

Maria Cristina Laurenti

SIMONE WEIL
TRA POLITICA FILOSOFIA
E MISTICA

SIMONE WEIL

TRA POLITICA FILOSOFIA E MISTICA

IL PENSIERO WEILIANO È UNA SORTA DI ITINERARIO SIMBOLICO CHE, PARTENDO DA UNA FASE DI TOTALE AGNOSTICISMO, RAGGIUNGE POI LA DIMENSIONE GNOSTICA, PASSANDO ATTRAVERSO IL DIFFICILE E COMPLESSO STADIO RIVOLUZIONARIO. LA CONQUISTA DELL'ORIZZONTE MISTICO È DUNQUE PER LA WEIL, LA CONSEGUENZA DEL PRIMATO DELL'AZIONE E, PERTANTO, L'ESALTAZIONE DELLA CONTEMPLAZIONE: IN QUALCHE MODO VUOL SIGNIFICARE LA VITTORIA DI PLATONE SU MARX. PER RAGGIUNGERE LA FASE MISTICA, SIMONE DEVE INFATTI NECESSARIAMENTE INCONTRARSI COL MONDO CLASSICO E, NELLO SPECIFICO, CON PLATONE, DA LEI DEFINITO IL PRIMO MISTICO DELL'OCCIDENTE. LA SUA ANTIPOLOGIA LA PORTA A CONSIDERARE L'UOMO IL PROTAGONISTA DELLA STORIA, L'UOMO INTESO NELLA SUA TOTALITÀ DI ANIMA E CORPO, CON LE SUE DEBOLEZZE, IL SUO MALHEUR, IL SUO SRADICAMENTO, MA ANCHE CON LA SUA GIOIA. LA REALIZZAZIONE DI QUEST'ULTIMA PUÒ PERÒ AVVENIRE SOLO PER MEZZO DELL'AMORE, UNICO NUTRIMENTO DELLA PERSONA UMANA, AMORE CHE TROVA UNA CORRESPONSIONE NON SOLO SIMBOLICA, NELLEPOPEA CLASSICA E NEL VANGELO.

Maria Cristina Lamenti è docente di Storia delle Dottrine Politiche all'Università di Roma "La Sapienza". Si è già interessata al pensiero weiliano in alcuni suoi scritti, tra cui Appunti su Venise sauvée e Simone Weil e l'incontro con Alain. Attualmente si occupa del pensiero classico e delle tematiche federalistiche.

ISBN 978-88-7346-457-0



Maria Cristina Laurenti

Simone Weil
tra politica filosofia e mistica

a

© 2007 - Anicia srl

Via S. Francesco a Ripa, n. 104

00153 Roma - Tel. 06.589.80.28 / 06.589.47.42

<http://www.anicia.it> editoria@anicia.it - info@anicia.it

Tutti i diritti di traduzione, di riproduzione, di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotocolastiche) sono riservati. Ogni permesso deve essere dato per iscritto dall'editore.

Alla memoria dei miei carissimi genitori

Indice

Introduzione	9
1. La concezione antropologica di Alain	15
2. L'Impersonale	21
3. Simone Weil e il mondo antico	29
4. Lo spirito di potenza	39
5. Critica al marxismo	61
6. Il Dio weiliano	75
7. L'universalismo religioso	87
8. L'Iliade e la società del '900	99
Bibliografia	107

Introduzione

Nelle pagine weiliane il concetto di Amore trova senz'altro un posto preminente: esso ha rappresentato, in qualche modo lo scopo ed il fine della sua breve esistenza¹, sia nella sua dimensione umana che in quella trascendente. In quest'ultima dimensione anzi, esso raggiunge il più alto grado di perfezione, tale da cambiare l'infelicità e la sofferenza, costanti tipiche della condizione umana, in gioia e luce. La stessa necessità, intesa come male inevitabile del mondo, diviene specchio dell'amore di Dio.

"Dio è amore e la natura è necessità, ma questa necessità diventa, grazie all'obbedienza, uno specchio dell'amore. Allo stesso modo Dio è gioia E la creazione è infelicità, ma è un'infelicità risplendente della luce della gioia".

Questa frase dove il concetto dell'Amore raggiunge forse il suo momento più alto e più profondo e dove, nel contempo, la miseria della condizione umana con le sue meschinità e le sue bassezze sem-

¹ Simone Weil nacque a Parigi nel 1909 e morì nel sanatorio di Ashford nel 1943. Temperamento mistico e rivoluzionario insieme, subì profondamente l'influenza del suo maestro Alain. Laureatasi in filosofia insegnò in molti licei della Francia; abbandonò l'insegnamento per diventare operaia in varie fabbriche francesi. Partecipò alla guerra civile spagnola nello schieramento anti franchi sta. Scrittrice feconda, nelle sue opere seppe esprimere i tormenti e le ansie del mondo contemporaneo non perdendo mai di vista le bellezze espresse dalla tradizione greca ed orientale.

² S. Weil, *L'amore di Dio*. Torino, Boria, 1968, p. 200.

bra dissolversi al pari della nebbia vinta dalla calda luce del sole, è in qualche modo, la sintesi del pensiero di Simone Weil, poiché racchiude l'intera esperienza speculativa ed umana della scrittrice francese.

La ricerca della verità, caratteristica dominante dei suoi scritti, porta infatti sovente la Nostra a cimentarsi con la cruda realtà, con la precarietà dell'esistenza, con la sofferenza *spesso* ingiustificata, con il contatto doloroso della morte. Proprio la presenza costante ed inevitabile del male la conduce a trovare un'alternativa ad esso, un'alternativa capace di restituire all'uomo quella dignità che gli è propria e della quale troppo spesso viene privato.

Simone Weil non è una mistica, almeno nel senso comune del termine, eppure molte sue pagine racchiudono pensieri non lontani da una esperienza mistica vissuta con ardente accettazione.

"Noi siamo come naufraghi aggrappati a delle tavole sul mare e sbalottati in una maniera interamente passiva da tutti i movimenti delle onde.

Dall'alto del cielo Dio lancia ad ognuno una corda. Colui che afferra la corda e non la lascia più nonostante il dolore e la paura, resta quanto gli altri soggetto agli urti delle ondate; solo, quegli urti si combinano con la tensione della corda per formare un insieme meccanico diverso. Così, sebbene il soprannaturale non discende nel dominio della natura, la natura è mutata per la presenza del soprannaturale. La virtù, che è comune a tutti quelli che amano dio, e i miracoli più sorprendenti di certi santi, si spiegano parimenti con questa influenza, che è altrettanto misteriosa quanto la bellezza, e della stessa specie. L'una e l'altra sono un riflesso del soprannaturale nella natura "

' S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino. Boria, 1967, p. 250.

Simone è consapevole della precarietà della condizione umana e della presenza costante del male come necessità storica, tuttavia ella cerca di riequilibrare la posizione dell'uomo conferendogli quel rispetto che gli è dovuto in virtù della suo stesso stato. In questa ricerca non si allontana dalla posizione assunta dal filosofo Alain, suo insegnante al Liceo Henri IV di Parigi dal 1925 al 1928.

Protagonista degli scritti weiliani è quasi sempre l'uomo sradicato dai suoi affetti, dai suoi sentimenti, dalla sua realtà originaria e scaraventato in un mondo che non conosce, che gli è estraneo, ostile, tra persone indifferenti al suo dolore. In questa dimensione così lontana dai propri interessi, dal suo universo culturale ed affettivo, egli deve vivere e trovare una ragione alla sua esistenza. Il senso della precarietà e della mediocrità sono fortemente radicati in lui: la sua coscienza di uomo patisce sopraffatta dal giogo di questa inaudita violenza.

"Colui che entra nell'infelicità" scrive infatti, "sente che una domanda si installa in lui e non smette di gridare: Perché. Perché. Perché. Cristo stesso l'ha posta: 'Perché mi hai abbandonato?' ".*

Il perché dell'infelice non riceve però alcuna risposta poiché l'uomo vive nella necessità e non nella finalità.

"Se ci fosse una finalità in questo mondo", continua Simone, "il luogo del bene non sarebbe l'altro mondo. Ogni volta che noi pretendiamo di cogliere la finalità nel mondo, questo ce la rifiuta. Ma, per sapere che ce l'ha rifiuta, bisogna domandarla"

⁴ S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., p. 205.

⁵ *Ibidem*.

L'infelicità si protrae così nel tempo e, chi è infelice,

"non può smettere se non per sfinimento".

La risposta a questo tragico interrogativo può conoscerla soltanto colui che

"è capace non solo di gridare, ma anche di ascoltare"

Ma come la Weil sottolinea con molta chiarezza, oggetto dell'ascolto non sono le fragili, sterili, a volte inutili parole, ma è il silenzio stesso.

Continuamente l'uomo viene distolto da questo; la sua vita è contorniata dal rumore, dal frastuono, dal baccano del quotidiano che gli impediscono di porre l'attenzione sull'impenetrabilità del silenzio.

"La parola di dio è silenzio: la segreta parola d'amore di Dio non può essere altro che il silenzio. Cristo è il silenzio di Dio".

Rumore e silenzio rappresentano quindi per lei i due poli opposti entro i quali si muove la complessa vita umana: più semplice, ma anche più doloroso è restare vicino al polo dal quale si eleva, in tutto il suo drammatico fragore, il chiasso che continuamente assorda le orecchie ed obnubila il cuore dell'uomo: ma la necessità è rumore. Porre l'attenzione significa così superare il contingente, la miseria del quotidiano ed aprirsi all'ascolto del silenzio,

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ivi*, p. 206.

"Ma, chi è capace non solo di ascoltare, ma anche di amare, intende questo silenzio come la parola di Dio "".

Dio è dunque silenzio, la segreta parola d'amore di Dio non è altro che il silenzio: la necessità del mondo non può cogliere tale silenzio, la nostra stessa anima è circondata dal rumore.

"Ma quando il silenzio di Dio entra nella nostra anima, la trafugge e viene a raggiungere quel silenzio che è segretamente presente in noi, allora noi abbiamo in Dio il nostro tesoro e il nostro cuore e lo spazio si apre davanti a noi come un frutto che si separa in due, poiché vediamo ormai l'universo da un punto situato fuori dello spazio "".

La filosofia weiliana è dunque una ricerca del silenzio, o meglio, una ricerca di come l'uomo del XX secolo, possa liberarsi dal frastuono quotidiano che gli impedisce di porre la propria attenzione sui veri valori della vita.

Con tenacia ed impegno ella ricercò allora nell'ambito della storia del pensiero, quell'autore o quella corrente capaci di restituire la voce al silenzio e di ridare così all'umanità quella gioia originaria e pura che, lontana dal chiasso del mondo, dalla sua corruzione, dalla sua volontà di potenza, dalla sua brama di ricchezza, divenisse consolazione per l'infelice. Ma tale ricerca non ottenne l'esito desiderato; per quanto precisa e ben mirata non è riuscita nel suo intento: il pensiero del mondo non era all'altezza di cogliere l'armonia del silenzio. L'età contemporanea sembra alla Weil quella ove maggiormente si è totalmente persa la capacità di recepire questa voce.

Ivi, p. 205.

" Ivi, p. 206.

"D'alba della storia", SCRIVE INFATTI, "mai, tranne in un certo periodo dell'impero romano. Cristo è assente come oggi".

Per gli antichi tale separazione sarebbe stata mostruosa, impossibile, insostenibile: la presenza della religione nella vita sociale e non solo, era per loro determinante. Da quanto detto, sembra allora evidente come la Weil, per recuperare quei valori fondamentali attraverso i quali era ancora possibile comprendere l'armonia del silenzio, si rifugi nei lidi calmi della classicità, ove la voce della divinità era sentita ed amata, così come nell'esperienza più pura del cristianesimo, ove si continuava ad udire il silenzio di Cristo. Cogliere il senso della sofferenza, diventava così l'elemento indispensabile per darle dignità, per comprenderla ed amarla.

"I Greci erano infatti convinti che quando un infelice implora pietà, è Zeus stesso che implorava in lui. Essi non dicevano infatti 'Zeus protettore di coloro che supplicano', ma 'Zeus supplice' ".

E facile così il confronto con Cristo:

"Avevo fame e voi non mi avete dato da mangiare ".

L'infelicità diviene così il momento essenziale con il quale è possibile udire il silenzio, comprenderne l'armonia, in una prospettiva che non rifiuta la sofferenza, ma che la fa propria e, in qualche modo la ama.

" Ivi, p. 203.

" Ivi, p. 120.

" Vangelo, Matteo, 25, v. 42.

1. La concezione antropologica di Alain

Alain, pseudonimo di Emile Auguste Charter, conobbe Simone Weil al Liceo Henri IV di Parigi ove egli insegnava filosofia. Subito nacque tra i due, un ricco e proficuo rapporto umano e culturale destinato a perdurare negli anni. Gran parte del pensiero weiliano trovò origine proprio a contatto col pensiero di Alain, in quella grande aula di liceo nella quale liberamente ogni alunno era chiamato ad esprimere la propria opinione intorno ai vari problemi sollevati nella lezione dal professore. Era questo un metodo con il quale Alain voleva insegnare ai suoi giovani allievi a ragionare, a considerare la realtà non come un dato acquisito, ma come una conquista difficile della mente umana. Personaggio complesso, dai molteplici interessi, ma considerato dai suoi alunni un ottimo docente, soprattutto per la grande umanità con la quale cercava di ricoprire il suo ruolo di professore.

Era nato a Mortagne-au-Perche in Normandia, nel 1868. Divenne poi discepolo di Jules Lagneau, del quale conservò sempre un grande ricordo. Nel 1892, diventato "agrégé de philosophie", insegnò filosofia prima a Pontivy, poi a Lorient, iniziando una ricca e feconda attività di pubblicista e scrittore. Nel 1909 era docente di filosofia al Liceo Henri IV di Parigi, ove, tra gli anni 1925 e 1928 ebbe tra i suoi alunni Simone Weil. Partecipò al primo conflitto mondiale, ma non cessò mai di scrivere: la guerra fu per Lui fonte di ispirazio-

ne profonda. Il suo pensiero, fortemente influenzato dalle tematiche comtiane, ma nutrito altresì dallo spirito del mondo antico, tendeva a rivalutare l'immagine dell'uomo, troppo spesso, a parer suo, offuscata da falsi valori.

Anticlericale convinto, non fu però anti-cristiano, come mette in luce una sua allieva¹⁴.

Nel 1951 vinse il Grande Premio Nazionale di Letteratura e, pochi giorni dopo, il 2 giugno, si spense nella sua casa di Vénisset, confortato dalla amata moglie e dai suoi numerosi discepoli. Dopo la morte, gli allievi più cari, tra cui André Maurois, riunirono gran parte dei suoi scritti e ne curarono la pubblicazione nella collana La Pleiade per i tipi Gallimard¹⁵.

La concezione antropologica di Alain trova il suo fondamento e la sua giustificazione nel rapporto Dio-Uomo.

Nella tematica aiainiana vi era una classificazione delle religioni non lontana da quella elaborata già da Hegel: religione della natura, religione dell'uomo, religione dello Spirito. Tuttavia tale distinzione perdeva in Alain quel significato storico che aveva in Hegel ed assumeva invece un senso psicologico o, meglio, antropologico, che ricordava la visione comtiana e, come evidenzia gran parte della critica, anche platonica. Quello che Alain definiva "religione dell'uomo" era il corrispettivo hegeliano di *"religione della bella individualità"*¹⁶ come ben sosteneva Hyppolite, con un significato, tuttavia, che sfuggiva ad una valutazione esclusivamente storica.

Le tre religioni ch'egli distingueva corrispondevano alle "tre anime platoniche" e venivano da lui definite *"appetito, cuore, ragione"*¹⁷.

¹⁴ Cfr. S. Pètrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, I, pp. 76-77.

¹⁵ Cfr. Alain, *Propos I*, Paris, Gallimard, 1956; *Les Aris et les Dieux*, Paris, Gallimard, 1958; *Propos II*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁶ M. Hyppolite. "Alain et les Dieux". Mercure de France, 1951.

¹⁷ Cfr. G. Pascal. *L'idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas, 1970.

Indubbiamente la religione che lo interessava maggiormente era quella dello Spirito, riconducibile, in qualche modo, alla visione cristiana. In tale concezione Dio diveniva Spirito universale, che oltrepassando le forze della natura e dell'uomo, si poneva come negazione d'ogni forma di forza, anzi, egli esaltava ciò che la forza non contemplava.

"La potenza disonora anche Dio... L'attributo di potenza deve essere visto come la parte vergognosa della religione dello Spirito"¹⁸.

La critica all'attributo di potenza non era però relegata da Alain solo alla sfera religiosa, essa infatti abbracciava ogni tappa della ricca problematica alainiana.

Ogni forma di potenza, per realizzarsi, doveva dar vita ad una organizzazione, la cui autorità assumeva, necessariamente, un carattere sacrale, o perché conservatrice di una rivelazione sovranaturale, o perché rappresentante la Nazione, il progresso, la scienza e via via tutti gli altri valori che, se assolutizzati, portavano allo spirito di potenza. Questo pensiero alainiano trovava la sua ragione più profonda, nel tentativo di restituire all'uomo la sua vera dignità che troppo spesso e in forme soventi drammatiche, gli veniva tolta.

Alain era il filosofo dell'uomo e della sua dignità: evidente qui l'estrema vicinanza al pensiero della Weil. Se l'uomo non fosse libero, verrebbe infatti a frantumarsi quell'esigenza morale considerata dal pensatore francese come un valore unico ed essenziale. L'individuo doveva infatti credere nel momento in cui poneva in essere una scelta, di non aver bisogno di Dio: infatti l'idea di Dio in generale o, almeno l'idea della sua esistenza, rischiava di distruggere la morale rendendo quasi impossibile fare il dovere per il solo dovere.

¹⁸ Alain. *Les dieux*, Paris, Plon, 1930, pp. 363 e 328.

L'esistenza di Dio imponeva in definitiva un "buon comportamento" da parte dell'uomo, solo per timore di una punizione eterna o per il desiderio di una perenne gioia. Come Kant anche Alain pensava che la certezza morale non avesse bisogno di alcuna metafisica:

"Così è ben lontano dal pensare come Nietzscheane se la metafisica cristiana non è ammessa la morale debba cadere nel medesimo tempo.(...) La morale è per lui, senza alcun dubbio, la verità della religione "".

In tale prospettiva il pensiero di Alain esprimeva senza dubbio le antipomie del pensiero anticlericale: da una parte l'esigenza di salvaguardare l'autonomia morale lo portava a rasentare l'ateismo; ma per altro verso anche l'ateismo doveva essere da lui rifiutato perché minacciava di portare irrevocabilmente al culto di potenze mondane. L'uomo e la sua libertà dovevano essere comunque salvaguardate.

C'è da chiedersi se la critica dell'attributo di potenza non abbia portato Alain a privare Dio dell'esistenza e a ricondurlo alla categoria dell'idea. Indubbiamente al riguardo il suo pensiero era alquanto fluttuante. E così, mentre non riuscì a dare un significato al termine trascendenza, che in qualche modo avrebbe implicato l'esistenza di valori superiori all'uomo, affermò che il perfetto doveva esistere in sé, come antecedente e condizionante il nostro pensiero e la nostra volontà, i quali ne dipendono e non saprebbero produrlo.

Ecco allora il recupero dell'Enfant-Dieu, ossia di una divinità che si poneva alla stregua dell'uomo, che non pretendeva onori né ricchezze, che ripudiava l'idea di potenza, che amava l'uomo per quello che era, con le sue miserie e le sue debolezze.

" S. Pétrement. *Sur la religion d'Alain avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil*. "Révue de Métaphisique et de Morale". 1955.

Alla luce di quanto detto è allora possibile comprendere la concezione antropologica del pensiero di Alain, concezione che trovava il suo momento più decisivo nel rapporto tra Dio e *V Uomo*, in quanto la grandiosità del primo non offuscava la miseria del secondo, anzi, la comprendeva e la amava.

La scelta dell'Enfant-Dieu era quanto mai significativa ed emblematica. Non siamo infatti di fronte al terribile Dio degli eserciti, né tantomeno al Dio Creatore o al Dio del giudizio finale, figure queste sulle quali spirava forte lo spirito di potenza. L'Enfant-Dieu al contrario era umile e amava gli umili, era povero e amava i poveri, era debole ed amava i deboli: egli si poneva alla stregua dell'uomo, accettando con amore la sua estrema fragilità. *"Guardate ancora il fanciullo "* scriveva Alain in un passo in cui rievocava il Natale:

"Questa debolezza è Dio. Questa debolezza che ha bisogno di tutti è Dio. Questo essere che cesserebbe di esistere senza le nostre cure è Dio... Il bimbo non può fare ancora nulla. Egli chiede, chiede ancora... "20.

