di simbolo. È questo il senso originario del vocabolo. In questo senso Platone dice che ognuno di noi è non un uomo, bensì il simbolo di un uomo, e cerca il simbolo corrispondente, l'altra metà. Questa ricerca è l'Amore” (*IPC* 184, it. 191).
- 3 S. WEIL, *Légitimité du gouvernement provisoire*, in *OC* V, vol. I, p. 384; *Legittimità del governo provvisorio*, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., p. 91.

rapporti soprannaturali fra Dio e le creature”, e della matematica, “questo linguaggio a due fini, (che) è la stoffa di cui è tessuto l’ordine del mondo” (E 1212, it. 259-260).

L’espressione simbolica del sacro, che rinvia al compito di una coniugazione, ha la funzione essenziale di respingere l’esito idolatrico, come adorazione di una sola parte del simbolo, oggettiva o soggettiva. L’idolatria conferisce arbitrariamente carattere di sacralità a supporto del potere di qualcosa o di qualcuno.

2. Idolatria oggettiva e soggettiva

Per quanto riguarda l’aspetto oggettivo, forse non è un caso che il simbolo, luogo epifanico del sacro, si presenti spesso in una forma materiale povera, umile, anche di poco conto (e la costruzione del vitello d’oro dell’Esodo ne conferma la deformazione idolatrica). Nello stesso linguaggio comune il termine “simbolico” sta a indicare qualcosa di approssimativo per difetto: un’offerta simbolica, un risarcimento a titolo simbolico. Il mondo di cartapesta bruciato durante una manifestazione per il clima ha avuto un impatto simbolico, perché, disponendo di quell’oggetto povero, ha rimandato a ciò che non è e non dev’essere a nostra disposizione, ma riguardare il nostro impegno⁴.

Nella sua capacità evocativa, il simbolo si offre come specchio riflettente, con quanto d’indeterminato vi è nel riflesso: in esso si mostra qualcosa di altro in cui si rispecchia la nostra stessa immagine, in un movimento che, evocando la teologia catafatica, afferma dei riflettenti le stesse qualità. Sacro è ciò che nell’individuo riflette il carattere divino: questo è il suo significato simbolico. Riflettiamo qualcosa che rinvia ad altro che però si manifesta in noi.

Bloccare questo movimento di rimando, o credere di potersene impossessare, fermandosi ad esempio all’oggetto, significa uccidere il simbolo o ispessirlo nel suo significato fino a farlo diven-

4 Ricordando la nonna ebrea, avventurosamente scampata alla furia nazista, Jonathan Safran Foer le attribuisce il significato autentico del simbolo: “L’abbracciavamo perché le volevamo bene ma anche perché sentivamo, già da bambini, un obbligo verso tutto quello che le nostre braccia non potevano avvolgere” (J.S. FOER, *Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi*, Guanda, Milano 2019, p. 248).

tare un idolo. Come scrive Weil, “noi siamo costituiti da un movimento verso il bene. Ma sbagliamo a ricercare il bene in una certa cosa [...]. L'oro non è buono a mangiarsi, né un cucchiaino d'oro a mescolare la zuppa. Il bene è solo nel nostro stesso movimento. Ma non possiamo afferrarlo [...]. Possiamo solo lasciarlo a vuoto” (*C III* 189, it. 186). La dialettica di assenza-presenza che si gioca all'interno del simbolo lo sottrae a facili identificazioni⁵.

Il rischio dell'idolatria oggettivante è insito nel rapporto con quelle realtà a cui gli uomini attribuiscono un potere, degradandone l'essenza propria: “L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce. Non si deve osare di farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa” (*C II* 245, it. 72). Nella sua espressione simbolica, il sacro non si riduce quindi semplicemente all'oggetto. E non s'identifica neppure con il soggetto. Questo significa che *il sacro non è la polis*. Lo comprendiamo intuitivamente quando ci riferiamo alla folla o alla massa, che sono termini d'immediata accezione negativa. Ma neanche la comunità è sacra, come magari potremmo invece pensare, considerando i vincoli e le relazioni che qualificano una comunità e che possono ricordare il *modus operandi* della simbolizzazione con cui si manifesta il sacro. Com'è facile intuire, l'affinità può scivolare verso un'impropria identificazione, e occorre ribadire: la comunità in sé, come entità, non è sacra, così come non è sacra la persona. Il riferimento va qui all'opera di Weil, *La persona e il sacro*, che potrebbe essere declinato al plurale: *La comunità e il sacro*. La persona non è sacra, dice Weil. Può suonare sconcertante, ma occorre ricordare che l'obiettivo è quello di distruggere l'idolo. Anche se traduco in termini assoluti la “persona”, ossia nel suo significato astratto e concettuale, che cosa m'impedirebbe di cavarle gli occhi?⁶ Resterà ugualmente una persona, ma così avrò profanato la sua sacralità, che quindi non consiste nell'*idea* di

5 Come dice Ricoeur, la struttura di significazione del simbolo “è a un tempo funzione dell'assenza e funzione della presenza; funzione dell'assenza perché significare è significare ‘a vuoto’, cioè dire le cose senza le cose [...]; funzione della presenza perché significare vuol dire significare ‘qualche cosa’ e, infine, il mondo” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris 1960; *Finitudine e colpa*, trad. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970, p. 263).

6 Cfr. *PS* 213, it. 12.

persona, ma nel movimento dell'essere umano verso il bene, che è l'unica fonte del sacro, e che si dà in tutto ciò che egli è: "braccia, occhi, pensieri, tutto"⁷.

Di per sé "il sociale e l'io sono i due idoli" (*C III* 395, it. 402). La vuota astrazione del "popolo" conduce al populismo, e l'assolutizzazione concettuale della persona rischia di rimanere cieca e sorda alla sua concreta umanità: "l'errore che attribuisce alla collettività un carattere sacro è idolatria [...]. Colui agli occhi del quale importa soltanto lo sviluppo della persona ha perduto totalmente il senso stesso del sacro" (*PS* 217-218, it. 20). Weil giudica il secondo errore meno grave del primo, perché dalla persona è possibile passare all'impersonale, operazione impossibile al collettivo. L'idolatria sociale è la Bestia, il Diavolo, il culto del grosso animale di cui parla Platone nel Libro VI della *Repubblica*: "Il grosso animale è l'unico oggetto d'idolatria, l'unico surrogato di Dio, l'unica imitazione di un oggetto che è infinitamente distante da me e che è me" (*C III* 347, it. 353). Il collettivo si predispone a diventare un idolo perché "possiede una specie di trascendenza rispetto alla natura umana [...]. È per questo che esso c'incatena a terra. È l'oggetto di ogni idolatria" (*C III* 257, it. 260). La collettività che intende rivestirsi dell'aura di sacralità del mito, negandone al tempo stesso la trascendenza, si vota al feticismo: al dio succede l'idolo, il dio deformato. Vale anche per il soggetto umano: all'uomo fattosi Dio riesce solo di portare l'inferno in terra, come esito fallimentare di una sovrapposizione all'al di là trascendente e positivo. La divinizzazione dell'uomo sembra scaturire dal tentativo, tutto umano, di corrispondere all'umanizzarsi di Dio. Ma quando l'uomo cerca di conseguire direttamente quella corrispondenza, si trasforma in demonio. Come scrive Adorno, "Se si dice dell'onnipotenza divina che essa attira la creatura a sé, l'onnipotenza satanica, immaginaria, aspira tutto nella propria impotenza. Questo è il segreto del suo potere. Il Sé che proietta ossessivamente non può proiettare altro che la propria sventura"⁸. E non è forse un caso se Weil dice che c'è una forza "teofuga", "altrimenti tutto sarebbe Dio" (*C II* 327, it. 153).

7 *Ibidem*.

8 Th.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 217, it. 206.

L'idolatria è intesa da Weil come effetto di un errore di prospettiva, che fa sì che ci si diriga verso un oggetto sbagliato, che sia un'altra persona, un partito, una nazione, a cui dedicare tutta la propria devozione. Assomiglia a una fede, così come accade nella Germania di Hitler: "Non che l'hitlerismo meriti il nome di religione. Ma è senza dubbio il surrogato di religione e questa è una delle cause principali della sua forza"⁹. È in risposta a questa idolatria che Weil concepisce un progetto, quello delle donne infermiere sui campi di battaglia, che ha il suo punto di sovversione nella diversa ispirazione che lo guida e nella portata simbolica del suo gesto:

I nostri nemici sono spinti avanti da un'idolatria, un surrogato di fede religiosa. La nostra vittoria ha forse come condizione la presenza tra noi di un'ispirazione analoga, ma autentica e pura. E non solo la presenza di una simile ispirazione, ma la sua espressione attraverso simboli appropriati. Un'ispirazione agisce solo se si esprime, e questo non a parole ma con i fatti [...]. Il coraggio delle S.S. è di una specie brutale e bassa; procede dalla volontà di potenza e di distruzione. Poiché i nostri scopi sono differenti dai loro, così il nostro coraggio procede da tutt'altra ispirazione. Nessun simbolo può spiegare meglio la nostra ispirazione che la formazione femminile qui proposta. Il semplice persistere di un compito umanitario nel centro stesso della battaglia, nel punto culminante della ferocia, sarebbe una sfida clamorosa alla ferocia che il nemico ha scelto e che ci impone a nostra volta. La sfida colpirebbe tanto di più perché a svolgere questi compiti umanitari sarebbero delle donne e animate da una tenerezza materna. Di fatto queste donne sarebbero poche e il numero dei soldati di cui potrebbero occuparsi sarebbe proporzionalmente piccolo, ma l'efficacia morale di un simbolo è indipendente dalla quantità.¹⁰

È ciò che esprime perfettamente quando conclude il suo saggio *Questa guerra è una guerra di religione*: "Lui [Hitler] si batte per il male; la sua materia è la massa, l'impasto. Noi ci battiamo per il bene, la nostra materia è il lievito. Di conseguenza i metodi devono essere diversi"¹¹. In questo l'alto valore simbolico del progetto:

9 S. WEIL, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 191, in *Corrispondenza con Boussquet*, cit., p. 53.

10 Ivi, pp. 192-193, it. 54-55.

11 *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 258, it. 76.

Noi non possiamo copiare questi metodi hitleriani. Innanzitutto perché noi lottiamo con altro spirito e altri motivi. [...] Ma se non possiamo e non dobbiamo ripetere questi metodi, dobbiamo avere degli equivalenti. È una necessità forse vitale. Dobbiamo esprimere qualcosa di nuovo. Questa capacità di espressione è per se stessa un segno di vitalità morale atto a sostenere le speranze dei popoli che contano su di noi e a diminuire quelle dei nemici. Formazioni speciali. Bisogna solo che lo spirito di sacrificio si esprima con gli atti e non con le parole.¹²

L'idolatria consiste nel riporre il proprio bene in qualcosa di questo mondo. Ricorda i racconti del folklore sui giganti “che mettono il loro cuore (o la loro vita) in un uovo che è in un pesce che è in un lago custodito da un drago, e finiscono col morire” (*C IV* 211, it. 205):

L'idolatria è degradante. Per fortuna è tra le cose più precarie. Perché l'idolo è perituro. Roma finì a sua volta per essere saccheggiata e ridotta in schiavitù. Il folklore è pieno di storie di giganti a cui nessuno riesce a fare del male perché hanno nascosto la propria anima in un uovo, che si trova all'interno di un pesce che è in un lago molto lontano e sorvegliato da draghi. Tuttavia un giorno un giovane scopre il segreto, si impadronisce dell'uovo e uccide il gigante. La verità è che il gigante aveva commesso l'imprudenza di nascondere la propria anima da qualche parte su questa Terra, in questo mondo. Un giovane SS commette la stessa imprudenza. Per sentirsi sicuri, occorre nascondere l'anima altrove.¹³

“Per sfuggire agli errori di prospettiva, il solo mezzo è scegliere il proprio tesoro e trasportare il proprio cuore al di fuori dello spazio, al di fuori del mondo, in Dio” (*IPC* 211, it. 220). Qui si misura e si risponde alla critica di coloro che contestano il carattere religioso del profilo politico di Weil, optando per una loro separazione. Penso risulti ben chiara a tutti la differenza che passa tra coloro che detengono dei ruoli di incarico nella vita pubblica, avendo come unico metro della loro azione il mondo, e quelli che agiscono orientati a un ordine che non è solo di questo mondo. Nei luoghi di lavoro, dai più umili ai più prestigiosi, gli uomini

12 *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, cit., p. 191, it. 52-53.

13 *Da Questa è una guerra di religione*, cit., p. 253, it. 71-72.

e le donne che vi si trovano impegnati e che pensano che tutto si possa realizzare solo e unicamente in questo mondo sono tra i più spietati (e forse disperati): “Nessun essere umano sfugge alla necessità di concepire al di fuori di sé un bene verso il quale si volge il pensiero in un moto di desiderio, di supplica e di speranza. Quindi si può scegliere solo tra l’adorazione del vero Dio e l’idolatria. Ogni ateo è idolatra – a meno che non adori il vero Dio sotto il suo aspetto impersonale” (*C IV* 211, it. 205).

Weil non respinge l’ateismo in sé, che sembra addirittura indispensabile per purificare l’esperienza del divino, proprio per evitare di volgersi a simulacri del sacro¹⁴. Come dire: meglio l’ateismo dell’idolatria. All’essere umano non è chiesto di cercare Dio, ma di resistere alle false divinità: “Considero coloro che non credono in Dio e praticano seriamente l’*amor fati*, l’amore totale e incondizionato per la città del mondo, come cristiani più puri e più autentici, più partecipi del soprannaturale rispetto a coloro che cercano in parte nella religione una fonte di consolazione, di speranza e di conforto naturali”¹⁵. Lei stessa confessa all’amico Bousquet che, prima dell’esperienza mistica, la sua unica fede “era stata l’*amor fati* degli stoici, come l’intese Marco Aurelio, e l’avevo sempre fedelmente praticata. L’amore per la città universale, paese natale, patria amata con tutta l’anima, diletta per la

14 “La religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l’ateismo è una purificazione. Io debbo essere atea con la parte di me che non è fatta per Dio. Tra gli uomini la cui parte soprannaturale non si è destata, hanno ragione gli atei e torto i credenti [...]. L’ateismo, l’incredulità costituiscono un equivalente di tale purificazione” (*C II* 337, it. 165-166). Levinas ne parla in termini analoghi: l’ateismo è un rischio che dev’essere corso, perché “solo attraverso esso l’uomo si innalza alla nozione spirituale di Trascendente [...]. È una grande gloria per Dio aver creato un essere capace di cercarlo o di intenderlo da lontano, a partire dalla separazione, a partire dall’ateismo. Un testo del trattato *Ta’anit* 5 commenta il versetto di Geremia 2,13: ‘Perché è duplice il misfatto compiuto dal mio popolo: mi hanno abbandonato, io, la fonte di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate, che non trattengono l’acqua’: esso insiste sulla doppia trasgressione che si commette attraverso l’idolatria. Ignorare il vero Dio, in effetti, è solo un male minore; l’ateismo è migliore della pietà rivolta agli dèi del mito” (E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris (1963) 1976; *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2017, p. 32).

15 Lettera sesta, Frammento in *AD* 78.

sua bellezza, nell'integrità totale dell'ordine e della necessità che ne formano la sostanza"¹⁶. E il suo posto nel mondo – naturale e soprannaturale – è quello della mediatrice, una posizione d'intermedietà che richiede, rispetto a una religione specifica, come scrive bene Gabellieri, di “essere insieme al di dentro e al di fuori”¹⁷: “Occorre proporre qualcosa di preciso, specifico e accettabile per cattolici, protestanti e atei [...]. Qualcosa di accettabile per un operaio comunista [...]. Anche un cristiano di professione ha bisogno di questa traduzione”¹⁸.

3. *Sacro e polis*

Il bene, che è fonte del sacro, investe l'insieme delle condizioni della nostra esistenza e si esprime nei bisogni fisici e spirituali di ognuno¹⁹. Questi bisogni costituiscono gli obblighi di cui tutti, come singoli e come comunità, siamo chiamati a farci carico per realizzare il rispetto dovuto alla sacralità di ogni singolo essere umano²⁰ ed è ciò che contribuisce a realizzare il radicamento di ognuno e di un intero popolo²¹ e la sua dovuta ubbidienza ai poteri pubblici:

16 S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, cit., p. 797, it. 38.

17 E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 273.

18 S. WEIL, *Variante E, Annexe II. Ébauches, variantes et fragments relatifs à l'Enracinement*, in *OC V 2*, p. 380.

19 Rientrano tra i bisogni fisici: protezione, abitazione, nutrizione, sonno, vestiario, caldo, igiene, cura ecc. Costituiscono bisogni spirituali: consenso, responsabilità, uguaglianza, considerazione, gerarchia, onore, castigo, libertà di opinione, sicurezza, proprietà privata e collettiva, verità (cfr. Prima parte di *E*).

20 Cfr. S. WEIL, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, cit., p. 98, it. 115. Weil concepisce una nuova vita comunitaria “a misura della costituzione fisica e spirituale dell'individuo” (G. GAETA, *Una politeia per i nostri giorni*, in AA.VV., *Le passioni di Simone Weil. Politica, cultura, religione*, in “Testimonianze”, cit., pp. 29-44). Cfr. anche G. FIORI, *Il lascito di Simone Weil (1909-1943): una nuova costituzione per l'essere umano*, in “*Studium*”, 2, 2009, pp. 239-249.

21 Riavere radici non significa radicalizzarsi: chi si radicalizza cede al fanatismo di certo fondamentalismo, che è una forma idolatrica di chiusura (Cfr. U. FABIETTI, *Materia sacra*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 140-141).

L'ubbidienza del popolo ai pubblici poteri, essendo esigenza della patria, è quindi un obbligo sacro e conferisce il medesimo carattere sacro a quei pubblici poteri perché essi ne sono l'oggetto. E questa non è idolatria verso lo stato [...]. È, anzi, l'opposto. Lo stato è sacro, non come un idolo, ma come gli oggetti del culto, le pietre dell'altare o l'acqua del battesimo [...]. Tutti sanno che si tratta solo di materia. Ma determinate parti di materia sono considerate sacre perché servono come strumento del culto. Questo è il tipo di maestà che si addice allo stato (*E* 1141, it. 165).

Rispetto al carattere sacro dei poteri pubblici, risalta la degenerazione incarnata dalla figura del cardinale Richelieu che, “ponendo come assoluta una cosa la cui realtà totale è di questo mondo, si faceva idolatra” (*E* 1098, it. 109)²².

Ciò che legittima il potere politico è il libero consenso del popolo alle autorità alle quali è sottomesso²³. In questo modo la sovranità del popolo non si confonde mai con un potere arbitrario, né cede a un concetto astratto di popolo. Il popolo, nella sua realtà internamente articolata e sinergica di corpi intermedi e reciprocamente sussidiari, pratica l'arte della mediazione, che argina l'arbitrarietà del potere e resiste all'inganno demagogico di una comunicazione diretta tra un fantomatico popolo e il potere politico. Questo spiega come, pur essendo figlia di una cultura internazionalista, Weil sostenga un concetto autentico di patria (non di nazione), depurato dalla forza e dal prestigio²⁴, le cui dimensioni storico-simboliche sono capaci di dare nutrimento spirituale al popolo, disponendolo a partecipare alla creatività istituzionale, quale si diede ad esempio nella Francia rivoluzionaria con i *Cahiers de doléances*²⁵.

22 Come “idolatra della storia” è stato Hitler (cfr. *E* 1169, it. 204) e idolatra della società futura è stato Marx (cfr. S. WEIL, *Frammenti 1943*, in *Oppressione e libertà*, cit., p. 164).

23 Cfr. S. WEIL, *Legittimità del governo provvisorio*, cit., p. 389, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., p. 96.

24 “Non è desiderabile che la nazione sia sovrana, ma unicamente che lo sia la giustizia” (*Osservazioni sul nuovo progetto di costituzione*, cit., p. 425, it. 104).

25 Pascal David parla del patriottismo e della rivalutazione delle “piccole patrie”, delle identità regionali, per dire come il patriottismo non coincida con un'affermazione identitaria a detrimento degli altri ambienti; non si può parlare di patriottismo a scapito della giustizia. Bisogna preservare lo scarto e la messa in tensione di queste singolarità che costituiscono una

Perché ci sia consenso e vera giustizia, è necessario che si dia qualcosa da amare, ossia è necessario che di un Paese si possa amare la sua capacità di nutrire spiritualmente i suoi membri, attraverso l'ordine sociale e tutto ciò (linguaggio, cerimonie, costumi) che dà bellezza e poesia alla vita di quel Paese²⁶, che diventa

una cosa da amare non per la sua gloria, il suo prestigio, il suo splendore, le sue conquiste [...], ma in se stessa, nella sua nuda realtà, come una madre – il cui figlio si sia classificato primo in graduatoria al Politecnico – ama ben altro in lui [...]. Occorre qualcosa che una popolazione possa amare in modo naturale, dal fondo del cuore, dal fondo del proprio passato, delle proprie aspirazioni tradizionali, e non per suggestione, propaganda o apporto estraneo [...]. Occorre che le forme di vita associata siano organizzate in modo da ricordare continuamente alla popolazione, con il linguaggio simbolico a lei più comprensibile, più conforme ai suoi costumi, alle sue tradizioni, ai suoi legami, il carattere sacro di questa fedeltà, il libero consenso da cui è sorta, gli obblighi vincolanti che ne discendono.²⁷

La libertà senza amore soprannaturale è un'idea senza realtà: “anche l'amore del cittadino per la città, del vassallo per il signore è amore soprannaturale” (*C III* 164, it. 157).

Proprio perché l'universo è bello e lo si può amare, esso è una patria. La nostra unica patria quaggiù. Questo pensiero è l'essenza della saggezza degli stoici. Noi abbiamo una patria celeste. Ma in un certo senso troppo difficile amarla, giacché non la conosciamo; e in un altro senso è troppo facile amarla, giacché possiamo immaginarla come ci aggrada. Corriamo così il rischio di amare sotto quel nome una finzione [...]. Amiamo dunque la patria di quaggiù. È reale; resiste all'amore. Questa è la patria che Dio ci ha dato da amare. Egli ha voluto che amarla fosse difficile e tuttavia possibile. Quaggiù ci sentiamo stranieri, sradicati, in esilio, al pari di Ulisse al suo risveglio in un paese sconosciuto dove i marinai lo avevano trasportato

Patria, contro una uniformizzazione economica, culturale e linguistica: è attraverso lo scarto che si prende coscienza di una singolarità (cfr. P. DAVID, *Simone Weil. Un art de vivre par temps de catastrophe*, Peuple Libre, Lyon 2020, p. 137).

26 Su questo si veda M.C. SALA (a cura di), *Abitare la vita, abitare la storia. A proposito di Simone Weil*, Marietti, Genova 2015.

27 S. WEIL, *Stiamo lottando per la giustizia?*, cit., p. 247, it. 185.

durante il sonno: il desiderio di Itaca gli straziava l'anima. A un tratto Atena gli dissuggellò gli occhi, ed egli si accorse di essere a Itaca. Allo stesso modo ogni uomo che desideri instancabilmente la propria patria, e non si lasci distrarre dal suo desiderio né da Calipso né dalle Sirene, un giorno improvvisamente si avvede di essere in patria (*AD* 170-171, it. 136).

In questa concezione del popolo e del bene comune possono svilupparsi le condizioni che rispettino l'equilibrio dello spirito e del corpo, in tutti gli ambiti. A cosa pensa Weil? A "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" (*C III* 271, it. 272). Lavoro, arte, istruzione e cultura sono i luoghi simbolici in cui emerge la connessione tra i meccanismi terrestri e quelli soprannaturali²⁸.

Il lavoro occupa un posto centrale nella vita sociale, ne è il centro spirituale. Dal posto e dall'onore riconosciuto al lavoro, si riconosce il grado di civiltà di una società. Weil trova in Genesi le tracce di una civiltà antichissima "nella quale il lavoro fisico era onorato al di sopra di ogni altra attività", avvicinato a "un'attività religiosa per eccellenza e perciò sacro" (*E* 1214, it. 263). Il suo riferimento va ai Misteri, il cui simbolismo si ritrova nelle parabole evangeliche e nelle tragedie di Eschilo e che appartiene a tutte le tradizioni religiose dell'antichità, per le quali i mestieri risalgono "a un insegnamento diretto di Dio" (*E* 1215, it. 264), da cui essi ricavano il loro carattere di sacralità. Il lavoro fisico, espressione della virtù dell'obbedienza, riveste un significato spirituale primario, che lo colloca al centro di una vita sociale ordinata²⁹. Per questo, una distorsione del suo autentico significato, che ne disconosca la sua importanza spirituale, è in

28 Esposito fa notare come sia Weil sia Arendt insistano sul carattere inaugurale dell'evento narrato nell'*Iliade*, come origine della nostra storia, nella sua configurazione politica: "è questo nodo di origine e politica – la destinazione politica dell'origine, ma anche la costitutiva originarietà della politica – a catturare l'attenzione di due pensatrici che della *polis* hanno fatto l'oggetto prevalente della loro riflessione" ed è una guerra che termina con la distruzione della *polis* (R. ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., pp. 20-21).

29 Cfr. *E* 1218, it. 268.

grado d'ingenerare la malattia della civiltà moderna³⁰, che progressivamente desacralizza le attività umane: in un primo periodo, coincidente con la Grecia classica, sono i lavori fisici a venire squalificati e riferiti a una condizione di schiavitù, riservando ancora quest'aura di sacralità ad arte, poesia, filosofia, scienza e politica. Gradualmente, in un paio di secoli, anche queste diventano profane, "private di qualsiasi ispirazione spirituale. Quel poco di religione che restava era relegato in luoghi riservati al culto" (E 1215, it. 264). L'invasione barbara di popoli ancora legati ad antiche forme di spiritualità riesce a portare nuova vitalità alla civiltà cristiana dell'XI e XII secolo, in cui il lavoro rinasce nel suo autentico significato con le corporazioni dei mestieri, che rappresentano vere istituzioni religiose. È un processo di gestazione interrotto però dall'ortodossia, che torna a separare sacro e profano:

il concetto di ortodossia, separando rigorosamente l'ambito relativo al bene delle anime, che è quello di una sottomissione incondizionata del pensiero a un'autorità esteriore, e l'ambito relativo alle cose definite profane, nel quale l'intelligenza è libera, rende impossibile quella compenetrazione del religioso e del profano che sarebbe l'essenza di una civiltà cristiana (E 1216, it. 265-266).

4. *La mistica e la polis*

I popoli si sono trovati spesso esposti al rischio dell'irreligiosità o dell'idolatria: entrambi fallimenti di civiltà³¹, di cui la collettività e la vita sociale sono puro riflesso, per questo costantemente prese di mira dalle critiche weiliane. Ma, riconoscendo un carattere sacro che proviene dal radicamento nel bene, si fa strada nel suo pensiero anche l'idea di un'ispirazione mistica del popolo che, proprio perché nutrita da una fonte soprannaturale, non può mai cedere al nichilismo etico o a forme d'idolatria. Non deve stupire l'associazione del termine mistica con quello di popolo: la mistica in Weil prevede la perfetta sintesi di azione e di contemplazione,

30 Cfr. E 1217, it. 266.

31 Cfr. S. WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., pp. 250-258, it. 69-76.

di pratica e di teoria, legata alla riflessione al più alto grado e all'esperienza concreta e vissuta³².

La mistica, che contempla il sacro, non va immaginata come un mistero, privo di metodo, dell'azione divina, perché non vi è nulla di arbitrario o di magico³³. La mistica guarda a una realtà posta al di là della sfera in cui il bene e il male si oppongono, a cui corrisponde, "al centro del cuore umano, l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi abita"³⁴. Ecco che individuo e comunità vengono recuperati alla dimensione sacra, al di là di ogni deriva idolatrica.

