



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Filologia e Letteratura italiana

(ordinamento ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

“Così come l’acqua”. Forza, giustizia e bellezza nell’opera di Simone Weil

con particolare riferimento a *Venezia salva*

Relatore

Ch. Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Ch. Prof. Pier Mario Vescovo

Laureanda

Laura Fasani

Matricola 843831

Anno Accademico

2016 / 2017

INDICE

Introduzione.....	1
Capitolo I - La perdita di contatto con la realtà. Analisi di un contesto	1
La peste o l'irrealtà contemporanea.....	4
L'attenzione come spazio interiore per il mondo	20
Il sapore massimo di ogni parola. La scrittura di Simone Weil «contro la bomba atomica»	25
Capitolo II - <i>Venise sauvée</i> : il poema della forza e dell'attenzione che salva.....	33
Genesi, fonti e soggetto	34
Un'architettura su molteplici piani	41
Il sogno della forza. <i>Venezia salva</i> e <i>Illiade</i> a confronto	44
«L'anima spicca». L'attenzione come opposizione alla forza.....	73
Capitolo III - Il problema della forza e la ricerca di giustizia. Pensatori in rivolta	91
La forza come fondamento di ogni ordinamento politico e la giustizia del <i>cœur</i> in Pascal	93
«La contraddizione tra il bene e la necessità, o quella equivalente tra la giustizia e la forza». Dalla legge della forza alla giustizia come amore	103
Bibliografia primaria	130
Bibliografia secondaria.....	131
Altri testi.....	135
Webgrafia	137

CHIAVE DELLE CITAZIONI

Q. = *Quaderni*, IV voll., a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982-1993.

VS = *Venezia salva*, a c. di C. Campo, Milano, Adelphi, 2012.

INTRODUZIONE

Il grado di probità intellettuale che in virtù della mia vocazione specifica è per me obbligatorio esige che il mio pensiero sia indifferente a tutte le idee senza eccezione, compresi ad esempio il materialismo e l'ateismo; parimenti accogliente e riservato nei riguardi di tutte. Così come l'acqua che è indifferente agli oggetti che vi cadono dentro; essa non li pesa; sono gli oggetti che vi si pesano dopo un certo tempo di oscillazione. So bene di non essere veramente così, sarebbe troppo bello.

S. WEIL, *Lettere* (in ID., *Attesa di Dio*)

“Per alcuni il pensiero di Simone Weil è così irritante che quasi non lo considerano un pensiero; costoro le rimproverano una mancanza di rigore tanto più fastidiosa quanto più è indiscutibile la rigorosa esigenza a cui questo pensiero corrisponde”¹: così Maurice Blanchot introduce nel suo libro la filosofa francese, riassumendo in una frase la caratteristica di questa donna che più affascina e respinge: il suo essere inclassificabile. Rivoluzionaria e mistica, militante contemplativa, cartesiana e contraddittoria, in definitiva non sistematica, radicale e categorica, Simone Weil rifiutò in vita di appoggiarsi a modelli di pensiero o schemi preconfezionati con cui guardare il mondo e tutt'oggi non si lascia etichettare da chi prova a farne un oggetto di studio². Il fatto è che la sua “filosofia in atto e in pratica”³, come lei stessa la definì, nasce da un continuo e serrato corpo a corpo con la vita, che per natura poco si presta a essere ridotta a un discorso binario, lineare. A mio parere, chi desidera affrontare da un punto di vista critico la “massa non ordinata di frammenti”⁴ che forma l'opera di Simone Weil deve accettare di adattarsi ogni volta i suoi spigoli,

¹ M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, trad. it. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 1977, p. 142.

² A questo proposito, sono belle le confessioni di Gabriella Fiori, autrice della più importante biografia italiana: “Simone Weil non può essere oggetto di studio: troppo viva, troppo eternamente giovane e violenta per questo. Impossibile lo scomporla in analisi, relegarla in classificazioni, confinarla in raffronti. È una forza catalizzatrice, una risorsa, una corrente d'energia, che a un certo punto può attraversare la nostra vita, e costringerci a certi interrogativi essenziali, il primo fra i quali è questo: «Che senso ha la mia vita?». Si può tentare allora di rispondere, oppure eludere la domanda. Si può andare in cerca dei suoi libri [...], leggerli, rileggerli, combatterli, accettarne la terribile esigenza, oppure rifiutarli quando la parola spirituale si fa troppo intensa. E, da un tale incontro, non si esce indenni” (G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, Milano, La Tartaruga, 1991, p. 7).

³ Q. IV, p. 396.