L'idea dell'Enfant-Dieu portava Alain a riflettere su un sentimento da lui definito *"/ primo in perfezione "21*, ossia l'amore materno. Egli scriveva infatti:

"L'amore in genere vuol scegliere e crede di scegliere. La madre, al contrario, non sceglie mai ma ama incondizionatamente quel piccolo essere a cui è legata da inscindibili e indissolubili vincoli. Il suo è un legame non razionale ma naturale; la razionalità comportereb-

Alain, *Les arts et les Dieux*. op. cit., p. 1352.

²¹ Alain, *Les passions et la sagesse*, Paris. Gallimard. 1960. p. 159.

be infatti una logica riflessiva, che esso non possiede, poiché vuol essere solo immediatezza e spontaneità^{m2}.

Simone Weil fu senza dubbio profondamente turbata da questa visione dell'amore, inteso nella sua espressione più pura, tale da divenire modello per ogni altra forma d'amore.

Proprio sull'immagine della madre che ama, protegge e perdona Alain risolveva il culto della Vergine Maria, rimanendo su un piano strettamente umano e privo d'ogni idea di potenza, così come aveva fatto per l'Enfant-Dieu. La divinità per lui doveva porsi come l'antitesi d'ogni forma di ricchezza, di dominio e di forza.

Ma l'immagine del Cristo crocifisso²³ era quella che più d'ogni
f
altra sapeva esprimere, nel silenzio della sofferenza, la profondità di tale amore; infatti, proprio su di essa culminava e si realizzava la visione religiosa ed insieme antropologica di Alain, visione che come si è potuto vedere, era umana e divina nello stesso tempo, in quanto per il pensatore francese, Dio e Uomo si compensavano e si compenetravano a vicenda, entrambi protagonisti della, storia.

²² Ivi, p. 160.

²³ Cfr. Alain, *Les Arts et les Dieux*, op. cit., p. 1352.

2. L'Impersonale

La posizione antropologica alainiana mirava a porre l'uomo al centro della storia rivestendolo di dignità e di rispetto. Tale atteggiamento lo si ritrova nelle pagine della Weil la quale, s'è visto, fu fortemente influenzata dal pensiero del suo maestro.

In lei tuttavia l'uomo veniva ad assumere una posizione particolarmente privilegiata nel contesto storico e, non soltanto per la sua condizione umana, ma per *quell'impersonale* che egli possedeva gelosamente dentro di sé. Scriveva Simone:

"L'uomo possiede nel fondo del cuore dalla nascita fino alla morte, qualcosa che nonostante l'esperienza dei crimini commessi, patiti o solamente osservati, si fida solo del bene, da lui operato e non del male. Ed è ciò la cosa sacra che esiste in ogni uomo. Il bene è la sola sorgente del sacro. Non c'è sacro che nel bene e in ciò che al bene è in qualche modo legato"²⁴.

Ed ancora:

"Ciò che è sacro non è la persona umana, ma ciò che nell'essere umano è impersonale. Tutto ciò che è impersonale è sacro e solo quello"²⁵.

²⁴ S. Weil, *Ecrits de Londres et dernières Lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 22

²⁵ Ivi, p. 16.

L'impersonale in ultima istanza corrispondeva in quel rinnegamento di se stessi che molte religioni avevano imposto all'anima del credente per dar posto al divino, in modo specifico il Cristianesimo. Quando Paolo affermava²⁶ che non era lui a vivere, ma che in lui viveva Cristo, precorreva senz'altro la posizione weiliana, una posizione in cui avevano effettiva valenza i valori evangelici che il mondo disprezzava: ma il mondo esaltava la persona, non l'impersonale.

L'impersonale si poteva raggiungere solo spogliandosi del proprio *io* o del proprio *noi*:

"Il passaggio nell'impersonale non avviene che attraverso un profondo esame interiore, possibile solo nella solitudine. Non soltanto di fatto, ma anche morale. Ciò non accade mai a colui che si pensa facente parte d'una collettività, parte di un noi"²⁷.

Con tale affermazione la Weil non rifiutava la collettività, ma quel senso di sacralità o meglio di idolatria che ad essa si voleva attribuire.

"L'errore che attribuisce a una collettività un carattere sacro è idolatria, e in ogni tempo, in ogni paese è il crimine più comune"²⁸.

Più volte nelle pagine weiliane veniva posto l'accento sulla dolorosa condizione dell'uomo degli anni '30-'40, uomo che viveva un dramma tutto particolare, incentrato in un *io* o in un *noi*. Un individuo o uno sparuto gruppo di individui *si assolutizzavano* conside-

²⁶ Cfr. // *ad Corinth.*, 12, 9-10.

* S.Weil, *Ecrits de Londres*, op. cit., p. 13.

²⁷ Ivi, p. 18.

rando la restante parte dell'umanità come qualcosa di cui poter disporre liberamente ed arbitrariamente. Il fenomeno denunciava una incapacità dell'uomo al dialogo e chi si metteva da parte, chi si ritirava dagli altri non poteva dialogare²⁹. Su questo tema Simone scrisse una delle sue più suggestive poesie, *La Porte*, fondata tutta sulla speranza che si apra la grande Porta che dovrebbe immettere nel mondo divino, una speranza che ha stancato gli occhi ed eccitato il pianto, ha richiamato il sacrificio e suggerito atti di violenza. Ecco, alla fine la Porta si apre:

*"Seul l'espace immense où soni la vide et la lumière/Fut soudain
présent de part en part, combia le coeur. Et lava les yeux presque
aveugles sous la poussière"³⁰.*

In questi versi, come ha ben evidenziato Karl Epting³¹, l'autrice fa riferimento ad un accadimento al quale, senza timore, può attribuirsi il carattere di mistico.

Del resto sovente Simone affermava che

"il più grande sforzo dei mistici è stato quello di cancellare dalla propria anima quella parte che dice io. Ma la parte che dice noi, è infinitamente più pericolosa"

Tale evento era, del resto, estremamente naturale giacché, se le avversità della vita potevano per Simone, sconvolgere e mitigare la

²⁹ Come si sa il tema della incomunicabilità è uno dei più discussi ai nostri giorni a tutti i livelli, poetico, teologico, filosofico. Sergio Cotta in un suo libro non recente ma ancora di estrema attualità. *Perché la violenza?* L'Aquila, Japadre. 1978. afferma che la radice filosofica dell'atto violento, poggia sulla mancanza di relazionalità tra gli individui.

• S. Weil, *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1968, pp.35-36.

" Cfr. K. Epting, *Le beau*, in AA.W.. *Simone Weil, Philosophe. historienne et mystique*. Paris, Aubier, 1978, p. 245.

³⁰ S. Weil. *Ecrits des Londres*, op. cit., p.17.

crudeltà d'un uomo, molto più difficile tale accadimento poteva realizzarsi in un'accolta di individui, tutti decisi e convinti del fine perseguito. Ecco allora l'importanza *dell'impersonale* nel quale non si ritrovavano né *Vio* né il *noi*.

In qualche modo esso prendeva per la Weil spicco e consistenza da quel che negava: in quanto impersonale, doveva non considerare tutto ciò che al personale conveniva, ed, in primo luogo, l'affermazione dell'io e di quello che all'io si rifaceva. *Vio* era sinonimo di potenza, di dominio, di forza: l'impersonale accettava invece la sofferenza, il male, il dolore, l'ingiustizia e cercava di aderire al bene inteso quale unico superamento possibile delle passioni umane. L'uomo che voleva annullare il suo *io* rinunciava al potere che avrebbe potuto avere e si faceva supplice; comprendeva che solo l'umiltà, il disprezzo di sé e delle azioni che avrebbe potuto compiere se rivestito di potenza, erano la vera realtà dell'esistenza.

In tale condizione di estrema sofferenza, di *malheur*, per usare un termine caro alla Weil, l'uomo ritrova *Vimpersonale* che era in lui e che gli permetteva di raggiungere quella verità, impenetrabile per altre strade.

L'uomo non doveva così considerarsi il centro dell'universo e vedere, nel contempo l'altro, come una parte dell'universo stesso: l'altro diveniva così come il punto di origine di una prospettiva. Amare il prossimo come se stessi quindi, nella terminologia weiliana voleva dire:

"avere rispetto a ognuno lo stesso rapporto di un modo di pensare l'universo rispetto a un altro modo di pensare l'universo".*

" S. Weil, *Cahiers* /, Paris, Pion, 1951, p. 132.

Da qui dunque scaturiva il rispetto per Paltro, considerato non come un oggetto ma come una *sorgente*³⁴, una ispirazione dei propri pensieri. A tal proposito scriveva:

*"Se è lecito desiderare d'essere capiti, non è per se stessi, ma per l'altro, al fine di esistere per lui"*³⁵.

Si è visto che per la Weil *le malheur* era, in qualche modo necessario per il raggiungimento dell'*impersonale*. Ella esigeva un contatto col dolore, non voleva sottrarsi ad esso. Il suo pessimismo si differenziava così dal pessimismo quale comunemente si intende: questo infatti, tenta di fuggire il male; il pessimismo weiliano, invece, tentava un contatto col male, perché solo attraverso questo contatto l'uomo recuperava i valori essenziali della vita.

L'incontro col *malheur* era fonte quindi di purificazione: tutto ciò non veniva compreso però dalla maggioranza dell'umanità che anzi, non comprendendo, riteneva folle e scherniva chi si comportava in tal modo, poiché temeva di guardare la sofferenza in faccia, non riuscendo a coglierne la verità, che solo il sofferente comprendeva.

*"Ovunque c'è l'infelicità", scriveva Simone, "c'è la Croce, nascosta, ma presente a chiunque sceglie la verità invece della menzogna e l'amore invece dell'odio"*³⁶.

Per comprendere ancor meglio la differenza tra il pessimismo ordinario e quello di Simone, basta leggere una frase da lei scritta nei *Cahiers*:

* Cfr. *ivi*, p. 46.

³⁴ *Ibidem*.

³⁶ S. Weil. *L'Amore di Dio*, cit., p. 201.

"Non si tratta di cercare un rimedio contro la sofferenza, ma di farne un uso soprannaturale".

Ancora una volta quindi il tema dell'infelicità si intrecciava con quello dell'amore; era infatti proprio dall'amore e per mezzo dell'amore che Simone rispondeva all'eterna domanda: perché l'infelicità? Perché solo nell'infelicità acconsentita, accettata e per questo amata era possibile l'incontro armonioso e sconvolgente con l'amore, incontro nel quale

"l'anima può, senza abbandonare il luogo e l'istante in cui si trova il corpo a cui essa è legata, attraversare la totalità dello spazio e del tempo e giungere alla presenza di Dio".

Simone si domandava spesso perché Dio poteva permettere l'infelicità, domanda questa strettamente connessa, per lei, ad un'altra: perché Dio ha creato? *"Dio è amore e la natura è necessità"*, scriveva al riguardo per dare una risposta adeguata a tali fondamentali problematiche dell'esistenza umana,

"ma questa necessità diventa, grazie all'obbedienza, uno 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 condizione. Coloro che preferiscono scoprire la verità e morire, piuttosto che vivere un'esistenza lunga e felice nell'illusione, vedranno da soli Dio. Bisogna voler andare verso la realtà; allora, mentre si crede di trovare un cadavere, si incontra un angelo che dice: 'Egli è risuscitato'"TM.

" S. Weil, *Cahiers II*, Paris, Plon, 1953, p. 369.

" S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., p. 182.

* Ivi, p. 200.

In questa prospettiva la sofferenza e l'amore si univano così in una unità inscindibile che era fonte di gioia, poiché permetteva all'anima umana il ricongiungimento con Dio.

Scriveva ancora Simone

"Gli amanti e gli amici, desiderano due cose: di amarsi al punto da entrare l'uno nell'altro e diventare un solo essere, e di amare al punto che la loro unione non ne soffra quand'anche fossero divisi dalla metà del globo terrestre. Tutto ciò che l'uomo desidera invano quaggiù, è perfetto e reale in Dio. Tutti i nostri desideri impossibili sono il segno del nostro destino e diventano buoni per noi proprio nel momento in cui non speriamo più di realizzarli"¹⁰⁰.

L'eroe weiliano era l'uomo nel quale si realizzava questa sublime unione di amore e sofferenza.

"La gioia e il dolore, sono doni ugualmente preziosi, che bisogna assaporare interamente, ciascuno nella sua purezza, senza cercare di confonderlo. Con la gioia la bellezza del mondo penetra nella nostra anima: col dolore ci entra in corpo. Con la sola gioia non potremmo mai diventare amici di Dio...: affinché si formi in noi questo senso nuovo che permette di intendere l'universo come vibrazione della parola di Dio, è indispensabile la funzione mediatrice e trasformatrice sia del dolore che della gioia. Bisogna aprire il centro stesso dell'anima sia all'uno che all'altra, allorché si presentano, come si apre la porta ai messaggeri dell'essere amato"¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ivi, p. 171.

¹⁰¹ Ivi, pp. 177-178

La gioia non riusciva quindi per Simone a trasmettere all'uomo il senso della caducità e della contingenza, l'infelicità, al contrario, lo rendeva partecipe totalmente della realtà dell'esistenza. Era una sorte di follia che il mondo non vedeva o non voleva vedere: ma in tale contesto il folle acquistava un valore positivo degno di rispetto e di ammirazione. E il momento più alto di tale follia si realizzava nel desiderio della morte inteso non come fuga dal mondo o dal dolore, ma come amore per il mondo. L'incomprensione degli altri era dettata dall'incapacità di cogliere la verità di un comportamento così alto, compreso soltanto da chi ne diveniva l'esecutore: allo stesso modo Maria Maddalena era in grado di capire la vera natura di Colui che in apparenza sembrava un giardiniere.

Nel momento in cui un uomo accetta consapevolmente che la sua anima sperimenti la brutalità meccanica delle circostanze senza tentare di evitarlo ma condividendo le profondità della menzogna, *"partecipa alla croce di Cristo, qualunque sia la sua fede"*¹². Coloro che non hanno la forza di riconoscere e di adorare in ogni infelicità *"la croce felice, non sono partecipi di Cristo. ...Solo una cosa permette di acconsentire all'infelicità: la contemplazione della croce di Cristo. Non c'è altro. Basta questo"*¹³.

«Ivi, p. 201.

• *Ibidem.*

3. Simone Weil e il mondo antico

Per comprendere però a pieno il pensiero weiliano, bisogna conoscere l'interesse che la scrittrice ebbe per il mondo antico. Questo interesse si basava soprattutto su due motivi. Innanzi tutto non esisteva per la Weil, in modo rigoroso, quella distinzione tra mondo precristiano e mondo cristiano come potrebbe sembrare da una lettura superficiale della sua opera. Conosceva senz'altro l'intuizione giovannea svolta da taluni apologeti nel senso di un graduale disvelamento nel mondo precristiano nel logo, che si manifestava poi in Cristo, ma era pienamente convinta che i due mondi si ponevano gli stessi problemi, avevano le stesse esigenze, incontravano le stesse difficoltà alle quali bisognava pur rispondere. Emblematica questa frase della scrittrice:

"...non è certo che il verbo non abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù, e che Osiride in Egitto, Krishna in India non siano state tra queste "".

Il secondo motivo dell'interesse weiliano verso il mondo antico stava nel fatto che al centro del suo pensiero vi era l'uomo, lo stesso uomo ch'ella poi incontrò nel mondo moderno, e con il quale si trovò a vivere e operare.

“ S. Weil, G Des Lauriers, *Lettera ad un religioso*, Torino, Boria, 1970, p. 15.

A livello culturale l'antico si presentava come qualcosa di variegato, in cui ogni popolo manifestava un aspetto delle cose divine, relazione che ovviamente sottintende anche la presenza dell'uomo. Israele esprimeva l'unità di Dio, l'India l'assimilazione dell'anima a Dio in forma di unione mistica, la Grecia la miseria dell'uomo e la sua distanza dal Dio assoluto e trascendente⁴⁵.

Ogni popolo lasciava alle generazioni successive qualcosa, ogni popolo tranne quello romano che distrusse, con estrema violenza, lo spirito delle genti sottomesse.

Ma fu soprattutto nel mondo greco che si accentrò l'attenzione della Weil, poiché in esso, meglio che in altri, ella vide la capacità di fissare nella storia le qualità dei due personaggi che della storia, sia pur con ruoli diversi fecero e fanno parte: Dio e l'uomo. Non c'è scritto weiliano che non si rivolga direttamente o indirettamente al mondo greco, per esaltarne la profondità del pensiero.

I primi approcci con esso li aveva avuti al tempo del Liceo Henry IV (1925-1928), sotto la guida del suo maestro Alain. Ma è dopo il 1938 che la Weil prese in esame in forma più intensa lo studio degli antichi testi. Rilesse Eschilo, Esiodo, Sofocle, ma soprattutto l'Iliade di Omero. Scrisse così un saggio, forse uno tra i più belli tra i suoi scritti: *L Iliade ou le poeme de la force**.

La forza divenne la protagonista assoluta di tale lavoro, forza che trovava lo spazio più vasto per ergersi da indiscussa dominatrice là dove le passioni erano più scatenate e dove gli uomini lottavano continuamente per affermare i propri diritti: nella guerra. Le prime parole del saggio weiliano affermano infatti:

⁴⁵ Cfr. S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 45; cfr. pure S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., pp. 117 e seguenti.

* S. Weil, *L'Iliade ou le poeme de la force*, in *La source grecque*. Paris. Gallimard, 1953.

"// vero eroe, il vero argomento, il centro dell'Iliade è la forza".*

L'analisi della Weil a questo punto si fece estremamente minuziosa. La forza non venne da lei considerata come qualcosa di unico, di sempre uguale a se stessa, come un blocco inarticolato e compatto. La forza si distingueva in due grandi ramificazioni: quella che uccide, che distrugge totalmente e quella che non uccide, o meglio, uccide parzialmente. Sono entrambe violente, ma senz'altro più atroce e perfida è la seconda, poiché mentre la prima annienta d'un colpo l'uomo, quest'ultima lo lascia vivere dopo averlo mutato in cosa, ossia lo riduce in un oggetto vivente. Tutto ciò sembra una contraddizione ed invece è la condizione di chi, senza più alcuna possibilità di fare o di pensare, riesce a malapena a respirare: questo è per lui vivere.

Scrivendo la Weil:

"La forza che uccide è una forma sommaria, grossolana della forza. Quanto più varia nei suoi procedimenti, quanto più sorprendente nei suoi effetti l'altra forza, quella che non uccide, cioè quella che non uccide ancorai Ucciderà sicuramente, o ucciderà forse, ovvero è soltanto sospesa sulla creatura che da un momento all'altro può uccidere; in ogni modo, muta l'uomo in pietra. Dal potere di tramutare un uomo in cosa facendolo morire, procede un altro potere, che è molto più prodigioso: quello di mutare in cosa un uomo che resta vivo. È vivo, ha un'anima; e nondimeno è una cosa Strana cosa una cosa che ha un'anima; strano stato per l'anima. Chi sa quale sforzo le occorre ad ogni istante per conformarsi a ciò, per torcersi e ripiegarsi su sé medesima? L'anima non è fatta per abitare una cosa; quando vi sia costretta, non non vi è più nulla in essa che non patisca violenza

⁴⁷ Ivi, p. 11.

⁴⁸ Ivi, p. 25.

Tuttavia la forza possedeva per Simone una dialettica perversa che non le permetteva di porre un limite alla sua opera: così, era schiavo sia chi la usava allo stesso modo di chi la subiva.

L'Iliade abbondava per lei di esempi in cui tale dialettica compariva in maniera perentoria stritolando il più debole di fronte al più forte che, poi, veniva stritolato da un altro ancora più forte. Non era forse cosa il vecchio Priamo prostrato ai piedi di chi gli uccise il figlio? Non erano forse cose Andromaca o il figlio Astianatte, schiavi, alla caduta di Troia, d'un qualche capo acheo? Ma accanto a queste forme vistose in cui la forza compariva, ve ne erano altre, egualmente drammatiche, ma più nascoste e sfuggenti. Non fu forse succubo della forza Achille, quando venne umiliato da Agamennone?