Tra i popoli antichi privi di mistica, Weil menziona il popolo romano e il popolo ebraico, che rappresentano, seppur in modo diverso, una "città artificiale fatta di fuggitivi" (*C II* 420, it. 249)³⁵. Sono popoli sradicati, che a loro volta producono sradicamento:

I romani erano un manipolo di fuggiaschi conglomerati artificialmente in una città; ed essi hanno strappato alle popolazioni mediterranee la loro vita, la loro patria, la loro tradizione, il loro passato [...]. Gli ebrei erano schiavi evasi, e hanno sterminato o ridotto in schiavitù tutti i popoli della Palestina (*E* 1055, it. 52).

Romani ed Ebrei rappresentano l'esempio di popoli idolatri, o nella forma dell'oggetto (per Roma è il prestigio della forza da cui deriva l'idolatria del popolo dominatore e a cui si associano le forme di patriottismo moderno e di nazionalismo) o nella forma del soggetto (per Israele è il Dio onnipotente da cui deriva la propria identità di popolo eletto)³⁶. Per questo Cristo rappresenta per en-

32 Su questo si veda W. TOMMASI, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997, pp. 59-76.

33 Cfr. *E* 1143-1144, it. 171-172.

34 S. WEIL, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, cit., p. 95, it. 114.

35 Sulla critica weilliana al simbolo negativo rappresentato da Roma, con un interessante collegamento a Heidegger, cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 51.

36 "Roma è il grosso animale ateo, materialista, che adora solo se stesso. Israele è il grosso animale religioso. Nessuno dei due è amabile. Il grosso animale è sempre ripugnante. Non c'è spiritualità se non là dove il grosso animale si dissolve" (*C III* 181, it. 177). Diversi interpreti hanno criticato lo spirito anti-ebraico di Weil. Un'interpretazione che se ne discosta è quella di Sergio Quinzio, che parla di un "rifiuto ebraico dell'ebraismo" in Weil, che quindi, mantenendone l'opposizione, fa altresì emergere una sua, seppur

trambi un elemento di spaccatura: rispetto alla forza tutta terrena dei Romani e rispetto alla figura di forza del Dio degli Ebrei.

La critica di Weil a Romani e a Ebrei si riferisce chiaramente al loro valore simbolico di popoli guidati dalla forza e va considerata in questo senso, ancor più in quanto rivolta alla storia antica di questi popoli e ai tempi della maggiore potenza di entrambi. Invero anche l'attualizzazione che Weil stessa propone della mentalità romana risulta pregnante. L'idea di un popolo che si definisce in termini di forza e di conquista si trova reincarnata nella figura di Hitler: la critica ai Romani e al dittatore contemporaneo è la critica agli oppressori di ogni tempo, alle diverse forme che hanno assunto nel corso della storia. Ora, contestualizzare invece la sua critica al popolo ebreo nel periodo storico in cui Weil scrive produce l'effetto di acutizzare il turbamento in quegli anni travolti dalla furia omicida del nazismo, di cui gli Ebrei sono vittime innocenti. E non è un caso che la sua enfasi sia stata giudicata scandalosa e respinta da alcuni come inammissibile. A ben vedere, è come se si producesse un cortocircuito fra gli estremi opposti di oppressori e oppressi. È una critica paradossale, vista già precedentemente, che però ha un solo obiettivo, ossia quello di sottrarsi alla logica implacabile della forza, entro la quale entrambe le parti finiscono per giocare un ruolo interscambiabile: chi è stato oppressore può essere successivamente oppresso e così via, nell'inarrestabile carosello della forza.

Inoltre, la critica weiliana si rivolge a Romani e a Ebrei come figure archetipiche di popoli che s'identificavano con il "noi" della collettività: "Un romano pensava sempre *noi*. Anche un ebreo" (*C II* 422, it. 251). La critica va alla collettività: tutto ciò che assume la forma collettiva, anche il cristianesimo, compie un atto di sottomissione alla forza, anche nell'illusione di esercitarla "a fin di bene". Idolatria è concepire Dio in termini di potenza e di per sé la nozione di "popolo eletto" è il risultato di un'idolatria

taciuta, ebraicità in alcuni tratti del suo pensiero: nel suo modo di guardare alla necessità come *malheur*, al mistero della sofferenza e della morte, oltre alla dottrina cabalistica della creazione del mondo per ritrazione di Dio, a cui si collega l'idea weiliana di decreazione (cfr. S. QUINZIO, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, pp. 47-53).

sociale. Solo il riferimento contemporaneo all'universo e all'individuo è in grado di arginare la deriva idolatrica. In grado di preservare dall'idolo sociale è solo il concepire il "patto originario dello spirito con l'universo", l'unico a proteggere l'individuo dal "contagio della follia e della vertigine collettiva" (R 347, it. 130). Qui guarda alla grandezza della matematica dei Greci che consiste nell'arte "di rendere sensibile la parentela tra lo spirito umano e l'universo e di far apparire il mondo come 'la città di tutti gli esseri ragionevoli'"³⁷.

Ora, quando Weil parla del grido inascoltato dello sventurato ("perché mi viene fatto del male?"), non presuppone alcuna distinzione tra ebreo o cristiano: questo è il grido muto negli anni della persecuzione nazista; è la voce della sventura, il grido soffocato dell'essere umano sorpreso dal male inspiegabile. La sua critica allora, anche nella distinzione tra oppressori (Romani) e oppressi (Ebrei), non è rivolta agli esseri umani, ma alle collettività guidate da una falsa idea di grandezza: umana (Romani) o divina (Ebrei), in entrambi i casi idolatrica. È per lei evidente l'assurdità: "Credere di sopprimere l'idolatria uccidendo gli idolatri. Quel che si sopprime veramente è ciò che vi è di unico, di prezioso, d'insostituibile..." (C II 95, it. Q I 340).

Nei confronti del popolo ebreo Weil non nutre alcun pregiudizio; anzi, in *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?* spiega come l'incarnazione sia avvenuta nel popolo di Israele proprio perché esso, a differenza di ogni altro popolo sottomesso al potere di Roma, aveva mantenuto una scintilla della vita spirituale greca, sopravvissuta sulla sponda orientale del Mediterraneo, e che si caratterizzava per la capacità di costruire ponti tra Dio e l'uomo: "L'idea di mediazione ricevette la

37 Lettera ad André Weil del marzo 1940, in *OC VII 1*, p. 460. "Nel corso della sua vita, contrariamente a quel che hanno scritto alcuni suoi biografi, l'impegno politico – se per politica s'intende la preoccupazione e la cura per la *polis* – non è mai venuto a mancare. Se mai, con il tempo, è andata modificandosi la forma dell'impegno", con il ruolo decisivo riconosciuto alla "responsabilità del singolo individuo, che deve 'tornare a stringere per proprio conto, al di sopra dell'idolo sociale, il patto originario dello spirito con l'universo'" (D. CANCIANI e M.-A. VITO, "L'obbligo che mi costringe a scrivere". *Essere nell'unico luogo in cui le idee possono scaturire, a contatto con l'oggetto*, in AA.VV., *Esistenza e storia in Simone Weil*, a cura di L.A. Manfreda, F. Negri, A. Meccariello, Asterios, Trieste 2016, p. 37).

pienezza della realtà, il ponte perfetto apparve, la Saggezza divina, come Platone l'aveva desiderata, divenne visibile agli occhi. La vocazione greca trovò così la sua perfezione divenendo la vocazione cristiana³⁸. Ma gli Ebrei, non affidandosi alla figura cristica del mediatore, hanno preferito la presenza di un Dio nazionale, adorandone la potenza³⁹. Mentre Israele fa del proprio idolo nazionale Dio,

al contrario il Cristo fa di Dio il suo unico idolo. Può sembrare che si tratti della stessa cosa, ma fare del proprio idolo Dio, o fare di Dio il proprio idolo sono due moti contrari. Come pure fare del proprio desiderio la legge o fare della legge il proprio desiderio sono due modi contrari di concepire la regalità. Gli Arabi, anch'essi aspiranti al dominio temporale in nome della religione, hanno conservato il divieto delle immagini. Le immagini sono una garanzia contro una certa specie di idolatria. [...]. Roma ha voluto sopprimere ogni pensiero di Dio e permettere agli uomini di non adorare altro che la potenza dello Stato. [...]. Gli Ebrei hanno chiamato la propria anima collettiva Dio, fingendo e persuadendosi che essa aveva creato e governava il cielo e la terra. [...]. Questo avrebbe dovuto dar loro più forza. [...]. Pretesa di avere Dio come feticcio nazionale e di averne l'esclusiva implicava mire imperialiste spaventose. La cosa non poteva certo riuscire a un popolo ancora debole, assai poco militare, che era stato schiacciato dalla schiavitù. È riuscita assai meglio ai musulmani. Questa pretesa sterile per gli Ebrei sarebbe servita in modo eccellente ai Romani una volta costituito l'Impero. I Romani hanno voluto adottare la religione giudaica. Solo che una religione nazionale non può passare da un popolo a un altro come fosse un vestito. Per questo i Romani hanno fatto propria la forma non nazionale della religione giudaica, la forma cristiana. La religione giudaica, con in più il trasferimento del privilegio d'Israele ai Gentili battezzati, ecco ciò che si addiceva perfettamente come religione all'Impero romano (C IV 247-248, it. 244-245).

Roma e Israele rappresentano dei modelli paradigmatici, ripresi anche nel periodo moderno e contemporaneo da nazioni che ne replicano l'indizio inequivocabile dello sradicamento: quello con cui Hitler si è impadronito della Germania, quello con cui i colonialisti europei hanno devastato sistematicamente intere po-

38 *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, cit., in *Œ* p. 675.

39 Cfr. C III 297, it. 302.

polazioni, indifese proprio perché esse, a differenza dei loro conquistatori che erano avventurieri senza patria, avevano ancora un contatto profondo con la vita del loro Paese⁴⁰.

Nel periodo a lei contemporaneo due sono le nazioni che rappresentano dei casi sintomatici di parziali assolutizzazioni del sociale o dell'io: la Germania hitleriana, con l'idolatria del sociale e il culto di uno Stato arbitro assoluto del destino del popolo (e qui Weil fa valere un'analogia tra l'Impero romano e l'hitlerismo⁴¹); e la Francia repubblicana, con una sacralizzazione dell'individuo e della morale privata, come reazione a uno Stato percepito fino al 1918 come assoluto mondano⁴². Contro la Germania ella auspica una sollevazione di tutte le popolazioni oppresse, con uno spirito di rivolta animato da uno slancio spirituale prima che politico-militare⁴³. E ciò che accomuna tutte le popolazioni oppresse, prima e al di là dell'orgoglio esclusivo della grandezza nazionale, è la compassione, che "può varcare i confini senza trovare ostacoli, estendersi a tutti i paesi sventurati, a tutte le patrie, senza eccezioni; perché tutte le popolazioni umane sono soggette alle miserie della nostra condizione" (*E* 1136, it. 159).

Fra i Paesi coinvolti nella Seconda Guerra mondiale un popolo che riveste invece un ruolo di assoluta positività – se vogliamo, di simbolo – è l'Inghilterra, perché è stata in grado di fermare la forza con un eroismo, che non si è lasciato confondere dal potere immaginario della guerra, ma che è rimasto fedele a ciò che è reale e che gli ha concesso "la volontà di non cedere e non nella capacità di vincere"⁴⁴, ossia la volontà di resistere, tenendo fermo a ciò che

40 Cfr. *E* 1054, it. 52. Cfr. S. WEIL, *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français* (1943), in *OC* V, vol. 1, pp. 280-295; *La questione coloniale e i suoi rapporti con il destino del popolo francese*, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., pp. 140-154. Cfr. V. GÉRARD, *Simone Weil, l'Enracinement, la décolonisation*, in "Esprit", août-septembre 2012, pp. 52-68.

41 Cfr. *PS* 222, it. 29; S. WEIL, *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlerisme* (1939), in *OC* II, vol. 3; *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo*, in *EAD., Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990; *LR* 1013, it. 79.

42 Cfr. *E* 1106-1107, it. 120-122 e *PS* 218, it. 20-21.

43 Cfr. *E* 1161, it. 195.

44 S. WEIL, *Réflexions sur la révolte*, in *OC* V, vol. 1, p. 268; *Riflessioni sulla rivolta*, in *Una Costituente per l'Europa*, cit., p. 86.

conta e non cedendo alla logica della forza, che continuamente rovescia, come una clessidra, i rapporti tra oppressori e oppressi⁴⁵:

C'è stato un momento in cui l'Inghilterra s'è trovata, davanti alla Germania, come un bambino a mani vuote, solo, al cospetto di un bruto che impugna un revolver con entrambe le mani. In una situazione del genere, un bambino non può fare granché. Ma se fissa il bruto negli occhi con freddezza, è sicuro che il bruto per qualche istante esiterà. Questo è ciò che è accaduto [...]. L'attimo di silenzio e d'immobilità dell'Inghilterra, tuttavia, merita in misura molto maggiore un ricordo incancellabile. L'arresto delle truppe tedesche sulla Manica è la parte svolta dal soprannaturale in questa guerra. Una parte come sempre negativa, impercettibile, infinitamente piccola, ma decisiva. Le onde del mare si spingono lontano, ma poi qualcosa le arresta. Il mondo antico sapeva che Dio è ciò che assegna un limite.⁴⁶

Simbolo del popolo nel suo rapporto con il sacro è per Weil la città, come l'antica Ilio, che era una comunità radicata e per questo

45 L'Inghilterra si è sottratta e ha sospeso quella logica solo per un attimo, ma sufficiente a neutralizzarla. Le si addice una riflessione di Gabriel Marcel: "Opponendomi a una forza, cioè ponendomi sul suo stesso terreno, è del tutto certo che io tendo a mantenerla e con ciò stesso a rinforzarla. In questo senso è vero dire che ogni lotta implica una sorta di connivenza fondamentale tra gli avversari, una volontà comune che il combattimento duri" (G. MARCEL, *Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935, Éditions Universitaires, Paris 1991, p. 54; *Essere e Avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 58-59), di fatto accettando e legittimando quelle premesse che hanno condotto al realizzarsi della situazione contro cui s'insorge. La speranza, continua Marcel, è in grado di spezzare questo mutuo accordo: "Sembrirebbe che la speranza abbia questa singolare virtù di screditare in qualche modo le potenze su cui essa vuole trionfare, non combattendole, ma trascendendole" (*Ibidem*). Tornano le immagini weiliane dell'uomo che sposta un masso con una leva (o, come vedremo nel capitolo successivo, del ciabattino che salta da una cima all'altra degli alberi). L'efficacia della speranza risiede nel suo valore disarmante (cfr. *ivi*, p. 54, it. 58). È impressionante leggere un autore sentendo la voce di un altro, in questo caso la voce di Weil in questa riflessione di Marcel, che poco prima scrive: "Non si potrebbe dire che una certa attività [...] trovando la strada sbarrata sul terreno empirico, cioè sul terreno del fare, cambi piano e si trasfiguri in speranza, senza perdere per questo l'efficacia di cui essa è in qualche modo incaricata fin dall'origine?" (*Ibidem*).

46 S. WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 256, it. 74.

sacra, e la cui distruzione è un delitto⁴⁷, o come la città di Venezia, a cui dedica la tragedia incompiuta in tre atti, *Venezia salva*: la città come simbolo del radicamento e di una collettività al servizio dell'essere umano, che nutre l'anima di coloro che ne fanno parte; e che, con la sua durata, unisce le radici che ha nel passato con le ramificazioni che si protendono verso il futuro. Messa in pericolo dal tentativo spagnolo d'impadronirsene⁴⁸, esposta quindi al rischio dello sradicamento, la città di Venezia viene salvata dalla compassione del capo militare dei congiurati, colpito dalla sua lancinante bellezza, che egli sa esposta alla rovina e all'oltraggio⁴⁹. Quindi egli denuncia il complotto, perché "una cosa come Venezia, nessun uomo può farla. Dio solo. Ciò che un uomo può fare di più grande, che più lo avvicini a Dio, poiché non gli è dato creare simili meraviglie, è preservare quelle che già esistono" (*VS* 89, it. 65). Egli prova l'amore contenuto nella compassione⁵⁰, come quella del Cristo che "non ha pregato per il mondo" (*C II* 419, it. 247), ma "ha pianto sulla città, prevedendo [...] la distruzione che prossimamente si sarebbe abbattuta su di essa. Le ha parlato come a una persona" (*E* 1134, it. 156)⁵¹. E distruggere una città equivale per lei a uccidere una persona⁵², eliminata non da una catastrofe naturale, ma dalla sete umana di conquista, forma parossistica della forza esasperata dall'arbitrio umano⁵³:

47 "Città, non evoca qualcosa di sociale. Ilio sacra. Il radicamento è altra cosa dal sociale" (*C II* 419, it. 248).

48 La tragedia trae ispirazione dalla novella storica seicentesca dell'Abbé de Saint-Réal, che racconta della congiura di Bedmar, ordita dalla Spagna per impadronirsi di Venezia.

49 "Distruzione di Troia. Caduta dei petali dagli alberi da frutto in fiore. Sapere che la cosa più preziosa non è radicata nell'esistenza. Questo è bello. Perché? Proietta l'anima fuori dal tempo" (*C II* 382, it. 215).

50 "La compassione per la fragilità è sempre legata all'amore per la vera bellezza, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un'esistenza eterna e che così non è" (*E* 1134, it. 157).

51 Il riferimento è a *Mt* 23,37: "Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali; e voi non avete voluto".

52 E definisce atroce "uccidere secoli passati con l'abolizione di una città" (*C II* 106, it. *Q I* 353).

53 Il discorso si fa equivoco se non si tiene salda la distinzione tra la forza della natura e la forza illimitata degli uomini. È quest'ultima a creare il

Distruzione di una città, di un popolo, di una civiltà: quale azione meglio di questa dà all'uomo la falsa divinità? Già uccidere un uomo, il proprio simile, lo eleva nell'immaginazione al di sopra della morte. Ma uccidere qualcosa di sociale, quel sociale che è al di sopra di noi, che noi non arriviamo mai a comprendere, che ci costringe in ciò che è *quasi* la parte più interiore di noi stessi, che imita il religioso fino al punto di confondervisi salvo discernimento soprannaturale... Il pentimento provato dai Greci per quest'azione, sentimento soprannaturale, ha valso loro il miracolo della loro civiltà (*C II 378*, it. 210).

5. Simboli per l'Europa

Il discorso del sacro e della *polis* coinvolge anche la questione europea. Nelle tenebre di un'epoca malata, che necessita di guarigione⁵⁴, prefigurando la fine del conflitto, Weil insiste sull'urgenza di un nuovo modello di civiltà per l'Europa, che le può provenire dal recupero di una tradizione spirituale che l'Europa ha dissipato, inseguendo una falsa idea di grandezza, una grandezza "indipendente da ogni considerazione del bene" (*E 1187*, it. 228), volta alla conquista del mondo e al potere. Per questa rigenerazione è indispensabile la virtù della povertà spirituale, dell'umiltà, grazie alla quale l'Europa possa tornare a rivolgersi a quell'antichità che ha dato origine alla sua civiltà, e da cui è stata recisa: la sorgente greca, ma anche Fenici, Egizi, Arabi; lo spirito evangelico delle origini, ma anche l'antichità precristiana e i mistici di diverse tradizioni religiose (India, Grecia, Cina)⁵⁵.

paradosso di un evento iniziale della politica che coincide con la distruzione di una *polis* (cfr. R. ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., p. 21).

- 54 "Non bisogna dimenticare che l'Europa non è stata soggiogata da orde arrivate da un altro continente o dal pianeta Marte, e che basterebbe scacciare. L'Europa soffre di una malattia che è dentro di lei. Ha bisogno di una guarigione" (S. WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 257, it. 75).
- 55 Cfr. *LR 995*, it. 34 e 1000, it. 49; *OL*, it. 165. Si veda inoltre D. CINCIANI, M.A. VITO, *La resistenza in una stanza*, Introduzione a WEIL, *Una Costituente per l'Europa*, cit., pp. 36-41. L'Europa ha bisogno periodicamente di "un'iniezione di spirito orientale", per preservare la vocazione spirituale del genere umano (cfr. *La questione coloniale*, cit., p. 290, it. 150). Sul tema della questione europea, rimando al bel testo curato da R. FULCO e da T. GRECO, *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata 2019, con prefazione di R. Esposito e introduzione di G. Gaeta.

L'Europa ha saputo lavorare all'idea di un'unificazione politica ed economica, ma se è rimasta una sommatoria di singole realtà forse è perché non ha investito abbastanza sulla necessità di convergere sui valori spirituali di una tradizione di civiltà. E per lavorare in questo senso, bisognerebbe forse guardare alle narrazioni dei diversi Stati – come scrive Weil riferendosi al *Prometeo* di Eschilo e al racconto di Agatone nel *Simposio* platonico – non come a “racconti bensì simboli, cosicché miti differenti possono corrispondere alla medesima verità vista sotto tale o talaltro aspetto” (*IPC* 189, it. 196). Questo sarebbe in grado di disegnare un'unità plurale, capace di esaltare le differenze, coniugandole tra loro. Ma per questo è necessario un costante processo di attenzione a ciò che consentirebbe tale unità plurale e dialogante e che si manifesta in piccole tracce, che solo chi è parte del vincolo ospitale può riconoscere. Il simbolo è ciò che, dalla dispersione da cui proviene, tiene saldo il desiderio di una ricomposizione.

Il principe della fiaba albanese, che la sposa può vedere nella sua meravigliosa bellezza solo di notte, di giorno ha forma di serpente e persone moleste ne bruciano la pelle per farlo sparire. La sposa può ritrovarlo solo perché tra le ceneri è rimasta una scaglia intatta: “È il σύμβολον del *Simposio*, la scarpetta di vaio di Cenerentola, l'anello della principessa nella fiaba del calzolaio. Dio, quando è venuto a trovarci ed è sparito, ci ha lasciato qualcosa di se stesso. Altrimenti la ricerca sarebbe vana” (*C IV* 319, it. 318).

6. *Uno Stato bio-politico?*

Occorre circoscrivere con nettezza il modo in cui Weil prospetta il rapporto tra sacro e *polis*, per sottrarla a interpretazioni che, proiettando sul suo pensiero categorie proprie di un dibattito a lei successivo, finiscono per imputarle esiti autoritari riferibili alla riproposizione di uno Stato bio-etico o a forme teocratiche o etocratiche, espressione di un intollerante “imperialismo metafisico e morale”⁵⁶. Lungi da qualsiasi spirito di polemica, un certo tipo di critica rappresenta un'occasione di confronto molto utile per comprendere più a fondo il pensiero di Weil. Un forte richiamo critico

56 P. DUJARDIN, *Simone Weil: idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1975, p. 163.

è quello espresso da Rita Fulco, nel suo volume *Soggettività e potere*: “È sorprendente constatare che, a partire dalle riflessioni il cui intento principale era [...] di eliminare il regime di oppressione [...], il risultato sia stato a ben vedere proprio quello di suggerire uno Stato bio-etico, affidato, innanzitutto, a una élite di intellettuali e di quadri dirigenziali che avrebbero dovuto sapientemente agire per il bene comune”⁵⁷. E in altri passaggi l’autrice ravvisa nella proposta socio-politica contenuta ne *La prima radice* il profilarsi di “tecniche di governo di tipo biopolitico”, che prevedono l’intervento capillare dello Stato nella gestione dei singoli cittadini⁵⁸, nella loro vita biologica, psichica e spirituale, agendo in modo paternalistico nei confronti di poveri e oppressi, “sotto la spinta di motivi legati alla sfera biologica della popolazione, prima ancora che sociale o politica”⁵⁹.

Torniamo allora a Weil, il cui pensiero è in grado d’illuminare un percorso di comprensione sui punti sollevati. Ne *La prima radice* il bisogno fisico della fame e il corrispettivo obbligo di nutrimento è individuato da Weil come il modello paradigmatico per concepire *in modo analogico* i bisogni morali e spirituali dell’uomo e la necessità di una risposta per il suo soddisfacimento. Questo non significa dunque appiattare la pluralità dei bisogni dell’essere umano all’unica dimensione del corpo, che gioca un ruolo fondamentale, ma sempre e solo nel rapporto con lo spirituale e che, anzi, dà allo spirituale il suo peso fisico, sociale e politico, senza il qualche lo spirituale svaporerebbe in un misticismo ineffabile. Forse il bio- del bio-politico è inteso nel senso di zoo-logico, quindi con riferimento al mondo animale, dove è evidente la legge del più forte. Certo il leone non chiede il permesso alla gazzella di farsi sbranare, ma anche qui è doverosa una precisazione: la forza leonina non è mossa dalla volontà di dominio o dall’arbitrio, ma da un’intrinseca necessità. Il mondo animale è più semplice di quello umano, perché è puro istinto.

Sul compito esclusivo dello Stato, è bene ricordare che negli scritti londinesi dello stesso periodo Weil pone dei precisi vincoli al potere statale, giusto per impedirne l’espansione indiscriminata:

57 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., pp. 94-95.

58 Ivi, pp. 101-102.

59 Ivi, p. 103.

il principio di separazione e di equilibrio dei poteri giuridico, legislativo ed esecutivo; il consenso del popolo sovrano alle autorità alle quali è sottomesso, che rappresenta un rapporto a doppio nodo per evitare una qualsiasi forma di potere arbitrario⁶⁰. A questo si aggiunga tutto ciò che Weil scrive sulla funzione dello Stato: “Il governo si occupa dello stretto necessario; di tutto ciò che non può essere lasciato all’iniziativa privata”⁶¹. La sua azione dev’essere ridotta al minimo: “Una società ben fatta sarebbe quella in cui lo Stato svolgesse solo un’azione negativa, come quella del timone; una leggera pressione al momento opportuno per compensare un inizio di squilibrio” (*C III 273*, it. 275). Come sottolinea Giancarlo Gaeta⁶², la proposta weiliana si oppone a un accresciuto potere statale, “nel convincimento che lo Stato moderno sia il simbolo stesso dell’illegittimità, poiché ‘uccide e abolisce tutto quello che potrebbe essere oggetto di amore’, cosicché si finisce, prima o poi, col rivolgere a qualcuno in carne e ossa la fedeltà richiesta allo Stato, quella ‘cosa fredda che non può essere amata’”⁶³.

Le proposte di Weil porterebbero a un esito bio-politico, se fossero animate dal principio che anima ogni stato bio-politico, ossia la forza, ma il loro riferimento al bene eccede qualsiasi dottrina che possa diventare strumento nelle mani di un potere collettivo-statale. Un problema di biopolitica o di biopotere potrebbe darsi se si restasse al piano di esercizio del diritto in rapporto alla vita, entro l’ambito proprio dell’ordine sociale. Il biopotere s’impone se prevale l’ordine collettivo, l’ordine sociale e al livello della forza di coazione del diritto. Il bene non esercita alcuna forza. Lo spazio per una dittatura del bene è escluso dalla dismissione della forza. Come osserva Patrice Rolland, Weil non chiede allo Stato di occuparsi direttamente della “realtà fuori di questo mondo”, ossia

60 Cfr. *Osservazioni sul nuovo progetto di Costituzione*, cit., p. 430, it. 109.

61 *Idées essentielles pour une nouvelle Constitution*, in *OC V*, vol. 1, p. 422; *Idee essenziali per una nuova Costituzione*, in *Una Costituente per l’Europa*, cit., p. 112.

62 G. GAETA, *Tutto va rimesso in questione*, in apertura del volume *AA.Vv., L’Europa di Simone Weil*, cit. Il titolo riprende una frase di Weil: “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” (*R 275*, it. 11).