Non lo fu ugualmente Agamennone dopo solo pochi giorni, quando si disperava per la sua folle azione contro il Pelide? Non lo furono forse tutti gli eroi, nelle diverse occasioni e nelle diverse situazioni? Ma il dominio della forza andava di pari passo con quello della follia: gran parte dell'epopea classica fu percorsa da tali duplici passioni, e *Viliade* ne divenne un esempio evidente.

In tal modo veniva meno ogni possibile lume di razionalità, ed era difficile trovare ordine, equilibrio, armonia in un mondo dominato totalmente dalla cieca ed irrazionale violenza. Si determinava così un continuo perdere e riprendere, vincere ed essere vinti, che configurava l'andare e il venire delle cose a un movimento pendolare. Questo perché, come s'è detto, la forza era incapace di moderarsi.

Pochi personaggi *in* *Viliade* parlavano con ragione; uno tra questi è senz'altro Tersite, mentre suggeriva all'assemblea di lasciare Troia e di tornare a casa. "*Le sue parole*" scriveva Simone, "*sono ragionevoli al massimo grado*". Era questo un giudizio sconcer-

* S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 26.

tante se si pensa all'opinione negativa che, in qualche modo, lo stesso Omero aveva dato del personaggio in questione.

Per ben comprendere l'osservazione weiliana, bisogna rileggere un suo articolo del 1937, *"Ne recommencons pas la guerre de Troie"*⁵⁰. In questo articolo ella parlava di due forme di conflitti, quelli motivati e quelli immotivati: i primi con uno scopo preciso che mancava del tutto ai secondi. Ora, la guerra tra Greci e Troiani trovava il suo motivo nell'oltraggio fatto da Paride a Menelao col rapimento di Elena: tale motivo appariva comunque a tutti come il simbolo della contesa tra i due popoli, essendo estremamente sproporzionata la causa rispetto alle sue conseguenze.

La guerra di Troia rientrava così tra i conflitti immotivati e le stragi, i dolori, le sofferenze che essa produsse, furono frutto di una indiscussa irrazionalità: a ragione quindi le parole di Tersite apparivano alla Weil come momento di grande razionalità.

Ma forse il personaggio che più di ogni altro si estraniava da questo turbine di violenza e di odio fu Patroclo, *"che seppe essere dolce con tutti"*⁵¹, e nell'*Iliade*, non commise nulla di brutale e crudele. Egli consolò con dolcezza Briseide, vedendola priva degli affetti più cari, ma, soprattutto, in nome dell'amicizia, si rivestì delle armi di Achille e si gettò nella mischia, cercando con la sua azione la gloria non sua ma dello stesso Achille: purtroppo non riuscì nel suo intento e la morte lo colse, ma, come ben ha sottolineato la Weil rifacendosi allo stesso Omero⁵² egli morì come Patroclo, non come Achille. Quella generosità che fu la sua caratteristica dominante in vita, unico tra i guerrieri achei, ricomparve al momento della morte. Molti esalteranno Patroclo: Zeus lo definì *"buono e gagliardo"*, Menelao

⁵⁰ S. Weil, *Ne recommencons pas la guerre de Troie*, in *Ecrits historiques et politiques*, op. cit., p. 256.

⁵¹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 31.

⁵² Cfr. Hom, *Iliade*, v.v. 843-864.

"Ivi, v.v. 17 e 204.

ricordava con tenerezza la sua dolcezza⁵⁴, e lo stesso Omero, parlando di lui, usava spesso il vocativo⁵⁵.

La Weil, nel delineare la figura di Patroclo cercava di evidenziare questo suo atteggiamento che si differenziava totalmente da quello degli altri eroi achei: in lui la violenza pur non annullandosi del tutto, veniva gradualmente a smussarsi, cosicché nelle sue parole non vi era mai quel furore, quella ira, che pervadeva, ad esempio, anche il dialogo tra Ettore ed Achille⁵⁶.

Egli fu così l'eroe della generosità:

"ma", scriveva la Weil, "in più millenni di storia, quanti uomini conosciamo che siano stati capaci di dimostrare una così divina generosità? E dubbio che se ne possano nominare due o tre".

In effetti però, anche *nell'Iliade*, pure in mezzo alla furia distruttrice della forza, spuntava, timida ed esile la generosità, e quel che ad essa si accompagnava: l'amicizia e l'amore, nelle loro varie forme, per il figlio, per i genitori, per l'amico, per i fratelli. È come se la forza avesse un suo contrario, appunto la generosità, e ove quest'ultima riusciva vittoriosa, l'altra non esisteva più. In questi momenti il ricordo della vendetta, della malvagità, del male veniva obliato, annullato dalla visione sublime del bello che li trascendeva.

Forse l'episodio che più di ogni altro realizzava tale splendido evento fu l'incontro di Priamo con Achille. In esso, all'annullamento delle passioni che scuotono i sentimenti di due ex nemici, fa seguito l'annullamento delle distanze tra vinto e vincitore. L'episodio, racchiuso tutto in un pathos particolare che la Weil defi-

⁵⁴ Ivi, v.v. 17 e 671

⁵⁵ Ivi, v.v. 16 e 692-693.

⁵⁶ Ivi, 22, v. 247.

⁵⁷ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 31.

niva *miracolo*TM, per evidenziarne l'eccezionalità, è tanto più grande ed affascinante in quanto sorgeva su un deserto di ferocia, di durezza, di incomprendimento. Evidenziando la contrarietà, *Vlllade* apriva la strada a quei tentativi filosofici, propri delle scuole dell'Asia Minore, a fare appello ai contrari. Forza-generosità, violenza-non violenza, cosa-anima, si imponevano subito alla mente del lettore, come espressioni differenti di una stessa realtà, quasi sempre distruttrice, raramente benevola, che si abbatteva indifferentemente sugli uomini e sulle cose. La forza quindi, indiscussa protagonista *de\Vlllade* e tutto ciò che ad essa veniva assimilato, malvagità, violenza, guerra, portava la Weil a sostenere che solo il bene *sfugge* al suo contatto⁵⁹.

Studiando quindi la forza, Simone riusciva a scoprire un valore capace di annientarla, essendo il suo contrario, la generosità appunto. In questa dimensione, allora, figure come Patroclo, prive di importanza per lo svolgimento della vicenda, assumevano una importanza fondamentale poiché dotate di quella unica capacità di cambiare la guerra in pace, la violenza in generosità, il male in bene. Proprio quest'ultimo, si è detto, era per la Weil il solo a sfuggire al contatto della forza, perché né la generava, né la riceveva.

*"Ma Dio solo", scriveva Simone, "sfugge a questo contatto e anche, in parte, quelli tra gli uomini che per amore hanno trasferito e nascosto in lui la loro anima"*⁶⁰.

Per chiarire meglio il concetto ella si rifaceva ad un brano del discorso di Agatone nel Simposio platonico:

⁵⁹ Ivi, p. 34.

⁶⁰ Cfr. S. Weil. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 153.
" *Ibidem*.

"L'essenziale è che l'Amore non fa né subisce ingiustizia, sia tra gli dei che tra gli uomini. Poiché lui non soffre per forza, quando gli accade di soffrire, poiché la forza non tocca l'Amore. E quando agisce, non agisce di forza; poiché ciascuno acconsente in tutto di obbedire. L'accordo che si stringe per scambievole consenso è giusto, secondo le leggi all'Amore, della città regale """.

Così l'unico vero rapporto tra gli uomini, escludendo la forza, è quello che si instaura senza costrizione, senza violenza, senza alcuna obbligatorietà: tale rapporto si costruisce in una dimensione particolare, dimensione sempre rivolta al bene, e, illuminata dalla luce dell'Amore. Non fu un caso che per la Weil la greicità termini con un'altra epopea, in cui la forza si accanì non tra guerrieri di opposti schieramenti, bensì contro un solo uomo, armato soltanto della sua parola, contro Cristo. Simone riunì così *Vlliade* al *Vangelo*, ove la cupa immagine della violenza si manifestava nei tragici versetti della Passione. Il *Vangelo* divenne così estremamente importante per la scrittrice, sia perché in esso vi era l'invito alla ricerca del vero regno e della giustizia del Padre, sia soprattutto perché *"vi è esposta la miseria umana e questo in un essere divino e, al tempo stesso, umano"*⁶².

La Weil sottolineava con estrema precisione le sequenze della Passione che evidenziavano come, uno spirito divino unito alla carne, veniva alterato dalla sventura, tremava d'avanti alla sofferenza e alla morte, si sentiva nel fondo del suo cuore *"abbandonato da Dio e dagli uomini"*⁶³.

La vera grandezza de\ *V Iliade* come del *Vangelo*, era proprio racchiusa in questo profondo sentimento della miseria umana, in

⁶² S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 152. Il brano platonico a cui si riferisce è *Simposio*, 196 c.

⁶³ Ivi, p. 38.

⁶⁴ Ivi, p. 41.

dolorosa consapevolezza dell'esistenza del dolore e della sofferenza.

*"Certe parole " SCRIVEVA LA WEIL, "rendono un suono stranamente affine a quello dell'epopea, e l'adolescente troiano inviato alla casa dell'Ade, sebbene riluttante a partire,torna alla mente quando il Cristo dice a Pietro: 'un altro ti cingerà e ti menerà dove tu non vuoi'"**.

Ma oltre a\l'Iliade, la spiritualità greca fu tutta pervasa da questo forte senso della sofferenza e della miseria umana. La storia greca nacque con un delitto atroce, la distruzione di Troia, ma, *"lungi dal gloriarsi di questo delitto, come fanno di solito le nazioni, i Greci furono ossessionati da quel ricordo, come da un rimorso. Vi attinsero il sentimento della miseria. Nessun popolo ha espresso come loro l'amarrezza della miseria umana"*⁶⁵

Tutto ciò, ha portato i Greci a ricercare dei *"ponti da lanciare tra la miseria umana e la perfezione divina. L'arte dei Greci, a cui nulla è paragonabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza di cui sono gli inventori,non erano altro che ponti. Essi'hanno inventato l'idea di MEDIAZIONE. Noi abbiamo serbato quei ponti per guardarli. I credenti come i non credenti"*⁶⁶.

Questa spiritualità così profonda è stata trasmessa dall'Iliade al Vangelo, passando per i pensatori ed i poeti tragici, ma non valicando mai i confini della civiltà greca, giacché né Romani né Ebrei la possedettero. Entrambi questi due popoli infatti, si credettero sottratti alla comune miseria umana, sentendosi per varie ragioni supe-

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ivi*, pp. 47-48.

* *Ibidem.*

riori alle altre genti. I primi pensavano di essere il popolo destinato a dominare il mondo; i secondi si consideravano l'unico popolo degno di obbedire a Dio, gli eletti di Dio. I Romani disprezzavano gli stranieri, gli schiavi e i nemici; non ebbero né epopee né tragedie, ma solo i giochi da circo. Anche gli Ebrei si ponevano con superiorità nei confronti dei nemici vinti e li guardavano come se Dio stesso li avesse in orrore. Per questo motivo nessun testo dell'Antico Testamento può essere paragonato all'epopea, ad eccezione di alcune parti del poema di Giobbe. I Romani e gli Ebrei furono espressioni di forza e violenza e furono presi in considerazione tutte le volte che, nel corso dei tempi, era necessario giustificare un crimine.

Il genio della Grecia rimase così unico, ad eccezione di qualche timida comparsa in autori come Shakespeare, Cervantes, Molière, *"ma nulla di quanto hanno prodotto i popoli d'Europa vale il primo poema conosciuto che sia apparso presso di essi. Ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo dalla sorte, quindi non ammirare mai la forza, non odiare i nemici, non disprezzare gli sventurati. E dubbio che ciò sia prossimo ad accadere"*¹⁶⁷.

Ma forse la somma grandezza del mondo antico Simone la ritrovava ancora una volta nell'*Iliade*, quando, in una forma non lontana da una dimensione mistica afferma:

*"Il est impossible de comprendre et d'aimer à la fois les vainqueurs et les vaincus, comme fait l'Iliade, sinon du lieu, situé hors du monde, où siège la sagesse de Dieu"*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Ivi, p. 34.

¹⁶⁸ S. Weil. *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 99.

4. Lo spirito di Potenza

È uno dei temi forti del pensiero weiliano, che si connette strettamente a quello, già esaminato, dell'Impersonale. In qualche modo, lo spirito di potenza è il contrario dell'Impersonale, come la violenza lo è della generosità e il male del bene.

Il mondo greco non conobbe lo spirito di potenza, poiché ebbe sempre presente la consapevolezza della profonda miseria umana. Non egualmente fecero, come si è visto, gli Ebrei e i Romani. I primi grazie al favore del loro Dio e nella misura esatta in cui gli obbedirono vedevano nella sventura il segno del peccato e consideravano i vinti con grande disprezzo, poiché ritenevano che lo stesso Dio li condannasse a espiare delitti commessi. Solo alcune parti del poema di Giobbe poteva confrontarsi con il mondo greco. Scriveva Simone a tale proposito:

"Più generalmente ogni specie di dolore e soprattutto ogni specie di sventura ben sopportata fa passare dati 'altro lato di una porta, fa vedere un 'armonia sotto il suo vero volto, il volto levato verso l'alto; lacera uno dei veli che ci separano dalla bellezza del mondo e da quella di Dio. Questo rivela la fine del libro di Giobbe: Giobbe, al termine della sua miseria, che malgrado l'apparenza ha perfettamente ben sopportato, riceve la rivelazione della bellezza del mondo"⁶⁹.

S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 252.

L'Antico Testamento rappresentava quindi per la Weil una sorta di raccolta delle terribili crudeltà commesse dal popolo ebraico. Del resto, lo stesso Dio degli Ebrei era una divinità malvagia e crudele, che aveva manifestato tutta la sua potenza concedendo continue vittorie sul nemico: era un dio vendicativo e geloso.

In lui era presente una sete insaziabile di dominio mentre era totalmente spoglio di quell'amore a cui tante volte Simone aveva fatto riferimento nel parlare della divinità.

I Romani, dal canto loro, disprezzavano gli stranieri, i nemici, i vinti, i loro sudditi, i loro schiavi, credendosi nazione prescelta dal destino per dominare il mondo. Sia gli uni che gli altri furono ammirati, letti e soprattutto imitati negli atti e nelle parole tutte le volte che bisognava perpetrare un crimine *"durante venti secoli di cristianesimo"*.

La posizione weiliana nei confronti dello spirito di potenza era in qualche modo legata anche all'influenza di Alain che, come si è visto, fu sempre uno spietato critico d'ogni sopraffazione dell'uomo sull'uomo. Quando egli affermava che *"la potenza disonora anche Dio"* voleva chiaramente sgombrare ogni possibile dubbio sul suo pensiero, che era e voleva rimanere lontano da ogni logica di potere.

Simone recepì così questa accusa profonda nei confronti del concetto di potenza; non solo però la recepì, ma la fece propria: essa divenne un punto cardine del suo pensiero. La critica che ella rivolse contro gli Ebrei e i Romani, altro non fu se non la critica contro lo spirito di potenza, così ben rappresentato da questi due popoli.

La Weil considerava la persona umana come qualcosa di sacro: ogni persona, senza distinzione alcuna. Il problema che allora sorgeva, era quello di comprendere come l'individuo, preso nella sua sin-

⁷⁶ Ivi, p. 40.

⁷⁷ Cfr. nota J7.

golarità, poteva conciliarsi con la società, di cui era pur parte, rimanendo se *stesso*, e non annullandosi o rivestendosi di menzogna. La persona umana veniva infatti a trovarsi, per Simone, in questa complessa situazione dalla quale sembrava quasi impossibile districarsi. Scriveva infatti:

*"Partecipare, anche da lontano, al gioco delle forze che muovono la storia non è assolutamente possibile senza imbattersi o senza condannarsi in anticipo alla disfatta. Rifugiarsi nell'indifferenza o in una torre d'avorio è ancor meno possibile senza molta incoscienza"*⁷².

Visto così il problema sembrava irrisolvibile. Per superare tale complessa situazione Simone recuperò un valore che considerava fondamentale per l'esistenza di ogni uomo: il dovere. Nel momento in cui la persona si relazionava con l'altra all'interno di un contesto sociale, tale relazione si doveva basare sull'obbligo, *"che sovrasta il diritto, il quale è a lui relativo e subordinato"*⁷³. Le relazioni con l'alterità si dovevano allora tutte quantificare in tale schema che vedeva nell'obbligo, l'unico valore capace di dare senso e contenuto allo stesso diritto. In tal modo la persona, sfuggiva ad una concezione di stampo tipicamente liberista e si inseriva nel sociale, *"nel senso che essa è una necessaria apertura verso l'alterità, che le si impone come esigiva: è solo il rapporto soggetto - oggetto che farà parlare di dovere-diritto; ma in radice c'è la nozione di obbligo, di apertura donativo e necessariamente donativo, del soggetto verso l'oggetto del suo obbligo"*⁷⁴.

⁷² S. Weil. *L'ombra e la Grazia*, Milano. Comunità, 1951, p. 187.

⁷³ S. Weil, *L'enracinement*. Paris. Gallimard. 1968. it. *La prima radice*. Milano, Comunità, 1954, p. 51.

⁷⁴ A. Sfamurri, *L'Umanesimo cristiano di Simone Weil*, L'Aquila, Japadre, 1970, p. 32.

Contrapponendosi alla tradizione giuridica ed in pieno contrasto col pensiero di Maritain⁷⁵, Simone si indirizzava verso una forma di etica legata al senso dell'obbligo e della responsabilità, gli unici valori capaci per la realizzazione della giustizia e del bene.

In questa prospettiva e solo in questa, era allora possibile per la Weil recuperare il valore sia della persona che del sociale: quando l'armonia di tali valori veniva spezzata, lo spirito di potenza poteva facilmente imporre il suo fallace e menzognero potere. Simone non negava dunque l'alterità, anzi era proprio da tale valore che per lei potevano formarsi sentimenti alti e sublimi quali l'amicizia e l'amore; ciò che negava, era l'alterità impostata sul comando, sul dominio, in una parola, contrassegnata dal *diritto*.

*"I diritti appaiono sempre legati a date condizioni", SCRIVEVA, "solo il dovere può essere incondizionato"*⁷⁶.

Ed ancora:

"La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. 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

⁷⁵ La Weil rimproverava Maritain per aver costruito una visione di Dio nella quale il concetto di diritto subordinava quello di dovere; da ciò scaturiva l'immagine d'una divinità con un potere sovrano sulle creature. Cfr. S. Weil. *La prima radice*, op. cit.

⁷⁶ S. Weil, *La prima radice*, op. cit., p. 9.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 77.

In tale dimensione, allora, per la Weil né il positivismo giuridico, né tanto meno il giusnaturalismo avevano valore: il diritto era infatti per lei qualcosa di fluente, facilmente accumulabile alla contingenza; "*...essendo di ordine oggettivo, non è separabile dalla (nozione) di esistenza e di realtà*".

L'obbligo, invece, proprio perché privo di ogni condizione, si poneva in un orizzonte che era al di sopra della condizione stessa, "*poiché è al di sopra di questo mondo*". L'obbligo, inoltre era eterno; in un certo senso, anche legato all'eternità del destino dell'essere umano; era privo di fondamento, ma la sua verifica stava nell'accordo della coscienza universale. Per Simone dunque era l'unica realtà capace di tenere legati *gli esseri umani*⁷⁰, e non già il diritto. Ma tale affermazione implicava importanti conseguenze. Innanzitutto, come si è potuto vedere, una totale svalutazione del diritto; inoltre, nella terminologia weiliana, non compare mai il vocabolo *collettività*, per esprimere tale concetto ella si serviva del termine *esseri umani*. Non era quindi la collettività a determinare nel soggetto un obbligo nei confronti di se stessa, ma erano i suoi componenti, singolarmente presi. In tal modo ella veniva a ribadire nuovamente l'importanza della persona umana quale fonte unica dell'alterità e, nello stesso tempo, sembrava voler recuperare la struttura tomista dello Stato, nel considerare quest'ultimo come nascente dalla necessità, per garantire il soddisfacimento di bisogni sempre presenti nella persona e non soddisfabili diversamente. Nel fare ciò ella teneva tuttavia ben presente che, non era la persona in funzione dello Stato, ma lo Stato in funzione della persona. Scriveva infatti:

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ivi*, p. 10.