63 *Ivi*, p. 26. La citazione di Weil è ripresa da *E 1098*, it. 108.

del bene assoluto, che è il riferimento alto della *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, ma di adempiere agli obblighi eterni che ne discendono e che prescrivono di rispettare ogni essere umano, rispondendo ai bisogni dell'anima e del corpo⁶⁴. Infatti, la realtà di questo mondo è ciò che ci compete come esseri umani:

Il rispetto ispirato dal legame dell'uomo con la realtà estranea a questo mondo rende testimonianza di sé a quella parte dell'uomo che si trova nella realtà di questo mondo. La realtà di questo mondo è la necessità. La parte dell'uomo situata in questa realtà è quella abbandonata alla necessità e sottomessa alla miseria del bisogno. Esiste una sola possibilità di esprimere indirettamente il rispetto verso l'essere umano: essa è data dai bisogni degli uomini che vivono in questo mondo, i bisogni terrestri dell'anima e del corpo.⁶⁵

Impostare una teoria della giustizia come teoria del bene varrebbe anche a rispondere a obiezioni sulla possibile deriva del diritto etico⁶⁶: la differenza sarebbe quella tra una giurisdizione etica – propria dei regimi totalitari – e un'etica della giurisdizione, come si trova in esperienze come la *Restorative Justice*, la mediazione penale, il diritto della protezione internazionale, il contrasto alla violenza di genere, l'azione delle ONG.

Il dubbio avanzato circa un atteggiamento paternalistico-autoritario, implicito nel pensiero weiliano, coinvolge poi anche il cristianesimo che, secondo Fulco, rischierebbe di perdere il suo elemento intimamente rivoluzionario per soggiacere a una ricaduta politica di tipo pastorale⁶⁷. A questo riguardo sono decisive le pagine de *La prima radice* che Weil dedica all'insegnamento

64 Cfr. P. ROLLAND, *Avant-propos* alla sezione intitolata *Questions politiques et constitutionnelles*, in *OC V*, vol. 1, pp. 374-375. Rolland sostiene la continuità del tema costituzionale-politico con quello spirituale-religioso nella produzione weiliana. Sul tema della dimensione spirituale entro la realtà politica e sociale cfr. R. CHENAVER, *Le condizioni dell'assimilazione del soprannaturale nella vita sociale*, in AA.VV., *Simone Weil tra politica e mistica*, a cura di M. Durst, L.A. Manfreda, A. Meccariello, Aracne, Roma 2011, pp. 101-122.

65 *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, cit., p. 98, it. 116.

66 Nella prospettiva del giurista, certamente il tema è quello di una specificità del diritto e il rischio di una sua "riduzione moralizzante" (P. ROLLAND, *Simone Weil et le droit*, in *CSW*, settembre 1990, p. 244).

67 Cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 117.

della religione, in cui esclude perentoriamente che la formazione spirituale possa essere a gestione esclusiva di qualcuno, che sia il singolo, la famiglia o lo Stato⁶⁸. E d'altronde Weil è la prima a denunciare il rischio di un potere del clero, in cui l'istituzione-Chiesa possa presentarsi come una "società del sacro" legata alla potenza e non al bene.

A conferma di questo passaggio è interessante la sua annotazione su quanta parte (il minimo) bisogna lasciare a Dio nella nostra vita che, riprendendo il tema qui affrontato del sacro e della *polis*, si declinerebbe nella domanda: *quanto sacro nella polis?*

Restringere al minimo la parte di soprannaturale indispensabile a rendere la vita sociale respirabile. Tutto ciò che tende ad accrescerla è cattivo. (È tentare Dio) [...]. Anche nella vita individuale è necessario restringere rigorosamente la parte di Dio al minimo indispensabile – e desiderare intensamente che questo minimo indispensabile divenga *tutto*, assolutamente tutto. Ma per quest'ultimo aspetto non vi è analogia sociale (C II 418-419, it. 247).

È necessaria la presenza discreta del sacro e del religioso nella *polis* per svolgere, socialmente, la funzione di leva verso il soprannaturale: "Nell'anima la leva è l'attenzione o la preghiera. Ma nella società? Qual è il rapporto tra il soprannaturale e la società? [...]. Si può forse dire che la leva, nella società, è la religione (una qualsiasi religione buona), ma in che senso? La leva nella società è il bello, le cerimonie ecc. Quindi, la religione" (C II 315, it. 138-139). L'uomo non deve *fare* propriamente nulla (nel senso della non-azione weiliana), ma *prestare attenzione*. Qui si applica il metodo weiliano secondo cui, se ci si pone *attentamente* di fronte al bene e al male, sicuramente vince il bene, l'attenzione ci guida nel consenso al bene: "È impossibile evitare il bene se non distogliendo da esso la propria attenzione. Se gli si presta un'attenzione sufficiente e per un tempo sufficientemente lungo, non ci si può più difendere: si è presi. Al contrario, si è presi dal male quando non vi si dirige la propria attenzione" (C II 383, it. 216).

68 Cfr. E 1082, it. 88.

Rispetto a questo discorso, appare perciò fuori luogo chiedersi se i cristiani debbano rafforzare il potere temporale della Chiesa nel regime laico o prendere una posizione sostanzialmente irreligiosa nella vita profana, perché in questo modo “si abbandona la funzione propria della religione, che consiste nell’impregnare di luce tutta la vita profana, pubblica e privata, senza mai dominarla” (E 1101, it. 112). A questo si collega il discorso sul carattere discreto del bene, per il quale Weil ricorre alle immagini del più piccolo, del lievito nella pasta, della perla nel campo; o è la delicatezza nella favola di Biancaneve: “Chi ha bevuto nel mio bicchiere? Innanzitutto la discrezione, il carattere infinitesimale del bene” (C III 361, it. 370).

Per restare sul tema religioso nella sua connessione al politico, Fulco introduce molto bene la posizione weiliana di una fede aconfessionale in Dio, trasmessa da tutte le tradizioni spirituali e traducibile come fede nel bene. Ma subito pone una domanda che sottende una critica:

È davvero possibile “imporre” universalmente una tale fede nel bene? [...]. O Weil credeva realmente che una tale fede fosse innata e autoevidente per ciascuno? Se così fosse, che bisogno ci sarebbe stato di inserirla all’interno di una Dichiarazione che, in un certo senso, ne sancisse la veridicità? [...]. Io credo che Weil non abbia saputo accettare, in questo caso, quel limite che lei stessa aveva così profondamente analizzato e che avrebbe dovuto consigliarle di lasciare fuori dai suoi scritti politici una tale fede.⁶⁹

Il bisogno d’inserire nella *Dichiarazione* questo riferimento al bene al di là del mondo, la cui esigenza abita il centro del cuore umano, a parer mio riflette l’imperativo, più volte ribadito da Weil, di dare come nutrimento agli esseri umani le parole giuste, buone in tutti i sensi, non ambigue⁷⁰: “Molte verità indi-

69 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 126.

70 Si veda quanto scrive ne *La persona e il sacro* sul potere delle parole: “vi sono alcune parole che [...] hanno in se stesse la virtù d’illuminare e di sollevare verso il bene. Sono le parole alle quali corrisponde una perfezione assoluta e per noi inafferrabile. La virtù di illuminazione e di trazione verso l’alto risiede in queste parole stesse, in queste parole in quanto tali, non in una concezione [...]. Ciò che esse esprimono è inconcepibile. Fra queste vi sono Dio e verità. Così pure giustizia, amore, bene” (PS 235, it. 53).

spensabili – e che salverebbero gli uomini – non vengono dette [...]; coloro che potrebbero dirle non possono formularle, coloro che potrebbero formularle non possono dirle. Il rimedio a questo male sarebbe uno dei problemi urgenti di una vera politica” (*PS* 225, it. 33-34).

Una critica come quella appena espressa non considera sufficientemente come quel bisogno di bene sia sepolto sotto una coltre di illusioni, che è necessario sentire l’urgenza di distruggere: questo implica un impegno umano, della comunità, anche della politica. Si tratta di fare spazio, di creare le condizioni perché sia lasciato libero il “vuoto”.

Uno Stato bio-politico o etocratico è quello che identifica immediatamente i piani senza soluzione di continuità. Tra ambito politico e ambito spirituale, tra immanenza e trascendenza in Weil non si dà mai mescolanza, ma una distinzione che non prescinde da un rapporto inscindibile: questo costituisce un caposaldo indistruttibile del suo pensiero, accettando o rifiutando il quale si accetta o si rifiuta Simone Weil. Per questo motivo l’osservazione secondo cui “alcune delle argomentazioni proposte avrebbero avuto – autonomamente rispetto a qualsiasi orizzonte di fede [...] – la robustezza teoretica per indicare una via verso il ‘bene’. La loro forza sarebbe stata quella di fungere da ispirazione etica della politica, senza tradursi direttamente in una ‘politica spirituale’”⁷¹, a mio parere manca il bersaglio perché, come detto, la relazione tra ambito politico e ambito spirituale in Weil non scade mai nella sovrapposizione, come sembra invece evocare l’espressione “politica spirituale”: “Una società che si pretende divina, come la Chiesa, è forse ancora più pericolosa per il surrogato di bene che essa contiene che per il male che la macchia. [...] Un’etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza. Diavolo travestito” (*C II* 419, it. 247). Come sottolinea Chenavier, “Una dittatura spirituale confonderebbe i livelli del sociale e dello spirituale per realizzare una ‘società del sacro’ desiderata solo dagli integralisti [...]. Non bisognerebbe, contro la privatizzazione del senso che trasforma i valori in un affare di opinione o di gusto, ristabilire un potere spirituale che struttura

71 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 127.

la società: la *cit * non ha nulla a che vedere con una ‘sedicente societ  divina’⁷².

Di sostanziale nelle dichiarazioni di Weil c’  che non bisogna aver paura di chiamare per nome i propri riferimenti, che non bisogna nascondersi dietro alle parole. Questo vale contro l’ipocrisia di una correttezza politica che, per rispetto di tutte le sensibilit , rischia di rinunciare all’essenziale; per timore di dire ci  che si pensa, corre il rischio di dimenticare ci  che aveva da dire⁷³: “la neutralit    certamente una menzogna” (E 1082, it. 88). E su questo Weil ha le idee molto chiare: “Un prete che si astenesse dal parlare di Cristo a un ragazzo di famiglia non cristiana, qualora avesse un’occasione naturale di farlo, sarebbe un prete senza fede”, cos  come “ordinare agli insegnanti di parlare di Dio agli scolari [...]   uno scherzo di pessimo gusto” (*Ibidem*). La parola d’ordine, che discrimina tra atteggiamenti leciti e illeciti,   nell’ideale di una vita spirituale autentica:

Se si abituan  i ragazzi a non pensare a Dio, essi diventeranno fascisti o comunisti per il bisogno di darsi a qualcosa [...]. Si fa torto a un ragazzo quando lo si educa in un cristianesimo limitato che gli impedisce per sempre di accorgersi che esistono tesori di oro puro nelle civilt  non cristiane. E l’educazione laica fa ai ragazzi un torto anche pi  grave. Dissimula quei tesori; e, per di pi , anche quelli del cristianesimo [...].   completamente assurdo che un laureato francese conosca i poemi medievale, *Polyeucte*, *Athalie*, *Ph dre*, Pascal, Lamartine, dottrine filosofiche impregnate di cristianesimo come quelle di Descartes e di Kant, la *Divina Commedia* e il *Paradiso perduto* e non abbia mai aperto la Bibbia (E 1082-1083, it. 89).

72 R. CHENAVER, *Simone Weil. L’attenzione al reale*, cit., pp. 99-100.

73 L’imperativo di una sincerit  senza filtri, di un soggetto che vi si espone senza protezioni, fa pensare naturalmente a Rousseau che parla del suo cuore, “trasparente al pari del cristallo” (J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions*, in OC, vol. I, p. 446; *Le confessioni*, trad. it. di G. Cesarano, Garzanti, Milano 2009, p. 464), “portato a spingere in ogni cosa la sincerit  fino all’imprudenza, fino al pi  incredibile disinteresse” (ivi, p. 640, it. 668). Su questo imperativo di parlare chiaramente, senza giri di parole, senza mezze misure, facendo della sincerit  una virt , toccanti le parole della biografia dedicata a David Foster Wallace (D.T. MAX, *Ogni storia d’amore   una storia di fantasmi. Vita di David Foster Wallace*, Einaudi, Torino 2013).

E, per concludere: “Un pensiero religioso è autentico quando il suo orientamento lo rende universale [...]. Se una soluzione simile venisse applicata, a poco a poco la religione cesserebbe, ed è auspicabile, di essere una cosa pro o contro la quale si parteggia come si parteggia in politica” (E 1083-1084, it. 90). Il riconoscimento universale, aconfessionale è garantito da un’*esperienza* umanamente condivisibile che è il desiderio del bene, antropologicamente comprensibile e aconfessionale nel senso che appartiene a tutte le confessioni. C’è un’essenza del “religioso”, pur nella specificità delle singole religioni:

In tutte le nazioni dell’antichità vi è come l’ossessione per un aspetto delle cose divine. Israele: Dio unico. India: assimilazione dell’anima a Dio, nello stato di perfezione, mediante l’unione mistica. Cina: passività, assenza di Dio, azione non-agente. Egitto: Dio sofferente, morto e resuscitato. Grecia: trascendenza, distanza dal divino e dal soprannaturale, miseria dell’uomo, ricerca di ponti (mediazione) (C II 366, it. 197).

Come osserva Chenavier, “esistono, certamente, delle istituzioni che proteggono il diritto, le persone e le libertà, ma ‘al di sopra [...] bisogna inventarne altre, destinate ad abolire tutto ciò che, nella vita contemporanea, schiaccia le anime sotto l’ingiustizia, la menzogna e la bassezza morale’. Simone Weil scrive ‘al di sopra’ e non ‘al posto’⁷⁴. Il posto delle istituzioni è quello della regione mediana dei valori. Allora, come avverte Chenavier, è necessario “trattenersi da una lettura precipitosa de *La prima radice* che pensi che una penetrazione spirituale sia sufficiente a sostituire l’istituzione e possa essere soluzione dei problemi politici e sociali. Sarebbe, ancora una volta, dimenticare la parola d’ordine, la distinzione dei livelli⁷⁵.”

È questa strutturale compenetrazione degli ordini e dei livelli a rendere la *polis* intimamente dinamica e articolata: sempre attenta al bisogno vitale di ogni essere umano di uguaglianza, circa quelle che lei definisce “uguaglianza delle possibilità”, che oggi chiameremmo “pari opportunità”, per consentire una mobilità so-

74 R. CHENAVIER, *Simone Weil. L’attenzione al reale*, cit., p. 94. La citazione di Weil è da *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 44.

75 *Ibidem*.

ziale: “Se chiunque può arrivare al livello sociale corrispondente alla funzione che è capace di compiere e se l’educazione è abbastanza diffusa perché nessuno, per il solo fatto della sua nascita, venga privato della possibilità di sviluppare qualche capacità, allora la speranza è uguale per tutti i bambini” (E 1036, it. 24). Poi con molta finezza Weil avverte anche del rischio di assolutizzare nelle dinamiche sociali un movimento solo ascendente: là dove tutti potrebbero ascendere, chi fallisce raddoppia la sua amarezza e potrebbe esserne angosciato o sviluppare un rancore pericoloso e anche violento: “In questo modo si crea inevitabilmente, nella vita sociale, una specie di pompa aspirante verso l’alto. Ne risulta una malattia sociale, se un movimento discendente non viene a equilibrare il movimento ascendente. Nella medesima misura in cui è realmente possibile che il figlio di un garzone di stalla sia un giorno ministro dev’essere realmente possibile che il figlio di un ministro sia un giorno garzone di stalla” (ivi, it. 25).

Tutto ciò va in una direzione inversa rispetto all’idea di una società statica, con una rigida suddivisioni in caste⁷⁶, per cui risulta piuttosto ingeneroso attribuire al suo pensiero una sorta di paternalismo dai risvolti autoritari⁷⁷. Con la sua stessa esistenza Weil ha dimostrato l’impossibile rigida collocazione di un soggetto dentro la collettività. Anche gli esempi che Weil offre di un lavoro, che tenga insieme le differenze e l’uguaglianza, smentisce quanto le viene imputato. I lavori sono differenti tra loro, ma garantiscono l’uguaglianza nella misura in cui riflettono la libertà fondamentale per ogni uomo. Un pescatore può essere più libero di un operaio, nonostante che il suo benessere, la disponibilità di tempo e la sicurezza gli siano meno garantiti. La critica di possibili derive totalitarie del pensiero weiliano probabilmente trova il suo punto di aggancio nella fedele adesione di Weil al pensiero di Platone, anche lui oggetto di analoghe critiche. Ma Platone non era nemico della democrazia, ma della olocrazia, ossia del predominio del-

76 Si veda a questo riguardo il testo ironico che Weil pubblica contro la sopravvivenza di un regime delle caste, per protestare contro l’inchiesta fatta su di lei da polizia e ispezione accademica in seguito alla sua partecipazione a una manifestazione di disoccupati a Le Puy nel dicembre 1931 (S. WEIL, *Une survivance du régime des castes*, in “Bulletin de la Section de la Haute-Loire” (Le Puy), XIII, n. 70, janv.-févr. 1932, in OC II, 1, pp. 88-89).

77 Cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 113.

la massa sul potere legittimo e sulla legge stessa. Rispetto a chi si propone di ammaestrare il grosso animale, il metodo platonico consiste piuttosto nel pensare al filosofo come colui che, come un tafano, pungola i cittadini assopiti della *polis*: “appiccicato dal dio alla città, come alla groppa di un cavallo enorme, buona razza, ma per la stessa mole un po’ troppo pigro, bisognoso di essere sferzato da un moscone”⁷⁸. In modo analogo l’atteggiamento e il pensiero del filosofo, come ingranaggio disfunzionale, stride nel procedere inesorabile della macchina politica totalitaria. Tutto ciò a scongiurare il pericolo anche solo d’ispirare nuove procedure di assoggettamento.

78 Platone, *Apologia di Socrate*, in *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1997, p. 195.

III.

“L’ARBRE QUI SE COUVRE DE FLEURS”

Il peccato originale nel pensiero di Simone Weil

1. *La forza del peccato. Il peccato della forza*

Nel cuore di tenebra della tragedia di un mondo in fiamme, come in una ricostruzione eziologica, attraverso le dinamiche dell’oppressione e della violenza, Weil giunge al cuore dell’uomo da cui dissotterrare le radici di quel male. Il male alligna nell’abuso della forza e il peccato dell’uomo ramifica nel suo libero arbitrio.

La forza si riconosce dal suo effetto di oppressione e la gravità ne è il simbolo, perché è una potenza che schiaccia, una pesantezza che sostituisce all’elevazione l’espansione, di cui si nutre l’istinto predatorio dell’essere umano. Nel peccato si obbedisce alla gravità della forza, attratti da un potere illimitato che essa di fatto non possiede e il cui esito concreto è quello di separare l’individuo dalla realtà (indizio sempre certo della presenza del peccato): “La nostra anima è separata da ogni realtà da una pellicola di egoismo, di soggettività, d’illusione” (*C IV* 337, it. 339).

Le diverse forme del peccato hanno come denominatore comune la separazione: ciò che doveva essere unito, è stato arbitrariamente separato. Vale per il rapporto con la natura e con Dio, ma vale anche per il lavoro, lacerato dalla divisione tra pensiero e azione; o vale per la scienza, che ha sacrificato la spiritualità del mondo al meccanismo di causa ed effetto. Non possedere gli strumenti per riconoscere il proprio interlocutore (che sia la natura, Dio, la collettività anonima o la macchina in officina) porta l’uomo ad attribuirgli una forza misteriosa da cui si sente oppresso. Associando poi questa impenetrabilità all’arbitrio, la sua subordinazione si ammantava del peso dell’umiliazione e alimenta l’impulso a ribellarsi. Non deve sembrare eretico aggiungere all’elenco dei termini con cui l’uomo può trovarsi in un rapporto di conflittuale separazione anche quello della macchina, perché Weil coglie di quel rapporto un carattere che lo collega agli altri: anche

in questo caso, in mancanza di conoscenze, la macchina diventa un essere vivente misterioso con poteri magici e capricciosi (Weil aveva visto e apprezzato *Tempi moderni* di Chaplin)¹. E chi si sente sottomesso a una natura capricciosa si sente schiavo.

L'attrazione esercitata dalla forza nutre quella "falsa divinità con la quale siamo nati" (*C II* 313, it. 137). In questo modo Weil colloca la radice di quell'illusione nel cuore dell'atto creativo: creando, Dio ha dato origine alla possibilità del peccato, perché ha dato vita a una "creatura che preferisce se stessa a Dio" (*C III* 275, it. 277). Questo si è reso possibile perché "Dio gli ha conferito un'immagine immaginaria di questo potere, una divinità immaginaria, in modo che fosse possibile anche a lui, pur essendo una creatura, di svuotarsi della sua divinità" (*AD* 147, it. 118)². A causa dell'illusione prospettica con cui è stato creato, l'uomo s'immagina al centro di un universo a sua disposizione. Solo disfacendosi di questa apparenza, rifiutandosi di essere un falso dio, egli potrà distarsi alla reale divinità del bene.

Naturalmente non si può negare un uso indispensabile della forza, ma solo di quella che trova nell'ordine naturale il suo modello, il quale conosce l'ineludibilità del limite. Questo fa sì che la necessità naturale, sebbene spietata, non esprima la forza, ma il suo dominio regolato. La forza che invece acceca gli uomini non conosce né regola né limite.

Solo l'Amore non forza mai e non viene mai forzato³ ed è l'amore a porre rimedio alla separazione della creatura dal creatore,

1 Se ne trovano riferimenti nella lettera all'ingegnere Victor Bernard, 31 marzo 1936: "Se lei passa da Parigi non manchi di vedere l'ultimo film di Charlot. Ecco finalmente qualcuno che ha espresso una parte di quello che ho provato" e anche nella lettera all'ingegnere Auguste Detœuf: "P.S. Ha visto *Tempi moderni*, penso. La macchina per mangiare, ecco il più bello e il più vero simbolo della situazione degli operai in fabbrica". Bernard e Detœuf sono gli ingegneri con cui Weil intrattiene una fitta corrispondenza (riferimento implicito è il *Diario di fabbrica (1934-1935)*, contenuto ne *La condizione operaia*).

2 "Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio SVUOTATO DELLA SUA DIVINITÀ. Se si va a Dio direttamente si tratta di Yahweh (o Allah, quello del Corano). Dobbiamo svuotare Dio della sua divinità per amarlo. Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia" (*C II* 393, it. 226).

3 Cfr. *C III* 146, it. 142.

in cui consiste il peccato: “L’Amore è il *medico* del peccato originale” (C III 232, it. 236)⁴. L’amore, ma anche termini descritti come luoghi della separazione, come il lavoro, la scienza, lo stesso essere umano e il suo corpo, possono diventare mediatori all’interno della relazione con la macchina, la natura, Dio.

2. La prima scena. Genesi

Nella storia dell’umanità il peccato sembra farsi connotare dal fatto di trovarsi in una certa proporzione rispetto al potere a cui, nella sua forma pur distorta, l’uomo si rapporta. L’essere umano che ha peccato e che continua a farlo è colui che ha adottato un atteggiamento mimetico rispetto a un antagonista, di cui subisce ma di cui anche invidia la forza, che egli ha quindi male interpretato; così “ha scelto male, ha scelto il male”⁵.

Con ricorsività l’uomo fa coincidere le figure di cui riconosce la strepitosa grandezza con l’emblema di un potere assoluto e totalizzante, di cui egli patisce il vincolo di dipendenza e il peso della sottomissione. E nella versione antropomorfica del racconto della Genesi, il divieto divino di non mangiare dell’albero della conoscenza del bene e del male dev’essere certo sembrato (sobillati dal serpente) un ordine impartito per capriccio arbitrario. Con precisione radiografica Weil annota: “Nel male, vi è una costrizione che spinge e un desiderio di conoscenza che attira, il presentimento di un segreto [...]. Potenza e conoscenza, duplice tentazione” (C II 104, it. Q I 350).

Quella prima scena che vede il confronto fra l’uomo e Dio può allora essere descritta, *ab homine*, come un rapporto tra chi è sottomesso e chi comanda. La dipendenza patita sibila nella voce del

4 Cita il discorso di Aristofane nel *Simposio*: “L’Amore è tra gli dèi il più amico degli uomini, il loro difensore e il medico dei mali la cui guarigione sarebbe per la specie umana la suprema felicità” (189 d) e commenta: “Il paragone tra l’Amore e un medico, paragone che nel Vangelo il Cristo applica alla propria missione, concerne in questo testo, come in quello evangelico, la guarigione dal peccato originale” (IPC 183, it. 190).

5 S. WEIL, *En quoi consiste l’inspiration occitanienne?*, in *Œ*, p. 676: la frase è riferita alla cristianità che, all’inizio del XIII secolo, sceglie il potere di una spiritualità totalitaria, venendo meno alla sua autentica ispirazione.

serpente, che s'insinua in quella relazione, facendone sospettare un'intrinseca "ingiustizia", quella che poi si realizzerà storicamente nel rapporto da uomo a uomo, sicuramente già ben presente nell'esperienza degli autori biblici che narrarono e scrissero quella storia dell'inizio. L'essere umano intende quel rapporto come rapporto arbitrario e, in quanto tale, sempre pronto a ribaltarsi in infiniti capovolgimenti tra oppressione e subordinazione. Il serpente instilla, come un veleno, il dubbio circa la legittimità del comando impartito. Se quel comando è frutto di un puro arbitrio, per quanto assoluto esso possa sembrare, niente può escludere il carattere temporaneo di quella ripartizione di ruoli e quindi un'interscambiabilità delle rispettive posizioni, prefigurando una possibilità che rappresenta qualcosa di più forte di una semplice tentazione che titilla la mente. Entrando nel gioco a clessidra della forza, anche chi vuole liberarsene non è preservato dalla voglia di esercitarla.

"Rappresentarsi Dio onnipotente significa rappresentare se stessi nello stato di falsa divinità" (*C II* 394, it. 228), mentre invece da Dio ci viene chiesto di "spogliarci di quella rassomiglianza con Dio che ci fa re e padroni del mondo" (*C II* 318-319, it. 143). Il "sarete *come* dei" suggerisce la possibilità allettante di entrare in possesso della potenza divina. Il serpente, con la prima domanda che pone a Eva ("È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di *nessun* albero del giardino?"), distorce la realtà dei fatti, estendendo il divieto. E anche se Eva puntualizza, correggendolo ("Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare"), la retorica dell'esagerazione e dello stravolgimento ha ormai intaccato il discorso della donna che perde di obiettività ("del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e *non lo dovete toccare*, altrimenti morirete"). La percezione di un'assurdità del comando è ormai penetrata nel pensiero dell'essere umano.

Ritornando a quella scena primordiale, se ne può però cogliere un indizio prezioso per recuperare "l'istante che ha preceduto la cattiva scelta"⁶. Il "sarete come dei", se non guidato dalla brama di potere, contiene infatti in sé la traccia di un percorso alternativo di rigenerazione, che potremmo definire una "seconda scelta"

6 S. WEIL, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, in *Œ*, p. 676.

per un’altra storia, che non cessa di confluire, intrecciandosi, nella prima. Weil scava nel testo di ciò che è stato, per far emergere l’altrimenti che pur vi era contenuto.

Perché rinunciare al frutto di quest’albero “buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza” (*Gn*, 3,6)? Perché Dio impone questo divieto? Per mettere gli uomini alla prova o, addirittura, per dimostrare la sua forza o, peggio ancora, perché teme la concorrenza umana? È proprio in alternativa alle interpretazioni che questi quesiti sottendono, che germina il seme di una nuova comprensione: seguendo il suo comando-invito, Dio ci indica come possiamo davvero farci *come* lui, a lui simili. Per essere divini, occorre respingere la falsa divinità, rispettare il limite: “Nella condotta della vita, è ancora il limite a portare dal tempo all’eternità, il ‘mai’. Non mangerai i frutti di questo albero” (*C IV* 168, it. 159). Questo debella ogni presunzione d’illimitatezza e non è frutto di una decisione: “L’effetto di una decisione dura un giorno, otto giorni, vent’anni, più di una vita umana, ma non sempre. Nessuna decisione porta nell’eternità. Al contrario ‘non farai questo’ significa ‘non farai mai questo’, anche se tu vivi cento secoli. L’obbedienza accettata porta il centro dell’anima nell’eternità” (*C IV* 169, it. 159).