"Come l'uomo non è fatto per essere il trastullo di una natura cieca, così non è neppure fatto per essere il trastullo di collettività cieche, che egli forma insieme ai suoi simili".*

A questo punto è forse possibile cogliere con più chiarezza il pensiero della Weil su questo argomento. Lo spirito di potenza diveniva chiaramente l'antitesi del suo concetto di alterità, poiché in esso, non solo si realizzava, come già detto, la sopraffazione dell'uomo sull'uomo, ma, per suo mezzo, si assisteva ad una sorta di assolutizzazione delle varie collettività, quali un popolo, un partito, la stessa Chiesa. Tale assolutizzazione determinava una volontà superiore capace di imporsi drasticamente e drammaticamente su tutto e su tutti, assumendo, il più delle volte, un carattere sacrale, in quanto depositaria di una Rivelazione sovranaturale, o rappresentante il Progresso, l'Umanità, la Storia⁸².

Alla luce di quanto detto è allora possibile trovare un filo conduttore nel pensiero della Weil, filo che ci riporta ad Alain. Era infatti nella convinzione che la verità non poteva mai coesistere con lo spirito di potenza e che quindi il vero non era mai riconducibile ad esso, che si ritrovano le radici del pensiero alainiano in Simone Weil. Inoltre, solo in questa dimensione è possibile comprendere il suo voler essere sempre e comunque dalla parte dei vinti, degli umili, dei sofferenti, il suo voler ricercare costantemente la giustizia, da lei definita sovente come una *"eterna fuggiasca dal campo dei vincitori"*.

In qualche modo esisteva una continuità tra il pensiero di Alain e quello di Simone Weil, così come ben evidenziava la Pétrement

⁸¹ S. Weil, *Oppressione e libertà*, Milano, Comunità, 1956, p. 140.

⁸² Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 156.

⁸³ Cfr. S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, op. cit., p. 21.

nella sua monografia sulla Weil⁸⁴, continuità che trovava il suo momento decisivo proprio sul tema della volontà di potenza, tema che portava Alain ad assumere un atteggiamento ostile anche nei confronti del clericalismo e del sociologismo. Il rifiuto della Chiesa cattolica era, in qualche modo, necessario per Alain per difendere l'autonomia morale dell'individuo. Il pensatore normanno si muoveva infatti nell'orizzonte kantiano, e, come Kant, pensava che la certezza morale non avesse bisogno di fondamento metafisico: il soprannaturale era per lui indifferente. Ma, come sottolineava bene Del Noce⁸⁵, il pensiero religioso di Alain non si era fermato all'anticlericalismo; esso era, in qualche modo, *interno* all'anticlericalismo stesso, esprimendone perfettamente le antinomie. Se quindi da un lato Alain, per salvaguardare l'autonomia della morale rasentava quasi l'ateismo, dall'altro doveva rifiutare lo stesso ateismo evitando così di cadere nel culto di potenze mondane che avrebbero potuto, sia pur per altri versi, sopraffare la volontà e la libertà dell'individuo. In questa prospettiva diventava quindi, per lui, fondamentale negare qualsiasi possibile aspirazione allo spirito di potenza anche per non compromettere la linearità del proprio pensiero.

Del resto, lo stesso antisociologismo alainiano, rientrava nella critica allo spirito di potenza; esso si racchiudeva sostanzialmente nell'idea che il vero non era mai riducibile a brama di potere o di dominio. Nei *Propos* Alain sovente si soffermava su tale concettosa verità non si congiungeva mai alla potenza, al dominio, alla sopraffazione; la verità era nuda, spoglia, priva di orpelli; era un richiamo silenzioso ma costante a porsi in sintonia con l'altro senza privarlo della sua dimensione umana.

⁸⁴ Cfr. S. Pétremont, *La vie de Simone Weil*, op. cit., 1970.

⁸⁵ Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op. cit. pp. 155-156.

Simone fece proprio tale messaggio anche perchè nella realtà che la circondava vedeva sempre più dominare quello spirito di potenza che, al contrario, ella avrebbe voluto annientare. Era divenuto una specie di costante storica.

Il mondo antico aveva avuto coscienza di tale drammatico dominio che i suoi eroi avevano sperimentato nella carne e nello spirito; i più grandi tra loro, lo avevano temuto e cercato di evitare, spesso con esito negativo, poiché la sua forza devastatrice, non ha argini né ostacoli capaci di frenarla.

Come per gli antichi Greci, Simone ravvisava così i pericoli del potere che aveva voluto sperimentare su se stessa lavorando come operaia semplice, nelle fabbriche della Renault nello stesso momento storico in cui in Europa si assisteva alla vittoria delle teorie tayloriste e in Francia, al primo governo europeo di coalizione delle sinistre, il Front populaire. A tale proposito scrisse il *Diario di Fabbrica*, testimonianza eccezionale della condizione operaia nei primi anni del XX secolo, paragonabile forse al testo di Engels *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, anteriore però di quasi un secolo, dove tuttavia era un socialista di condizione borghese, figlio di un industriale, a osservare e descrivere una realtà che viveva da vicino ma non certo da protagonista attivo.

Come i Greci, Simone voleva opporre allo spirito di potenza il valore della miseria umana, la stessa miseria vissuta da Cristo sulla croce. Ecco allora come la visione greca dell'uomo, trovava una sua continuazione naturale, per la Weil, solo nello spirito del Vangelo, che ad essa opponeva la Grazia, così come la spiritualità greca aveva opposto la Virtù.

In un mondo dove nulla era a misura d'uomo, dove l'infelicità continuava ad insinuarsi nella realtà sociale, dove lo sfruttamento e lo sradicamento degli individui aumentavano in un continuo e vertiginoso

divenire, Simone Weil comprendeva sempre di più come il male era divenuto l'indiscutibile protagonista della realtà. Ella vedeva la società andare verso l'annullamento dell'individuo, il quale, sradicato dal suo passato, si sentiva sempre più solo. In qualche modo l'uomo del suo tempo era costretto ad attuare il cammino opposto a quello della Creazione: doveva annullare il suo essere e distruggere il suo pensiero, in una sorta di tragica quanto innaturale "decreazione".

Simone si accorse che nel corso della storia, due furono le principali forme di oppressione contro l'uomo, considerato sia nella sua individualità, come pure nella sua partecipazione all'Umanità: la schiavitù esercitata in nome della forza e la schiavitù in nome della ricchezza trasformata in capitale. Sia pur in modi diversi, questi due tipi di schiavitù contribuirono a rendere l'uomo, da protagonista incontrastato della storia a semplice oggetto, costretto a perdere la propria umanità ed a vivere una vita non propria, non desiderata, non voluta, ma imposta e stabilita dagli altri. In tale artificiosa dimensione l'uomo tentò inutilmente di ritrovarsi, di recuperare se stesso, la sua dignità di persona: l'uomo non poteva essere un oggetto. La Weil considerava, si è visto, l'individuo come un valore supremo, e dappertutto lo vedeva calpestato anche da quei movimenti che pretendevano di aiutarlo.

In un poemetto, *Venise Sauvée*, Simone ripropose questa sua ampia critica contro lo spirito di potenza, servendosi di un argomento storico già, per altro, trattato da vari scrittori, tra cui Thomas Otway e Saint-Réal⁸⁶.

La Weil conosceva questi lavori, in particolare il secondo, come dimostrano i *Cahiers* e il fatto che, vivendo a Londra, se ne era pro-

⁸⁶ Cesar Vichard, abbé de Saint-Réal (1643-1692) scrittore di storia, ammiratore di Machiavelli e tragediografo. Scrisse la *Conjuration des Espagnols contre la République de Venise* nel 1674, che ispirò l'opera di Thomas Otway, *Vertice Preserved or the Plot Discovered* del 1682.

curata una copia dalla Francia. Più o meno nello stesso tempo Simone metteva mano a opere quali: *L'Iliade ou le poème de la force. Attente de Dieu, Ecrits de Londres*, opere nelle quali cercava di superare a livello socio-politico il sindacalismo rivoluzionario e, a livello più strettamente filosofico, la fase agnostica del suo pensiero e di aderire così ad una realtà diversa, forse ancora vaga, in cui veniva considerata essenziale la ricerca del bene quale ideale metastorico. *Venise Savée* manteneva però una sua originalità nel cercare di comprendere l'inutilità della spasmodica ricerca del potere, il quale poi, nel venire assolutizzato, determinava solo *malheur* e morte.

La trama della tragedia è semplice. Il marchese di Bedmar, ambasciatore di Spagna presso Venezia, ordisce una congiura contro la città per assoggettarla al dominio del suo re. Volendo rimanere nell'ombra, affida l'esecuzione del piano a Renaud, signore francese con incarichi a Venezia, e a Pierre, capitano militare provenzale. Un gran numero di truppe mercenarie e molti ufficiali si prestano a realizzarlo. La notte scelta per la congiura è quella precedente il giorno della Pentecoste. Bisognava prendere la città di sorpresa col favore della notte, incendiandone le zone strategicamente più valide: la confusione e il tumulto avrebbero reso gli abitanti timidi ed incapaci di resistere agli assalitori. Tutto sembrava ormai sicuro per i congiurati, quando Jaffier, grande amico di Pierre, che in un primo tempo aveva di buon grado aderito all'idea, per un improvviso senso di pietà verso Venezia, rivela il disegno al Consiglio dei Dieci provocando così la morte di tutti i congiurati ma la salvezza della città.

L'azione si svolge nell'arco di poche ore estremamente intense, nelle quali ricorrono situazioni che coinvolgono il lettore e gli riportano alla memoria non pochi altri motivi di opere weiliane. Determinante, come si è prima accennato, il tema dello spirito di potenza, spirito che governava l'animo dei congiurati facendo loro

sognare un avvenire migliore della realtà presente. Pierre, Jaffier ricercavano avidamente il potere; essi erano avventurieri, cresciuti tra ingiustizie e violenze: avevano subito il potere altrui e non potevano fare a meno di esercitare il loro, se la sorte gliene offriva la possibilità. Erano inoltre degli sradicati, ossia uomini strappati alla loro cultura, alla loro terra d'origine, alla loro famiglia e diventati così avventurieri, privi di ogni rispetto sia per Dio sia per gli uomini. Avevano subito ingiustizie e ne avevano compiute. Sopra di loro si scagliava così il dominio della forza ed essi lo subivano inermi. Il contatto con la violenza li rendeva simili ad oggetti e li distruggeva. In *Venise Sauvée* la Weil riproponeva la duplice manifestazione della violenza, già descritta nel suo saggio *L'Iliade o il poema della forza*: quella grossolana che uccide e quella che rende l'uomo alla stregua di un oggetto. La prima, veniva esercitata contro Pierre e gli altri congiurati, la seconda contro Jaffier. Questi infatti, pur non morendo, subiva nell'anima una sofferenza più atroce della morte stessa,

"Vivo in un sogno? Ho forse improvvisamente cessato di essere uomo? Ciò che io sono adesso, forse lo sono sempre stato

Egli sentiva su di sé il peso d'una potenza superiore alle sue capacità. Viveva, ma gli sembrava di morire, o, meglio, di sognare. Un senso di pietà verso Venezia gli aveva impedito di portare avanti la congiura. Agli occhi di chi non lo comprendeva appariva un traditore. E tuttavia non era di questo che si doleva, poiché sapeva di non esserlo. Voleva offrire la sua vita in cambio di quella degli altri congiurati, ma il Consiglio dei Dieci fu inflessibile: tutti dovevano morire, tranne lui, poiché era stato proprio per il suo "tradimento"

" S. Weil, *Poèmes*, op. cit., p. 117.

che la città si era potuta salvare. Appariva il "traditore", eppure era il "tradito". Prima di parlare della congiura, aveva infatti preteso, sotto solenne giuramento, che il Consiglio dei Dieci gli avesse garantito la vita di almeno venti congiurati, a sua scelta. La ragione di stato impediva poi che il giuramento venisse rispettato. Tutti periranno, anche Pierre, l'amico prediletto, l'unico tra tutti i congiurati condannati a morte che continuò a credere nella lealtà di Jaffier e a Jaffier rivolse infatti l'ultimo pensiero.

"Come lasciare la vita senza poterlo rivedere? Invano io lo desidero. Egli non è in nessuna parte e tutto è vuoto. In tal modo la morte improvvisa sorprende l'anima insoddisfatta. No, io non potrei morire senza di lui, solo, nelle mani dei carnefici, solo, nell'angoscia della morte "mie".

Ma la sofferenza di Pierre non era nulla se confrontata a quella di Jaffier. Era lui infatti che sperimentava sino in fondo il dramma della forza. Pierre era infatti consapevole di dover morire, sentiva su di sé la morsa della morte e la disperazione della vanità dei suoi progetti di gloria. Per Jaffier, al contrario, la vita e la morte diventavano un'unica cosa: la realtà in cui viveva, gli appariva un sogno in cui si sentiva estraneo. Quel che era un tempo lo aveva dimenticato, quel che era ora non lo comprendeva. Egli si sentiva un *deraciné* nel senso più drammatico e spaventoso.

Lo sradicamento era infatti per la Weil una delle componenti più dolorose della realtà umana: come la forza esso procurava infatti l'annullamento dell'io. In un certo senso il suo effetto sull'uomo, non era dissimile a quello della violenza. L'uomo, ogni uomo, pote-

va per Simone raggiungere un certo grado di serenità solo se riusciva a rimanere legato ai suoi affetti, alla sua cultura, a tutto quel mondo di sentimenti che gli era proprio, radicato nella sua coscienza dal momento della nascita. Quando ciò veniva meno, egli si sentiva solo, perso, vinto. Come una pianta sradicata dal suo ambiente, dal suo passato, si sentiva distrutto. La sua esistenza non aveva alcun senso. E Jaffier, nel momento in cui avverte che i compagni erano condannati a morire e, nel contempo egli era costretto ad abbandonare Venezia, con l'ordine di mai più tornarvi, pena la morte, viveva sino in fondo la drammaticità dello spirito di potenza e, nel contempo, pativa la sofferenza del "déracinement."

Benché di origine provenzale egli aveva riposto in Venezia gli affetti più cari, era legato alla città, ai suoi monumenti, al suo mare, come se vi fosse nato, come se vi fosse sempre vissuto. Per questo l'idea di lasciarla per sempre lo rattristava.

*"Andare, dove? Io non ho nessuna parte in cui andare "***

Il suo spirito e la sua carne vacillavano: egli era solo col suo "malheur". Ma proprio l'incontro con il dolore purifica l'animo di Jaffier infondendogli un nuovo coraggio. Non era giusto che un soldato, un capitano, nato per vivere nelle battaglie e per morire con la spada in pugno, giacesse in un angolo squallido, chino a terra, come l'ultimo dei vigliacchi. Per questo, nonostante tutto, Jaffier alla fine ritrovò l'audacia d'un tempo, sguainò la spada e si gettò nella mischia, convinto che con quell'atto avrebbe ritrovato se stesso. Sapeva di dover morire, ma voleva che la morte lo cogliesse da eroe, combattendo:

"Ivi, p. 127.

"La morte sta per prendermi, ma ora la vergogna è passata"¹⁹⁰.

Agli occhi del mondo egli appariva come un folle poiché nessuno riusciva a comprendere il suo comportamento. Ma la follia, in questa dimensione, acquistava per Simone una valenza positiva, degna di rispetto e di ammirazione. Jaffier infatti ricercava la morte non come fuga dal mondo o dal dolore, ma come amore per il mondo: egli accettava l'infelicità e l'amava. In lui quindi, per la Weil, si attuava un meraviglioso accadimento: scegliendo l'infelicità, sceglieva altresì la verità e, di conseguenza anche la Croce, e, per questo, sfuggiva all'odio.

"Ovunque c'è l'infelicità \ scriveva infatti Simone, "c'è la Croce nascosta, ma presente a chiunque sceglie la verità invece della menzogna e l'amore invece dell'odio"¹⁹¹.

Con l'avvicinarsi della morte anche in Jaffier, tuttavia, compariva il rimpianto della vita, di tutto ciò che poteva essere suo; a poco a poco nella sua mente apparivano i fantasmi di una realtà che si stava dileguando.

"Ai miei occhi ben presto non apparirà la bellezza di questa città. Senza ritorno mi allontanerò dal luogo dei viventi. Non c'è nessuna'alba dove io vado, e nessuna città"¹⁹².

¹⁹⁰ Ivi, p. 133.

¹⁹¹ S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., p. 201. In tal guisa Simone risponde all'eterna domanda: perché Dio permette l'infelicità, risposta che, ovviamente, suppone una determinata impostazione filosofico-teologica, rischiarata dalla luce di Cristo.

¹⁹² S. Weil, *Poèmes*, op. cit., p. 133. Per questo grande senso di umanità che anima la figura di Jaffier, la Weil non poteva non ricordare tante grandi figure del teatro greco ch'ella ben conosceva. Cito per tutte Alceste di Euripide, che, sul punto di morire per il marito, ritorna alle dolcezze della vita e le richiama alla memoria. Cfr. soprattutto vv. 177 sgg.

Ma come l'infelicità era in qualche modo necessaria per realizzare l'incontro armonioso e sconvolgente con la verità e l'amore, la gioia era altresì un bisogno essenziale dell'anima.

"La mancanza della gioia", scriveva infatti Simone, "che si ha in presenza del dolore o semplicemente della noia, è uno stato di malattia ove l'intelligenza, il coraggio e la generosità vengono a mancare completamente. È uno stato di asfissia. Il pensiero umano si nutre di gioia"⁹³.

La gioia weiliana, però, non si esauriva nella categoria del piacere, del divertimento, della soddisfazione dei sensi o nella vanità: bisognava ch'essa si nutrisse di interiorità, *"non ci si può donare la gioia. Essa non si raggiunge quando la si cerca"*⁹⁴.

Ma allora, in tale prospettiva, l'infelicità e la gioia, per Simone, sembrava quasi dovessero incontrarsi. E, solo in seguito a tale incontro ella scriveva,

"l'anima si trova nel punto di intersezione fra creazione e Creatore: questo punto d'intersezione è il punto d'incrocio dei due bracci della croce"⁹⁵.

Ora, giungere alla presenza di Dio, non era forse per la Weil attingere la gioia più pura e più vera a cui l'anima umana possa anelare?

"L'amore fra Dio e Dio, che è esso stesso Dio, è questo legame che possiede una virtù duplice; questo legame che unisce due esseri al

⁹³ S. Weil, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, op. cit., p. 168.

⁹⁴ Ivi, p. 168 e segg.

⁹⁵ S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., p. 182.

punto che essi non sono più separabili e sono realmente un essere solo; questo legame che annulla la distanza e trionfa della separazione infinita. L'unità di Dio, in cui sparisce ogni pluralità, e l'abbandono in cui crede di trovarsi Cristo pur non cessando di amare perfettamente il Padre, sono due forme divine dello stesso Amore, che è Dio stesso¹⁶⁰.

La verità di tutto ciò venne compresa da Jaffier nell'ultima parte della tragedia. Egli, non sperava più di realizzare i sogni di felicità e di gloria un tempo vagheggiati con tanto amore, eppure la consapevolezza di infelicità, di separazione totale da quanti gli furono più cari, pur essendo dolorosa, si cambiò in bene, essendo amore. Quindi, forse inconsciamente, egli continuò ad amare Pierre, i compagni, Venezia e fu proprio da questo amore ch'egli divenne, per così dire, l'eroe della tragedia weiliana, eroe in quanto in lui gioia e dolore celebrarono i loro fasti all'unisono. Nessun lettore si sarebbe aspettato, forse, da Jaffier, tanta grandezza d'animo.

"Quando un apprendista si ferisce o si lamenta per la fatica", scriveva Simone, "gli operai, i compaesani hanno un bellissimo e significativo modo di dire: 'è il mestiere che gli entra nel corpo'. Ogni volta che noi subiamo un dolore, possiamo dire in verità che è l'universo, l'ordine del mondo, la bellezza del mondo, l'obbedienza della creazione a Dio a entrarci nel corpo. E allora come non benedire con la più tenera riconoscenza l'Amore che ci invia questo dono? "¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 171-172.

¹⁶¹ Ivi, p. 177.

La gioia non riusciva infatti per lei a trasmettere all'uomo il senso della contingenza e della caducità, l'infelicità, al contrario, lo rendeva partecipe totalmente alla realtà dell'esistenza. Per questo la follia di Jaffier acquistava senso solo quando egli l'accettava e la viveva nella carne e nello spirito, rinnegando se stesso per essa e in essa.

"Non siamo stati creati che per questo consenso"

scriveva ancora la Weil, e cioè per accettare "le malheur": tutto ciò gli altri personaggi del dramma non lo avevano compreso.

Renaud, infatti, colpito anch'egli dal dolore, al contrario di Jaffier, non riusciva più ad amare e cercava consolazione solo nel disprezzo e nell'odio verso i compagni di sventura. Pierre continuava ad amare, ma il suo amore era legato a valori umani e contingenti. Il salto qualitativo si attuava solo in Jaffier. Gli avversari ridevano di lui, lo chiamavano traditore, gli sputavano in faccia, lo schernivano: non provavano per lui alcun senso di pietà, ma solo sdegno e disprezzo. In certo modo Simone accomunava il loro comportamento a quello dei Romani e degli Ebrei, che, credendosi sottratti alla comune sensibilità umana, non provavano mai nei confronti dei supplici sentimenti di misericordia. Contro tali concezioni, così lontane dal suo pensiero, la Weil poneva il pathos greco e la spiritualità del Nuovo Testamento. Se era vero che ogni essere subiva l'impero della forza, era pur vero che *nessuno*, come si è detto, era considerato spregevole. Anzi, esso veniva amato d'un amore doloroso, poiché tutta la sua carne e il suo spirito erano nudi di fronte ad un potere inarrestabile. *"L'uomo che non è protetto dalla corazza della*

"Ivi, p.180.

*menzogna, non può patire la forza senza esserne colpito sino all'anima*⁹⁹. Per questo Jaffier, rifiutando la menzogna, s'accostava all'infelicità, la subiva, pur sentendone l'orrore e in tal modo rinasceva con quel coraggio che la riconquista di se stesso gli infondeva. Era un po' quel che accadeva a Ettore prima del combattimento con Achille dinanzi alla sua città in pericolo, senza l'aiuto né di dei né di uomini. Sapeva di andare verso la morte, ma era proprio tale accettazione libera e volontaria a fare di lui un eroe. Questi atti di amore e di coraggio erano necessari per sfuggire a quella tetra monotonia di stragi, di massacri, di dolori che la forza portava con sé.

Sappiamo che per la Weil le battaglie si decidevano non tra uomini illuminati dalla ragione, ma tra individui trasformati, caduti al livello della stessa materia inerte, mossi solo dalle cieche forze dello spirito di potenza¹⁰⁰. Tale era infatti la situazione dei congiurati prima di porre in atto il loro piano: nella loro anima, dominata da una smisurata brama di potenza, non trovava posto la ragione, non il pensiero, e *"dove non ha dimora il pensiero, non ne ha la giustizia né la prudenza"*^m. Prima ancora di patire sulla carne il dominio della forza, essi lo patirono nello spirito. Soprattutto i Veneziani, i quali, una volta scampati alla congiura, si sentirono invincibili, dimenticando all'istante il pericolo subito. Ciò li portava ad usare la vittoria non come un evento destinato a passare: si sentivano forti di ciò che era invece la loro debolezza. La tragedia weiliana rilevava così l'abnorme situazione, giacché, pur concludendosi con la vittoria di Venezia, non indugiava nella descrizione della gioia dei vincitori, ma tendeva a porre in risalto l'ambiguità dei loro animi, la bas-

S. Weil, *La source grecque*, op. cit., p. 41.

Ivi. p. 32.

Ivi. p. 21.

sezza dei loro desideri, che non sfuggivano alla seduzione del potere. L'unica, capace di resistere a tale ambigua forza fu Violetta, la giovane figlia del Segretario del Consiglio dei Dieci, rimasta all'oscuro di tutta la drammatica vicenda. Ella sola provava nell'anima il senso vero della pace e della serenità. Ciò perché la forza non era riuscita ad esercitare in lei il suo tragico dominio:

"Giorno che viene così bello, sorriso sospeso improvviso sulla mia città e i suoi mille canali, quant e dolce vedere il giorno per gli uomini che ricevono la tua pace"¹⁰².

Con questa frase Violetta salutava il nuovo giorno, giorno di festa e di letizia, in cui il male non aveva senso e la tristezza non trovava posto. Ma Violetta poteva farlo poiché era ignara di tutto: tale sua condizione la giustificava e la salvava.

Nella concezione weiliana i concetti di forza e di violenza si identificavano dunque con quello di materia: *"La subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia"*. Nella tragedia tutti i personaggi erano più o meno assoggettati alla materia.

"Questa subordinazione", notava Simone, "è la stessa in tutti i mortali, sebbene l'anima la porti diversamente secondo il grado di virtù"¹⁰³.

Nei congiurati veniva vissuta in due momenti: prima e dopo la congiura. La brama di potere e di ricchezza li aveva spinti a concepire desideri turpi e bassi: vittime della forza o, se si preferisce, della

¹⁰² S. Weil, *Poèmes*, op. cit., p. 133.

¹⁰³ S. Weil, *La Source*, op. cit., pp. 38-39.

materia, i loro animi gioivano all'idea di affondare la spada in un nemico inerme. Una volta catturati, venivano sopraffatti dall'angoscia della morte, dalla sofferenza della tortura, dal rimpianto di non poter più realizzare i loro sogni di dominio. In entrambi gli stati, la violenza, ossia la materia, li distruggeva e li rendeva "cose". Erano, costoro, e quelli simili ad essi, i più sventurati tra gli uomini, giacché, come si è visto, non morivano e non vivevano.

"Nelle loro giornate non vi è alcuno spazio, alcun vuoto, alcun campo libero per qualcosa che proceda da loro. Non si tratta di uomini che vivono più duramente di altri, posti socialmente più in basso di altri. si tratta di altra specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere"⁰⁴.

Essi vivevano, specificava la Weil,

"una vita che la morte ha raggelato molto prima di averla soppressa"^m.

Ma un uomo degno di tale nome, non poteva ridursi al rango di una "cosa" perché da tale contraddizione derivavano all'anima le sofferenze più atroci. Per ciò tale "cosa", desiderava ritrovare ogni momento se stessa, la sua identità, anche se era difficile riuscirci.

Il dominio della forza o della materia era per Simone molto più tragico di quello esercitato dalla natura.

"Anche la natura", SCRIVEVA, "quando entrano in gioco i bisogni vitali cancella ogni vita interiore, perfino il dolore di una madre"⁰⁶.

Ivi, pp. 15-16.

Ibidem.

Ivi, p. 18.

Eppure l'imperio della natura era vinto da quello della forza, perché questa sradicava l'uomo dal suo "io" e lo collocava in un ambiente di menzogna. Il dominio della natura, invece, era legato a leggi ben precise, sia pure drammatiche, e lo dimostrò Niobe. Nonostante le fossero stati uccisi i figli e le figlie nel fiore dell'età, alla fine, quando fu stanca di lacrime, pensò a mangiare. Un atto simile, che si poneva in piena contraddizione con la sofferenza dell'anima, era sempre legato alla contingenza dell'uomo, alla sua finitezza, alla sua sia pure incosciente *"necessità di sopravvivere"*¹⁰⁷.

Non era quindi in contrasto con la natura dell'uomo. Ma nel momento in cui si decideva la morte dell'altro per brama di potere e si uccideva l'altro col solo intento di impadronirsi delle sue ricchezze, si operava al di là dei dettami della natura, sotto la spinta di un imperio che si poneva in contraddizione con la volontà stessa dell'uomo, con la sua realtà.

L'uomo raggiungeva così l'infelicità nel momento in cui cedeva alla forza, più che nel momento in cui seguiva i suoi istinti naturali. Seguire la natura significava "razionalizzare"¹⁰⁸ la propria esistenza e quella degli altri: seguire la forza voleva dire vivere in un sogno. Diceva Renaud prima della congiura:

¹⁰⁷ Il bisogno di sopravvivere è un fatto strettamente naturale legato alle ferree leggi dell'istinto. L'esempio di Niobe, offertoci dalla Weil, è quanto mai emblematico. Si osservi poi, oltre quanto si è detto, che l'imperio della natura è sempre inferiore a quello della forza, giacché per natura il forte non è mai assolutamente forte, né il debole assolutamente debole, e quindi, sempre per natura, tutti siamo soggetti a subire violenza. Cfr. S. Weil, *La Source*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁸ Il problema uomo-natura è quanto mai antico. Già nel mondo greco esso veniva affrontato e risolto in una pressoché completa adesione dell'individuo alla natura, la quale, però, essendo diversamente intesa, offriva diverse soluzioni al problema stesso. È tuttavia con i pensatori dell'illuminismo e, soprattutto con Rousseau che tale problematica si fa più incalzante. Anche se con diversi atteggiamenti tali scrittori affermano che vivere secondo natura priva l'uomo delle nefandezze e delle storture della società civile. Vivere secondo natura significa quindi anche per la Weil soddisfare le proprie necessità materiali e spirituali senza tuttavia intaccare o addirittura distruggere quelle degli altri, perché allora, si vivrebbe secondo i dettami della violenza.

"Sì, noi sogniamo. Gli uomini d'azione sono sognatori: essi preferiscono il sogno alla realtà. Ma a causa delle armi essi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il suo sogno, il vinto vive il sogno dell'altro "".

Tale concezione aveva per la Weil una valenza che superava lo spazio ed il tempo: essa aveva valore sempre ed ovunque un individuo era costretto a vivere nel sogno d'un altro per "sopravvivere".

Più volte così nelle sue pagine ella poneva l'accento sulla dolorosa condizione dell'uomo degli anni 30-40 che provava sulla sua carne come nell'anima tutta la drammaticità dello spirito di potenza. Ma anche in questo risplendeva la statura di Jaffier.

Quando, in ginocchio davanti al Consiglio dei Dieci, egli chiedeva pietà, annullava il suo io particolare, il suo egoismo di uomo, il suo spirito di potenza che sino all'inizio della congiura aveva dominato incontrastato nel suo animo. Se avesse voluto, la città in quel preciso momento sarebbe stata in suo potere. Pochi istanti prima egli aveva nelle mani il destino di Venezia. Avrebbe avuto il diritto di comportarsi a suo piacimento nei confronti di tutti i suoi abitanti, dai più umili ai più alti. E invece non invocava alcun diritto, poiché comprendeva che solo l'umiltà e il disprezzo di sé, erano la vera realtà dell'esistenza. *"Il diritto non ha alcun legame con l'amore"".* E l'amore nel suo ultimo momento confinava col Bene e Bene ed Amore diventavano così un unico inscindibile valore. Ora, in questo non invocare alcun diritto stava l'apparente assurdo del comportamento di Jaffier. Egli preferiva la sofferenza, le "malheur", attraverso il quale ritrovava l'impersonale nascosto in lui, perdendo definitivamente ogni rapporto con lo spirito di potenza.

S. Weil. *Poèmes*, op. cit., p. 77.

S. Weil, *Ecrits des Londrès*, op. cit., p. 33.

5. Critica al marxismo

Il marxismo e tutti i movimenti sociali ad esso ispirati si basavano per Simone su una idea di Bene tutta immanentista, legata a valori di natura economica, privi perciò di trascendenza. Tuttavia, se per alcuni aspetti il marxismo veniva accettato dalla scrittrice francese, così non accadeva per quei movimenti che ad esso si ispiravano, poiché erano del tutto privi di quel metodo conoscitivo, vale a dire di quello strumento d'analisi dei fatti sociali, che permetteva al marxismo di conoscere la realtà storica nel suo lento divenire in termini dialettici, sia pur limitatamente all'aspetto economico.

La Weil si accostò infatti agli scritti giovanili di Marx molto presto ed apprezzò quel senso di giustizia, soprattutto in ambito sociale, che da quelle pagine traspariva. Il giovane Marx, non ancora legato ad una visione drasticamente economica, era per lei portatrice di valori e di ideali capaci di sanare o, perlomeno, rendere migliore la società presente.

Simone vedeva in quelle opere l'ansia, il desiderio, la volontà di porsi al servizio dell'umanità con quella generosità e quell'amore che rasentavano lo spirito del Vangelo.

Il momento economico non era ancora diventato determinante, non si era ancora assolutizzato per trasformarsi nel più chiuso ed esclusivo dogmatismo. Il pensiero di Marx poteva, per Simone, essere paragonato a quello di altri scrittori suoi contemporanei, come Proudhon, dove, sia pur con temi diversi e con strutture diffe-

renti, si cercava di dare vita ad un rinnovamento sociale e politico, maggiormente avvertito in una società corrotta e malsana. Era proprio questa idea di cambiamento che affascinava la Weil, idea, del resto, tipica d'ogni spirito giovanile desideroso di modificare la vecchia realtà presente. Questi sentimenti, privi di preconcetti, erano da lei pienamente accettati perché portavoci di quegli ideali, di quelle attese proprie di tutti i popoli oppressi in ogni età storica.

"On trouve chez Marx", SCRIVEVA SIMONE, "dans les écrits de jeunesse, des lignes de accent lyrique concernant le travail; on en trouve aussi chez Proudhon; on en trouve aussi chez les poètes, chez Goethe"."

Col trascorrere degli anni Simone si allontanò però da Marx, dal suo pensiero tanto ammirato un tempo, al quale adesso rimproverava un eccessivo materialismo e soprattutto un estenuante determinismo economico.

La pretesa di aver dato vita ad un nuovo tipo di socialismo, non più di stampo utopistico, ossia non più legato, secondo la Weil, alla ricerca di ideali di giustizia e di verità, danneggiarono per lei irrimediabilmente quelle idee sorte in modo semplice e sincero. Così scriveva infatti:

*"Mais par ailleurs le marxisme a gravement altère cet esprit de revolte qui, au **siede** dernier, brillait d'une éclat si pur dans notre pays. Il y a **mêle** à la fois des oripeaux faussemens scientifiques, une éloquence messianique, un déchainemet d'appétits qui l'ont défiguré"."*

"" S. Weil, *Oppressione et libertà*, op. cit., p. 202.

"" Ivi, p. 203.

Marx aveva così inserito, per la Weil, nelle sue opere, dei preconcetti, dei falsi idoli, delle menzogne. Volendo costruire una dottrina ed un sistema politico perfetto aveva dato vita ad una filosofia del lavoro basata soltanto sulla relatività della contingenza.

"Dans sa jeunesse, il était parti pour élaborer une philosophie du travail dans un esprit très proche au fond de celui de Proudhon. Une philosophie du travail n'est pas matérialiste. Elle dispose tous ces problèmes relatifs à l'homme autour d'un axe qui, constituant une prise directe et réelle sur la matière, enferme la relation de l'homme avec le terme antagoniste. Le terme antagoniste, c'est la matière. L'homme n'y est pas romène, il y est opposé

Così, prendendo lo spunto dallo scientismo del XIX secolo, che riteneva di poter risolvere tutti i problemi posti dall'umanità col solo aiuto della scienza, Marx, considerando la società come un fatto, la studiò, secondo la Weil, come un fisico studiava nella natura i rapporti di forza. Ma la società non era solo un fatto: essa era, al contrario, un crogiuolo di sentimenti, di passioni, di ansie, di speranze, di lamenti, di gioie, di dolore, impossibili a spiegarsi con una metodologia puramente naturalistica e fattuale. L'errore di Marx era stato quello di aver voluto dar vita ad un metodo rigoroso dentro il quale aveva inserito tutta la realtà, elaborando così un tragico, quanto inevitabile dogmatismo. In tal modo aveva negato la validità delle teorie anarchiche, come pure quelle della tradizione sindacalista; non da ultimo aveva considerato inefficiente l'attività operaia del 1848. Abbagliato da una fede cieca per il progresso e per la scienza, riteneva possibile risolvere i gravi problemi sociali per mezzo esclusiva-

mente del loro aiuto. La rivoluzione ai suoi occhi appariva l'unica arma possibile di cui si doveva servire il filosofo per cambiare il mondo. In lui infatti sapiente e rivoluzionario si univano in modo pieno ed esclusivo; erano i due volti di uno stesso uomo, con tutte le difficoltà e le contraddizioni che tale intima unione portava con sé. Secondo la Weil era impossibile trovare punti di contatto in esperienze così lontane tra loro:

"// a porte ainsi un tort grave, durable, peut etre irreparable, en tout case difficile à réparer, à la fois à l'esprit scientifique et à l'esprit révolutionnaire ""

La cieca fiducia in una rivoluzione capace di sanare tutte le piaghe della società presente e di creare un uomo nuovo in una realtà nuova non era per la Weil possibile: la storia dimostrò poi l'esattezza di tale previsione weiliana non solo in Europa. Simone sosteneva che la rigenerazione degli individui doveva avvenire intraprendendo strade nuove e diverse, nelle quali era necessaria la presenza di valori capaci di superare la mediocrità della contingenza per proiettarsi in una dimensione etico - spiritualista che la visione marxista non possedeva. Infatti, per lei, il marxismo era una sorta di religione, sia pur nell'accezione più distante da tale termine.

Nel marxismo ella vedeva profonde contraddizioni e soprattutto si rendeva conto che non riusciva a dare all'uomo quella dignità che invece gli era propria. L'uomo non poteva divenire mai oggetto: egli doveva essere sempre il protagonista incontrastato della storia. La centralità della scelta etica la portava così a rifiutare ogni forma di materialismo e di determinismo economicistico.

La critica weiliana al marxismo era, in qualche modo, collegata a quella nei confronti della materia. Scriveva infatti:

"Quando la nozione di soprannaturale si perde, il bene può essere rapportato o all'uomo o alla materia. Due errori: il materialismo almeno, ha una visione giusta della debolezza umana. Ma costringe a disprezzare l'uomo. E mettendo il bene nella materia, fa trattare l'uomo alla stregua della materia, se non al di sotto"

Se ai tempi del Liceo Henry IV subì il fascino della dottrina di Marx, poiché sembrava opporsi a tutte quelle posizioni tendenti a vanificare la grandezza della dimensione umana, successivamente, la sua forte ispirazione etica, che la mise sempre accanto agli oppressi, la porterà verso altri lidi. Del resto, la sua stessa militanza sindacale e politica iniziale, più anarchica che marxista, basata sempre sulla centralità della sua scelta etica, non si concretizzò mai in una adesione convinta ad un partito politico.

Tuttavia il suo amore per i lavoratori, in particolare per gli operai, la spingeva a studiare a fondo i loro problemi, le loro difficoltà, favorendo così la nascita di una scuola per gli operai in grado di coadiuvare le due realtà da lei considerate importanti: l'attività intellettuale e il lavoro manuale. In realtà a Saint-Etienne esisteva già una scuola per minatori. Nel 1928 vennero creati dall'Unione dipartimentale e dall'Unione CGT dei *Collages du Travail* e Simone insistette affinché oltre all'insegnamento della lingua, venisse impartito anche un corso di politica economica, che lei stessa insegnò. Questo

¹⁵ S. Weil, *Ecrits des Londres*. op. cit., p. 169.

impegno nasceva dalla sua convinzione più profonda: fare accedere i lavoratori al mondo della cultura. Questo era, per la Weil, il punto dal quale fare iniziare la vera rivoluzione.

"L insegnamento ", SOSTIENE GABRIELLA FIORI, "doveva svolgersi su un piano di eguaglianza. Fra i tentativi di cultura operaia, contava distinguere quelli condotti in modo da rafforzare l'ascendente degli intellettuali sugli operai e quelli condotti invece in modo da liberare gli operai da un ascendente simile. Bisognava rifiutare la manipolazione, ma non negare gli apporti positivi della cultura intellettuale nel tempo. Fin dalle società primitive, gli uomini che possedevano la facoltà quasi miracolosa di adoperare le parole e di esprimere l'essenza delle cose, hanno avuto un ascendente e di conseguenza un potere. E vero che gli adunatori di parole, preti e intellettuali, si sono in genere valse di questo potere per separarsi dagli uomini capaci di adoperare solamente le cose, e sono stati di solito, dalla parte della classe dominante. Tuttavia è anche vero che il rispetto per il linguaggio e per gli uomini che avevano la capacità di servirsene ha favorito, nel tempo, l'evoluzione di tutto il pensiero umano. Dunque, non è ispirando ai lavoratori il disprezzo per la cultura definita tendenziosamente borghese che bisogna liberarli dalla dominazione degli intellettuali. Anche se la superiorità accordata fino ad ora a questi ultimi per convenzione va rifiutata, ciò non significa che i lavoratori rifiutino insieme l'eredità della cultura umana. Debbono anzi prepararsi a prenderne possesso: questa presa di possesso è la rivoluzione stessa. L'abolizione della divisione degradante del lavoro in lavoro manuale e lavoro intellettuale, deprecata da Marx e con lui da Simone, deve e può essere preparata fin da ora. A tale scopo, bisogna prima di tutto dare agli

operai il potere di maneggiare il linguaggio, e in particolare il linguaggio scritto ¹¹⁶.