Accecati dalla vertigine dell’illimitatezza, Adamo ed Eva forzano il divieto, mancano il bersaglio, turbano l’equilibrio preesistente: scelgono male, scelgono il male, compiendo un atto di forza per raggiungere l’obiettivo (irraggiungibile) di essere come il Dio Onnipotente. Con il suo gesto, la prima coppia umana dimostra di non aver compreso la lezione impartita dal comando di non mangiare dell’albero: la lezione del limite. Il peccato è abitato dall’illimitatezza e dall’irrealtà, perché nella realtà le possibilità sono sempre limitate.

Adamo ed Eva, tentati dal potere, si lasciano guidare dal desiderio di esistere: il loro riferimento va unicamente a se stessi. Essi peccano, perché vogliono “farsi un nome” – che in termini biblici può tradursi nell’espressione “essere come Dio” – là dove però Dio non è un nome proprio, è l’innominabile, traccia nominale della sua ritrazione. Adamo ed Eva peccano, perché invece, credendosi qualcosa, s’interpongono tra Dio e la creazione, ostacolando il loro contatto. Il peccato è quel qualcosa che illude l’essere umano di essere tutto.

“Sarete come dèi’ (*Gn*). Il peccato è desiderare di essere come dèi *in altro modo* che partecipando alla divinità di Dio. Noi nasciamo con questo peccato. È il peccato luciferino. Voler essere divini *in quanto creature*” (*C II* 313, it. 137). Adamo ed Eva vogliono essere come Dio, ma *senza* Dio: si preferiscono a Dio, perché, in un rapporto giudicato di forza, o si domina o si è dominati. Questo scioglie il loro legame: “Ci siamo separati da Dio per il desiderio di partecipare alla divinità mediante la potenza e non mediante l’amore, mediante l’essere e non mediante il non-essere” (*C III* 249, it. 250). Così dicendo, Weil fa emergere in controtuce la possibilità di partecipare alla divinità mediante l’amore e mediante il proprio non-essere, perché nel cercare d’identificarci a Dio secondo la potenza e secondo il nostro essere consiste il peccato. Dopo quella perdita con il peccato, la nuova unità sarà superiore, perché ottenuta con il riscatto della colpa, realizzato nell’incarnazione: “Così l’uomo può veramente diventare *sicut deus*. Il serpente aveva dunque detto il vero [...]. ‘Eritis sicut dei, scientes bonum et malum’: questo è rigorosamente vero mediante il riscatto” (*C II* 334, it. 162)⁷.

3. Azione umana e azione divina, luogo di una ritrovata prossimità

Il “sarete come dei”, se riferito non alla potenza di Dio ma alla sua azione, potrebbe sciogliere il nodo male-castigo, peccato-sventura. Fatta salva una differenza sostanziale tra uomo e Dio – preservata dal “come” – che cosa ci rende “come” Dio? Mentre molta esegesi biblica sottolinea come il compito dell’uomo non debba essere quello di ripetere l’azione di Dio, Weil apre invece la parola “azione divina”, per coglierne un altro significato che diventi il luogo di una possibile prossimità dell’uomo a Dio. L’azione divina nella creazione coincide per Weil con l’auto-sottrazione di Dio: “La creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritirarsi, un atto di rinuncia”. Dio, pur onnipotente,

7 “Il mito di Platone indica che l’integrità raggiunta dall’uomo grazie all’amore nell’eternità beata è di ordine superiore rispetto a quella perduta a causa del peccato, quel peccato che è dunque una ‘felix culpa’, come asserisce la liturgia cattolica” (*IPC* 188, it. 195).

“non comanda ovunque ne avrebbe il potere” (AD 131, it. 106). Dio non esercita un potere arbitrario, come sovrano capriccioso, avvicinandosi piuttosto alla virtù d’indifferenza dello stoicismo greco e del pensiero induista⁸. In questo senso “la creazione è già passione” (C III 275, it. 277).

“Come un bambino si nasconde alla madre, per scherzo, dietro a una poltrona, così Dio gioca a separarsi da Dio mediante la creazione” (C IV 297, it. 300). Però è il Dio che si nasconde che viene a cercare l’uomo; e lo può trovare solo se l’uomo si nasconde a se stesso, ossia solo se imita il gesto di Dio, se entra nel gioco di Dio: “Noi siamo questo gioco di Dio” (*Ibidem*).

Di questa azione l’uomo può ripetere in sé il movimento di autoannullamento, di decreazione: simile all’agire divino nel togliere e non nell’aggiungere, che è invece la brama che guida i nostri progenitori mitici. “Il nostro peccato consiste nel volere essere, e il nostro castigo è credere di essere. L’espiazione sta nel non voler più essere; e la salvezza per noi consiste nel vedere che non siamo [...]. Per insegnarci che siamo non-essere, Dio si è fatto non-essere” (C IV 252, it. 248): abdicando alla nostra esistenza di creature, riflesso dell’abdicazione divina in cui si è data la creazione, raggiungeremo una realtà che è quella per la quale siamo stati creati, la realtà del bene puro, che è al di là dell’essere e dell’esistenza. In questo senso non c’è un giudizio negativo di Weil sulla creazione, nella cui lancinante bellezza si leggono i simboli delle verità soprannaturali. Si tratta piuttosto di suscitare il necessario contenimento di una creatura umana che, nel suo delirante amore di sé, si crede infinito, eterno e divino. Per questo la decreazione si pone come “compimento trascendente della creazione” (C III 170, it. 164)⁹: Dio vuole compiere la creazione *con* l’essere umano! Infatti solo per il tramite della creatura umana Dio può percepire la propria creazione, ma ciò può avvenire a condizione che la creatura si ritragga, diventando un foro o un vetro trasparente attraverso cui Dio e la creazione tornano a guardarsi. In questo modo l’essere umano diviene come Dio: “Dio non può amare in noi che questo

8 Cfr. LR 1009, it. 69.

9 Su questo si veda R. CHENAVIER, *La “decreazione”, completare la creazione*, in *L’attenzione al reale*, cit., pp. 83-100; M. VETÖ, *La notion de décréation*, in Id., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit.

consenso a ritirarci per lasciarlo passare, come egli stesso, creatore, si è ritirato per lasciarci essere” (*C III* 86, it. 69).

Nel movimento iniziato in Dio, che “concede l’esistenza all’uomo affinché l’uomo abbia la possibilità di rinunciarvi per amore di Dio” (*IPC* 184, it. 191), sembra prospettarsi la declinazione di una teologia catafatica, che afferma di Dio e delle creature le stesse qualità, in questo caso gli stessi movimenti e processi: verbi come quello di limitare, spogliarsi, rinunciare, abbassarsi, riflettono un atteggiamento di totale passività dell’io, che sparisce come io, ma non come essere umano. Si tratta d’imitare la creazione: se la prima umanità lo avesse intuito, imitando l’azione di Dio, sarebbe allora diventata divina *con* Dio. Il processo decreativo lavora ad abolire l’Io, quest’ombra che arresta la luce divina e che noi scambiamo per un essere. Questo è il peccato; occorre quindi eliminare la parte in noi che dice “io”: “Sottraendo l’io al peccato, estenuo il peccato e abolisco l’io” (*C II* 381, it. 214).

L’agire simile a Dio è un non-agire, come quello che un’adolescente Weil riconosce nel racconto dei *Sei cigni* dei fratelli Grimm: una ragazza può salvare i suoi sei fratelli, vittime di un sortilegio che li ha trasformati in cigni, se per sei anni, senza mai ridere né parlare, cucirà per loro sei camicie di anemoni: “La sola forza e la sola virtù è di trattenersi dall’agire”¹⁰. Molti anni dopo, a fianco del titolo di questa fiaba della redenzione, annoterà il verso di Isaia 53,7: “Maltrattato, ingiuriato, egli non aprì bocca”. Occorre lasciarsi ispirare dalla crescita esponenziale del seme della parabola evangelica¹¹. Non-agire significa accettare il proprio non-essere, il vuoto, senza tentare di colmarlo, perché proprio in ciò consiste il peccato. Il vuoto si mantiene, rifiutando l’assenso a tutto ciò

10 S. WEIL, *Le conte des six cygnes dans Grimm* (1925), in *Premiers écrits philosophiques*, ora in *CE*, p. 804.

11 “Il regno dei cieli è simile a un uomo che getta il seme nella terra; che dorma o vegli, di notte o di giorno, il grano germoglia e cresce senza che lui stesso sappia come. Spontaneamente la terra fruttifica” (*Théorie des sacrements*, cit., p. 345, in *L’amore di Dio*, p. 219, con riferimento a *Mc* 4,26). “Nella misura in cui aderiamo a questo infinitamente piccolo, esso cresce in progressione geometrica, analoga alla serie 2, 4, 8, 16, 32, ecc., così come cresce un seme; e la sua crescita avverrà senza una nostra partecipazione attiva [...]. Quando la crescita avviene, avviene in noi senza di noi” (*Réflexions sans ordre sur l’amour de Dieu*, in *Pensées sans ordre*, cit., pp. 29-30; *L’amore di Dio*, cit., pp. 108-109).

che non è divino, staccandosi dal regno della forza, semplicemente non adorandola. In questo modo ci si dispone all’entrata della grazia. Non si tratta di un processo che dipenda da uno sforzo di volontà, che sarebbe di nuovo espressione di forza. Piuttosto, “il passaggio al trascendente avviene quando le facoltà umane – intelligenza, volontà, amore umano – cozzano contro un limite, e l’essere umano resta sulla soglia, al di là della quale non può fare un passo, e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell’attesa” (C IV 362, it. 363).

L’azione non-agente si produce nell’uomo come una postura che è simile al movimento espresso dalla frase evangelica: “Chi si abbassa sarà elevato”, ossia quel “movimento discendente come condizione preliminare di un movimento ascendente” (C II 318, it. 143), che produce una sorta di caduta verso l’alto¹². È il pensiero rovesciato, o inverso, che sovverte la normale logica del mondo.

4. *Libero arbitrio, il dono da distruggere*

“Il sacrificio di Dio è la creazione; quello dell’uomo la distruzione. L’uomo ha comunque il diritto di distruggere solo ciò che gli appartiene; cioè neppure il suo corpo, ma esclusivamente la sua volontà” (C IV 245, it. 241). La parte dell’uomo da sottoporre a un processo di decreazione è il suo libero arbitrio, perché è esso a realizzare il peccato. Dio ci crea con qualcosa che ci chiede di distruggere per ricongiungerci a lui: la creazione coincide con il dono del libero arbitrio. In questo senso,

la creazione e il peccato originale non sono altro che due aspetti, differenti per noi, di un atto unico di abdicazione di Dio. E anche l’Incarnazione, la Passione, sono aspetti di questo atto. Dio si è svuotato della sua divinità e ci ha riempito di una falsa divinità. Svuotiamoci di essa. Questo atto è il fine dell’atto che ci ha creati (C IV 184, it. 177).¹³

12 A questo movimento paradossale s’ispira il testo di G.M. REALE (a cura), *Simone Weil. Scendere verso l’alto*, Campanotto editore, Pasian di Prato (UD) 2008.

13 ““Siate perfetti com’è perfetto il Padre vostro celeste”. Ma in questo caso si tratta di imitare Dio Padre nella sua abdicazione, di cui l’Incarnazione è la pienezza” (C IV 198, it. 193-194).

Ecco che Weil smonta dall'interno un racconto che si presterebbe a una semplificazione pericolosa, come quella della relazione Dio-uomo sotto il segno della forza e dell'opposizione. Ora riaffiorano due versioni dello stesso evento di Genesi che, solo a causa del fatto di presentarsi come racconto umano, si trovano separate in "creazione" e "peccato originale", ma che, più profondamente, raccontano lo stesso evento fino a corrispondersi: "ciò che è la creazione dal punto di vista di Dio è peccato dal punto di vista della creatura" (*C IV* 244, it. 240). In questo senso, il peccato non coincide con l'atto compiuto da Adamo ed Eva, ma con una condizione che essi attivano volendo diventare "arbitri", conoscitori del bene e del male, creatori e artefici della morale.

Anche il figlio prodigo della parabola evangelica rivendica dal padre la parte di eredità che gli spetta di diritto, per poterne disporre da arbitro assoluto. Sembra così ripetersi l'evento del peccato originale, in cui ancora più nitidamente emerge la coincidenza del peccato con il libero arbitrio e con la volontà: "'Dammi la mia parte' è il peccato originale. Dammi il libero arbitrio, la scelta del bene e del male" (*Ibidem*). Il tono rivendicativo del diritto, con cui si esprime l'arbitrio, segue un modello meramente retributivo e si collega alla spartizione e alla quantità. Il padre della parabola non si oppone alla richiesta del figlio e attende che egli sperperi la sua fortuna. Quando egli ha consumato il patrimonio su cui esercitare il proprio arbitrio, solo allora, come ricorda il Vangelo, rientra in se stesso: "Se il figlio avesse vissuto parsimoniosamente, non avrebbe mai pensato a tornare" (*Ibidem*). Dando fondo a tutti i suoi averi, e solo a quel punto, "si desidera essere semplicemente una parte del mondo, come una pietra, piuttosto che essere se stessi. Allora il Padre uccide il vitello grasso" (*C IV* 264, it. 263). L'attenzione va al necessario dilapidamento, al dispendio ed esaurimento dell'energia volontaria che aveva fatto desiderare al figlio il distacco dal padre e che ne manteneva la distanza¹⁴. Il figlio (la creatura) deve distruggere il dono con cui era stato creato (il libero arbitrio), per una nuova creazione:

noi siamo di fronte a Dio come un ladro al quale la bontà di colui che egli vuole derubare permette di portare via l'oro. Quest'oro, dal

14 "Il male è una condizione della de-creazione [...]. Senza il male, non si rinuncerebbe mai a questo mondo" (*C II* 366, it. 197).

punto di vista del legittimo proprietario, è un dono; dal punto di vista del ladro, è un furto. Questi deve tornare indietro e restituirlo. Così è per il nostro essere. Abbiamo rubato un po’ d’essere a Dio per impossessarcene. Dio ce l’ha donato, ma noi l’abbiamo rubato. Bisogna restituirlo (*C IV* 316, it. 314-315).

Weil ci riconsegna il racconto del peccato originale e del pentimento in una nuova luce. Ci sono dei rimedi al veleno inoculato dal libero arbitrio e che ne contengono l’antidoto nell’inflexibile legge della necessità, come si manifesta nella scienza e nella matematica, di cui è intessuto l’ordine del mondo, o come nel lavoro, che non si riduce a pena conseguente al peccato, preesistendo a esso, e che bensì rappresenta il compito originario dell’uomo, che lo vincola alla preziosa legge della necessità materiale, che limita e argina la sua naturale propensione a espandersi, indotta dal libero arbitrio. In quanto tale, il lavoro è inteso da Weil “come riscatto dal peccato originale; partecipazione alla redenzione” (*C II* 237, it. 67)¹⁵.

5. “Il peccato di Adamo e il tempo”¹⁶

“Come lo spazio limitato indica che c’è una realtà non spaziale infinitamente più grande della totalità dello spazio, la creazione e la fine del mondo indicano che c’è una realtà non temporale infinitamente più grande della totalità del tempo” (*C III* 85, it. 68). Conseguenza del peccato non è la sventura né la condanna del lavoro, ma è il tempo, di cui il peccato originale è la condizione trascendentale¹⁷. Il peccato non è propriamente un atto, ma uno stato che precede ogni atto:

L’umanità intera ha peccato atemporalmente nel possesso della propria volontà. Essa è stata creata con una volontà propria e la vocazione a rinunciarvi [...]. L’ordine di Dio era un’ordalia comprovante che Adamo aveva una volontà propria [...]. È evidente che non c’è stato un periodo di tempo in cui egli era in stato di innocenza (*C II* 375-376, it. 207).

15 Anche *C II* 278, it. 104.

16 *C II* 375, it. 207.

17 Cfr. *C II* 270, it. 97.

Per cui: chi è senza peccato? Nessuno, perché gli esseri umani sono creati con una volontà propria, in cui consiste il loro stato di peccato, e tutti vivono nel tempo. Al tempo siamo sottomessi, ci conduce dove non vorremmo, ci fa violenza, ci turba: inesistente, ci copre d'irrealtà. Il tempo è dove è andato a stare il figlio che ha preteso la sua parte di eredità da sperperare. Solo consumandola/si in esso, ritorna al padre, ossia all'eternità. E così, in questa croce e nel saperla portare (la perfetta letizia di San Francesco), si produce lo sradicamento dall'inessenziale, per cercare qualcosa di più reale: "Tagliare l'albero e farne una croce, e poi portarla tutti i giorni" (*C II* 421, it. 250)¹⁸. Il tempo, che è la nostra croce, "nel suo scorrere logora e distrugge ciò che è temporale" (*C III* 131, it. 125), proiettando l'anima nell'eternità. Il lavoro manuale è il luogo di questa esecuzione: "Lavoro manuale. Il tempo che penetra nel corpo [...]. Chi deve lavorare tutti i giorni sente nel suo corpo che il tempo è inesorabile" (*C II* 62-63, it. *Q I* 310-311): "ma è questo il valore del lavoro, maledizione e riscatto" (*C II* 291, it. 114). In questo senso il tempo (e il lavoro che su di esso si scandisce) non è solo condanna, ma anche ponte per l'eterno. Ciò che proviamo nella fatica del lavoro è il "fardello del tempo" (*C II* 424, it. 253), la Croce che ci permette di ascendere:

In un certo senso (ma in quale?) il peccato originale, la cacciata dal Paradiso terrestre, la Passione, la Resurrezione, si verificano nello stesso tempo in ogni istante. Ma in un certo senso (in quale?) sono

18 Lo spirito di povertà è questo essere perfettamente e sempre consapevoli di dover portare la propria croce: "Non c'è che una croce, ed è la totalità della necessità che riempie l'infinità del tempo e dello spazio e che può, in alcune circostanze, concentrarsi sull'atomo che noi siamo e polverizzarlo totalmente. Portare la propria croce significa sapere che siamo interamente sottomessi alla cieca necessità, in ogni parte del nostro essere, tranne in un punto così segreto dell'anima che la coscienza stessa non lo raggiunge" (*L'amour de Dieu et le malheur*, in *Pensées sans ordre*, cit., p. 83, it. 186). Un perfetto spirito di povertà è lo spirito della miseria della condizione umana; è sapere che è sempre possibile l'infelicità. Ma non si limita alla conoscenza, perché "bisogna amare teneramente il rigore di questa necessità, che è come una medaglia a due facce: una, quella rivolta verso di noi, esprime la potenza che ci domina, l'altra, quella rivolta verso Dio, la nostra obbedienza [...]. Siamo gli schiavi della necessità, ma siamo anche i figli del suo Padrone" (ivi, p. 84, it. 187).

eventi storici. Perché sono realtà, non solo in cielo, ma anche sulla terra. E non vi è altra realtà quaggiù oltre ciò che si verifica in un luogo, in un istante (C III 249, it. 250-251).

Sono altezze vertiginose quelle a cui ci conduce Weil, come quando fa riferimento alla quarta dimensione:

Dio e l’umanità sono come un amante e una amante che si sono sbagliati circa il luogo dell’appuntamento. Ciascuno è lì prima dell’ora, ma sono in due posti diversi, e aspettano, aspettano, aspettano. Lui è in piedi, immobile, inchiodato al posto per la perennità dei tempi. Lei è distratta e impaziente. Sventurata se ne ha abbastanza e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono lo stesso punto nella quarta dimensione... (C IV 185, it. 178).

Lo spazio temporale può far sì che Dio e l’umanità manchino il loro appuntamento. Ma solo nel tempo, nel quale è stato abbandonato, l’essere umano sperimenta la sua decreazione: “L’abbandono in cui Dio ci lascia è il suo modo proprio di accarezzarci. Il tempo, che è la nostra unica miseria, è il tocco stesso della sua mano. È l’abdicazione mediante la quale ci fa esistere” (C IV 186, it. 179).

6. Intorno a un albero

La pianta del giardino è una pianta simbolica che la tradizione, a partire dal Medioevo, vuole di melo, *malus domestica*, il cui nome si collega a *malum* (male) e a *malus* (cattivo). Dal punto di vista botanico, il suo è un “falso frutto”, poiché si forma per accrescimento del ricettacolo florale insieme all’ovario. Il “vero” frutto del melo è il torsolo non commestibile. Non posso fare a meno di pensare che Weil avesse presente questo discorso quando, riferendosi alle anime sante, scrisse: “hanno un’immensa responsabilità. Spetta a loro testimoniare, come un melo in fiore” (C III 136, it. 131). I fiori non si possono infatti mangiare; sono di una delicata bellezza e “il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che esso sia” (C II 459, it. 294)¹⁹. I fiori degli alberi

19 “I beni di questo mondo sono come fiori che conservano il loro profumo e la loro bellezza finché non li si coglie” (C II 365, it. 195). “I passi concernenti

da frutta, pur nella loro fragilità, profumano di eterno: anche la caduta dei loro petali indica che “la cosa più preziosa non è radicata nell’esistenza [...]. Proietta l’anima fuori dal tempo” (*C II* 382, it. 215)²⁰. Come riportato dal discorso di Agatone nel *Simposio* platonico, Amore abita tra i fiori, “perché l’amore non si posa su un corpo o su un’anima o su qualsiasi altra cosa che sia senza fiore, che abbia perduto il suo fiore; ma in ogni luogo abbellito da fiori e profumi colà si posa e dimora” (196 a-b).

Rispetto al frutto, Weil torna diverse volte sulla distinzione tra il guardare e il mangiare, ispirata anche da un passo delle *Upaniṣad* a cui accosta l’osservazione che Adamo ha mangiato il frutto dell’albero²¹, e che potrebbe farsi commentare da un’annotazione successiva: “Il grande dolore dell’uomo [...] è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. La beatitudine eterna (mito del *Fedro*) è uno stato in cui guardare è mangiare [...]. Il peccato originale ha prodotto in noi questa separazione” (*C III* 368, it. 378-379)²². Per questo è necessario rinunciare al frutto: questo l’insegnamento che proviene dalla prima scena di Genesi. Anche nelle fiabe Weil rintraccia la figura ricorrente della mela, come in *Biancaneve* e ne *Il ginepro* dei fratelli Grimm: in entrambi i casi intorno al frutto si sviluppa una trama di morte e di rigenerazione di un essere puro.

l’Amore e i fiori richiamano alla mente il *Cantico dei cantici*: ‘Il mio diletto si nutre tra i gigli’” (*IPC* 192, it. 199).

- 20 In questa logica, “le foglie e i frutti sono uno spreco di energia se si vuole solo ascendere” (*C III* 219, it. 221). Pensare alla propria fragilità nei periodi di gioia fa sì che “la gioia acquisti solo una dolcezza più penetrante e più ricca, come la fragilità dei fiori di ciliegio ne accresce la bellezza” (*Pensées sans ordre*, cit., pp. 82-83, it. 186).
- 21 Cfr. *C II* 420, it. 249. Come ci si sofferma Roberto Esposito: “Questa è l’alternativa in cui cade, o meglio da cui nasce, il soggetto: mangiare o essere mangiato: a meno di non inserire nel ventaglio delle proprie potenzialità una variabile, come dire obliqua, che spezzi questa dialettica speculare: lo sguardo, inteso come intenzione [...] non appetitiva nei riguardi dell’altro” (R. ESPOSITO, *Categorie dell’impolitico*, cit., p. 202). Direi ancora diversamente, perché in Weil c’è un rispetto sacro per l’altro, che la tiene a distanza da quell’essere sebbene egli le sia, nell’amicizia pura, necessario come un nutrimento, ma è altrettanto forte in lei l’aspirazione a essere mangiata, come un’ostia: la sua esistenza può essere descritta come una vita eucaristica.
- 22 “La grande sventura dell’uomo, che si avverte così intensamente nell’infanzia, e che spiega molti smarrimenti umani, è che per l’uomo guardare e mangiare sono due operazioni differenti” (*IPC* 229, it. 238).

“Quel che si mangia, lo si distrugge. Di quel che non si mangia, non si afferra pienamente la realtà. Nel mondo soprannaturale, l’anima ‘mediante la contemplazione mangia la verità’”²³. E conclude questo pensiero con una frase dalle *Upaniṣad*: “Questo tutto, mangialo mediante la rinuncia” (C III 159, it. 152). Quindi, “non è mangiando un frutto, come credeva Adamo, che si diviene uguali a Dio, ma passando per la Croce” (C III 97, it. 83)²⁴.

23 Anzitutto per una semplice associazione d’immagini prima che di idee, penso alla frase di Merleau-Ponty ne *Il dubbio di Cézanne*: “Se si segna con una linea il contorno di una mela, lo si rende una cosa, mentre esso è limite ideale verso cui i lati della mela fuggono in profondità. Non segnare nessun contorno, significherebbe togliere agli oggetti la loro identità. Segnarne uno solo, significherebbe sacrificare la profondità, ossia la dimensione che ci dà la cosa, non come esibita davanti a noi, ma come piena di riserve e come realtà inesauroibile. Ecco perché Cézanne seguirà in una modulazione colorata il rigonfiamento dell’oggetto e segnerà a tratti turchini *parecchi* contorni. Lo sguardo, rinvitato da uno all’altro, avverte un contorno nascente tra loro tutti come fa nella percezione” (M. MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, ora in *Œ*, p. 1312; *Il dubbio di Cézanne*, in *Id.*, *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Net, Milano 2004, p. 33). Non è solo l’immagine simbolica della mela che ricorre: l’attenzione, con cui Merleau-Ponty descrive la cura da parte del pittore di coglierne la realtà vivente senza distruggerla, sembra declinare “artisticamente” la citazione appena riportata di Weil: “quel che si mangia, lo si distrugge” (come accade se, con una linea, si rende la mela un semplice oggetto inanimato: lo si mangia, nel senso che si consuma la sua profonda realtà vivente, assimilandola nel misero e univoco tratto di pennello); “di quel che non si mangia, non si afferra pienamente la realtà” (come sarebbe se si rinunciaste a tentare un qualsiasi contorno). L’accostamento è interessante, anche perché il dipingere è vicino al guardare, che nella citazione weiliana è in alternativa al mangiare. Quasi a suggello: “Giotto e Cézanne hanno dipinto un po’ in questo modo. La pittura di Giotto è santità. La bellezza di un paesaggio nel momento in cui nessuno lo vede, assolutamente nessuno... Vedere un paesaggio qual è quando io non ci sono” (C III 109, it. 97). La verità e la bellezza sono sostanzialmente anonime e impersonali e coloro che vi sono penetrati sono entrati nell’anonimato: “La loro persona è scomparsa” (PS 217, it. 19).

24 “La bellezza è il mistero supremo di quaggiù. È uno splendore che attira l’attenzione [...]; suscita una fame, ma in essa non vi è alcun nutrimento per la parte dell’anima che cerca di saziarsi quaggiù; ne ha solo per la parte dell’anima che guarda [...]. Se non si cercano espedienti per sottrarsi al tormento delizioso che essa infligge, il desiderio si trasforma a poco a poco in amore, e un germe della facoltà di attenzione gratuita e pura prende forma” (PS 231, it. 46). Platonicamente, è la manifestazione visibile del bene invisibile. È la testimonianza che l’ideale può passare nella realtà.