Con il lavoro la Weil interveniva sulla realtà circostante, ed in particolare, preferiva il lavoro dei contadini, poiché riteneva fosse il più idoneo ad accomunare gli uomini.

In più occasioni ella stessa prese parte a tale lavoro. La prima sua esperienza fu nel 1927, quando cominciò a lavorare nella fattoria *La Martinière* in Normandia. Il proprietario di questa tenuta rappresentò per lei un grande esempio: egli si dedicava non solo allo studio della filosofia, ma anche al lavoro nei campi e alla pesca, incarnando in tal modo *"l'uomo completo, veramente umano in quanto pensatore e lavoratore manuale allo stesso tempo"* ¹¹⁷.

Del resto già la sua riflessione giovanile aveva dato ampio spazio alla tematica del lavoro, come ben sottolinea Simone Pétrement:

"// lavoro fu al centro della sua riflessione durante i due anni di Ecole, e la teoria che elaborò a questo proposito fu, forse, la sua prima realizzazione importante nel campo del pensiero" ¹¹⁸.

Simone partecipava attivamente al lavoro contadino e, nel tempo libero, si dedicava allo studio: voleva condividere le fatiche con gli umili.

*"Io vivo qui in una condizione che non ritroverò certo mai più . scriveva **infatti**, "insieme a persone che amo.che mi interessano,e con le quali, dopo tre settimane appena, m'intendo molto meglio che con altri conosciuti da tempo*

¹¹⁶ G Fiori, *Simone Weil biografia di un pensiero*. Milano. Garzanti. 1981. p. 85.

¹¹⁷ Ivi, p. 66.

¹¹⁸ S. Pétrement. *La vie de Simone Weil*. op. cit.. tr. it. *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 1994, p. 90.

¹¹⁹ G Fiori, *Simone Weil.biografia di un pensiero*, op. cit., p. 67.

Nel luglio del 1934 Simone Weil chiese un congedo scolastico per poter cominciare la sua esperienza in fabbrica. Era infatti suo desiderio, preparare una tesi di filosofia sul rapporto tra la tecnica moderna, base della grande industria, e gli aspetti essenziali della civiltà occidentale, evidenziare cioè da un lato l'organizzazione sociale e dall'altro, la cultura"¹²⁰.

Nel dicembre del 1934 venne assunta come operaia della Società di Costruzioni elettriche e meccaniche Alsthonm. Ciò che la spinse ad entrare in fabbrica, nonostante le sue precarie condizioni di salute, era il grande desiderio di acquistare una conoscenza diretta di una vita così diversa da quella di un'insegnante.

"Sapeva", come bene scrive la Fiore, "che era dato a lei divenir coscienza e voce dei momenti di fatica, di paura, di meschinità, di sofferenza, di sordità, di gioia, di solidarietà di cui era intrisa quella vita. Lo fece attraverso le pagine del Journal d'usine. Qui i tempi affannati e i penosi guadagni del lavoro a cottimo sono segnati al minuto, qui sono descritti incisivamente i personaggi; qui ella nota le sue reazioni fisiche e gli stati d'animo, e le rapide percezioni degli altri, incontrati per un attimo e per sempre. Il Journal è scarso e affettivo insieme. Brevi sintesi meditative si alternano alla cronaca che, nella sua asciuttezza, non è mai arida perché la tenerezza, la luce del pensiero, l'amore alla vita, l'umorismo ammiccano sempre da un aggettivo, da una piccola scena, da una nota sulla stagione' "

Simone visse profondamente questa esperienza, emulando totalmente la vita dei più umili.

Cfr. *ivi*, p. 121.

Ivi, p. 122.

Il *Diario di fabbrica* si apre con una citazione di estrema bellezza: *"Contro tua voglia, oppresso da una dura necessità"*²². Sono le parole con cui Ettore, rivolgendosi alla moglie Andromaca, le preannunciava l'imminente schiavitù; il fatto che la Weil le abbia riportate nel suo libro in cui affrontava il problema dell'oppressione, testimonia il parallelismo che ella vedeva tra quella che si consumava nel mondo antico e quella che si realizzava, ogni giorno, nelle fabbriche della moderna civiltà.

Nel *Diario* la scrittrice descriveva, giorno dopo giorno, ora dopo ora, la tragica realtà vissuta dagli operai ormai privi di ogni dignità. A tal proposito affermava:

"Quando un'operaia si ritiene vittima di un'ingiustizia, va a lamentarsi. Ma è umiliante, perché non ha nessun diritto e si trova alla mercè del buon volere dei capi

Il *Diario* presenta un ritmo incalzante soprattutto per la punteggiatura assai scarsa: ciò richiama il ritmo veloce del lavoro manuale in fabbrica, lavoro scandito dalla macchina.

"La grande pena del lavoro manuale", scriveva, "consiste nel fatto che si è costretti a sforzarsi, per tante e così lunghe ore, soltanto per esistere. Lo schiavo è colui cui non è proposto nessun bene come scopo delle proprie fatiche, eccetto la nuda esistenza. Allora egli deve o distaccarsi o cadere al livello vegetativo... Il lavoro è come una morte se è senza stimolo. Agire rinunciando ai frutti dell'azione. Lavorare quando si è sfiniti, vuol dire diventare sottomessi al

²² Omero, *Iliade*, VI, 458; S. Weil, *La condizione operaia*, Milano. Edizioni di Comunità, 1980, p. 35.

¹ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit., p. 20.

*tempo come alla materia. Il pensiero è costretto a passare da un istante all'istante successivo senza agganciarsi né al passato né ali 'avvenire. Questa è l'obbedienza"¹²⁴**

Simone si calava sino in fondo nell'esperienza degli operai, senza vantare privilegi; sperimentava il lavoro alla catena di montaggio come una schiavitù; provava la dipendenza assoluta ai superiori, la docilità rassegnata da *"bestia da soma"*¹²⁵

Nel *Diario* sono presenti tutte o quasi tutte le tematiche fondamentali del pensiero weiliano: le malheur, lo sradicamento, la violenza, lo spirito di potenza. La fabbrica veniva da lei vissuta come un microcosmo nel quale era racchiuso il male dell'umanità, un male che rappresenta va per Simone, una costante della storia.

In tale tragica situazione il pensiero sembrava impotente:

*"Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costruzione brutale e quotidiana... Non sono fiera di confessarlo... Mettendosi dinanzi alla macchina, bisogna uccidere la propria anima 8 ore al giorno, i propri pensieri, i sentimenti, tutto. Questa situazione fa sì che il pensiero si accartocci, si ritragga, come la carne si contrae davanti a un bisturi. Non si può essere coscienti"*¹²⁶.

¹²⁴ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, op. cit., p. 321.

¹²⁵ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit., p. 57.

¹²⁶ Ivi, p. 183.

Per riscattare almeno in parte l'uomo da tale condizione così drammatica era necessaria per la Weil l'istruzione, da impartire specialmente alla gioventù operaia. Scriveva:

"La formazione della gioventù operaia deve andare oltre la formazione puramente professionale. Deve, beninteso, comportare un'educazione, come qualsiasi formazione di elementi giovani, per questo è meglio che il tirocinio non venga compiuto nelle scuole, dove è sempre mal fatto, ma si compia subito in mezzo al processo produttivo. È necessario inventare qualcosa di nuovo. Ci vorrebbe qualcosa che integrasse i vantaggi delle scuole professionali con quelli del tirocinio in fabbrica, quelli dell'attuale cantiere di apprendistato e molti altri ancora. Ma la formazione di una gioventù operaia, soprattutto in un paese come la Francia, implica anche un'istruzione, una partecipazione a una cultura intellettuale. È necessario che essa non si senta estranea nemmeno al mondo del pensiero"¹²⁷.

Era inoltre necessario, per la formazione del lavoratore, considerare il denaro nella sua vera realtà, e non più come movente unico dell'azione umana.

"Esiste una condizione sociale - il salariato - completamente e perpetuamente legata al denaro, soprattutto da quando il salario a cottimo costringe ogni operaio ad essere sempre teso mentalmente alla busta paga"¹²⁸.

Nelle pagine del suo *Diario* Simone si soffermava a descrivere i lavoratori con i quali, per vari motivi, entrava in contatto. La sua era

¹²⁷ S. Weil. *La prima radice*, op. cit., p. 66.

¹²⁸ Ivi, p. 51.

un' analisi attenta che metteva in evidenza non solo il lato professionale e le capacità lavorative delle persone che incontrava, ma anche e soprattutto il loro aspetto umano, le loro esperienze di vita. In fabbrica nessuno conosceva la reale identità di Simone, ad eccezione del capo officina, *monsieur Mouquet*, che però mantenne il segreto.

In fabbrica Simone comprese inoltre come la condizione della donna, rispetto a quella dell'uomo, fosse di gran lunga più drammatica.

"Le donne in fabbrica " come sottolinea la Fiori, *"sono delle rassegnate con velleità impotenti di rivoltale se sognano qualcosa, questo qualcosa è sul piano della fortuna individuale (vincita alla lotteria, o simili) "*¹²⁹.

La fabbrica, inoltre, agli occhi degli operai, racchiudeva un insieme di *misteri*. Il primo era // *mistero della macchina*: da parte dell'operaio vi era una estrema difficoltà nel comprendere i rapporti di forze attraverso le quali si basava il suo funzionamento. Il secondo era il *mistero della fabbricazione*, in quanto l'operaio ignorava l'uso dei vari pezzi che pur tuttavia egli assemblava tra loro, dando vita ad un oggetto unico.

Infine vi era il *mistero del farsi la mano*, l'unica espressione adatta per definire il principio essenziale dell'abilità umana¹³⁰.

La positività del lavoro manuale e della fabbrica, stava nel fatto che solo in quella dimensione era possibile conoscere la fratellanza umana.

"Ma ", scriveva Simone, *"ce n 'è poca, pochissima. Quasi sempre le relazioni anche fra compagni riflettono la durezza che, là dentro domina su tutto"*¹³¹.

G Fiori. *Simone Weil, biografia di un pensiero*, op. cit., p. 125.

¹²⁹Cfr. *ivi*, p. 129.

¹³¹ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit., p. 128.

Ciò portava l'uomo ad annullarsi completamente ed a perdere gradualmente il contatto con la realtà; in tal modo egli perdeva anche nozione dei propri limiti e delle possibilità vere del suo corpo come delle sua mente. Si illudeva di poter dominare la forza, ma in realtà era da essa dominato. La specializzazione lo aveva gradualmente trasformato in ingranaggio, che diveniva un inutile rottame se staccato dal contesto meccanico. Bisognava che l'uomo cominciasse a dominare la macchina, a comprenderla.

"Non soltanto l'uomo sappia quello che fa, ma se possibile ne percepisca l'uso, percepisca la natura da lui modificata. Che per ciascuno il proprio lavoro sia un oggetto di contemplazione

Simone era perfettamente convinta che solo la comprensione del proprio operare e la percezione della sua utilità erano capaci di procurare all'uomo il sentimento del creare.

La Weil si univa con grande slancio all'uomo del suo tempo condividendone la miseria, la fatica, la sofferenza, senza rimanere però intrappolata nella sua non-realtà, senza lasciare che il suo pensiero venisse abbruttito, cancellato, distrutto per sempre dalla caducità della necessità. Il suo lavoro acquistava così quella natura mistica nella misura in cui, come Cristo, si fa povera, sceglie di vivere tra gli ultimi per mostrare loro la via della salvezza. Nella sua esperienza riaffiorava in parte anche la figura del Filosofo che, una volta libero dalle catene, sentiva il dovere di tornare nell'oscurità della caverna per permettere agli altri uomini rimasti prigionieri di conoscere la luce e la verità.

6. Il Dio Weiliano

L'abbandono di Marx filosofo della rivoluzione e quindi dell'azione la porterà a scoprire Platone filosofo della contemplazione e con lui tutta la dimensione culturale del classicismo. Si è già precedentemente detto quanto questo mondo sia stato determinante per la speculazione filosofica di Simone; pur tuttavia esso può considerarsi come una porta aperta verso una nuova realtà che la Weil, con tutta la fragilità della sua condizione umana, riuscì a comprendere ed ad amare. L'esperienza greca divenne così per lei fondamentale, perchè solo per mezzo di quella conoscenza ella poté rivolgere il suo sguardo verso la spiritualità cristiana.

"// ritrovamento di Platone nella critica a Marx", scriveva a tal proposito Del Noce, "è una necessità inscritta nelle essenze filosofiche. Perché con Marx ha inizio la filosofia del primato dell'azione. La critica del marxismo non può quindi non ritrovare Platone come filosofo del primato della contemplazione"

Questo è il momento della gnosi classica: la Weil si sentiva fortemente attratta da questa nuova realtà. Il platonismo era quindi la necessaria conseguenza della critica a Marx e il Cristianesimo rappresentava, a sua volta, la continuazione dell'epopea greca. Di tale

''' A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op. cit., p. 93.

nuova e meravigliosa esperienza Simone rimase soprattutto affascinata e sopraffatta dalla Croce e, dall'Amore del Padre.

Tutta l'esperienza cristiana ruotava per lei intorno a queste due verità apparentemente così diverse e lontane ma, in realtà, così vicine e strettamente compenstrate tra di loro.

Il Padre era per Simone la vita, la salvezza, l'Amore portato al massimo grado: l'unica preghiera in cui constatava una perfetta armonia tra contenuto e bellezza formale era proprio il *Padre Nostro*. Nessuno più del Padre sapeva capire, comprendere, perdonare, amare. Egli andava alla ricerca del figlio, anche se si trattava d'un figlio malvagio, che si era macchiato d'una grave colpa e lo amava. Ma il suo era un amore unico, irripetibile, capace di superare ogni ostacolo ed ogni limite, poiché nulla chiedeva e tutto dava con una generosità prorompente.

In qualche modo l'immagine weiliana del Padre riprendeva quella alainiana della Madre che il filosofo francese vedeva simboleggiare, come s'è visto, nella Vergine Maria.

La ricchezza senza fine dell'amore materno diveniva per Simone la ricchezza senza fine dell'amore paterno, in una dimensione che trascendeva lo spazio ed il tempo. E, questo Amore, non poteva non incontrare la Croce come sua ultima, grandiosa testimonianza.

In tal modo i due momenti forti della spiritualità weiliana si incontravano dando vita ad una unità inscindibile che culminava proprio nell'Amore. Il Padre amava l'uomo a tal punto da sacrificare il Figlio sulla Croce: ma l'unità inscindibile tra Padre e Figlio, consentiva alla Weil di vedere nell'azione del Padre non un atto di comando estraneo al divenire degli eventi, ma, al contrario, un compenstrarsi totalmente nell'atto sacrificale, divenendo Egli stesso vittima per Amore. Nella simbologia della Croce vi era dunque racchiuso il senso più alto e più profondo dell'Amore nella sua dimen-

sione più vera, e soprattutto privata d'ogni forma di egoismo e di particolarismo.

In questo orizzonte allora, il Padre e il Figlio, uniti inscindibilmente tra loro, tendevano la mano all'uomo, consapevoli delle sue fragilità e delle sue miserie. Ritornava, in qualche modo, il tema della caducità della natura umana così vicino agli interessi e alla speculazione della scrittrice, rivestendosi però, in tale contesto, di speranza e di attesa. Nell'atto ugualmente umano e divino del tendere la mano, il Padre comprendeva ed amava la povertà della sua creatura, facendola propria sulla Croce.

Tutto ciò porta a comprendere come per la Weil il dolore, sia stato una categoria legata alla stessa natura dell'uomo, dalla quale non era possibile sfuggire. Ecco perché il suo pessimismo si presentava in forma di necessità: Simone non voleva sfuggire il male, al contrario lo accettava e lo amava poiché solo sperimentandolo era per lei possibile comprendere ed avvicinarsi alla Croce.

L'idea grandiosa del Dio che non attendeva l'uomo, ma che mosso dal suo amore infinito per lui lo andava a cercare, come un buon padre che a sera cerca i propri figli per riportarli a casa e finalmente stare con loro per condividere insieme le gioie, le ansie, le preoccupazioni della giornata, veniva dalla Weil ben colta e spiegata mediante l'interpretazione di una bella immagine del Vangelo:

"In nessuna parte del Vangelo si parla di una ricerca intrapresa dal! uomo. Il passante non si autoinvita al banchetto di nozze, non chiede l'invito, vi è condotto quasi di sorpresa, il suo compito è soltanto quello di indossare un abito conveniente"¹⁸³.

¹⁸³ S. Weil. *Attesa di Dio*, Roma. Casini, 1954, p. 162.

Dalla critica a Marx, quindi, la Weil aveva recuperato quei valori che diventeranno poi fondamentali nel succedersi del suo pensiero. La dimensione spirituale è la conseguenza dell'abbandono delle tesi marxiste, tutte proiettate verso l'azione, il fare, la prassi; ora Simone vuole rivolgere la propria attenzione verso una dimensione diversa, un orizzonte nuovo, che si muove intorno alla contemplazione aristotelicamente intesa.

Il cammino religioso di Simone, che in un certo senso è stato l'elemento caratterizzante tutta la sua esistenza, trova un momento molto alto nel 1937, durante un viaggio che la scrittrice fece in Italia. Così scrive infatti:

"Mentre ero sola nella piccola cappella romanica nel XII secolo di Santa Maria degli Angeli, incomparabile meraviglia di purezza, in cui san Francesco ha pregato tante volte, qualcosa più forte di me mi ha obbligato, per la prima volta nella mia vita ad inginocchiarmi"¹⁰⁶.

Nel 1938 il suo sentimento religioso si fa più forte: per la Pasqua decide di seguire la liturgia della settimana santa nell'abbazia benedettina di Solesmes. Fu proprio in questo luogo che Simone in maniera sempre più forte cominciava ad amare e a sentire *"la presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile ai sensi e all'immaginazione, analoga all'amore che traspare dal più tenero sorriso d'un volto amato"*¹⁰⁶.

Simone continuava così a riflettere sul tema della spiritualità ed, in particolare, della sua spiritualità. Leggeva e rileggeva la poesia *Love* di Herbert, anzi cominciò a recitarla, poiché in essa ritrovava se stessa, il suo modo di intendere e di vivere la spiritualità.

¹⁰⁶ S. Weil, *Cahiers I*, tr. it. *Quaderni I*, Milano, Adelphi, 2004, p. 56.

¹⁰⁶ G Fiori, *Simone Weil, una donna assoluta*, Milano, La tartaruga, 1991, p. 72.

L'Amore, ossia il Dio, ricercava l'uomo, la sua creatura, incurante delle colpe da lei commesse, dimentico del male da essa perpetrato, ma desideroso soltanto della sua felicità.

"L'Amore mi prese per mano, e sorridendo replicò: / chi fece questi occhi, se non io? / E vero. Signore, ma io li ho contaminati: / che se ne vada la mia vergogna, dove merita. / E non sai tu, disse l'Amore, chi si caricò del biasimo? / Mio diletto, allora servirò. / Siedi, disse l'Amore, e gusta del mio cibo. / Così mi sedetti e mangiai

L'incontro col Dio era quindi l'inizio del rapporto mistico. Come sottolinea la Fiori, proprio questo contatto con il mistero e con l'essenza sacra della vita permette di considerare la Weil tra i *decifrat*ri del mondo, tra i mistici.

Questo incontro con il mistero e con l'Amore di Dio emergeva forte e gagliardo nel prologo dei suoi *Quaderni*, in cui scrive:

"Miserabile, che non comprendi nulla, che non sai nulla. Vieni con me e ti insegnerò cose che neppure sospetti ". Lo seguii. Mi portò in una Chiesa: era nuova e brutta. Mi condusse di fronte all'altare e mi disse: "Inginocchiati ". Io gli dissi: "Non sono stato battezzato ". Disse: "Cadi in ginocchio davanti a questo luogo con amore come davanti al luogo in cui esiste la verità ". Obbedii. Mi fece uscire e salire fino a una mansarda da dove si vedeva attraverso una finestra aperta tutta la città, qualche impalcatura in legno, il fiume dove alcune imbarcazioni venivano scaricate. Nella stanza c'erano solo un tavolo e due sedie. Mi fece sedere. Eravamo soli. Parlò. Talvolta qualcuno entrava, si univa alla conversazione, poi se ne

^{'''} G Herbert. *Love*, in G Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, op. cit., p. 263.

andava. Non era più inverno. Non era più primavera. I rami degli alberi erano nudi, senza gemme, in un'aria fredda e piena di sole. La luce sorgeva, splendeva, diminuiva, poi le stelle e la luna entravano dalla finestra. Poi di nuovo sorgeva l'aurora. Talvolta taceva, prendeva da un armadio un pane e lo dividevamo. Quel pane aveva davvero il gusto del pane. Non ho mai più ritrovato quel gusto. Mi versava e si versava del vino che aveva il gusto del sole e della terra dove era costruita quella città. Talvolta ci stendevamo sul pavimento della mansarda, e la dolcezza del sonno scendeva su di me. Poi mi svegliavo e bevevo la luce del sole. Mi aveva promesso un insegnamento, ma non mi insegnò nulla. Discutevamo di tutto, senza ordine alcuno, come vecchi amici. Un giorno mi disse: "Ora vattene". Caddi in ginocchio, abbracciai le sue gambe, lo supplicai di non scacciarmi. Ma lui mi gettò per le scale. Le discesi senza rendermi conto di nulla, il cuore come in pezzi. Camminai per la strada. Poi mi accorsi che non avevo affatto idea di dove si trovasse quella casa. Non ho mai tentato di ritrovarla. Capii che era venuto a cercarmi per errore. Il mio posto non è in quella mansarda. Esso è ovunque, nella segreta di una prigione, in uno di quei salotti borghesi pieno di ninnoli e di felpa rossa, in una sala d'attesa della stazione. Ovunque, ma non in quella mansarda.

Qualche volta non posso impedirmi con timore e rimorso, di ripetermi un po' di ciò che egli mi ha detto. Come sapere se mi ricordo esattamente? Egli non è qui per dirmelo. So bene che non mi ama. Come potrebbe amarmi? E tuttavia in fondo a me qualcosa, un punto di me, non può impedirsi di pensare tremando di paura, che forse, malgrado tutto, egli mi ama "".

Con queste parole la Weil esprimeva la gioia indescrivibile che prova l'essere umano quando viene a contatto con il trascendente e nel contempo la sofferenza infinita nell'esserne privato. *"La donna plurima e unificata insieme che è Simone Weil orienterà tutti gli aspetti del suo pensiero e della sua azione, senza nulla lasciare, nel senso di questo contatto. Esporrà il relativo alla luce dell'assoluto. Il soprannaturale sarà leggibile nel naturale; e avremo la riprova della fusione dei due piani attraverso la limpida concretezza con cui descriverà le vicende dell'anima. Qui penso che, in modo unico nel nostro secolo, possiamo trovare in lei il naturale del soprannaturale"*³⁹.

Durante gli ultimi anni della sua breve esistenza Simone conobbe il domenicano Joseph-Marie Perrin e il filosofo cattolico Gustave Thibon.

Tra la Weil e padre Perrin nacque un intenso dialogo, attraverso il quale il padre domenicano capì che la sua giovane interlocutrice amava Dio, Cristo, i santi, la liturgia, i canti, ma non amava la Chiesa, o meglio, non amava la Chiesa come *realtà sociale*¹⁴⁰, poiché temeva di rimanere imprigionata in una istituzione nella quale riconosceva solo smania di dominio e di potenza.

La Chiesa aveva commesso nel corso dei tempi innumerevoli errori, soffocando la libertà, l'amore, l'intelligenza di gran parte dell'umanità, imponendo il dogma di cui è guardiana.

La Chiesa aveva usato una ortodossia totalitaria distruggendo la purezza originaria delle parole del Cristo, contaminandole con un dilagante spirito di potenza.

Con Padre Perrin Simone parlò molto anche dei sacramenti, sottolineando che la partecipazione ad essi implicava un contatto con Dio misterioso ma reale. Tale forma di partecipazione era possibile

³⁹ G Fiori. *Simone Weil, biografia di un pensiero*, op. cit., p. 227.

¹⁴⁰ Cfr. J.-M. Perrin - G Thibon, *Simone Weil così come l'abbiamo conosciuta*, Milano. Ancora, 2000.

solo a coloro che si trovavano al di sopra di un dato livello di spiritualità, mentre lei non si sentiva degna di ciò poiché da un lato, aveva la consapevolezza di aver commesso colpe gravi nei rapporti con altri esseri umani e, dall'altro, provava un senso generale di insufficienza. Vi erano momenti in cui pensava di aderire totalmente alle suadenti parole di Padre Perrin, che la invitavano ad entrare nella Chiesa, poi comprendeva che gli ostacoli dovevano essere non saltati, ma affrontati.

Ciò che maggiormente la preoccupava era la paura di pentirsi, di provare rimpianto dopo un battesimo ricevuto con una disposizione d'animo diversa da quella giusta. Così preferiva aspettare poiché riteneva che era meglio essere sicuri delle proprie scelte e fare i propri passi con giusta determinazione, piuttosto che prendere decisioni azzardate.

La spiritualità della Weil si inseriva infatti in un contesto particolare, quello del dialogo tra l'essere umano e la natura e il mezzo che permetteva un'osmosi tra i due, era il lavoro.

"Associare il ritmo della vita del corpo (respirazione che vi misura il tempo) a quello del mondo (rotazione delle stelle), sentire costantemente tale associazione e sentire anche lo scambio perpetuo di materia tramite il quale l'uomo sta immerso nel mondo

Il lavoro dunque veniva da lei considerato come contemplazione attiva, attraverso la quale era possibile entrare in contatto con la natura stessa o, per meglio dire, con il bello della natura. Tutto ciò spiega perché la Weil amasse partecipare attivamente al lavoro, soprattutto a quello agricolo: in esso ella vedeva infatti realizzarsi un contat-

¹⁴¹ S. Weil, *Cahiers* / op. cit., p. 159.

to pieno con la bellezza del mondo, contatto che spesso sfuggiva allo scienziato, all'artista, al pensatore, costretti ad ammirare realmente l'universo dietro ad un velo d'irrealtà che sovente lo nasconde.

"Colui che ha le membra spezzate dalla fatica di una giornata in cui è stato sottomesso alla materia, porta nella sua carne la realtà dell'universo come una spina. La difficoltà per lui è di guardare e amare; se ci arriva, ama il reale ^{ivi}".

E continuava:

"L'universo è bello come sarebbe bella un'opera d'arte perfetta, se ne potesse esistere una tale da meritare questo nome. Quindi esso non contiene nessuna finalità, se non la bellezza universale stessa"^{ivi}.

Il lavoro spesso era però senza stimoli e deprimeva l'uomo, che riteneva intollerabile aver speso energia per tutto ciò che si ritrovava allo stato anteriore.

"Un campo d'autunno, e l'autunno successivo: tutto identico, l'uomo ha lo stesso peso, la casa uguale, la provvista di grano nei granai è la medesima... Si è solo unpo' più vecchi"^{ivi}.*

L'unico mezzo allora per considerare il lavoro come una sorta di contemplazione attiva, era quindi quello di immergersi totalmente nell'universo sino a perdersi, amandolo e riconoscendolo nostra patria. Scriveva in proposito:

S. Weil, *Attesa di Dio*, op. cit., p. 161.

Ivi, p. 168.

S. Weil, *Cahiers II*, Paris, Plon, 1972, p. 44.

"// bello nella natura: unione dell'impressione sensibile e del sentimento della necessità. Deve essere così (in primo luogo) ed è precisamente così "164.

La Weil restava stupita, meravigliata di fronte alla bellezza dell'universo:

"L'opportunità delle cose, degli esseri, degli avvenimenti, consiste in questo soltanto: essi esistono e noi non dobbiamo desiderare che non esistano o che siano diversi da quello che sono. Un tale desiderio è un'empietà riguardo alla nostra patria universale, un mancare all'amore stoico dell'universo "165.

E continua:

"Amiamola. Essa è reale: essa resiste all'amore. È lei che Dio ci ha dato da amare. Egli ha voluto che l'amarla fosse difficile e insieme possibile "167.

Imitare la bellezza del mondo significava per Simone, svuotarsi di scopi e di finalità, significava rinunciare a se stessi, alla propria volontà, significava, in una parola, recuperare / **'impersonale**, di cui s'è già detto nelle pagine precedenti. In questa dimensione dunque, la Weil comprendeva che bisognava concepire Dio come **impersonale**, e comprendeva altresì la necessità di amarne la perfezione di Padre celeste nella **"equanime diffusione della luce del sole "168.**

¹⁶⁴ Ivi, p. 46.

¹⁶⁵ S. Weil, *Attesa di Dio*, op. cit., p. 169.

¹⁶⁷ Ivi, p. 171.

¹⁶⁸ Ivi, p. 172.

In tal modo si evidenziava in lei il desiderio di mettere in rilievo la presenza segreta di Dio nella laicità del creato, nella sua smisurata e sconvolgente bellezza, perdendosi e ritrovandosi nel suo inesplicabile mistero.

La preghiera al Padre, riportata in *La connaissance Surnaturelle*, più d'ogni altro scritto weiliano, testimonia l'acceso desiderio della scrittrice di identificare la propria volontà con quella del Creatore.

"Padre, in nome di Cristo, concedimi che io sia fuori della condizione di far corrispondere a qualsiasi mia volontà un qualsiasi movimento del corpo, anche un qualsiasi abbozzo di movimento, come un paralitico completo... Che questa mia intelligenza, nella pienezza della lucidità, connetta tutte le idee in conformità ininterrotta della tua volontà... Che questo amore sia una fiamma assolutamente divorante d'amore di Dio per Dio... Padre, opera questa trasformazione subito, nel nome di Cristo; e benché io la domandi con una fede imperfetta, esaudisci questa domanda come se fosse pronunciata con una fede perfetta. Padre, poiché tu sei il bene ed io la mediocre, strappa da me questo corpo e quest'anima per farne cose tue e non lasciare sussistere di me, eternamente, che questo strappo stesso o piuttosto il niente "⁴⁹.

7. L'Universalismo religioso

Scriveva Simone in una delle sue più belle pagine:

"Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia è l'unico bello. La sintesi delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore"¹⁵⁰.

Ed ancora:

"Viviamo in un'epoca del tutto senza precedenti: nella situazione presente l'universalità che poteva altrimenti essere implicita deve ora essere pienamente esplicita. Essa deve impregnare il linguaggio e tutta la maniera d'essere"¹⁵¹.

Questi due pensieri scritti da Simone in opere diverse e quindi in periodi diversi della sua vita, contengono però la stessa forza, lo stesso vigore, lo stesso slancio nel tentativo di universalizzare la religione, non nel senso di dar vita ad una sintesi delle religioni come sovente si era provato nel passato con risultati non certo sod-

¹⁵⁰ S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 153.

¹⁵¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, op. cit., p. 81.

disfacenti, ma piuttosto cercando di porre *quell'attenzione* necessaria in modo da comprendere l'universalità e nel contempo l'unicità del nostro credo. In altre parole per Simone, il sincretismo delle religioni comportava una *attenzione* inferiore, meno pronta, meno preparata a cogliere nella verità l'unicità. Ecco perché solo attraverso *Xattenzione* l'uomo poteva comprendere come le varie religioni erano in realtà delle varietà diverse d'un unico oggetto, d'un'unica sostanza: tutto ciò si avvertiva con maggiore intensità nel momento in cui l'essere umano perdeva o meglio annientava se stesso. I tentativi di sintesi propri di diverse età storiche, come pure di diversi movimenti culturali, non sono stati per la Weil né utili né positivi. Porre *attenzione* significava dunque perdersi totalmente nell'oggetto del nostro pensiero e dimenticare il resto, alla stregua dell'operario quando lavora con la macchina o, di chi annienta il proprio interesse nell'esaminare un'opera d'arte.

In un passo molto bello di *Lettera ad un religioso* così scriveva:

"('redo che la religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono implicitamente. Ma inversamente altre religioni contengono esplicitamente verità che nel cristianesimo sono soltanto implicite. Il cristiano meglio istruito può imparare ancora molto sulle cose divine anche da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa anche fargli percepire tutto attraverso la propria tradizione. E tuttavia, se le altre tradizioni sparissero dalla faccia della terra, la perdita sarebbe irreparabile. I missionari ne hanno già fatte sparire troppe

Simone non voleva dunque una sintesi del cristianesimo, come quella che diede vita al deismo massonico o quella legata agli atteggiamenti spesso ambigui del pensiero di Tolstoj. Simone cercava di aprire il cristianesimo al mondo, per mezzo di una simultanea lettura di fonti cristiane confrontate con altre non cristiane, in modo da far risaltare l'essenziale nella sua unicità, al di *sotto* della molteplicità dei vari scritti. Il testo biblico veniva così utilizzato per essere sottoposto al vaglio delle varie culture. Simone faceva ben comprendere tale concetto attraverso un parallelismo tra l'attenzione e la bellezza. Scriveva infatti:

"Quando una cosa è perfettamente bella, non appena vi si fissa l'attenzione, essa è l'unica bellezza. Due statue greche: quella che si guarda è bella, l'altra no. Così la fede cattolica e il pensiero platonico e il pensiero indù. Coloro che proclamano vera e bella solo una certa fede, sebbene abbiano torto, in un certo senso hanno più ragione di quelli che hanno ragione, perché essi l'hanno guardata con tutta la loro anima

La sintesi delle religioni diveniva dunque possibile solo alla disattenzione, incapace di penetrare un oggetto sino a percepirne l'unicità.

La Weil riteneva però fondamentale il trionfo dell'universalismo soprattutto nell'epoca presente tormentata da scissioni e separatismi, nemici primari dell'umanità tutta.

"Nella situazione presente l'universalità [...] deve ora essere pienamente esplicita. Essa deve impregnare il linguaggio e tutta la maniera d'essere ""

¹⁵¹ S. Weil. *Cahier* II*, op. cit., p. 176.

¹⁵² S. Weil. *Attesa di Dio*, op. cit., p. 81.

Io stesso comandamento dell'amore, essendo per lei anonimo, doveva necessariamente essere universale. Così l'amicizia, non doveva diventare una eccezione all'universalità del comandamento ma compenetrarsi strettamente nella sua logica¹⁵⁵. L'universalismo weiliano sembra così riprendere quella spiritualità magistralmente espressa da Eschilo ne *l'Agamennone*, quando il Coro rivolgendosi alla divinità così si esprimeva:

"Zeus, chiunque egli sia, se questo è il nome con cui gli è caro essere invocato, così a lui mi rivolgo: nulla trovo cui compararlo, pur tutto attentamente vagliano, tranne Zeus, se veramente si deve gettar via il vano peso dal proprio pensiero; e di colui che prima era potente, rigonfio di ardore bellicoso, neppure si parlerà più, perché era prima; e quello che venne dopo ha incontrato chi tre volte lo ha atterrato, ed è scomparso".* Ma chi a Zeus con gioia leva il grido epinicio coglierà pienamente la saggezza, a Zeus che ha avviato i mortali a essere saggi, che ha posto come valida legge "saggezza attraverso sofferenza" ^{'''}.

La divinità è unicità; diverso può essere il suo nome, la sembianza con cui i fedeli la raffigurano, il culto con cui viene celebrata: la sua essenza più vera è però unica. Solo così, per la Weil era possibile parlare di universalismo religioso, solo così era possibile comprendere come dalla molteplicità si poteva cogliere l'unità, che nel suo sistema filosofico diveniva poi la verità.

In *Israele e i Gentili* Simone affermava con veemenza che Dio è sommo Bene, ma con altrettanta forza sosteneva l'unicità di tale

^{'''} Cfr. *Ibidem*.

* Cfr. G Khan, *La vérité des religions*. in G Khan (a cura di), *Simone Weil: philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978, pp. 67-73.

¹⁵⁵ Eschilo, *Agamennone*, in G Burrini, A. Gallerano (a cura di). *Le più grandi preghiere di tutti i tempi e di tutti i Paesi*. Milano, Bompiani, p. 253.

Bene. Ella voleva dimostrare che Cristo si era rivelato nella storia in più occasioni: nella cultura egiziana, ad esempio, vi era infatti il culto di Osiride, un Dio che si era fatto uomo e che moriva nella sofferenza divenendo poi giudice dell'umanità nell'aldilà; nella cultura greca Persefone veniva identificata col pane e Dioniso con il vino, ossia con simboli propri al Cristianesimo. In altre parole la divinità voleva rivelarsi all'uomo, ad ogni uomo, e per far ciò si serviva di quella che era poi la sua vera essenza: l'Amore. Ora, non possono esistere due amori: la grandezza dell'amore sta infatti proprio nella sua unicità ed assolutezza.

Rileggendo il Cristianesimo con occhi pieni di spiritualità greca o, se si vuole, il mondo greco con occhi pieni di spiritualità cristiana, la Weil sosteneva che molte volte Cristo si era presentato nella storia. La storia di Prometeo, ad esempio, era la stessa storia del Cristo proiettata nell'eterno.

"Molti dei nomi di divinità greche " SCRIVEVA "sono probabilmente, in realtà, nomi diversi che designano una sola Persona divina, cioè il Verbo. Penso che questo valga nel caso di Dioniso, Apollo, Artemide, Afrodite celeste, Prometeo, l'Amore, Proserpina e molti altri. Credo altresì che Estia, Atena e forse Efesto siano nomi dello Spirito Santo. (...) Il Cristo ha dato inizio alla sua vita pubblica cambiando l'acqua in vino. L'ha terminata trasformando il vino in sangue. Egli ha così dimostrato la sua affinità con Dioniso.(...) La maternità della Vergine ha rapporti misteriosi con un passo del Timeo di Platone concernente una certa essenza, madre di tutte le cose e sempre intatta. Tutte le Dee madri dell'antichità, come Demetra e Iside, erano figure della Vergine "

" Simone Weil, *Lettera ad un religioso*, op. cit., p. 22.

L'universalismo del Cristianesimo Simone lo ritrovava proprio nella parola del Cristo, una parola priva di spazio e di tempo: *"Insegnate a tutte le nazioni e portate loro l'annuncio"*¹⁷.

Secondo Simone tale frase voleva essere

*"Un annuncio e non una teologia. Probabilmente egli (Cristo) voleva che allo stesso modo ogni apostolo aggiungesse la buona novella della vita e della morte del Cristo alla religione del paese in cui si fosse trovato. Ma l'ordine è stato frainteso, a causa del nazionalismo inestirpabile dei Giudei. Bisognò che essi imponessero ovunque la loro Scrittura. (...) L'Europa è stata sradicata spiritualmente, recisa da quella antichità in cui tutti gli elementi della nostra civiltà hanno la loro origine; e, a sua volta a partire dal XVI secolo, è andata a sradicare gli altri continenti. (...) L'America è rimasta sedici secoli senza sentire parlare del Cristo e i suoi popoli sono stati distrutti tra le più orribili crudeltà prima di avere avuto il tempo di conoscerlo. Lo zelo dei missionari non ha cristianizzato l'Africa, l'Asia e l'Oceania, ma ha portato queste terre sotto il dominio freddo, crudele e distruttivo della razza bianca, che ha annientato tutto. Se la parola del Cristo fosse stata ben compresa, difficilmente avrebbe prodotto simili effetti"*¹⁸.

Le missioni erano state quindi, per Simone, eventi negativi, poiché avevano imposto, con forza, la verità cristiana a popoli che avevano già il loro Dio e le loro credenze. Esse dovevano soltanto universalizzare il Verbo, secondo la parola e la volontà del Cristo. I missionari si macchiarono così di colpe gravissime che però non vennero mai perseguite, a differenza di quanto accadde per gli eretici, perseguitati e massacrati dagli stessi cristiani.

¹⁷ Ivi, p. 23.

¹⁸ Ivi, p. 33.

Tale convinzione portava la Weil a ritenere falsa l'affermazione di San Tommaso in base alla quale chi rifiuta la propria adesione a un solo articolo di fede non ha la fede in alcun grado. La fede infatti, legata saldamente alla carità, rende chiunque sia capace di un atto di compassione pura nei confronti di uno sventurato partecipe dell'Amore del Cristo.