Sono convinta che Weil fosse affascinata dalla I sezione di *Genesi*, come d'altronde conferma il suo interesse per le grandi narrazioni dell'antico Oriente, che condividono il contesto culturale del racconto genesiaco. La figura dell'albero, simbolo della tradizione sapienziale, è centrale anche nel suo pensiero, perché collega il radicamento, il nutrimento dalla terra, all'energia che discende dal cielo e rigenera la sua linfa²⁵. La figura dell'albero mette quindi assieme abbassamento ed elevazione e riveste un significato profondamente spirituale, come l'albero di senape il cui chicco, che cresce nella nostra anima, è immagine del Regno di Dio. Ciò che della figura vegetale attira la sua attenzione (e credo che intorno al regno vegetale si stringa il legame che la unisce a Rousseau) è la legge necessaria di cui l'albero è manifestazione, la non arbitrarietà all'opera in natura e che assurge a modello del mondo umano: "Essere di fronte alla natura, non agli uomini, è la sola disciplina" (*C I* 96, it. 137), ossia l'unico argine all'arbitrarietà. Intorno all'albero avviene il peccato, ma anche la rigenerazione possibile, tant'è che il peccatore buono è colui che ha in sé "il germe del pentimento" (*C III* 208, it. 209) e la punizione dev'essere guidata dalla "fede che al fondo dell'essere colpevole c'è un seme di bene puro" (*C IV* 374, it. 377)²⁶.

25 "Ezechiele paragona espressamente l'Egitto all'albero della vita del Paradiso terrestre, e la Fenicia, almeno agli inizi della sua storia, al cherubino che è presso l'albero. Se questo modo di vedere è esatto, attraverso l'antichità fluirebbe una corrente di spiritualità perfettamente pura che dall'Egitto preistorico andrebbe fino al cristianesimo. Questa corrente passa per il pitagorismo" (*IPC* 245, it. 258).

26 Anche l'immagine del seme che ricorre nei testi weiliani è molto interessante, perché esclude un significato dualistico e suggerisce, con l'idea di crescita, un nesso tra l'ordine naturale e quello sovranaturale, tra l'ordine creaturale e quello della grazia. È la crescita di qualcosa di piccolo e sprovvisto di potere, che richiede attenzione, cura e tempo. Ciò che fa esplodere il seme e lo fa diventare albero non è un potenziamento del seme o un suo rafforzamento. È il diventare altro da sé: "La crescita dei semi e dei germi [...] è un'immagine della crescita del regno di Dio in noi. Questo significa il chicco di melagrana di Proserpina, il granello di senape e il chicco di frumento del Vangelo" (*IPC* 200-201, it. 209); "In natura ci sono l'energia calorifera, l'energia meccanica, l'energia vitale, quella che dà la vita ed è contenuta nel germe, e l'energia radiante contenuta nella luce. La nostra scienza conosce soltanto le prime due. Le ultime due sono identiche? L'antichità sembra averle identificate" (*C IV* 372, it. 374).

Come in Genesi tutta la vicenda ruota intorno a un albero, anche il movimento che Dio sollecita nell’uomo e su cui insiste Weil deriva il suo significato dal regno vegetale: la “decreazione”, che consiste nella rinuncia a sé e al proprio io, trova infatti nel termine di “sradicamento” il suo nome proprio. Esso riveste nel suo pensiero due significati nettamente opposti: lo sradicamento come effetto della forza, praticato “dal di fuori”, che strappa dalla vita, gettando nell’irrealtà, nell’idolatria e nella morte (che è ciò che si produce nel gesto adamitico); e uno “sradicamento” nella forma della decreazione, che si presenta come un movimento “dal di dentro”, che ha l’effetto di estirpare proprio quelle illusioni che fanno credere all’essere umano di possedere un potere sugli altri e sul mondo. D’ispirazione sono qui le parole di San Paolo: ““affinché si *atrofizzi* il corpo del peccato (come un terreno lasciato a riposo)””, che lei così commenta: “Va compreso alla lettera. È necessario che qualcosa nel corpo venga sradicato” (*C III* 134, it. 129). Lo sradicamento operato nella decreazione permette di radicarsi nella realtà del bene: “Sottrarre l’io al peccato significa sradicarlo” (*C II* 380, it. 213).

L’immagine dell’albero della conoscenza del bene e del male è evocata anche nel saggio *Questa guerra è una guerra di religione*, che pone al centro l’opposizione di bene-male come intollerabile peso ereditato da Adamo ed Eva: carbone ardente che l’umanità cerca continuamente di gettare lontano da sé, o mediante l’irreligiosità o mediante l’idolatria. Si tratta per Weil di percorsi impossibili, mentre l’unico modo per superare quel dilemma sta nella via proposta dalla mistica – difficile, ma non impossibile, perché “l’impossibile è possibile a Dio”²⁷ – in cui l’anima si orienta alla realtà del bene assoluto, incommensurabile rispetto a quella correlazione. Mentre l’irreligiosità nega l’opposizione, l’idolatria presume di affrontarla, adorando una realtà umana che, assolutizzata, si ritiene esente dal confronto con la questione del bene e del male. Ma, restando dentro al tempo, in una realtà pur sempre mondana, l’idolo è destinato a degradarsi.

È dal patrimonio fiabesco che Weil trova le parole giuste per esprimere il modo di avventurarsi sulla via mistica: un giovane

27 *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 254, it. 72.

calzolaio ha sette anni per raggiungere la sua promessa sposa, una principessa, ma si trova davanti a una foresta impenetrabile. Chiede quindi consiglio a un saggio:

Il saggio dice: “Attraversa la foresta, è dall’altra parte. Ma probabilmente non riuscirai ad arrivarci neppure in sette volte sette anni. Tutti quelli che hanno tentato sono morti, o hanno rinunciato”. Il calzolaio si dirige verso la foresta, si procura delle asce, si mette a tagliare, perché non c’è alcun sentiero. Più egli taglia, più in fretta la foresta ricresce. Tenta altrove, e altrove e altrove: è sempre lo stesso. Per sfuggire a un leone, sale su un albero; da lì vede la distesa immensa della foresta. Si dispera. Ma ricorda le parole del saggio: “Attraversa la foresta”. Gli viene in mente di procedere da una cima d’albero a un’altra cima d’albero. Ci mette sette anni. Alla fine si trova davanti a un castello in festa. La principessa si sposa il giorno dopo. Ci va, in brandelli, irriconoscibile. Sposa la principessa. Il significato mistico è evidente [...]. Bisogna attraversare il male, giungere al termine del male, per raggiungerlo. Ci si attacca al proprio peccato, si taglia, si tronca; ma esso ricresce più in fretta. Non c’è niente da sperare con questo metodo. Bisogna passare al di sopra del peccato. È un tragitto penoso, lento, ma possibile. Si avanza veramente e si arriva al termine. Cosa sta a indicare questo modo di procedere, al di sopra del male come un uomo che va da una cima d’albero a un’altra cima d’albero? Non si tenta di abolire il male in sé, ma di arrivare al suo termine. Attraverso tutti i peccati pensare al bene. Non pensare al male da distruggere, ma al bene (C IV 281-282, it. 282-283).²⁸

7. “Da una cima d’albero a un’altra cima d’albero”. *L’albero della croce*

“Eva e Adamo hanno voluto cercare la divinità nell’energia vitale. Un albero, un frutto. Ma essa ci è preparata su un legno morto geometricamente squadrato dal quale pende un cadavere [...]. La storia del Cristo è legata a quella di Adamo” (C II 335, it. 162). Un

28 Lo stesso gesto atletico, insieme leggero e audace, del ciabattino che nella favola supera il male (la foresta inestricabile), saltando da una cima dell’albero a un’altra cima sembra trovare rappresentazione nell’acquaforte e acquatinta di Francisco Goya, *Ligereza y atrevimiento de Juanito Apiñani en la de Madrid* (*L’agilità e audacia di Juanito Apiñani nell’anello a Madrid*) (1814-1816).

mistero avvolge la simmetria tra l’albero edenico della conoscenza e l’albero della Croce a cui appartiene la Saggiozza divina²⁹, che si produce in un effetto capovolto, perché dal primo viene la morte, mentre Cristo trasforma la croce in albero di nuova vita: “L’albero della croce. Si tagli l’albero del bene e del male, si abbandoni la scelta, e si ha la croce, il peso totale della pura necessità. Il potere illusorio di scelta è alla radice dell’immaginazione compensatrice che impedisce di essere sotto il peso integrale della necessità” (*C III 57*, it. 35). Del simbolo dell’albero del bene e del male la Croce è realizzazione, perché mentre là, con il peccato, si arriva a una cattiva unione dei contrari, qui “la Croce simbolizza a un tempo l’unione e la separazione dei contrari, e l’unità di questa unione e di questa separazione” (*C III 294*, it. 299). Nella contraddizione, che la croce mantiene in un punto di equilibrio, è superato l’antagonismo e la gara tra forze³⁰.

Volere imitare l’azione divina nel suo significato di potenza coincide con l’attivazione del peccato presente nell’uomo. La risposta è nell’epifania di un Dio-neonato e in quella di un Dio-crocifisso: il Dio senza potere. “Che cosa c’è di più forte del più forte? L’estrema debolezza: un morto o un neonato” (*C III 286*, it. 290). Gesù è stato un neonato e un cadavere³¹.

Se dall’albero della conoscenza del bene e del male l’uomo ha tentato di rubare la divinità, scambiata con l’illusoria potenza conferita dal libero arbitrio, ora dall’albero della croce Cristo dona la possibilità di essere davvero come Dio, restituendo il libero arbitrio che l’umanità aveva rubato e imparando l’obbedienza³². Anche Cristo è stato sottoposto alla tentazione del potere, ma Egli l’ha respinta perché ha riconosciuto il potere della forza e non vi si è sottomesso: “Il Cristo e la tentazione dei regni del mondo. Scelta opposta a quella di Adamo” (*C II 319*, it. 143).

29 Cfr. *C II 334*, it. 161.

30 Sul significato positivo della contraddizione, cfr. A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991.

31 La divinità che s’incarna in un neonato, cioè nella figura della vulnerabilità e del bisogno di cura e di protezione, in condizioni precarie, nelle condizioni cioè di un’esistenza minacciata che è poi l’esperienza che si dà dell’esistenza al suo nascere. Rispetto alla figura cristiana, Arendt insiste sulla sua natalità, Weil sulla sua passione.

32 Cfr. *C IV 245*, it. 241.

L'incarnazione non mostra un Dio potente, che ci getta faccia nella polvere, occhi abbassati al suolo, peccatori e meschini. Non è il Dio-giudice che incute il terrore che raggela, ma il Dio-giudicato e crocifisso che si carica di tutti i peccati e che subisce la forza, trasformando il peccato in sofferenza. È il Dio che chiede di cadere verso l'alto, che esorta ad alzarsi, come nell'evento della trasfigurazione: "Alzatevi e non temete" (Mt 17,7). O che, davanti alla tomba di Lazzaro, grida: "Vieni fuori!" (Gv 11,43). E che, davanti al paralitico, dice: "perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati: Alzati, prendi il tuo letto e va' a casa" (Mt 9,6). È un Dio che ci rimette in cammino, che ci risveglia, che elimina l'immobilità e svuota l'opposizione tra un Dio distante nella sua assoluta perfezione e un essere umano imperfetto e caduco, che è quello che si ripropone nella versione contemporanea della *finitude*, che finisce per trovare rifugio nella fittizia assolutizzazione del poco che si è. Qui nessun fronteggiamento tiene, si frantuma il gioco di specchi deformanti: l'essere umano può ritrovare la strada di casa.

IV. SRADICAMENTO E DECOSTRUZIONE RELIGIOSA DEL SOGGETTO MODERNO

1. Alla ricerca dei sentieri interrotti

Il tragitto che, partendo dalla rifondazione cartesiana della filosofia moderna centrata sul soggetto, giunge alla dissoluzione della matrice metafisica dell'esperienza del divino, è proseguito e ha trascinato nella sua opera corrosiva le basi stesse del primato antropologico. Il soggetto, che fa coincidere la sua nascita con un atto di emancipazione dall'orizzonte sacro così estromesso, finisce per condividere con quello un analogo destino. Il pensiero di Weil ci permette di guardare con occhi nuovi a quel percorso, per così dire sfilandogli la spina dorsale, cioè sottraendogli la categoria univoca della forza che sorregge logiche antagonistiche (e insieme uniformanti) tra i termini in relazione. Senza questa colonna portante viene meno la presunta linearità di quella trama e l'assegnazione di quelle parti, di cui riconsiderare i ruoli e le interpretazioni, finora facenti capo a una metafisica della presenza, con cui soprattutto il cristianesimo è stato fatto coincidere, e al protagonismo assoluto del soggetto moderno. Le straordinarie capacità di attenzione e di lettura weiliane sono in grado d'intercettare un processo magari sotterraneo e minore rispetto alla narrazione prevalente, ma prezioso per una comprensione diversa di ciò che è stato e anche delle potenzialità rimaste inesplorate, come sentieri lasciati all'incuria e all'abbandono.

Incamminandosi sulle tracce di questo itinerario weiliano, s'incontrano gli elementi di un contributo radicalmente religioso per un pensiero alternativo al paradigma cartesiano della soggettività, in grado cioè di sovvertire l'idea del soggetto per come si è sviluppata a partire dal Moderno: categorie come coscienza, identità, volontà trovano nel discorso mistico-religioso un severo lavoro di depotenziamento, che decostruisce una forma ipertrofica di soggettività, per istruire una nuova riflessione teorica e pratica sul

suo significato. Non si tratta pertanto di distruggere o di eliminare il soggetto, riconosciuto nella sua inaggrabilità¹. E infatti il processo decostruttivo necessita pur sempre del consenso da parte del soggetto, senza il quale si ricadrebbe in una nuova forma di costruzione imposta. Non ci si mette quindi al seguito delle interpretazioni post-moderne di Weil, che lasciano cadere l'istanza metafisico-religiosa del suo pensiero per accentuarne l'approccio socio-politico, anti-metafisico e anti-religioso, per una trama che inizia con la parola "fine": fine del soggetto e fine della metafisica. Così come ci si tiene a distanza da un'interpretazione antimoderna di Weil, che – seguendo una certa suggestione del termine radicamento – scivola verso forme nostalgiche di passatismo e di conservatorismo.

Occorre sottolineare da subito che la decostruzione si riferisce a qualcosa di "costruito", in questo caso l'umanesimo e l'antropocentrismo che ne segue e che arriva fino ai suoi attuali sviluppi. È ciò che si dà storicamente grazie alla produzione umana e rispetto al quale il processo decostruttivo smantella l'equivoco che l'ha reso possibile e le categorie che hanno contribuito a generarlo e a sostenerlo, quell'energia tutta umana con la quale l'uomo dà forma alla sua storia.

Da questo non si disgiunge (ma si distingue, in una differenza per natura e non per grado) un ordine di realtà che riguarda invece la correlazione dell'essere umano con il soprannaturale. Entro tale legame il soggetto umano è chiamato ad acconsentire a un proprio processo salutare di "sradicamento" e di "decreazione": solo chi rinasce dall'alto può decostruire il soggetto quale storicamente si è presentato, ma non per uscire dalla storia e neanche per pensare due storie parallele, ma per seguire, entro le trame di una stessa storia, il dipanarsi silenzioso e sottotraccia del suo altrimenti: "Il XX è un secolo di ritorno alla storia. Ma c'è un uso buono e un uso cattivo della storia. Vi si può cercare ciò che esalta l'immagi-

1 Riprendendo tre titoli fra i libri di Ugo Perone, si può dire: *nonostante il soggetto* e i suoi limiti, al soggetto non si può rinunciare, in un contesto storico ed epocale irreversibile, quello della *modernità*, da affrontare con la *memoria* del passato per un *presente possibile*, denso e aperto (cfr. U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995; Id., *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987; Id., *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005).

nazione; o vi si può cercare ciò che è più puro di noi” (*C III* 131, it. 125-126). Ecco allora emergere nello stesso processo storico dell’umanità la grande sottotrama a cui la narrazione ufficiale – tranne poche eccezioni – ha voluto mettere la sordina, considerandola in competizione o disfunzionale rispetto al proprio sviluppo e a quella libertà di cui si credeva espressione, in realtà irrigidendosi sempre più nella maschera di un soggetto forte, autoritario, fautore del proprio destino. Rispetto alla grande scena del mondo, dice invece Weil, “l’essere dell’uomo è situato dietro al sipario, dalla parte del soprannaturale” e, come specifica, “il sipario è la miseria umana” (*C II* 126, it. *Q I* 374). Dalla decreazione proviene la spinta che, da dietro le quinte, può sconvolgere la storia raccontata in scena². Essa – ed essa sola – consente e legittima una decostruzione del soggetto storico, che non rischi di ricadere in nuove forme di costruzione³. È in questo senso che si può parlare di una radice religiosa della decostruzione portata avanti da Weil.

-
- 2 Questo significa anche attivare un pensiero filosofico della storia che non si riduca all’espressione univoca di un deprecabile antropocentrismo, che sicuramente si è dato e si è offerto come megafono dell’indiscussa centralità dell’uomo. Con Weil si profila una filosofia della storia che ne coglie il fulcro antropocentrico come illusione deformante l’effettiva realtà storica dell’uomo.
- 3 In questo senso, pur condividendo la distinzione che Rita Fulco rileva tra una rielaborazione mistico-spirituale del soggetto (decreazione dell’io) e una etico-politica (decentramento dell’io) (cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., pp. 29-30), tenderei a non ricavarne un’alternativa secca tra trascendenza e immanenza, come emerge quando l’autrice scrive: “Il mio tentativo ermeneutico si sforza di separare, nel discorso weiliano sull’amizizia, il riferimento metafisico al soprannaturale da quello più propriamente antropologico ed etico” (p. 142). Mi pare impresa pressoché impossibile quella di negare nel pensiero di Weil una loro implicazione reciproca: è il soggetto decreato che può procedere a un decentramento sul piano concreto, esistenziale e morale dell’esperienza umana, presentandosi quindi come processo indisciungibilmente connesso al piano soprannaturale. Il quale, inoltre, non costituisce tanto “il possibile, ma non obbligato, approdo finale” (p. 64) del percorso intrapreso, quanto la premessa iniziale del processo decostruttivo. La migliore chiosa è quella che offre Weil stessa: “Allorché una fanciulla si sposa, i suoi amici non pretendono di conoscere i segreti della sua camera nuziale; ma quando essa è incinta, allora sono certi che non è più vergine. Allo stesso modo, nessuno può stabilire quali siano le relazioni tra un’anima e Dio; ma vi è un modo di concepire la vita di quaggiù, gli uomini e le cose, che è caratteristico dell’anima soltanto dopo la trasformazione prodotta dall’unione d’amore con Dio” (*Israël et les “Gentils”*, in *OC V*, vol. 1, p. 145; *Israele e i Gentili*, in *L’amore di Dio*, cit., p. 127).

2. *Decostruzione esterna e interna*

Per ambientare la storia del soggetto nel suo legame con il sacro, Weil allestisce uno scenario alternativo a quello dominante, recuperando linee di sviluppo ignorate e rimaste inattive. Alla sua lettura appartiene la raffinata arte del discernimento, attraverso la quale è possibile distinguere tra un “di fuori” e un “di dentro” del lavoro di depotenziamento che connota posizioni di campo qualitativamente diverse rispetto alle vicende del cristianesimo – come religione che, più di altre, ha conosciuto gli esiti di una severa secolarizzazione – e del soggetto.

Un attacco portato al cristianesimo, a partire da un piano rigorosamente immanente, ha innescato un processo di progressiva scristianizzazione, così come la sopraffazione arbitraria e violenta perseguita dall’uomo sull’uomo o su interi popoli ha contribuito alla loro sventura. È un attacco su due fronti ma con un’unica regia, quella di una forza esercitata da un soggetto dominante. Questo tipo di sradicamento dall’esterno getta la religione nell’irreligiosità o nell’idolatria e il soggetto nell’irrealtà, con esiti autoritari estremi: la cancellazione del cristianesimo nella sua essenzialità e le derive nichilistiche e oppressive dell’essere umano. Come annota Weil, “accade all’umanità attuale quello che accade a un uomo la cui sventura ha in parte ucciso, dal di fuori, l’io. Gli eventi presenti distruggono nell’insieme dell’umanità una parte dell’energia disponibile per la trasmutazione in energia spirituale e questa perdita non è riparabile” (*C II* 477, it. 313)⁴. È un discorso valido sia per lo svuotamento del significato stesso di religione sia per lo sradicamento che sopravviene con violenza depredatrice a strappare all’uomo la sua stessa realtà, privandolo del suo passato e del suo futuro: “Abolire interamente ciò che io sono stato. Sradicamento, declassamento, schiavitù. Quanto al futuro, condanna a morte” (*C II* 106, it. *Q I* 353).

Accanto a questo tipo di sradicamento Weil ne profila però un altro che muove, per così dire, dall’interno di ogni autentica religione, in quanto avulsa da ogni forma di forza e di potere, e che

4 Sullo sradicamento che, nella sua triplice veste (del lavoro, delle migrazioni e del clima), costituisce la crisi del presente, cfr. P. DAVID, *Simone Weil. Un art de vivre par temps de catastrophe*, cit.

prende il nome di “decreazione”, di cui il soggetto ripete dinamiche analoghe. Sull’essere umano questo processo ha l’effetto di estirpare le illusioni dell’io, quelle prodotte dalle impressioni ricevute dal mondo esterno e che generano l’autoinganno destroide di un soggetto forte, rendendolo ora consapevole che “ciò che noi crediamo sia il nostro io è un prodotto fuggitivo e succube delle circostanze esteriori come la forma di un’onda del mare”⁵.

Mentre lo sradicamento dall’esterno devasta la realtà del soggetto, nello sradicamento dal di dentro, invece, rispetto al mondo di ombre in cui ci accorgiamo di vagare, “si cerca qualcosa di più reale” (*C II* 421, it. 250)⁶. Come accade nell’antro oscuro della caverna platonica, il distacco che infrange le illusioni nell’ora della sventura (o, in alcuni casi, di una gioia scatenante e irrefrenabile) spinge a raggiungere l’uscita per vedere il sole. In questo sradicamento dall’interno, che non è distruzione dell’io, diviene possibile per l’essere umano radicarsi in un bene più reale dell’essere, smantellando l’idolatrata sacralità della persona e del collettivo.

Questa forma di sradicamento indica il (dis)farsi del soggetto, non per cedere a nuovi rapporti di forza, ma per rinunciare a ogni ricorso alla forza. Esso ripete, al livello della creatura, lo stesso processo con cui Dio, creando il mondo, se ne è ritirato: “Dio non è presente, e mai lo è ancora stato”⁷. Un postulato, questo, che Weil eredita dalla Kabbalah ebraica e che non va inteso come una contingente non-fenomenicità divina, ma come una dismissione della forza da parte di Dio per fare posto al mondo. Nella visione profondamente cristologica della metafisica weiliana, la Passione di Cristo ripete tale processo di *kenosi* e questo stesso processo l’essere umano è chiamato a rispecchiare, nella forma della decreazione⁸.

5 *L’amour de Dieu et le malheur*, in *Pensées sans ordre*, cit., p. 89, it. 191.

6 Weil stessa parla della sua partenza da Marsiglia per New York nel 1942 come di uno sradicamento, che si è imposta “nella speranza di arrivare così ad assumere una parte più grande e più efficace negli sforzi, nei pericoli e nelle sofferenze di questa grande lotta” (nella lettera a Maurice Schumann del 30 luglio 1942, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 186, in EAD., *Sulla guerra*, il Saggiatore, Milano 2013, pp. 119-120).

7 S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, in *AD* 122, it. 99.

8 Su decreazione e sradicamento cfr. J. JANIAUD, *Simone Weil et le déracinement du moi*, in V. Gérard (sous la direction de), *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d’Ulm, Paris 2011, pp. 35-52.

I piani sono asimmetrici, ma analoghi. Tenuta ferma la distinzione tra un ordine naturale e un ordine soprannaturale della realtà, i loro riflessi s'intrecciano a formare un'intrinseca unitarietà, un legame di rimandi. Per essere ancora più precisi, il dualismo tra un'esperienza esterna o interna della decostruzione rappresenta una descrizione ancora incompleta di ciò che accade, in quanto resta al livello umano dell'esperienza della realtà. Ciò che di fatto rende comprensibile questa distinzione è l'intervento di un terzo elemento in gioco. Il movimento decreativo implica infatti che, sul piano dell'esperienza umana, irrompa un evento di exteriorità assoluta: la grazia che, a differenza di ciò che sopraggiunge dall'esterno con la forza, necessita del consenso e del lavoro tutto interiore di svuotamento da parte del soggetto⁹. Si tratta di un radicale cambiamento e non di una modificazione sullo stesso piano¹⁰: solo questo riesce a tenere assieme cose incompatibili a livello umano, come lo sradicamento e il radicamento.

2.1. *Sradicamento: Weil-Levinas*. Seppure risulti comprensibile il turbamento espresso da Levinas per le invettive anti-ebraiche di Weil, è da pensare che questo rischi però di pregiudicare le condizioni per un suo confronto schietto e disinteressato con il pensiero dell'Autrice. Ne è un chiaro esempio proprio il concetto di "sradicamento" che Levinas a un certo punto le oppone, ma che in realtà è lo stesso che Weil propone nel suo significato positivo, come denudamento di ogni pretesa appropriativa che lavori nella direzione del rafforzamento di qualsiasi formazione identitaria. Secondo Levinas il Dio unico, che rappresenta l'essenza della vita spirituale di ogni particolare espressione religiosa, segna "la fine dell'ingenuità e del radicamento [...]. Ogni parola è sradicamento. Ogni ragionevole istituzione è sradicamento. La costituzione di una vera società è sradicamento: la fine di un'esistenza in cui il 'presso di sé' è assoluto, in cui tutto viene dall'interiorità"¹¹. Oggetto della critica levinasiana è questa presunta chiusura nell'interiorità, che proba-

9 Cfr. A. MERCANDINO – L. MICHELON, *La questione dell'ospitalità nel pensiero di Simone Weil*, in AA.VV., *Le sfide dell'ospitalità. Identità, alterità e pluralismo culturale*, a cura di L. Ghisleri e I. Poma, Aracne, Roma 2020.

10 Cfr. C III 121, it. 114.

11 E. LEVINAS, *Simone Weil contre la Bible* (1952), in Id., *Difficile libertà*, cit., p. 211, it.173-174.

bilmente egli ricava dalle riflessioni weiliane in cui il passaggio all'impersonale avviene mediante la facoltà dell'attenzione, che si dà in condizione di solitudine e "non in colui che pensa se stesso come membro di una collettività, come parte di un 'noi'" (PS 217, it. 19-20). In questo Levinas intravede una rinuncia rassegnata ad agire su un piano di giustizia, come confermerebbe la diffidenza weiliana nei confronti della collettività e dell'istituzione¹². Qui Levinas non sembra considerare che, al di là del giudizio negativo di Weil sulle collettività spersonalizzanti e omologanti, è ben presente e operante nel suo pensiero un'idea propositiva di comunità e di istituzioni che operino sul piano della giustizia.

Per rendere ancora più esplicita la sua critica al termine di radicamento, Levinas prende a bersaglio l'immagine, centrale per Weil, dell'albero, da lui inteso invece come simbolo di ciò che è "immediato, ingenuo, inconsapevole": "l'albero cresce e riserva per sé tutta la linfa della terra. L'umanità radicata che possiede Dio interiormente con i succhi che salgono dalla terra è un'umanità-foresta, un'umanità pre-umana. Non bisogna illudersi sulla pace dei boschi. Se l'Europa fosse stata sradicata spiritualmente dal cristianesimo – come si duole Simone Weil – il male non sarebbe così grande". E conclude questo passaggio con una domanda che nelle sue intenzioni dovrebbe mettere decisamente in difficoltà Weil, mentre credo che raccoglierebbe il suo completo consenso: "Il disastro dell'Europa non è forse dovuto al fatto che il cristianesimo non l'ha sradicata abbastanza?"¹³. Provocazione stimolante, che si trova sulla stessa lunghezza d'onda della critica che in *Altrimenti che essere* Levinas rivolge all'umanesimo, che dev'essere denunciato non perché troppo umano, ma perché non sufficientemente umano, giacché l'antropocentrismo di cui si fa espressione ne travisa il senso autentico¹⁴. Sorprendente la sintonia con quanto scrive Weil: "Occorre dissolvere la nozione stessa di umanesimo, e allo stesso tempo ciò che si oppone all'umanesimo, riconoscendo che l'umanesimo è la fede cristiana" (C III

12 Cfr. *ivi*, pp. 212-217, it. 174-178.

13 *Ibidem*.

14 Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, p. 203; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 161.

164, it. 157). Weil qui presuppone una differenza sostanziale tra un umanesimo troppo umano, di cui anche la Chiesa si è fatta storicamente espressione, e un umanesimo autentico e proprio di una fede cristiana pura, estranea a ogni forma di potere.

Sembra insomma che la superficialità che Levinas addebita a Weil nello studio dell'Antico Testamento possa attribuirsi anche alla lettura che lui stesso riserva al pensiero di Weil, che non supera l'ambito circoscritto del confronto con l'ebraismo, mentre in realtà – si è già visto nei precedenti capitoli e si vedrà ancora qui – molti sono i punti di contatto tra le due posizioni¹⁵.

3. *Sradicamento naturale e sradicamento soprannaturale*

C'è dunque uno sradicamento del soggetto che sopraggiunge dall'esterno del mondo circostante e uno che si sviluppa nell'interiorità del soggetto che risponde all'azione della grazia soprannaturale. Ognuno conduce a una forma, di segno opposto, dell'impersonale. Si potrebbe essere tentati di collocare l'esito della prima forma di sradicamento in una zona prossima alla naturalità più basica, fatta coincidere con una necessità ferina. Questo presuppone un giudizio negativo sulla necessità naturale, come si evince da questo passaggio di Fulco: “Quest'essere *impersonale*, che resta *dopo* la distruzione *dall'esterno* dell'io – o meglio, della sua parte soprannaturale – rinvia alla sfera *zoologica*, risultato della sventura estrema: un essere meramente vivente che [...] tende esclusivamente ad *autolimentarsi*, quando non a espandersi senza riguardo per le altre vite incontrate nel suo cammino. Una ricaduta nella legge di natura il cui principio è quello della conservazione, o, meglio ancora – come teorizzerà Nietzsche, anche sulla scorta di Spinoza – quello dell'espansione

15 Un'importante conferma si trova in G. PETITDEMANGE, *Levinas. L'esprit, la lettre: Notes en marge de "Simone Weil contre la Bible"*, in “Archives de Philosophie”, juillet-septembre 2014, vol. 77, n. 3. Tra i tanti studi dedicati al confronto fra i due autori mi limito a segnalare R. FULCO, *Emmanuel Levinas e Simone Weil: in divergente accordo*, in “Quaderni di InSchibboleth”, 3, 2014, pp. 25-48; R. REED, *Decreation as Substitution: Reading Simone Weil through Levinas*, in “The Journal of Religion”, 1, 2013, pp. 25-40.

del proprio spazio vitale, del *conatus essendi*, che spinge a potenziare quanto più possibile la propria brama di essere, travolgendo tutto ciò che lo ostacola”¹⁶.

Sebbene d'accordo nell'individuare significati diversi dell'impersonale, a seconda dello sradicamento a cui si collega, non condivido l'associazione dell'orrido dell'impersonale con la necessità naturale. In modo piuttosto manicheistico, la necessità – in quanto *al di qua* del bene e del male – è giudicata negativa, perché priva dell'atomo di bene del soprannaturale, non considerando come anche il bene assoluto si trovi per Weil *al di là* del bene e del male umanamente esperiti: in questo anticipare o trascendere il binomio di bene-male, la necessità e il bene rimandano a un loro invisibile punto di contatto. Dopo lo sradicamento positivo della particolarità dell'io¹⁷, “non c'è nulla in loro che si possa chiamare la loro volontà, la loro persona, il loro io: essi non sono altro che un determinato punto di intersezione *fra la natura e Dio*”¹⁸.

Se invece della contraddizione weiliana tra necessità e bene si esaspera la loro contrapposizione, inevitabilmente si leggerà nel decentramento positivo della decreazione, in cui consisterebbe il carattere autenticamente umano dell'esistenza, un movimento “contro natura”, in quanto elevazione rispetto alla mera naturalità¹⁹. In questa interpretazione anche il diritto, posto sul piano della forza e dell'intrinseca violenza, è collocato a un livello “non ancora pienamente umano, ma condizionato dalla meccanica naturale della legge del più forte”²⁰. Anche in questo caso il collegamento tra diritto e necessità viene fatto valere in quanto espressione di un ordine naturale, senza tenere in conto che la critica weiliana per disarmare il diritto nella sua bellicosità intrinseca, che ruota intorno al cardine della forza, consiste piuttosto nel porlo sotto la luce

16 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., pp. 54-55.

17 Ciò che è sacro nell'uomo per Weil è ciò che “sradica dalla particolarità dell'io” (R. CHENAVIER, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, cit., p. 95).

18 *L'amour de Dieu et le malheur*, in *Pensées sans ordre*, cit., p. 89, it. 192 (corsivo mio).

19 Cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 64: cfr. anche EAD., *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, in AA.VV., *L'Europa di Simone Weil*, cit., p. 49, in cui ritorna il motivo del soprannaturale come dimensione spirituale che si esplicita in uno sforzo “contro-naturale”.

20 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., pp. 129-130.

dell'obbligo, proprio in quanto prossimo all'orizzonte necessario di cui la natura è rappresentazione. Solo l'obbligo può ripristinare le condizioni per ricollegare il diritto a una concezione della giustizia avulsa dalla forza e dall'arbitrio.

In natura opera la forza, che però è sempre limitata dall'equilibrio complessivo di un ordine necessitato: "Solo l'equilibrio distrugge la forza, annulla la forza. La bilancia. Il mondo è un equilibrio di forze. Ordine del mondo. In questo mondo gli unici corpi immobili sono quelli sottoposti a forze che si annullano" (*C III* 184, it. 181). La stabilità si produce quindi come l'effetto di forze che si annullano; naturalmente ciò fa di quella immobilità un processo mai statico, ma interiormente dinamico, regolato da un gioco di limiti: "Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta a un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale e sale ancora; ma *un punto, dove tuttavia c'è solo il vuoto*, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata, senza che nessuno abbia saputo perché, sulle rive della Manica" (*E* 1209, it. 255)²¹.

Risulta pertanto inappropriato definire quella degli Ateniesi contro i Melii un comportamento ferino. Il collegamento tra il necessario e il bene è ciò che porta Weil ad affermare che il contrario della libertà non è la necessità, ma il libero arbitrio²². Il male peggiore per l'uomo è nel suo arbitrio, rispetto al quale bene è ciò che ne è privo, ossia la necessità: "La necessità è il criterio supremo in ogni logica. Soltanto la necessità mette lo spirito a contatto con la verità" (*C IV* 166, it. 156). 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" (*C II* 360, it. 190) ed è così anche nell'ambito della grazia²³, tant'è che Weil arriva a parlare di "meccanica spirituale"²⁴.

21 Corsivo mio.

22 Cfr. *R* 315, it. 76-77.

23 Cfr. *C II* 236, it. 66.

24 Una "meccanica spirituale, le cui leggi sono altrettanto rigorose di quelle dell'altra, ma diverse" (*C IV* 336, it. 338).

Intendere la libertà in termini antagonistici rispetto all'ordine naturale o come la capacità di sottrarsi alle leggi di natura²⁵, sembra dimenticare quanto dice Weil del lavoro, in cui "l'uomo comanda la natura *ubbidendole*"²⁶. Il giudizio negativo sulla naturalità resta incardinato sul dualismo natura/spirito che Weil è ben attenta a evitare, così come è attenta a evitare l'esito opposto, altrettanto pericoloso, di una loro unione diretta. In questo la guida il monito platonico, più volte sottolineato, sulla differenza che intercorre tra le essenze del necessario e del bene, a cui sembra però anche rispondere un suo commento: "Occorre sapere quanto esse differiscano per coglierne l'unità" (*C III* 179, it. 174). La contraddizione, di cui necessità e bene sono i termini, non si risolve scegliendo fra uno dei due, perché è una contraddizione irrisolvibile che, proprio in quanto tale, spinge a pensare altrimenti, a pensare di più.

Tutto ciò che esiste è sottoposto alla necessità, anche le manifestazioni del soprannaturale, in quanto manifestazioni che entrano a far parte dell'ordine di questo mondo: "Quaggiù tutto è necessità, macchiato dalla forza [...]. Questo mondo è la porta chiusa. È una barriera, e al tempo stesso è un passaggio" (*C III* 191, it. 189). Quindi la contemplazione della contraddizione tra necessità e bene conduce a un piano superiore, in cui questi termini si trovano in unità, l'unità dei contrari: un'unità che si lascia intuire, senza risolvere la tensione²⁷, ma evitando la strada più semplice – ma meno vera – di una loro opposizione o di un rigido dualismo e indicando in questo modo un ordine superiore della realtà e del pensiero: "La rappresentazione delle verità contraddittorie attira l'anima al non-rappresentabile" (*C II* 384, it. 217). L'ordine superiore non è la mera negazione dell'ordine terrestre-naturale, perché il

25 Cfr. R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., p. 134.

26 La citazione baconiana è riportata in *R* 332, it. 106 (corsivo mio). Un passaggio che, tra l'altro, si trova ben espresso là dove Fulco parla della necessità materiale presente nel lavoro e contrapposta alla costrizione imposta dall'arbitrio altrui (cfr. *ivi*, p. 106).

27 Contrari per noi, come la luce e l'ombra. Però, dice Weil (e mi permetto di riportare nella citazione un'altra sua osservazione che ben s'innesta nel pensiero), "se si pensano gli atomi e le particelle, la luce e l'ombra non sono dei contrari ["le luci, interferendo producono ombra"] (*C II* 66, it. *Q I* 313)]. E questa è l'immagine di un'altra verità" (*C I* 360, it. 304).

loro legame ne riflette meccanismi analoghi. Per questo non deve scandalizzare sentire Weil parlare di catene, che noi intendiamo univocamente nel loro significato opprimente/oppressivo, mentre stanno anche a indicare il legame indissolubile al soprannaturale:

Nel pensiero del soprannaturale, quaggiù o dopo la morte, non si deve cercare un allentamento delle catene della necessità. Il soprannaturale è più preciso, più rigoroso del meccanismo grossolano della materia. Esso si aggiunge a questo meccanismo e non lo altera. È una catena su una catena, una catena di acciaio su una catena di ottone (C IV 83, it. 58).

Se si segue la strada a senso unico della contrapposizione, l'uomo sradicato che cade a un livello naturale dell'esistenza non apparterrebbe più al regno della libertà, ma a quello della necessità²⁸, mentre Weil richiama all'imperativo di vedere nel mondo sensibile la necessità e, nella necessità, un ordine e, nell'ordine, Dio²⁹. È "la contraddizione essenziale":

Il bene e la necessità, come ha detto Platone, sono separati da una distanza infinita, e non hanno nulla in comune. Sono totalmente diversi. Sebbene noi ci sentiamo costretti ad assegnare loro un'unità, questa unità è un mistero, rimane per noi un segreto. Anzi la contemplazione di questa unità sconosciuta costituisce l'autentica vita religiosa.³⁰

Bisogna allora leggere insieme la sottomissione naturale alle leggi della materia e la propensione al bene nella forma di un accordo tra contrari: "Per amare incondizionatamente gli uomini, bisogna vedere in essi dei pensieri sottomessi alle leggi meccaniche della materia, ma che hanno per vocazione il bene assoluto" (C IV 332, it. 333). D'altronde, come ricorda Weil, "se non si ama la creazione che è visibile, come si potrà amare Dio che è invisibile? – Di un amore reale; perché nulla è più facile che amare di un amore immaginario" (C III 124, it. 117).

28 R. FULCO, *Soggettività e potere*, cit., in nota 95, p. 56.

29 Cfr. C II 373, it. 205. Cfr. F. REY PUENTE, *Simone Weil: "lectures" de la Grèce comme un chemin vers Dieu*, in Ch. Delsol (ed.), *Simone Weil*, Cerf, Paris 2009, pp. 343-380.

30 *Esiste davvero una dottrina marxista?*, cit., p. 310, it. 177.

4. *Le vie della decreazione*

Lo sradicamento dall'interno avviene a contatto con esperienze che, come un morso del reale, risvegliano lo spirito³¹. Cosa favorisce uno sradicamento dal di dentro? Tutto ciò rispetto a cui la volontà è impotente, tutto ciò che implica la perdita dell'esistenza personale e il passaggio all'impersonale: la sventura, l'attenzione, la gioia³². Già il lavoro, producendo un distacco da sé e volgendo l'attenzione all'oggetto, costituisce un prolegomeno della decreazione³³. Allora le nostre azioni diventano simili “alla dilatazione della pupilla, cioè un pensiero concernente l'oggetto e non il corpo”³⁴: il pensiero è focalizzato sull'oggetto e non su di sé, come ben espresso dall'immagine della pupilla, ossia dell'occhio che guarda e non si guarda guardare.

Il lavoro, la scienza rigorosa, la bellezza artistica, la sventura, costituiscono tutti degli spiragli, dei vuoti, attraverso cui può penetrare la luce soprannaturale³⁵. La sventura rappresenta l'esperienza più difficile da comprendere e da accettare, perché colpisce

31 Spesso si associa alla filosofia la caratteristica del risveglio. Dal “sonno dogmatico” della ragione ci ha risvegliato Kant (che è stato risvegliato da Hume), ma, secondo Foucault, solo per riconsegnarci a un altro sonno, che è il sonno antropologico dei moderni che dura ancora oggi (cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 352; *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1988, p. 367). Si può dire che con Weil si produca un nuovo risveglio: *un risveglio all'impersonale*.

32 Sull'attenzione cfr. K. SEMONOVITCH SNAVELY, *Attention and Expression: Prescriptive and Descriptive Philosophy in Weil and Merleau-Ponty*, in *Simone Weil and Continental Philosophy*, ed. Rebecca Rozelle-Stone, Rowman & Littlefield, New York-London 2017, pp. 89-103, in cui viene sottolineata la differenza tra la nozione weiliana di attenzione, che riveste un carattere eminentemente etico, e il concetto che, in Merleau-Ponty, rimane fenomenologicamente legato a un'indagine secondo i suoi aspetti descrittivi.

33 Cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 86.

34 Dal corso di Puy 1931-32, in *Premiers écrits philosophiques*, OC I, p. 386.

35 Cfr. IPC 262, it. 274. Sul significato soprannaturale della bellezza in Weil, si veda R. FULCO, *Simone Weil. L'infinito invocare: bellezza e soprannaturale*, in AA.VV., *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001, pp. 147-164. Della stessa autrice cfr. *Il bello: una fenomenologia del soprannaturale*, in EAD., *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002.

e terrorizza la nostra parte più istintiva, che naturalmente resiste per sottrarsi alla devastazione. Non a caso Weil ricorre a delle figure animali per spiegare l'impossibilità umana di abbracciare volontariamente la sventura: "È tanto difficile dirigere volontariamente il pensiero verso la sventura quanto persuadere un cane, non preliminarmente addestrato, a camminare in un incendio e a lasciarsi carbonizzare"³⁶:

Il pensiero prova ripugnanza a pensare alla sventura così come la carne prova ripugnanza di fronte alla morte. L'offerta volontaria di un cervo che avanza passo a passo per presentarsi ai denti di una muta è possibile pressappoco quanto un atto di attenzione nei riguardi di una sventura reale e vicinissima da parte di uno spirito che ha la facoltà di esimersene (*PS* 225, it. 35).

Ma non bisogna troppo velocemente contrassegnare l'accettazione della sventura come un atteggiamento antinaturale: *naturalmente* l'essere umano resiste a gettarsi spontaneamente nella sventura. È una reazione sana, anche perché immolarsi deliberatamente vorrebbe dire far valere con forza inaudita un proprio gesto volontario, proprio di un soggetto che ne dispone. Dalla sventura *si viene* colpiti: Weil parte da qui a considerare la sventura come ponte per il passaggio decreativo verso l'impersonale, non prima. Cristo stesso, il Dio umano, di fronte al supplizio della Croce ha pronunciato parole ("il lamento infantile che il Cristo stesso non ha potuto trattenere: 'Perché mi viene fatto del male?'" *PS* 14, it. 13-14), che esprimono questo naturale ritrarsi della carne di fronte alla morte, come nel cane e nel cervo: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice!" (*Lc* 22, 42)³⁷. Riuscire però a guardare la sventura che ci trafigge, "guardarla dal di fuori"³⁸, significa riconoscere che "ciò che, indispensabile al bene, è impossibile per natura, è sempre possibile per via soprannaturale" (*PS* 226, it. 35): "Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà" (*Lc* 22, 42)³⁹.

36 S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, cit., lettera del 12 maggio 1942, p. 794, it. 33.

37 Non a caso Weil contesta certa agiografia che raffigura "martiri che muoiono cantando" (*LR* 1004, it. 58).

38 Lettera di Weil a Bousquet del 12 maggio 1942, *ibidem*.

39 Come riporta splendidamente M.C. Sala: "La sventura, diversamente dal dolore, è il chiodo confitto al centro dell'anima di un essere vivente; se per-

La *contrapposizione* di naturale/antinaturale è superata dalla *relazione* tra naturale e soprannaturale. La resistenza al dolore che la sventura comporta è addirittura necessaria per escludere d'intendere la sventura come semplice sofferenza e per imbattersi in una sventura "perfettamente pura e perfettamente amara" (C II 417, it. 245), che ha un significato soprannaturale.

Il superare se stessi (o l'accettare di trovarsi superati) è il comune denominatore di esperienze anche così apparentemente distanti come la sventura e la gioia. Anche la gioia autentica, infatti, in quanto legata a una contemplazione del bello nella sua perfezione, eccede una definizione psicologica o introspettiva⁴⁰; come la sventura, anche la gioia conduce a un punto estremo che è l'uscita da sé: "Una gioia che a forza di essere pura e incontaminata fa male. (Un dolore che a forza di essere puro e incontaminato placa)" (C III 134, it. 129). Sventura e gioia decentrano l'io, ma in questo modo lo riconsegnano alla sua vera realtà: "Sono convinta che la sventura da un lato, dall'altro la gioia come adesione totale e pura alla bellezza perfetta, implicando entrambe la perdita dell'esistenza personale, siano le uniche chiavi mediante le quali si entra nel paese puro, il paese respirabile; il paese del reale"⁴¹.

5. La persona: costruzione da demolire

Che Weil, parlando di decreazione, non pensi a un annientamento del soggetto emerge con evidenza nei suoi scritti più politici, come in quella *Dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, di cui *La prima radice* è preludio, e che si compone dei doveri di risposta ai bisogni materiali e spirituali attraverso i quali ognuno realizza il proprio radicamento. Il titolo precisa "essere umano" e

severa nell'amore pur giacendo nell'orrore, l'anima trafitta si ricongiunge a Dio 'bucando lo spessore dello schermo' che da Dio la separa, giungendo cioè nel punto in cui si intersecano creatore e creazione, centro dell'universo, 'punto di incrocio' dei rami della Croce" (M.C. SALA, *Il promontorio dell'anima*, Prefazione a *Attesa di Dio*, p. XIX. La citazione si riferisce a *L'amore di Dio e la sventura*, in *AD*, pp. 188-189).

40 Cfr. C II 341, it. 169.

41 Lettera di S. Weil a Joë Bousquet del 12 maggio 1942, cit., p. 798, it. 40.

non “persona”, perché non c’è nulla di sacro nella persona, come scrive nel suo saggio *La persona e il sacro*: il ritenerlo ha portato ai più grandi scempi contro l’umanità.

Ciò che è sacro nell’essere umano non consiste nella nozione tanto universale quanto astratta di “persona”, ma in ciò che vi è di trascendente e insieme di concreto in lui:

La giustizia consiste nel vigilare che non sia fatto del male agli uomini. Viene fatto del male a un essere umano quando grida interiormente: “Perché mi viene fatto del male?” [...]. L’altro grido così spesso udito: “Perché l’altro ha più di me?” è relativo al diritto [...]. Ma il grido “Perché mi viene fatto del male?” pone problemi totalmente diversi, per i quali è indispensabile lo spirito di verità, di giustizia e di amore (*PS* 232, it. 47-48).

Ecco che, a conferma del suo stile, Weil mette insieme in uno stesso periodo la parte più concreta e più sensibile della realtà umana (“perché mi viene fatto del male?”) e la realtà più trascendente (la verità, la giustizia e l’amore). Questo è il bene che, pur non identificandosi completamente con la specificazione personale di ogni singolo individuo, è anche ciò che di estremamente concreto lo abita rispetto a ogni concezione o idea della sua persona. Dunque sacro in un essere umano è ciò che è vero, buono e giusto e, insieme, i suoi occhi, le sue braccia, i suoi pensieri. I due piani di realtà sono distinti, ma indisciungibili ed è da pensare che ognuno svolga la sua funzione e assuma il suo pieno significato nell’intreccio con l’altro.

L’errore insito nella parola e nel concetto di persona deriva, si potrebbe dire, dall’incapacità di tenere assieme e nello stesso tempo questi due ordini di realtà, per cui talvolta risulta un termine meramente astratto e ideale, talvolta coincide invece con un piano empirico-fattuale dell’esistente: in entrambi i casi manca il bersaglio, che è quello d’indicare ciò che è sacro in un essere umano. È questo a rappresentare l’insuperabile ambiguità del termine di persona, che risulta inadeguato a mettere al riparo l’essere umano dalla violenza: “Se quel che vi è di sacro in lui per me fosse la persona umana, potrei cavargli gli occhi facilmente. Una volta cieco, sarà una persona umana esattamente come prima. Non avrò affatto colpito la persona umana che è in

lui. Avrò soltanto distrutto i suoi occhi” (*PS* 213, it. 12)⁴². Questo per dire che la parola di persona si presenta come un concetto pieno, un’interezza che però non è in grado di proteggere tutti gli aspetti di quell’intero. La parola “persona” produce l’effetto di sostanzializzare il soggetto, che va invece desostanzializzato per incontrarne l’umanità. L’unica cosa che può trattenermi dal fare violenza a un essere umano è sapere che in lui, come in tutti e sempre, “dalla prima infanzia sino alla tomba qualcosa in fondo al cuore [...] si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. È questo, anzitutto, che è sacro in ogni essere umano. Il bene è l’unica fonte del sacro. Solo il bene e ciò che è relativo al bene è sacro” (ivi, it. 13).

L’idealizzazione, pura forma di costruzionismo, occulta la sua provenienza dalla realtà, sovrapponendosi a essa, mentre, come ricorda Weil, l’incontro con l’altro avviene sempre tra persone in carne e ossa: “Il prossimo è colui che si incontra nudo e ferito sulla strada, non colui che non si incontra” (*C III* 360, it. 190). Nella trasposizione ideale di un reale, nel concetto astratto di una realtà concreta, ciò che va persa è la familiarità e la reciprocità dei due livelli di realtà, che scade entro un legame improprio e unilaterale, in un doppio mondo incomunicante: la persona idealizzata e l’essere umano concreto. Prova ne è il fatto che, se si può passare dal reale all’ideale, non si dà il percorso inverso: il mondo della pura idealità della persona perde l’esperienza dell’essere umano nella sua singolarità. Ma, oltre a omettere il suo rapporto di derivazione dalla realtà concreta, la concettualizzazione nasconde anche il fatto che il piano concreto dell’esperienza non si fa completamente assorbire nella sua formalizzazione. Ciò che si produce quindi è uno scollamento tra il mondo

42 Sede della dignità è la semplice materia umana: è quest’uomo, semplicemente quest’uomo, la corporeità come necessità, che trova nel bene il suo sole. Richard Sennett, parlando dell’universalità del corpo, ricorda il celebre monologo di Shylock, che è “un tentativo di restituire la dignità di un corpo agli ebrei: ‘Un ebreo non ha occhi? Un Ebreo non ha mani, organi, membra? [...] Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci fate un torto non dobbiamo vendicarci?’” (R. SENNETT, *Lo straniero*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 40. La citazione è tratta da W. SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice*, a cura di W.M. Merchant, Penguin, London 1967, III, 1, p. 53; *Il mercante di Venezia*, a cura di A. Lombardo, Feltrinelli, Milano 1992, p. 60).

ideale e il mondo reale, tra l'idea di persona e la sua realtà⁴³. Ciò che Weil contesta quindi è il limite di un certo idealismo che deriva l'esistenza dall'idea, negandone l'indeducibilità⁴⁴.

5.1. *Persona e personalismo. Una questione di parole.* È ben noto il riferimento polemico di Weil al personalismo di Mounier e di Maritain, su cui tanto si è già scritto, anche se ritengo che non sia quello il confronto dirimente per comprendere il significato della critica weiliana al concetto di persona⁴⁵. L'attenzione di Weil è fenomenologica e va anzitutto all'esperienza e al linguaggio, alle parole che usiamo e che contribuiscono o meno a fare esperienza della realtà. Ci sono parole che mascherano, che ostacolano, che schermano questa esperienza: per questo occorre affrontare queste parole. Ed è da questa prospettiva che Weil giudica erroneo "il vocabolario della corrente di pensiero detta personalista [...]. E in questo ambito, là dove vi è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero" (PS 212, it. 11).

Non si può sottolineare abbastanza l'attenzione costante di Weil per il linguaggio e il suo lavoro decostruttivo sulle parole: l'atteggiamento di chi spera nelle parole, bussa nelle parole, le apre, ne ha cura, coltiva la passione per le parole che possono ancora raggiungere l'altro, come dice Chandra Livia Candiani⁴⁶. Weil insiste sul linguaggio come prigione che limita la nostra esistenza unicamente a ciò che può essere nominato, escludendo l'indicibile

43 Traggio ispirazione per questo commento da un passaggio con cui nella *Krisis* Husserl spiega il processo nel quale, a partire da Galileo, il pensiero scientifico arriva a rinunciare a pensare, nascondendo la sua derivazione dal mondo intuitivo pre-scientifico e facendo piuttosto derivare quest'ultimo da quello ideale, nella forma della matematizzazione indiretta. Ciò che non è il prodotto di questo costruzionismo idealizzante rimane fuori, ragion per cui il mondo delle idealità non permette di attingere gli oggetti nella loro singolarità.

44 Su questo cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., pp. 39-40.

45 Come sottolineano Di Nicola e Danese, molti sono i punti di contatto in Weil tra la persona e la nozione di essere umano: "I concetti di relazione, rispetto dell'alterità, coscienza, unicità e integralità, propri del personalismo, appartengono anche all'insieme del pensiero weiliano" (G.P. DI NICOLA-A. DANESE, *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubettino, Catanzaro 2009, p. 7).

46 Traduttrice di testi buddhisti (C.L. CANDIANI, *La precisione della poesia*, intervista <https://youtu.be/WzGpck52vXE>, 7 marzo 2018).

e l'impensabile dalla scatola chiusa dell'intelligenza. In *Non ricominciamo la guerra di Troia* parla di "parole gonfie di sangue e di lacrime", "parole adorne di maiuscole" prive di contenuto:

Le parole che hanno un contenuto e un senso non sono omicide [...]. Ma si mettano le maiuscole a parole vuote di significato e [...] gli uomini verseranno fiumi di sangue, accumuleranno rovine su rovine, ripetendo queste parole, senza poter mai ottenere effettivamente qualche cosa che a queste parole corrisponda; niente di reale potrà mai corrispondere, perché non vogliono dire niente. Il successo si definisce allora esclusivamente attraverso l'annientamento dei gruppi umani che sostengono le parole nemiche. È infatti una caratteristica di queste parole quella di vivere per coppie antagoniste [...]. Chiarire le nozioni, screditare le parole intrinsecamente vuote, definire l'uso delle altre attraverso analisi precise, ecco un lavoro che, per quanto strano possa sembrare, potrebbe preservare delle vite umane.⁴⁷

Gli sventurati necessitano di parole "le quali, quando vengono effettivamente pronunciate e provengano da un luogo donde naturalmente ci si aspetti del bene, ci porgono conforto, energia e quasi un reale nutrimento" (*E* 1146, it. 175). Le parole che invece gli intellettuali personalisti offrono a chi è dilaniato dalla sventura non possono incontrare la loro richiesta disperata di aiuto, perché sono espressione di una concezione tutta umana⁴⁸, appartenente alla regione mediana dei valori, dove si trovano termini come "democrazia", "diritto", "persona" e "tali nozioni non hanno il luogo d'origine nel cielo, sono sospese nell'aria, e per questo anch'esse sono incapaci di incidere sulla terra. Solo ciò che proviene dal cielo è in grado di imprimere realmente un marchio sulla terra" (*PS* 226, it. 36). Ciò che fa riconoscere il carattere non assoluto di queste parole è il fatto che le possiamo incontrare in espressioni sia positive sia negative e questo certifica la loro insuperabile am-

47 *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 51, it. 57. Si veda anche quanto scrive ne *La prima radice*: "Screditare parole simili lanciandole in mezzo al pubblico senza infinite precauzioni vorrebbe dire fare un male irreparabile [...]. Non dobbiamo guastarle, come ha fatto Pétain con le parole 'Lavoro, Famiglia, Patria', e nemmeno come la Terza Repubblica ha guastato le parole 'Libertà, Eguaglianza, Fraternità'. Non devono diventare parole d'ordine" (*E* 1087, it. 94).