"San Giovanni ha detto che chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio. Quindi, chiunque crede questo ha la vera fede, anche se non accetta nient'altro di quanto la Chiesa afferma. Allora san Tommaso ha completamente torto. Inoltre la Chiesa, aggiungendo ulteriori articoli di fede a quelli concernenti la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione, è andata contro il Nuovo Testamento. Secondo san Giovanni, essa non avrebbe mai dovuto scomunicare altri che i doceti, coloro che negano l'Incarnazione. La definizione di fede del catechismo del concilio di Trento (ferma credenza in tutto ciò che afferma la Chiesa), è molto lontana da quella di san Giovanni, per il quale la fede era puramente e semplicemente la credenza nell'Incarnazione del figlio di Dio nella persona di Gesù. E come se col tempo si fosse finito per considerare non più Gesù, ma la Chiesa come Dio incarnato quaggiù. La metafora del corpo mistico serve da ponte tra le due concezioni. Ma c'è una piccola differenza: mentre il Cristo era perfetto, la Chiesa è macchiata da numerosi crimini "m.

In qualche modo per la Weil il tomismo implicava una concezione soffocante, poiché se lo spirito aderiva completamente a tutto ciò che la fede riteneva indispensabile per la fede stessa, l'intelligenza

si ritrova ridotta a mansioni servili. È come se sotto la denominazione di Cristianesimo vi fossero due religioni distinte: quella dei mistici e l'altra. Per Simone Weil la vera religione era la prima.

Il Cristianesimo venne macchiato da Israele e da Roma, entrambi espressioni di forza e di potenza, *"Israele introducendovi l'Antico Testamento come testo sacro; Roma facendone la religione ufficiale dell'Impero Romano, che era qualcosa di simile a ciò che sogna Hitler. Questa duplice macchia pressoché originaria spiega tutte le macchie che rendono così atroce la storia nei secoli. Una cosa tanto orribile come la crocifissione del Cristo poteva accadere soltanto in un luogo dove il male prevalesse di gran lunga sul bene. (...) La Chiesa è perfettamente pura solo per un aspetto: in quanto conservatrice dei sacramenti. Perfetti sono il corpo e il sangue del Cristo sugli altari, non la Chiesa"*⁶³.

Tutto ciò che nel cristianesimo si ispirava all'antico Testamento era, per la Weil, negativo e, *"in primo luogo il concetto della santità della Chiesa modellato su quello della santità d'Israele"*⁶³. Infatti, ella riteneva che la cristianità, per lo meno nel mondo occidentale, dopo i primi secoli, avesse abbandonato l'insegnamento di Cristo, per ricadere nell'errore di Israele, a proposito d'un problema che Cristo stesso aveva giudicato della massima importanza. Leggendo le pagine di Sant'Agostino, Simone trovava scritto che se un infedele vestiva chi era ignudo, oppure si rifiutava di testimoniare il falso anche sotto tortura, non compiva tuttavia atto meritorio, anche se Dio, per suo mezzo compiva opere di bene. Tali affermazioni erano per lei come uno scandalo.

⁶³ S. Weil. *L'Amore di Dio*. op. cit., p. 122.

⁶⁴ Ivi. pp. 122-123.

"Questa concezione", SCRIVEVA INEATTI, "è indubbiamente una idolatria sociale che ha per oggetto la Chiesa. (Se io dovessi scegliere fra l'essere sani Agostino o un 'idolatra' che veste chi è nudo e che ammira chiunque faccia altrettanto, non esiterei a scegliere il secondo destino). Cristo ha insegnato esattamente il contrario di sant'Agostino. Egli ha promesso che nell'ultimo giorno dividerà gli uomini in benedetti o ma/edetti, secondo che abbiano o meno vestito gli ignudi, ecc.. E i giusti ai quali dirà: 'Ero nudo e voi mi avete vestito', risponderanno. 'Quando, Signore? 'Essi non lo sapevano'"¹⁶⁴.

E continuava:

"Cristo non ha detto che si sarebbero riconosciuti i frutti dall'albero (sant'Agostino ragiona come se Cristo avesse appunto detto così), ma l'albero dai frutti"¹⁶⁵.

La convinzione quindi profonda della Weil, convinzione che scontrava con la dottrina ufficiale della Chiesa, era che,

"ogni bene autentico ha origine divina e soprannaturale. L'albero buono, che produce solo frutti buoni, è Dio visto come dispensatore della grazia. Ovunque ci sia del bene, foss'anche in una tribù feticista ed antropofago dell'Africa lì c'è un contatto soprannaturale con Dio"¹⁶⁶.

Tali affermazioni evidenziano con estrema chiarezza come nonostante le varie interpretazioni attribuite dagli studiosi al pensiero weiliano, tale pensiero si muove esclusivamente in una dimen

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ Ivi, p. 124.

¹⁶⁶ S. Weil, *Ecrits des Londres et dernières lettres.* op. cit., p. 102.

sione mistica e, solo in tale dimensione quindi può essere compreso interamente. Così Simone definiva la mistica:

"Passage au-delà de la sphère où le bien et le mal s'opposent, et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu. Une telle union est une opération réelle. Comme une jeune fille, après avoir eu un amant, n'est plus vierge, de même une âme, après avoir passé par une telle union, est devenue autre pour toujours ""

Tale visione ed interpretazione del reale, portava inevitabilmente la Weil a non accettare l'aspetto sociale e mondano della Chiesa.

"So benissimo ", SCRIVEVA, "che è inevitabile che la Chiesa abbia un aspetto sociale senza il quale non esisterebbe. Ma, in quanto fenomeno sociale, essa appartiene al Principe di questo mondo. Proprio perché è organo di conservazione e trasmissione della verità, quel suo aspetto costituisce un pericolo enorme per quelli che, come me, sono eccessivamente vulnerabili dalle influenze sociali, perché così l'estrema purezza e l'estrema corruzione, essendo simili e confuse sotto le medesime parole, formano un miscuglio che è quasi impossibile scomporre "".

Come molti altri mistici Simone provò così l'amore esaltante di Dio, ma, nello stesso tempo, assaporò l'aridità del quotidiano e la brutalità della necessità. Comprensivo il dramma dell'esistenza umana e sperimentò su se stessa il senso del dolore e della sofferenza. Amò Dio d'un amore prorompente, impetuoso, ma nello stesso tempo, si sentiva imperfetta per entrare nella sua Casa. Simone rifiutò infatti, sino all'ul-

S. Weil, *Attesa di Dio*, op. cit., p. 15.

S. Weil, *L'ombra e la Grazia*, op. cit., p. 180.

timo momento della sua vita terrena di ricevere il sacramento del battesimo, proprio richiamandosi ad una totale obbedienza a Dio.

In qualche modo tutta la sua esperienza di donna e di scrittrice può essere riassunta splendidamente da una frase da lei scritta in una delle sue opere più belle, *L'ombra e la Grazia*.

*"Questo mondo è la porta chiusa. E una barriera. E, al tempo stesso, è il passaggio"*¹⁷⁰.

Indubbiamente per lei il valore più alto della religione era la Croce.

*"La croce è la nostra patria"*¹⁷¹, scriveva, ed ancora *"Il tempo è la croce"*¹⁷².

Des Lauriers così interpreta questo amore di Simone per la Croce:

*"Non esiste altra apertura al mondo dei due bracci della Croce; se la Croce sparisce, non resterebbe che diventare noi stessi un 'segno della Croce' vivente, un segno della Croce che vivrebbe di desiderio e di attesa. Questa verità, che aveva così profondamente colto, Simone Weil l'ha realizzata con il proprio essere concludendo la sua vita"*¹⁷³.

In tale prospettiva allora si comprende come la spiritualità weiliana, superi di gran lunga la dimensione del contingente, per innal-

¹⁷⁰ Ivi., p. 180.

¹⁷¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, op. cit., p. 189.

¹⁷² Ivi, p. 153.

¹⁷³ G Des Lauriers, *La sua vita fu "un segno di Croce"*, in P. Elia (a cura di), *Simone Weil, obbedire all'amore nella giustizia*, Torino, Gribaudi, 1975, p. 255.

zarsi, quasi inconsciamente, in un orizzonte in cui l'obbedienza alla Croce di Cristo, diventava una necessità. Scriveva infatti:

"Accettare il male che ci vien fatto come rimedio a quello che abbiamo fatto noi.

Il vero rimedio non è la sofferenza imposta a sé medesimi, bensì quella che si subisce dal di fuori. E, per di più, bisogna che essa sia ingiusta. Quando si è peccato di ingiustizia, non basta soffrire giustamente, bisogna soffrire l'ingiustizia "m.

8. L'Iliade e la società del '900

C'è da chiedersi, a conclusione di questo lavoro che ha voluto, sia pur brevemente, evidenziare l'iter politico e spirituale del pensiero weiliano, contribuendo a comprendere le cause che hanno portato Simone dapprima sulla strada di Marx, poi su quella di Platone ed infine su quella di Cristo, se è possibile trovare dei punti di contatto con la realtà omerica e il mondo contemporaneo. Per far ciò è importante prendere in considerazione la categoria alla cui stregua la Weil aveva interpretato il poema omerico, ossia la forza, ed osservare se ha mantenuto intera la sua attualità.

Nel '900 non esisteva più la guerra intesa come scontro di guerrieri, non c'era più il contendente che allo strenuo delle forze si arrendeva chiedendo la morte all'avversario. C'era però pur sempre chi dipendeva da un altro ed era spesso una *cosa* in balia di costui. Si chiamava non guerriero ma operaio, e, in quanto tale, riviveva in un altro modo l'eterna esperienza del guerriero.

Lo stretto rapporto tra il mondo *de\l'Iliade* e il mondo contemporaneo emerge da una lettura attenta dei tanti saggi che la Weil redasse sulla condizione operaia e nei quali abbondano le citazioni omeriche, anzi, come si è già evidenziato, il *Diario di fabbrica*, il saggio forse più commovente da un punto di vista umano, reca come sottotitolo le parole che Ettore rivolse alla moglie preannunciandole la

prossima schiavitù¹⁷⁴. In queste parole è forte il senso della necessità, della forza, della costrizione, alla quale nessuno e niente può sfuggire. Mentre in Alain, nel mondo naturale la necessità, in quanto racchiude causalità e finalità, fornisce una risorsa all'intelligenza ed è quindi principio di comprensione, nel mondo umano produce una situazione anomala, squilibrata e perciò stesso ingiusta¹⁷⁵.

La società agli occhi di Simone si presentava come un insieme di dominatori e di dominati, quelli pochi, questi molti: era, ad altro livello, l'antica visione aristotelica della polis distinta tra molti poveri e pochi ricchi¹⁷⁶, la quale per la sua struttura, presentava infinito problemi - e il primo era quello di trovare un punto d'accordo tra le due classi, un problema forse più difficile che quello di Aristotele, dato l'enorme progresso che si era realizzato soprattutto in forza della macchina¹⁷⁷, la quale, se da una parte era un messaggio di liberazione, dall'altra appesantiva la cattività dell'uomo, asservendolo alle sue esigenze. Di qui, come si è visto, la nuova realtà del lavoro, d'un determinato lavoro, condizionato proprio dalla macchina, un problema che il mondo greco non aveva preso in considerazione^{17*}.

L'operaio stava così vicino ad un altro operaio, ordinato secondo criteri ben precisi in vista d'una resa sempre più fruttuosa della sua attività.

¹⁷⁴ Cfr. nota 122.

¹⁷⁵ Cfr. S. Weil, *Cahiers II*, op.cit., p. 238; A.A. Devaux, *Liberto et necessità*, in "Simone Weil, par G. Kahn, pp. 301-311.

¹⁷⁶ Arist. *Politica*. IV. 3. 1290 a 13 sgg; Cfr. R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Roma, L'officina Tipografica. 1992, p. 72 sgg.

¹⁷⁷ Cfr. Alain. *Propos I*, op. cit., p. 545.

¹⁷¹ Cfr. S. Weil, *L'ombra e la grazia*, op. cit., pp. 210-214. Il mondo greco non affrontò con piena consapevolezza il problema del lavoro, demandato in gran parte agli schiavi, ai quali non erano riconosciuti molti diritti. Che però ci fossero di quelli che cercassero di approfondire l'argomento è dimostrato da certe osservazioni di Socrate (cfr. Xen. *Mem.* II, VII) per le quali cfr. R. Mondolfo. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*. Firenze. La Nuova Italia. 1967, pp. 610 e segg.

Di qui le teorie sul modo di ripartire e di impiegare il lavoro, con le quali i vari Taylor, Ford e altri cercarono di valorizzare in quantità e qualità la fatica dell'uomo, al fine di inondare il mercato d'un prodotto e di vincere la concorrenza.

Per la Weil infatti, proprio la concorrenza era la vera guerra moderna: in suo nome veniva calpestato ogni diritto dei lavoratori¹⁷⁹.

La condizione del lavoratore non era certo esaltante in Europa tra l'ottocento e i primi decenni del novecento - e il *Diario di Fabbrica*, che risale agli anni 1934-1935, evidenzia proprio questo stato di abbruttimento e di infinita sofferenza umana.

A tale condizione non si arrivava d'un tratto: essa era la conseguenza logica d'una esistenza imposta in un certo modo, tra la precarietà e i rimproveri, tra gli ordini perentori e l'insensibilità di fronte a ogni bisogno umano, tra le malattie del corpo e la tristezza più pesante dell'anima, tra la miseria e la necessità. Donde l'accettazione passiva d'una vita che non era vita, l'incapacità di ribellarsi, il cedere sempre, il rinunciare a tutto, ossia, come già evidenziato, la trasformazione in cosa.

Proprio per reagire a tale pericolo, il pericolo più vistoso per l'uomo, in quanto lo privava della propria umanità, la Weil lottò con tutte le sue forze¹⁸⁰, in tutte le maniere, soprattutto con i suoi scritti, illustrando il problema da ogni angolazione, sicché la sua opera è tra le rappresentazioni più vivaci e sofferte della condizione operaia dei primi decenni del secolo, coi suoi tanti mali, con le sue poche speranze. Speranza dello schiavo antico era poter essere riscattato: la stessa era la speranza dello schiavo moderno. Il quale, comunque, aveva dalla sua, forse, una maggiore disponibilità di meditare sul-

¹⁷⁹ Cfr. S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit., p. 249.

¹⁸⁰ Cfr. in proposito D. Del Bo, *Simone Weil, dall'anarchismo alla cristianità*, Milano, All'Insegna del Pesce D'Oro, 1976, pp. 68 sgg.

l'abisso in cui era caduto, di esortare gli altri alla stessa impresa, di esaminare con loro il modo di resuscitare, dato che tentativi in tal senso si facevano in molte parti della Francia e dell'Europa, e le notizie correvano e il movimento operaio acquistava lentamente la sua voce tra le altre.

Simone voleva strappare all'operaio la natura di *cosa* a cui era stato ridotto, e restituirgli l'umanità, considerandolo capace di ragionare nel corso della sua attività e, con ciò stesso, di partecipare al progetto che nella fabbrica si cercava di realizzare¹⁸¹.

Questo voleva l'operaio, sentirsi uomo, e non tanto per conquistare una posizione di prestigio o il guadagno o l'autorità - anche perché, se fosse riuscito ad avere una di queste cose, non sarebbe stato più operaio. Senza rendersene pienamente conto, egli si rivolgeva allo spirito, che solo poteva riscattarlo, più che la rivoluzione la quale, se era buona e santa contro l'ingiustizia sociale, non lo era altrettanto contro l'infelicità essenziale inerente alla condizione propria dei lavoratori. Solo riportandosi allo spiritosi poteva curare quel *malheur des ouvriers* sul quale la Weil tornava con insistenza in tante sue pagine, come quando nell'*Enracinement* ribadiva l'impossibilità di una risoluzione del problema a livello puramente giuridico, e si sforzava di umanizzare tutto quel che nella fabbrica entrava in contatto con l'operaio, il quale, prima di essere operaio, era fondamentalmente uomo¹⁸².

Lo spirito era così l'unico strumento vero di redenzione dell'operaio, in quanto strappava al lavoro la natura di mezzo e lo rendeva fine,

¹⁸¹ Cfr. S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 74 e sgg.; P. Elia (a cura di), *S. Weil, Obbedire all'amore nella giustizia*, op. cit., pp. 160 sgg.

¹⁸² S. Weil, *L'Enracinement*, op.cit., p. 46 sgg. Per questo si parla di un umanesimo della Weil (cfr. A. Sfamurri, *L'umanesimo cristiano di Simone Weil*, op. cit. E più specifico ancora M. Monseau, *L'Humanisme de S. Weil dans la condition ouvrière*, in "La Revue de L'Université Laval". XII (1958), pp. 1-11 degli estratti.

soddisfacendo così quel desiderio di finalità che costituiva l'essere stesso di ogni uomo e provava nell'eterno il suo soddisfacimento.

Ma tale indagine weiliana sulla condizione dell'operaio non era che un aspetto dell'indagine più ampia che riguardava l'uomo, nella sua totalità di spirito e materia. Quel principio di forza o di costrizione o di violenza che dominava il mondo omerico domina ancora il nostro mondo e, si estende ben oltre la condizione dell'operaio.

Sulla consistenza di quel che ha detto la Weil sull'argomento molto è stato scritto.

In un bel saggio del 1968, *Simone Weil, interprete del mondo di Oggi*, riportato come introduzione allo scritto weiliano *L'Amore di Dio*, Augusto Del Noce, evidenziava il "*carattere profetico delle sue vedute, nei riguardi del destino dell'Europa, del processo irreversibile del laicismo verso lo scientismo e il sociologismo, del neomodernismo, della presente situazione morale*"¹⁸³.

Sempre sulla stessa linea così scriveva Albert Camus:

"mi sembra impossibile d'immaginare per l'Europa una rinascita che non tenga conto delle esigenze che Simone Weil ha definito ne L'Enracinement"¹⁸⁴.

Da quanto sostenuto sinora, La Weil ebbe l'eccezionale capacità di rapportare tra loro persone, cose, avvenimenti, di scorgere in essi la stessa storia, anche se distanti per tempo e per luogo. Stessa storia perché con azioni diverse in contesti diversi, in orizzonti diversi, uomini e cose obbediscono alle medesime esigenze, alle quali danno una loro risposta che, pur nell'apparente diversità della formulazio-

A. Del Noce, *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, in S. Weil, *L'Amore di Dio*, op. cit., pp. 63-64.

** A. Camus, *Essais*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1701.

ne, è la stessa. Di qui la necessità di "leggere" la storia in maniera sinottica, perché ogni popolo, nonostante la sua particolarità, percorrere la stessa strada, soprattutto per quanto riguarda il problema della salvezza.

Illuminate da tale luce, le antiche storie diventano così tutte storie sacre, e in tale loro vivezza, non possono non attrarre l'attenzione di chi legge. La loro lettura non è solo qualcosa di scientificamente interessante, ma coinvolge l'intelletto e il cuore, perché l'esperienza degli Egizi o dei Babilonesi o dei Greci è, in qualche modo, la nostra: la loro "mitologia", i loro guerrieri, i loro santi ci appartengono e ci aiutano a capire i nostri. Ad essi quindi, ci si deve accostare con la stessa trepida venerazione con la quale ci avviciniamo ai nostri testi sacri. In effetti, avvertiva Simone,

"La nostra civiltà profana procede da una ispirazione religiosa che, sebbene cronologicamente precristiana, era cristiana nella sua essenza. La saggezza di Dio dev'essere considerata come il corso unico di ogni luce quaggiù, anche delle luci così fievoli che rischiarano le cose di questo mondo ""

Il mondo omerico *dell'Iliade*, in questo confronto tra l'antico e il moderno, tra la storia del passato e quella del presente, rappresentava per la Weil forse quello che maggiormente aveva vissuto le contraddizioni, le ansie, i travagli della forza; in un certo senso appariva agli occhi di Simone come il più rappresentativo ed il più vicino alle ansie ed alle aspettative del presente.

La civiltà greca quindi, e, il mondo di Omero in particolare, avevano per la Nostra affrontato con grande consapevolezza i due pro-

"" S. Weil, *Lettera ad un religioso*, op. cit., p. 15.

tagonisti della storia, Dio e l'uomo, e di quest'ultimo, avevano evidenziato la miseria, dovuta alla schiavitù della forza. Ora, tale miseria è la stessa dell'uomo contemporaneo, fa parte in qualche modo della stessa condizione umana. Ma il poeta la seppe sublimare in poesia, si da realizzare un capolavoro: non ugualmente si può dire per l'epoca contemporanea.