48 Cfr. *PS* 235-236, it. 53-54.

biguità. Solo ciò che è bene allo stato puro è bene in tutte le sue declinazioni. Ed è a questo che aspirano gli sventurati e solo questo può portare loro un reale soccorso. In più, associare alcune di queste parole tra loro, in espressioni come “diritti della persona” non ha l’effetto di un loro potenziamento⁴⁹. Questo non significa però nemmeno demonizzarle, ma ridimensionarne il significato, come beni non in sé, ma nel rapporto con le circostanze, il contesto e l’aspirazione alla giustizia⁵⁰.

La nozione di persona alla base del personalismo affonda le sue radici nella tradizione giuridica del diritto romano, che Weil giudica compromesso nelle dinamiche della forza. Per questo dubita che possa essere davvero in grado di proteggere l’essere umano dalla violenza della forza, essendone piuttosto l’espressione diretta. Inoltre, a rendere ancora più precaria e inaffidabile la nozione di persona intorno a cui ruota la corrente personalista, è il suo presentarsi come categoria sociale, strettamente collegata alla collettività, che secondo Weil ne comprometterebbe l’autentico significato, interferendo con il compito principale dell’essere umano, che è quello di “rinunciare al prestigio, alla considerazione. Significa rendere testimonianza alla verità, e cioè che si è materia umana, che non si hanno diritti. Spogliarsi degli ornamenti, sopportare la

49 “Amalgamare due nozioni insufficienti parlando di diritti della persona umana non ci condurrà molto lontano” (*PS* 213, it. 12). Ricorda il discorso kantiano secondo cui, se non conosciamo il mondo e, per spiegarlo, ricorriamo a un concetto che conosciamo ancora meno, che è il concetto di Dio, dice Kant, questa è la fine della filosofia: “Spiegare gli assetti naturali, o i loro cambiamenti, ricorrendo a Dio quale autore di tutte le cose, perlomeno non è una spiegazione fisica, ed è sempre l’ammissione che la propria filosofia è giunta alla fine: poiché si è costretti ad assumere qualcosa di cui non si possiede altrimenti nessun concetto, per formarsi un concetto della possibilità di ciò che si ha davanti agli occhi” (I. KANT, *Critica della ragione pratica*, cit., p. 445); “Se dunque si introduce a favore della scienza della natura, e nel suo contesto, il concetto di Dio, per rendersi spiegabile la finalità inscritta nella natura, e poi a sua volta si usa questa finalità per dimostrare che esiste un Dio, allora in nessuna di queste due scienze c’è una consistenza interna e un ingannevole dialele le rende entrambe insicure, dato che esse fanno scivolare l’uno nell’altro i loro confini” (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, Darmstadt 1983, *Critica del giudizio*, testo tedesco a fronte, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004, p. 465).

50 Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006.

nudità. Ma in che modo questo è compatibile con la vita sociale e le etichette?” (*C II* 314, p. 138). Con il termine di persona viene invece posto al centro l'uomo nel suo risvolto pubblico-sociale, di necessario riconoscimento, di antagonismo di diritti. Ed essendo la collettività animata dal principio della forza, anche il concetto di persona che le appartiene si carica di un carattere ontologicamente forte, come soggetto di libero arbitrio, per natura dotato di natura sociale, chiamato a progettare e a costruire il proprio futuro in quanto libero, dotato d'intelligenza e di volontà. Il personalismo ha contribuito a potenziare il termine di persona, non essendoci in realtà alcun bisogno di un pensiero che rafforzi il soggetto, visto che l'ipertrofia è già il suo conclamato vizio congenito. Pur affermando il bisogno umano di radicarsi in un ambiente sociale, Weil avverte che, se questo non viene riletto alla luce di un orientamento al bene e alla giustizia, rischia di essere solo un male.

La prospettiva da cui si sviluppa il discorso teorico sulla persona spesso poi proviene da chi occupa una posizione di privilegiato distacco rispetto alla realtà da analizzare⁵¹:

Nell'uomo la persona è qualcosa nell'afflizione, che ha freddo, che anela a un riparo e a un po' di calore. Coloro, nei quali essa è avvolta dal calore della considerazione sociale, lo ignorano. Per questo la filosofia personalista ha avuto origine e si è diffusa non negli ambienti popolari, ma in cerchie di scrittori che, per professione, detengono o sperano di acquisire un nome e una reputazione (*PS* 220, it. 24).

Weil riconosce in questi autori una sostanziale estraneità alla sventura, che pure essi intendono interpretare: “Per lo più costoro ne sono lontani a causa del posto che le circostanze hanno assegnato loro. E anche se le sono vicini, le sono nondimeno estranei, perché tali si sono resi non appena hanno potuto” (*PS* 225, it. 35).

51 Come osserva acutamente Giancarlo Gaeta, lo sguardo borghese, malgrado tutta la sua buona intenzione e capacità di analisi, resta in definitiva esterno all'oggetto della sua rappresentazione (cfr. G. GAETA, *La fabbrica della schiavitù*, cit., p. 308). È noto l'aneddoto dell'incontro di Weil con Simone De Beauvoir e del veloce scambio di battute alla notizia della carestia in Cina: la de Beauvoir auspica che si dia un senso all'esistenza di questo popolo, Weil commenta secca: “Si vede che Lei non ha mai avuto fame” (cfr. C. RANCÉ, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, Seuil, Paris 2009, pp. 18, 34).

Ed è giusto ricordare che la critica che Weil rivolge alla filosofia è il timore che fino alla fine l'attanaglia: "è troppo facile correre i peggiori pericoli sulla carta, quando non c'è motivo di supporre che ne deriverà alcuna conseguenza effettiva. Nulla è più spregevole. Come potrei non disprezzarmi?"⁵².

5.2. *Processi di smantellamento.* Per descrivere il processo di smantellamento a cui Weil sottopone il concetto di persona, ricorro a due immagini che prospettano due movimenti diversi e complementari della sua critica. Da una parte, lasciandomi ispirare dall'importanza che Weil attribuiva alla risonanza tra il discorso spirituale e quello fisico e astronomico, è da immaginare un campo gravitazionale che ha nella persona il suo pianeta centrale, alla cui irresistibile forza di attrazione centripeta rispondono i corpi che vanno sotto il nome di "diritto", "proprietà", "azione". Sottraendo questo centro, o meglio prosciugandone la massa, necessariamente vengono a cadere anche quei termini. Questa immagine può aiutare a precisare meglio la distinzione che intercorre in Weil tra il concetto di persona e quello di essere umano⁵³: la forza d'attrazione gravitazionale esercitata metaforicamente dalla persona è diretta e, per espandersi, dirige quei termini che le sono propri come sue protesi, come strumenti (come armi?). L'essere umano, invece, prevede sempre, quale condizione necessaria del suo rapporto con il mondo e con il soprannaturale, il paziente lavoro

52 Dalla lettera a Schumann, cit., p. 214, it. 67.

53 È interessante vedere come termini analoghi, come quelli di persona e di essere umano, rivelino significati diversi, se non addirittura opposti. Questo gioco di specchi alteranti si ritrova anche, ad esempio, nella tragedia *Venezia salva*, nella battuta che Weil affida contemporaneamente a due ufficiali della congiura, in apertura della prima scena: "Vedremo dunque levarsi tra qualche ora l'estremo giorno di questa grande Venezia. Qui l'aurora di domani si leverà sopra un semplice feudo del re di Spagna, e saremo noi ad aver compiuto questa grande impresa. Noi, un pugno di esiliati...". Ronconi, che mette in scena l'opera nel 1994, fa ripetere a ognuno dei due la battuta, producendo effetti opposti: il primo ufficiale la interpreta con profonda amarezza, il secondo ufficiale, invece, con esaltato spirito di conquista. La frase è identica, ma nella ripetizione il tono differente, dettato da un'intrinseca necessità di espressione, produce una variazione di significato decisiva.

della mediazione, riferito anzitutto a se stesso: l'essere umano si fa intermediario.

Nel cantiere di demolizione aperto da Weil si può poi individuare un trattamento che procede in senso inverso, interessando ora direttamente i termini che orbitano intorno al concetto centrale di persona. Per farlo implodere e per orientarsi verso una nozione autentica di soggettività, è infatti necessario sottrargli tutti gli elementi che gli fanno da appendice o da contrafforte. Qui l'immagine ispiratrice è quella architettonica della chiesa romanica tanto amata da Weil: mentre le chiese gotiche, per compensare la loro vertiginosa verticalità, necessitano del sostegno di contrafforti, la chiesa romanica “non ha interesse per il potere né per la forza, ma unicamente per l'equilibrio [...]. La chiesa romanica è sospesa come una bilancia intorno al suo punto di equilibrio, un punto di equilibrio che riposa sul vuoto”⁵⁴; così come il baricentro di un corpo, che è un punto d'appoggio che scarica il peso senza pesare:

In confronto a un corpo solido, un punto è un infinitamente piccolo. Eppure, in ogni corpo c'è un punto più importante dell'intera massa, tanto che, se questo punto è sostenuto, il corpo non cade. La chiave di volta sostiene dall'alto un intero edificio. Archimede diceva: “Datemi un punto d'appoggio e vi solleverò il mondo”. La presenza muta del soprannaturale è, quaggiù, questo punto di appoggio.⁵⁵

Questo è l'unico equilibrio che Weil immagina anche per la soggettività: il paradosso dell'ordine impossibile – come il riposare sul vuoto – o dell'ordine inverso, tale per cui “abbassarsi è l'unica ascensione” (C IV 141, it. 136).

L'immagine della chiesa gotica esprime una verticalità *prodotta* dall'uomo, che richiede perciò molti puntelli per sostenersi, e che però ha alle sue fondamenta un'illusione, ossia “credere di elevarsi perché pur conservando le medesime inclinazioni basse [...] si sono dati a esse oggetti elevati. (Al contrario ci si eleverebbe unendo a oggetti bassi inclinazioni elevate” (C II 121, it. Q I 368-

54 S. WEIL, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, cit., pp. 677-678. “Architettura romanica. L'equilibrio al di sopra della gravità, le pietre sospese al punto d'equilibrio, appoggiate su questo punto, che è in aria, piuttosto che sul suolo” (C III 326, it. 328).

55 *Esiste davvero una dottrina marxista?*, cit., p. 312, it. 178.

369). Arrivare più in alto non significa elevarsi, perché questo avviene umanamente semmai nel movimento inverso del discendere, come nella leva che sale abbassando⁵⁶:

La metafora dell'elevazione corrisponde a questo. Se mi trovo sul fianco di una montagna, da un certo punto di un sentiero pianeggiante posso vedere un lago; da un altro, dopo qualche passo, una foresta. Bisogna scegliere: o il lago o la foresta. Se voglio vedere insieme il lago e la foresta, debbo salire più in alto. Ma la montagna non esiste. È fatta d'aria. Bisogna essere tirati (*C III* 122, it. 114).

In un movimento che ricorda quello adottato dalla fenomenologia husserliana, di fronte a una crisi del significato dei concetti di cui facciamo ap problematicamente uso – come quello di persona – Weil sceglie non di aggiungere o d'incrementare, d'inventare o di produrre qualcosa di meglio o di più rispetto alla realtà umana, riconoscendo che proprio questo tipo d'intervento ha generato il morbo corrosivo che l'ha vulnerata. Il gesto fenomenologico va nel senso inverso del togliere e del levare, procedendo per sottrazione rispetto a un mondo di concetti dati che ci dispensano dal pensare, perché solo così si può tornare a fare esperienza della vivente presenza dei fenomeni, che lo sguardo può solamente descrivere. In questo senso Weil procede a una decostruzione delle forme assunte storicamente dal soggetto.

Veniamo allora alla critica a cui Weil sottopone alcuni di questi termini che fungono da sostegno al concetto di persona, procedendo a una loro risemantizzazione alla luce dell'impersonale che li spoglia della loro vuota astrattezza e li riconnette alla realtà, consistendo il loro male proprio nell'aver perso quel contatto⁵⁷.

56 Cfr. *C I* 353, it. 296. Chissà però cosa direbbe Weil della Sagrada Família di Gaudí dove il neogotico vira verso uno stile naturalista, ispirandosi alle forme vegetali: le superfici murarie che riprendono quelle dei giunchi e delle canne, con un interno progettato come un bosco con colonne inclinate a forma di alberi i cui rami sostengono la struttura a volte iperboloidi intrecciate senza l'utilizzo di contrafforti esterni. La luce e gli effetti cromatici che scendono dall'alto evocano poi quella "presenza dell'alto nel basso" (*C I* 343, it. 284), così cara a Weil. Simbolicamente, l'altezza della basilica non supera (per mezzo metro) quella del promontorio collinare del Montjuïc, perché Gaudí non voleva che una creazione umana potesse superare quella di Dio.

57 Come osserva Gabellieri, "dire che la 'tecnica, che colloca sullo stesso versante la forza e la civilizzazione, [...] è maledetta' non significa affatto

La critica non intende quindi eliminarli, ma porli in una giusta gerarchia, in un giusto ordine, da cui discende la loro autentica funzione, ossia quella di essere dei ponti verso il soprannaturale⁵⁸. Se perdono questo riferimento all'operazione della grazia, questi termini finiscono per gravitare intorno al carattere sociale della persona, quindi ai costumi della bestia collettiva di cui si fanno diretta espressione.

5.3. *Diritto e proprietà*. Il primo e più importante contrafforte della costruzione della nozione di persona è quello rappresentato dal diritto, che sempre di norma le si accompagna. Si cerca in esso una forma di appoggio, ma è una pura illusione, così come “si ha l'impressione di essere più forti nel resistere a una forma di male appoggiandosi a un'altra forma (equivalente, quasi identica) di male piuttosto che appoggiandosi al bene (che ha l'inconveniente di non esistere)” (*C I* 355, it. 298). La stessa condizione d'inesistenza e d'invisibilità del bene è quella di Dio, di un San Francesco (“È inimmaginabile san Francesco d'Assisi che parla di diritto”, *PS* 223, it. 31) ed è la stessa dei senza-diritti, degli ultimi, dell'umanità assente, da cui si fa arrestare solo un esercizio di attenzione, che è puro proprio in quanto rivolto a ciò che è debole e invisibile⁵⁹:

L'attenzione creatrice consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste. E nella carne anonima e inerte sul ciglio di una strada l'umanità è inesistente. Ma il samaritano che si ferma e guarda, presta attenzione a quell'umanità assente, e gli atti che seguono testimoniano che la sua attenzione è reale. San Paolo afferma che la fede è la visione delle cose invisibili (*AD* 136, it. 109-110).

una condanna della tecnica, non più, per esempio, della formula secondo la quale le ‘collettività non pensano affatto’ significherebbe un rifiuto di ogni forma di comunità” (E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 287). Le citazioni si riferiscono a *C III* 266, it. 267; *R* 325, it. 94.

58 Su questo si veda R. FULCO, *Responsabilità e diritti umani*, in EAD., *Soggettività e potere*, cit., pp. 157-165 in cui si sofferma sulle implicazioni etico-politiche dell'ontologia della vulnerabilità dell'essere umano in Weil, lavorando interpretativamente sui concetti di diritto, di obbligo e di responsabilità.

59 “L'attenzione rivolta a ciò che può esser presente senza attenzione non è pura...” (*C III* 228, it. 232). Attenzione che rende presente l'invisibile e rende possibile la manifestazione di Dio, “presente unicamente nella misura in cui c'è attenzione”; “Dio è niente senza attenzione” (ivi, it. 233).

L'attenzione è alla radice di ogni forma di responsabilità ed è una facoltà che va esercitata a partire dalla scuola, perché è "necessario apprendere a essere *attenti* per poter essere, più tardi, *giusti*"⁶⁰.

Rispetto a questo stride il tono rivendicativo del diritto e la sua inadeguatezza in alcune situazioni che esulano, per la loro profondità, da una qualsiasi contrattazione e negoziazione:

Un contadino, sollecitato con insistenza da un compratore a vendere le sue uova al mercato a un prezzo ridotto, può rispondere benissimo: "ho il diritto di tenermi le uova se non mi si offre un buon prezzo". Ma una ragazza che sta per essere forzatamente rinchiusa in una casa di tolleranza non parlerà dei suoi diritti. In una situazione simile, questa parola suonerebbe ridicola, tanto è inadeguata (*PS* 224, it. 32).

Si tratta di situazioni rispetto alle quali, come un'arma spuntata, il diritto non è in grado d'incidere nella realtà, sostanzialmente incapace a risvegliare davvero l'attenzione e l'amore, come invece può accadere se si dà voce alla giustizia, così presente nello spirito greco e nel cristianesimo puro. All'opposto della rivendicazione economico-giuridica dei diritti, sta l'obbligo, che attinge alla sfera della giustizia e che, nella sua incondizionatezza, non conosce la dipendenza dal riconoscimento altrui, a cui deve ricorrere il diritto per farsi valere⁶¹: "L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto" (*E* 1027, p. 13).

L'obbligo si riferisce a ciò che precede o è al di là del soggetto personale, e che rinvia a una sfera impersonale e anonima, a cui si può accedere mediante un'attenzione pura⁶² che solo un

60 S. WEIL, *Fragments et notes*, in EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 177.

61 Commentando l'espressione "umanesimo dell'altro uomo", Levinas scrive: "Non è l'affermazione della natura umana nei suoi diritti, ma nei suoi obblighi" (E. LEVINAS, in *Responsabilité et substitution*, in A. PONZIO, *Sujet et alterité. Sur Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris 1995; *Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Augusto Ponzio*, ora in E. Levinas, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, p. 152). Sul primato dei doveri in Simone Weil, si veda di T. GRECO, *Il ritorno dei doveri*, in "Cultura e diritti", 1, 2012.

62 "In quale modo si apprende a leggere gli obblighi? Nel modo in cui s'impara a leggere, essenzialmente con l'attenzione [...]. Ogni volta che si adempie

processo decreativo può suscitare, traducendosi in una prassi orientata ai doveri nei confronti degli altri uomini. Ciò detto, la critica weiliana al diritto non esprime un'opposizione di principio. Anzitutto perché ciò sarebbe in contraddizione con l'idea che i valori più alti debbano "tradursi" nella regione mediana dell'esistenza umana. Ed è solo questo riferimento a dei valori incondizionati a dare la giusta misura alle parole intermedie, impedendo una loro ingiustificata e pericolosa assolutizzazione. Weil prende, ad esempio, tutte le parole del vocabolario politico e sociale, come nazione, sicurezza, capitalismo, comunismo, fascismo, ordine, autorità, proprietà, democrazia, e osserva: "non le collochiamo mai in frasi di questo tipo: C'è democrazia nella misura in cui..., o anche: c'è capitalismo in quanto... L'uso di espressioni del tipo 'nella misura in cui' supera la nostra capacità intellettuale"⁶³. Questo significa che, anche rispetto al diritto, non esiste un tabù che le impedisca di parlarne, in riferimento a fatti reali e storici:

L'antichità non ci ha consegnato soltanto la storia di massacri interminabili e inutili attorno a Troia, ci ha lasciato anche la testimonianza dell'azione energica e unanime con cui la plebe di Roma, senza versare una goccia di sangue, è uscita da una condizione che rasentava quella della schiavitù e ha ottenuto come garanzia dei suoi nuovi diritti l'istituzione dei tribuni. È esattamente nello stesso modo che gli operai francesi, con l'occupazione delle fabbriche, ma senza violenza, hanno imposto il riconoscimento di alcuni diritti elementari, e a garanzia di questi l'istituzione dei delegati eletti.⁶⁴

Il diritto non sfiora l'essenziale, qualcosa che ha a che fare con il sacro in noi; si applica invece bene a ciò di cui si vanta la proprietà. Il diritto è sempre relativo agli aspetti personali dell'indi-

un obbligo si progredisce in quest'arte, a condizione che tale adempimento sia accompagnato da autentica attenzione. L'attenzione nell'apprendistato è orientata verso ciò che ancora non si sa" (*C II* 353, it. 183).

63 *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 52, it. 58.

64 *Ivi*, p. 58, it. 65. Come ben osserva Rolland, la critica anche molto severa al diritto non conduce a una sua negazione, ma a una sua gerarchizzazione, nella subordinazione all'obbligo (Cfr. P. ROLLAND, *Avant-propos* alla sezione intitolata *Questions politiques et constitutionnelles*, in *OC V*, vol. 1, p. 376).

duo, che può rivendicarli, in base a ciò che gli appartiene in quanto “proprio”: termine che rimanda al secondo contrafforte della costruzione identitaria della persona, che è la “proprietà”. Il diritto indica una proprietà (che è possibile acquisire o perdere) e implica un discrimine fra coloro che lo posseggono e coloro che ne sono privi. Sul concetto di proprietà le parole di Weil non potrebbero essere più dure: “Tutto ciò che mi appartiene è di valore nullo. Perché c’è incompatibilità per essenza tra il valore autentico e la proprietà” (*C IV* 82, it. 57)⁶⁵.

Ma la proprietà non esaurisce il suo significato nell’orbita personale, trovandosi tra i bisogni fondamentali dell’essere umano che Weil elenca all’inizio de *La prima radice*⁶⁶. “Il bene non ha alcuna proprietà, se non di essere il bene” (*C III* 255, it. 257). Dal *Simposio* (205 e-206 a): “Io non penso che ognuno abbia caro ciò che gli appartiene [...]. Per gli uomini non vi è altro oggetto d’amore che il bene... In conclusione, l’amore è ciò per cui si desidera possedere in perpetuo il bene”⁶⁷, ma non come ciò che è “proprio”, perché mai potrà esserlo, anzitutto perché è contrario a ogni forma

65 “Vendere tutti i beni include la propria persona. Non si sono venduti tutti i propri beni finché non abbiamo venduto noi stessi come schiavi” (*C IV* 322, it. 321); “Quando l’impersonale si è radicato nell’anima e vi cresce, attira a sé tutto il bene. La persona conserva come sua proprietà solo il male” (*C IV* 87, it. 64). Sul piano esistenziale, l’impossibilità di un’appropriazione è sottolineata con forza da Gabriel Marcel, per il quale l’aderenza alla mia esistenza è ciò che impedisce sia un distacco oggettivante sia una perfetta coincidenza. C’è qualcosa di assolutamente mio, che rende possibile il mio agire e il mio conoscere, ma che non si fa né agire né conoscere, ossia non si fa ridurre a me, al proprio; qualcosa che si sottrae al possesso e all’acquisizione, proprio in ragione del fatto che io sono “un essere a cui il proprio essere appare come un mistero” (G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, p. 281; *Giornale metafisico*, trad. it. di F. Spirito, Abete, Roma 1966, pp. 178-179). Contro l’illusione che il soggetto produca in proprio le proprie idee: “Le mie idee mi sfuggono esattamente in ciò che esse hanno di mio; è per questo che esse mi sono impermeabili. Il problema che mi pongo è di sapere se questo non avviene anche per ogni realtà; la realtà non mi è forse impenetrabile proprio nella misura in cui io vi sono impegnato?” (*Essere e avere*, cit., p. 16, it. 8). Essendo l’esistenza un’esperienza incarakterizzabile, essa non può essere posseduta e oggettivata.

66 Anche nella sua lettura di Marx il centro della critica non riguarda il regime di proprietà, ma la grande industria (cfr. E. GABELLIERI, *Être et don*, cit., p. 115).

67 In *IPC* 208, it. 216-217.

di capitalizzazione e perché si esercita nell'estroffessione al di là di sé piuttosto che nell'inglobamento a sé. Il bene non si muove sul piano orizzontale della medesimezza in cui l'altro è ciò che mi manca e che mi completa. Esso implica una relazione di radicale asimmetria, per cui, riprendendo il mito di Aristofane, "noi siamo sì esseri incompleti, che sono stati tagliati con violenza, frammenti che hanno perpetuamente fame del proprio complemento. Ma al contrario di ciò che il mito di Aristofane sembrerebbe indicare di primo acchito, quel complemento non può essere il nostro simile. Quel complemento è il bene; è Dio" (*IPC* 208, it. 217).

Non ci siamo soffermati su tutto il vocabolario delle parole (come il tempo, l'azione, il progresso), che hanno rappresentano e ancora costituiscono i punti di forza della persona, e che – come si è visto per il diritto e per la proprietà – vengono "tradotti" da Weil, attraverso il processo di decreazione, che ne rivela un significato trasfigurato che ne fa dei ponti *dalla* persona *all'*impersonale. Vale per il tempo, che coincide con la finitezza umana e la cui violenza esercitata sull'esistenza è tale da lacerare l'anima, ma proprio "attraverso la lacerazione entra l'eternità" (*C I* 301, it. 237). Il tempo quindi può farsi ponte, mediante lo spirituale, senza confondersi con esso e "al quale deve condurre per nostalgia, per superamento. È la temporalità come ponte" (*C III* 134-135, it. 130)⁶⁸. Vale per l'azione che, dismettendo ogni legame con la forza e indebolendo le prerogative soggettive, diventa "azione non agente": "Agire non *per* un oggetto, ma *a causa* di una necessità. Non posso fare altrimenti. Non è azione, ma una specie di passività. Azione non-agente" (*C II* 123, it. *Q I* 370)⁶⁹. È un'azione paradossale, un'azione di deposizione dell'a-

68 Innegabilmente il dolore dissolve un'armonia "che tiene sotto chiave le nostre potenze contrarie. Noi siamo rinchiusi tra di esse. Il dolore gira la chiave, apre la porta" per accedere ad altre stanze e ad altre porte, e così avanti, "fino alla camera centrale dove Dio ci attende da tutta l'eternità" (*C III* 291, it. 295).

69 Continuando a intercettare questo confronto a distanza tra Levinas e Weil, dopo più di vent'anni dal saggio già ricordato, Levinas torna sul termine di sradicamento in riferimento – ora positivo – a Weil: "Tutto ciò che suggeriscono i verbi come lasciarsi andare, consumarsi, esiliarsi, attraverso la loro forma pronominale, non è un atto di riflessione su di sé, di cura di sé – in nessun modo atto – ma modalità della passività che, attraverso la sostituzione, è al di là di ogni passività. In sé come nella traccia del suo esilio – vale

zione, che dispone l'uomo a un atteggiamento di attenzione pura e di amore. In questa immobilità, tesi nell'attesa⁷⁰, "il granello infinitesimale d'amore divino" può penetrare e crescere nell'anima⁷¹. Non potendo pervenire alla propria salvezza mediante la volontà (che, "per quanto tesa, non si avvicina alla perfezione", *C IV* 375, it. 378), l'essere umano troverà una risorsa in quella particolare passività che Weil chiama "attesa": forma di tensione desiderante, priva del suo oggetto. I suoi modelli si trovano nell'ordine naturale e in Dio: "Agire come farebbe il sole, se sapesse. Esso è senza pietà solo perché non sa. La giustizia. Essere come sarebbe la materia incosciente – se fosse cosciente" (*C IV* 118, it. 111). Riconoscere la forza e il saperla disprezzare "permette di effondere equamente la stessa compassione su tutti gli esseri completamente sprofondati nel suo dominio e di imitare in questo modo l'equità del Padre celeste che effonde equamente su tutti la pioggia e la luce del sole" (*IPC* 193-194, it. 200-201).

Si tratta ancora di un'altra importante categoria del soggetto forte, quella di progresso, che porta i segni dell'illusione che ci ha fatto credere che, "procedendo diritti davanti a sé, si salisse in aria" (*C III* 135, it. 130). L'errore insito nell'idea di progresso – una delle più pericolose "tare moderne" (*C II* 101, it. *Q I* 347) – è collocare il bene in una cosa: nel caso del progresso, la cronologia⁷². È una credenza, tant'è che la scienza moderna concorre a distruggere

a dire come puro sradicamento da sé. In ciò interiorità. Interiorità che non assomiglia in niente a un modo di disporre di affari privati. Interiorità senza segreto, pura testimonianza della dismisura che già mi comanda e che è un donare all'altro strappando il pane dalla propria bocca e facendo dono della propria pelle" (E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 217, it. 174). Alla parola "sradicamento" Levinas rimanda in nota a una citazione di Weil: "Padre strappa da me questo corpo e quest'anima per farne cose tue e di me non lasciare sussistere eternamente che questo strappare stesso" (nella traduzione italiana di *C IV*: "...non lasciare sussistere, in eterno, altro che lo strappo stesso, oppure il nulla", in *C IV* 280, it. 281). Per Weil significa togliere ogni riferimento al sé, anche nel sentimento del peccato, inteso come espiazione o prova. Si tratta invece di "vedere la propria miseria come qualcosa di impersonale; sottrarre l'io al peccato significa sradicarlo, sottrargli il suo nutrimento vitale" (*C II* 380, it. 213).

70 Cfr. *C IV* 362, it. 363.

71 Lettera di S. Weil a Joë Bousquet del 12 maggio 1942, cit., p. 794, it. 33.

72 Cfr. *C I* 307, it. 245.

quell'idea infondata⁷³; un'idea ossessiva che si degrada, legandosi al divenire, nella forma di un avanzamento verso un futuro possibile (che solo se fosse concepito come impossibile, trasporterebbe nell'eterno)⁷⁴. Ma ciò che è imperfetto non può produrre qualcosa di perfetto: “Nessuna cosa può avere come fine ultimo ciò che essa non ha per origine. Idea contraria, idea di progresso, veleno. Noi lo constatiamo. La radice che ha portato questo frutto, mescolata alla fede, deve essere strappata” (*C III* 394-395, it. 401). Questa radice proviene essa stessa da uno sradicamento, per l'innesto artificiale di un orizzonte tutto mondano, che perciò dev'essere smantellato e decostruito: “Il tentativo di un nuovo radicarsi operato dal Rinascimento è fallito, perché orientato in senso anticristiano. La tendenza dei 'lumi', XVIII secolo, 1789, laicismo ecc., ha infinitamente accresciuto lo sradicamento a causa della menzogna del progresso” (*C III* 295, it. 295).

Non per questo Weil rinuncia al termine, quando ad esempio parla di progresso spirituale: “Non c'è nelle modificazioni dell'anima un invariante irriducibile – che, riconosciuto, potrebbe servire da criterio per abolire le illusioni che impediscono il progresso spirituale?” (*C II* 309, it. 133). È un progresso che necessita di qualcosa di analogo al lavoro e dell'umiltà per abolirne l'immaginazione e potersi gradualmente esporre “alla progressione esponenziale delle grazie” (*C II* 446, it. 278).

6. *L'impersonale*

La più radicale sovversione del paradigma soggettivo moderno si trova nella nozione weiliana d'“impersonale”, cruciale nell'ultima fase del suo pensiero⁷⁵. Impersonale significa privo di nome proprio, irriducibile cioè all'identità personale. Esso si presenta come una determinazione negativa, come è evidente in tutti i ri-

73 Cfr. *C III* 122, it. 114-115.

74 Cfr. *C III* 270, it. 271.

75 Sul tema della cancellazione dell'io e della conseguente concezione impersonale dell'uomo, rimando essenziale va ad alcuni fra i testi di R. ESPOSITO, anzitutto *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

ferimenti alti e soprannaturali: la giustizia (che non è il diritto), la sventura (che non è il dolore), la verità (che non è la ragione)⁷⁶.

L'im-personale non è allora semplicemente altro o altrove rispetto al personale. Semmai è l'istanza ontologica che vanifica ogni tentata chiusura su di sé del soggetto: l'impersonale non possiede un luogo proprio, ma abita lo spazio della soggettività (e nessun altro), senza appartenerele, costituendo una radicale contestazione di ogni forma di *proprio*. È ciò che accomuna tutte le persone, ma non è proprio di nessuna; è interno al soggetto, ma ne predispone il decentramento. È una forma di anonimato che l'essere umano riconosce nell'esperienza del divino e del naturale:

Un'opera d'arte ha un autore, e tuttavia, se essa è perfetta, possiede qualcosa di essenzialmente anonimo. Essa imita l'anonimato dell'arte divina. Così la bellezza del mondo dà la prova di un Dio al contempo personale e impersonale, e né l'uno né l'altro [...]. Anche la necessità [...] è un ordine senza autore [...]. Se l'io come persona svanisce a poco a poco e in quanto l'uomo imita Dio, come potrebbe essere sufficiente concepire un Dio personale? La rappresentazione di un Dio personale ostacola questa imitazione (C II 341, it. 169-170).

Finora si è inteso l'impersonale come il contrario della persona, ma il loro legame è ben più complesso: ogni persona racchiude la possibilità di passaggio all'impersonale⁷⁷. Non prevedere questo passaggio equivarrebbe ad assolutizzare l'impersonale, con il rischio d'ipostatizzarlo; negare il passaggio lascerebbe spazio alla violenza, perché significherebbe rinunciare ad arginare l'assorbimento della persona nell'anonimato spersonalizzante della collettività, intesa come appartenenza esclusiva e identitaria a un "noi". La verità sta nel rapporto tra persona e impersonale, come sempre accade nell'incontro tra termini eterogenei, sempre strutturalmente esposto al rischio di un'inappropriata gerarchizzazione o di una separazione incomunicante: "La verità si produce al contatto di

76 "Non possedere la propria ragione come una cosa *personale*" (C II 453, it. 287). Nel gioco della verità l'intelligenza "scompare nell'atto di esercitarsi". Quando le verità sono presenti, "esse sono, e io non c'entro affatto" (C II 490, it. 328).

77 Cfr. PS 219, it. 22; 217, it. 20.

due proposizioni nessuna delle quali è vera; è vero il loro rapporto” (C III 90, it. 75).

Solo la persona può passare all’impersonale, e non la collettività. Questo significa che la persona partecipa del sacro, a differenza del collettivo, anche se questo non attribuisce un maggior potere alla persona, giacché la condizione di quel passaggio è la rinuncia a sé: “Ciò che nell’uomo è l’immagine stessa di Dio [...] è la facoltà di rinuncia alla persona” (C III 407, it. 416-417). Altra cosa (e opposta) è la rinuncia alla personalità fatta per la collettività:

Questo si verifica quando si rinuncia alla prima persona singolare soltanto per sostituirla con la prima persona plurale. Allora i termini in relazione non sono più io e l’altro o io e gli altri, ma frammenti omogenei del noi; questi termini sono dunque della stessa specie, della stessa radice, dello stesso rango; di conseguenza [...] non possono essere legati da un’armonia. Sono legati da loro stessi e senza mediazione. Tra loro non vi è distanza, non vi è spazio vuoto ove Dio possa insinuarsi (IPC 271, it. 286).

Se non c’è l’asimmetria che rende possibile l’armonia, non c’è mediazione, non c’è spazio vuoto, ma forzatura identitaria⁷⁸.

Il passaggio dalla persona all’impersonale non rende perciò completamente negativa la persona, trattandosi del ricongiungimento con ciò che di sacro vi è in essa, pur non esaurendosi in essa. Il passaggio è descritto in Weil come un movimento che dalla superficie arriva alla profondità: metafora del radicamento come motore del processo trasformativo della soggettività, indipendente da uno sforzo umano. Pur riconoscendo la grandezza delle cose “costruite” dalla persona, la perfezione appartiene a un altro ordine: la perfezione è impersonale e, se non è perfetta, è perché si è interposta la persona: “Se un bambino si sbaglia nell’ eseguire un’addizione, l’errore porta l’impronta della sua persona. Se procede in maniera perfettamente corretta, la sua persona è assente

78 “Lo sradicamento, l’alienazione fondamentale dell’Occidente provengono dall’oblio del *metaxy*, rappresentano l’alienarsi dal partecipare (*metéchein*). L’ente *ab-solutus* dall’accordo, l’ente solo è sulla via della dismisura” (M. CACCIARI, *Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil*, in AA.VV., *Il sentiero e il frammento. Esperienze filosofiche del Novecento europeo. Weil, Benjamin, Arendt, Bataille, Gramsci, Jünger, Löwith*, a cura di A. Cassani, Edizioni il porto, Ravenna 1992, p. 4).

dall'intera operazione" (PS 217, it. 19). La vera grandezza è perciò di un ordine diverso da quello della persona, perché fa riferimento al bene, al vero, al bello, come a ciò che sta dietro al velo opaco dell'io personale.

Prescindere dalle qualità personali dell'individuo permette di riconoscere che al regno dei beni impersonali accedono anche coloro che riteniamo socialmente marginali o intellettualmente deboli, "gli idioti, i senza talento [...] che sono dotati di genio" (PS 227, it. 38). La genialità appartiene a un ordine diverso rispetto alla semplice intelligenza, la quale può addirittura fare da schermo al rapporto autentico con la realtà e con gli esseri colpiti dalla sventura. L'intelligenza può essere cieca alle verità che la trascendono, a ciò che resta fuori dalla sua presa. Se ne resta inconsapevole, lo spirito cade nell'errore o, nel caso in cui intenda occultarla, nella menzogna: "Uomini dall'intelligenza estremamente brillante possono nascere, vivere e morire nell'errore e nella menzogna. In costoro l'intelligenza non è un bene e neanche un vantaggio. Un uomo intelligente e fiero della propria intelligenza somiglia a un condannato fiero di avere una cella grande" (PS 229, it. 41). Solo riconoscere la propria condizione porterà lo spirito umano ad abbattere il muro della propria prigione, andando oltre l'intelligenza, dove inizia la saggezza.

Quindi, il procedimento per salvaguardare la singolarità dell'essere umano nella sua autenticità non passa attraverso un rafforzamento e un potenziamento dell'individuo, ma attraverso uno svuotamento della persona: solo astenendosi da una presa di posizione *personale*, da un *proprio* rivendicato e imposto, può prodursi un'interruzione della continuità tra individuale e collettivo. Il rapporto tra il singolo e la collettività, seppur necessario e naturale, se calibrato secondo la logica della potenza, non può che portare a un'inevitabile oppressione del singolo a causa di un evidente squilibrio tra le forze in campo, pari a quello che passa tra un grammo e un chilogrammo. Solo ciò che si sottrae e non fa ricorso alla forza può preservare il soggetto da quella dinamica stritolante:

Ora se c'è al mondo qualcosa di assolutamente astratto, assolutamente misterioso, inaccessibile ai sensi e al pensiero, è la collettività; l'individuo che ne è membro non sembra in grado né di coglierla né di afferrarla [...], né di esercitare una pressione su di

essa; di fronte a essa egli si sente ridotto all'ordine dell'infinitamente piccolo [...]. Schermo impenetrabile dell'arbitrio umano [...]. Se l'uomo non è fatto per essere lo zimbello di una natura cieca, non è fatto neppure per essere lo zimbello di collettività cieche a cui egli dà vita con i suoi simili; ma per non essere più in balia della società [...], sarebbe necessario che egli potesse conoscerla e agire su di essa (*R* 324-325, it. 93).

Nello sbriciolamento di questo binomio Weil può formulare un discorso ontologico ed etico-politico alternativo alle idolatrie speculari e complementari della persona e della collettività:

Una bilancia può essere fatta in modo che il chilogrammo ceda al grammo. Basta che uno dei bracci sia più di mille volte più lungo dell'altro. La legge dell'equilibrio trionfa sovrana sulle diseguglianze di peso. Mai però il peso inferiore vincerà quello superiore se non vi sarà tra loro un rapporto in cui si cristallizzi la legge dell'equilibrio (*PS* 236, it. 54).

Non si tratta perciò di demonizzare un termine, ma di giudicare lo sviluppo storico nel corso del quale esso si è ammantato di significati che ne falsificano il senso. La chiamiamo “decostruzione”, perché quella della soggettività moderna è una costruzione storica. Per ritrovare la radice ontologica del significato autentico del termine, è necessario rifarsi al modello divino, al Dio personale entro il dogma della Trinità, che attesta chiaramente un suo aspetto essenzialmente positivo:

Questa unione è una persona, cioè essa è differente dall'unione tra soggetto e oggetto che noi conosciamo, che è un rapporto astratto. Là il soggetto è soggetto, e l'oggetto è a sua volta soggetto, e anche l'unione è soggetto. Dio come soggetto dice io, Dio come oggetto dice io, Dio come conoscenza o amore dice io. In qualsiasi qualità lo si consideri, egli dice sempre io (*CII* 460, it. 294-295).⁷⁹

79 Anche dopo: “Le tre persone. Dio è a tal punto soggetto che in quanto oggetto è ancora soggetto, in quanto relazione all'oggetto è ancora soggetto. (La vera rivelazione di Mosè è il momento in cui Dio gli dice: ‘Dirai che vieni da parte del Dio che si chiama Io sono’. Noi distinguiamo io e me, ma il me di Dio è ancora io. Sotto tutti i rapporti possibili, egli è sempre ciò che dice io” (*CII* 483, it. 320).

È una citazione eccentrica rispetto al mantra con cui Weil vuole liberarsi della nozione troppo pesantemente teorica della persona, ma va sottolineato che qui il riferimento al carattere personale va proprio alla sua concretezza relazionata, di contro all'astrattezza di una conoscenza che separa come irrelati il soggetto e l'oggetto. In maniera analoga Weil parla della necessità di un amore *personale* per gli sventurati, abbandonati nello stato d'inerzia e di anonimato, per ribadire che essi vanno amati per se stessi e non intesi come strumenti per compiere un bene a questo punto completamente astratto, se prescinde dall'estrema concretezza dell'essere umano⁸⁰.

7. *Persona impersonale*

Mantenendo l'analogia del termine persona con la persona divina, è però necessario spalancarne l'incolmabile differenza data dalla relazione asimmetrica. Per farlo, occorre anzitutto epocheizzare i significati che siamo soliti attribuire ai termini di persona e impersonale, con cui identifichiamo la nostra esistenza (persona) e l'esistenza delle cose (impersonale): "Dio non è né personale come noi, né impersonale come una cosa" (*C II* 358, it. 188) e, proprio per evitare di concepirlo come una cosa, "è necessario amare Dio impersonale attraverso Dio personale" (*C II* 384, it. 217). E nel gioco di specchi per sottrarlo alla nostra presa, è necessario procedere oltre e amare "Dio in quanto l'uno e l'altro, e dietro ancora in quanto né l'uno né l'altro" (*ibidem*). La formulazione che più si approssima a Dio – personale e impersonale e né personale né impersonale – è quella di Dio come Persona impersonale:

Non è possibile andare al di là di un certo punto sulla via della perfezione se si pensa Dio soltanto come personale. Per andare al di là bisogna – a forza di desiderio – rendersi simili a una perfezione impersonale. La perfezione del Padre, il sole e la pioggia [spirito e acqua] del quale sono ciechi al crimine e alla virtù. Questo duplice

80 Cfr. *AD* 137-138, it. 111. Cfr. D. PAGLIACCI, *L'esperienza di Dio in Simone Weil*, in AA.VV., *Teologia dell'esperienza*, a cura di D. Bertini, G. Salmeri, P. Trianni, Nuova Cultura, Roma 2010.

aspetto personale e impersonale di Dio viene mostrato dal Vangelo nella sua contraddizione a proposito della funzione giudiziaria di Dio. “Il padre ha rimesso a me ogni giudizio”. Giudice supremo personale. “Io non lo giudicherò, sarà la parola che ho pronunciato a giudicarlo”. Giudice supremo impersonale (*C IV* 171, p. 162).

La persona impersonale nel suo senso più puro è anzitutto quella divina, in cui particolare e universale si trovano uniti⁸¹, in un tutto che è personale e impersonale⁸². Sembrano affermazioni anche stridenti, ma l'intento che esprimono è quello d'impedire l'antropomorfizzazione, la proiezione in cui la creatura possa credersi dio:

La parola persona si applica spesso a Dio, è vero. Ma nel passo in cui il Cristo propone agli uomini Dio stesso come modello di una perfezione che comanda loro di adempiere, non vi associa solo l'immagine di una persona, ma quella di un ordine impersonale: “Diventate figli del padre vostro, quello dei cieli, in quanto fa sorgere il suo sole sui malvagi e sui buoni e cadere la sua pioggia sui giusti e sugli ingiusti” (*PS* 236, it. 55).

L'imitazione di Dio porterebbe l'essere umano a diventare una persona impersonale:

In un certo senso la creatura è più potente di Dio. Essa può odiare Dio e Dio non può odiarla a sua volta. Questa impotenza fa di lui una Persona impersonale. Egli ama, non come io amo, ma così come uno smeraldo è verde. Egli è “io amo”. E anche io, se fossi nello stato di perfezione, amerei così come uno smeraldo è verde. Sarei una persona impersonale (*C IV* 171, it. 162).

L'essere umano può farsi come Dio, ma a partire da un'insuperabile asimmetria, e infatti la sua è una sorta d'imitazione rovesciata, perché “Dio deve essere impersonale per essere innocente del male, personale per essere responsabile del bene” (*C IV* 142, it. 137), mentre la creatura umana è personale, in quanto responsabile del male, e impersonale in quanto abitata dal bene⁸³. Non

81 Cfr. *C IV* 334, it. 336.

82 *C II* 403, it. 238.

83 Anche: “Imitazione della rinuncia di Dio nella creazione. Dio rinuncia – in un certo senso – a essere tutto. È l'origine del male. Noi dobbiamo rinunciare a essere qualcosa. È per noi l'unico bene” (*C II* 270, it. 97).

si deve quindi pensare la persona di Dio come persona umana, ma pensare la persona umana sul modello di quella divina. Se io non sono al centro come persona, lo è Dio, ma non al modo della persona come la sono io: “L’‘Io sono’ di Dio, che è autentico, differisce infinitamente dall’‘io sono’ illusorio degli uomini. Dio non è una persona nella maniera in cui un uomo crede di esserlo. Questo è probabilmente il significato di quel detto profondo degli Indù secondo il quale bisogna concepire Dio allo stesso tempo come personale e come impersonale” (*IPC* 269, it. 284)⁸⁴.

L’imitazione non può quindi essere pensata nei termini di una somiglianza, vista la radicale asimmetria: “Quando Platone parla di assimilazione a Dio, non si tratta più di somiglianza, non essendone possibile alcuna, ma di proporzione. Tra gli uomini e Dio una proporzione è possibile soltanto tramite una mediazione; il modello divino, il giusto perfetto, è mediatore tra i giusti e Dio” (*IPC* 220, it. 229). Si tratta perciò di perseguire un’analogia, non mediante un’imitazione costruita per trasposizione diretta, ma guidati da un’ispirazione che proviene da altrove⁸⁵.

Abbiamo visto il procedimento a cui Weil sottopone i singoli supporti della nozione di persona. Ora, nel suo pensiero anche la persona conosce una sua edizione rivista e corretta. Sicuramente sarebbe più semplice soffermarsi interpretativamente in maniera parziale o sulla “persona” o sull’“impersonale”, accentuando la loro contrapposizione. La proposta più impegnativa ma anche più feconda di Weil credo vada invece cercata nell’idea di *persona impersonale*, in grado di sbrecciare la loro opposizione. Potrebbe sembrare che i due termini in Weil condividano uno stesso grado

84 “Come dicono gli Indù, Dio è insieme personale e impersonale. È impersonale nel senso che il suo modo infinitamente misterioso di essere una Persona differisce infinitamente dal modo umano. Non si può cogliere tale mistero se non impiegando insieme, come le branche di una pinza, queste due nozioni contrarie, incompatibili quaggiù, compatibili soltanto in Dio” (*LR* 995-996, it. 37).

85 “Tutti i nostri atti hanno il loro modello analogico in Dio, ma è evidente che gli atti dei quali possiamo legittimamente servirci per salire in alto mediante l’analogia sono quelli durante i quali facciamo l’esperienza di ricevere qualcosa da altrove, un’ispirazione” (*C III* 48, it. 25). Questo spiegherebbe anche il disprezzo platonico per l’arte imitativa del suo tempo, giudicata decadente, perché “arte di imitazione, non di ispirazione. Imitazione del modello che passa” (*C III* 49, it. 26).

di indefinibilità⁸⁶, ma diversa è la non-definibilità della persona rispetto a quella dell'impersonale. La persona sfugge a una definizione univoca a causa di una sua irrisolvibile ambiguità che ne fa termine ora positivo, ora negativo. L'impersonale è invece indefinibile quanto lo è il bene: se potessimo definirlo, vorrebbe dire che sarebbe a misura d'uomo, un prodotto tutto umano. Il bene non sopporta definizioni, limitandosi a quella che potremmo chiamare la "regola dello specchio" ("Che tutto ciò che si fa rifletta il bene...", *C III* 361, it. 370), che Weil potrebbe far valere anche contro la critica circa una scarsa fondatezza della nozione di bene nel suo pensiero. Con le parole di Platone: "Così un pittore che avesse dipinto il modello di quello che sarebbe l'uomo più bello e ne avesse tracciato un'immagine soddisfacente lo si stimerebbe forse meno bravo perché non in grado di dimostrare che un uomo simile possa esistere?"⁸⁷. L'indefinibilità dell'impersonale (che è il bene) è quindi legata all'estrema concretezza dei valori più alti; indefinibile è il loro intreccio: "L'analogia tra questa bellezza e la bellezza sensibile è alquanto misteriosa. Un certo equilibrio pressoché impossibile da definire è il segreto dell'una e dell'altra" (*IPC* 226, it. 236). Lo stesso incrocio, impossibile da definire, si ritrova nell'immagine platonica del Giusto perfetto:

Il modello degli uomini più o meno giusti non può che essere un uomo perfettamente giusto [...]. Se il loro modello è reale, deve avere esistenza terrestre in un punto dello spazio, in un momento del tempo. Per un uomo non c'è altra realtà. Se non può avere questa esistenza, non è che un'astrazione [...]. Il modello della giustizia, per gli uomini, è un uomo giusto (*IPC* 219-220, it. 228).

Questo fa pensare all'incarnazione come riverbero del venir meno di Dio in cui consiste l'atto della creazione: il suo farsi carne è quel "meno" di perfezione, senza il quale però la divinità sarebbe in sé una vuota astrazione irreale-irrelata. Anche l'impersonale che subentra alla persona non è un'idea astratta, pur non essendo però nemmeno unicamente concreto, perché – come il bello asso-

86 Sottolineata anche da R. FULCO: "Se è mal definibile il concetto di persona [...], altrettanto poco definibile appare il concetto di impersonale che Weil gli oppone con determinazione" (*Soggettività e potere*, cit., pp. 26-27).

87 *Repubblica* V, 472 d, in *IPC* 218, it. 226-227.

luto – “è qualcosa di concreto come gli oggetti sensibili, qualcosa che si vede, ma con la vista soprannaturale. Vi si accede, dopo una lunga preparazione spirituale, grazie a una sorta di rivelazione, di squarcio” (*IPC* 226, it. 235-236). Altrimenti il rischio sarebbe quello di assolutizzare direttamente una realtà mondana, asfitticamente immanente, mentre “chi vede il bello assoluto con il solo organo in grado di vederlo, e cioè l’amore soprannaturale, mette il proprio tesoro e il proprio cuore al riparo da ogni male” (*IPC* 226, it. 236).

Diventare una persona impersonale significa per l’essere umano resistere alla collettività, senza che questo significhi autoescludersi dal mondo e dalla convivenza umana, in quanto la caverna/società è il luogo a cui il prigioniero liberato destina il suo ritorno:

Dopo aver strappato l’anima al corpo, dopo avere attraversato la morte per giungere a Dio, il santo deve in certo modo incarnarsi nel proprio corpo, al fine di diffondere su questo mondo, sulla vita terrestre, il riflesso della luce soprannaturale. Al fine di fare della vita terrestre e di questo mondo una realtà, giacché sino allora non sono stati altro che sogni. Al santo incombe quindi il compito della creazione. Il perfetto imitatore di Dio dapprima si disincarna, poi si incarna.⁸⁸

L’essere umano resta nel mondo, vive appieno la propria condizione umana posta entro il tempo, la necessità e la forza, ma da essere umano trasformato e con la responsabilità di trasformare, ossia di favorire in tutti il passaggio all’impersonale.

88 S. WEIL, *Dieu dans Platon*, in *OC IV 2*, p. 101; *Dio in Platone*, in *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, p. 117.

ESSERE E LIBERTÀ

Collana diretta da Claudio Ciancio

1. Ezio Gamba, *La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura*
2. Gianluca Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*
3. Luca Ghisleri, *L'unità nella dualità. Ontologia della rivelazione di K.W.F. Solger*
4. Nicolò Seggiaro, *Le chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*
5. Leonardo Lotito, *La bellezza tautosemica. Riflessioni sul simbolo e sull'allegoria a partire dall'opera di Karl Philipp Moritz*
6. Daria Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*
7. Carla Canullo, *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*
8. Francesco Forlin, Martino Dalla Valle (a cura di), *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F.W.J. Schelling*
9. Maurizio Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*
10. Mauro Bozzetti (a cura di), *La questione del dire. Saggi di ermeneutica per Graziano Ripanti*
11. Rosaria Caldarone, *Impianti. Tecnica e scelta di vita*
12. Claudio Ciancio, *Percorsi della libertà*
13. Valerio Agliotti, *Jacques Derrida. Sotto il segno della mancanza*
14. Chiara Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*
15. Alessandra Cislaghi e Krishna Del Toso (a cura di), *Intrecci filosofici. Pensare il sé a Oriente e a Occidente*
16. Alessandra Cislaghi, *Essere fuori di sé. Saggio sulla soggettività estatica*
17. Iolanda Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*
18. Claudio Belloni, *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*
19. Giovanni Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*
20. Silvia Marzano, *L'eredità di Kant e la linea ebraica*
21. Francesco Ferrari, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*
22. Francesco Marino, *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*
23. Roberto Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*
24. Daniele Fleres, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*
25. Carla Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*

26. Claudio Ciancio, Maurizio Pagano, Ezio Gamba (a cura di), *Filosofia ed escatologia*
27. Chiara Agnello, *Liberi di pensare. Aporie della libertà*
28. Alessandra Cislaghi, *L'invenzione della grazia. Sulle tracce di un'idea splendida*
29. Lev Šestov, *Sola fide. Filosofia greca e filosofia medievale. Lutero e la Chiesa*
30. Giovanni Ferretti, *Volti d'altri, tra finito e infinito. In dialogo con filosofi e teologi italiani*
31. Claudio Ciancio e Maurizio Pagano (a cura di), *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*
32. Luca Ghisleri, *Verità, simbolo, libertà. Studi sul pensiero di Luigi Pareyson*
33. Gianluca De Candia, *Il forse bifronte. L'emergenza della libertà nel pensiero di Dio*. Prefazione di Thomas Leinkauf
34. Claudio Ciancio, *Ontologia dell'immagine*

*Finito di stampare
nel mese di maggio 2022
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*