⁴ Nella copia dei quaderni lasciata all'amico Gustave Thibon, Simone Weil aveva premesso questa indicazione: “Segue una massa non ordinata di frammenti”. Cfr. G. GAETA, *I «Cahiers». Storia di un'opera postuma*, in S. WEIL, *Quaderni*, vol. 1, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982, p. 31.

con la pazienza di assecondare anche gli scarti improvvisi, seguendone il corso senza imporvi insenature laterali, fino a scoprire la coerenza d'acciaio che di fondo la tiene.

Un testo di solito poco considerato dalla critica, in quanto in qualche modo anomalo all'interno dell'ampia produzione della Weil, mi ha offerto il modo di sviluppare un discorso attorno ad alcuni temi fondamentali del suo pensiero: la forza, la giustizia e la bellezza. Si tratta di *Venise sauvée*, una tragedia di stampo classico che la pensatrice iniziò a scrivere nel 1940 con l'intenzione di recuperare la tradizione greca in cui "le héros est parfait"⁵ e che lasciò incompiuta morendo tre anni dopo. Nonostante molte scene siano rimaste allo stato di appunti, senza essere scritte per intero, *Venise sauvée* si presenta agli occhi del lettore come un lavoro completo: il disegno è preciso, la struttura e i dialoghi sono ben definiti. Prendendo in esame questo testo, ho ritenuto opportuno analizzarlo da un punto di vista filosofico e tematico più che letterario o stilistico, dal momento che esso offre, sintetizzata in figure, una trattazione complessa e insolita di alcune fra le maggiori tematiche della filosofia weiliana. Questa "sacra rappresentazione"⁶ ripropone infatti ciò che Simone Weil individua come la contraddizione ineliminabile della condizione umana: la sottomissione alla forza che schiaccia e l'aspirazione al bene e alla giustizia. Servendosi di un canovaccio offerto da una cronaca seicentesca, la *Conjuration des Espagnols contre Venise* dell'abate di Saint-Réal, la Weil mette in scena il problema attorno al quale si interrogò fino alla morte, vero nucleo essenziale del suo pensiero. Costretta amaramente a constatare che "su questa terra non c'è altra forza che la forza"⁷, tutta la sua vicenda esistenziale e filosofica può essere letta come una ricerca inesausta per trovarvi un limite o una soluzione. Jaffier, il protagonista di *Venise sauvée*, incarna l'unica via di salvezza possibile secondo Simone Weil: egli si oppone alla forza rinunciando a ciò che la genera, vale a dire la volontà di potenza insita nell'io e i suoi sogni sradicati dalla realtà. Contro l'azione violenta della forza è necessario un arresto, un'azione che sia non-agente e implichi un'astensione al male e un orientamento verso il bene. Secondo la Weil, la convivenza umana può realizzarsi infatti solo laddove l'uomo rinuncia a comandare ovunque ne abbia il potere, in contrapposizione alla sua stessa natura che è invece tesa all'espansione. Il gesto di Jaffier, il quale, catturato dalla bellezza di Venezia, la vede e la salva, rappresenta quella forma di attenzione che per Simone Weil appartiene a un unico spirito di verità e di giustizia⁸.

⁵ S. WEIL, *Venise sauvée. Tragédie en trois actes*, Paris, Gallimard, 1955, p. 25.

⁶ C. CAZALÉ BÉRARD, *Morante e Weil. La scelta dell'attenzione e la verità della fiaba*, disponibile su www.cristinacampo.it, p. 20.

⁷ S. WEIL, *La prima radice*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE, 1990, p. 199.

⁸ Cfr. ID., *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2012, p. 45.

La tragedia diviene tanto più significativa se si tiene conto degli anni drammatici in cui venne concepita. Mentre aveva inizio la distruzione dell'Europa a opera dei due totalitarismi in apparenza opposti ma in fondo tanto simili, l'intellettuale francese sceglieva di unire all'impegno attivo la restituzione della sua lettura della realtà, trasponendola in un'opera letteraria. La perdita di un contatto con il reale si dimostrava infatti il sintomo più allarmante della malattia morale che ammorbava il ventesimo secolo. Minacciato da ideologie estreme, confuso dall'emergere di miti e idoli, sottomesso al dominio della tecnica e spinto a massacri in nome di parole vuote di significato, l'essere umano era divenuto preda di una dimensione immaginaria e incapace di stabilire un rapporto fra le cose. Passando in rassegna numerosi scritti di Simone Weil, è possibile rintracciare una causa alla radice di questo meccanismo: agli occhi della filosofa, la società andava separando sistematicamente i segni dai significati, instaurando il dominio incontrollato dei primi. All'inventario di tale civiltà della perdita si lega una critica serrata contro vari ambiti della società divenuta idolo di se stessa, con il fine di svelarne il carattere menzognero, e perciò oppressivo. La filosofia weiliana si pone infatti come esercizio critico della mente applicata all'analisi della civiltà attuale, nel convincimento che "la vita sarà tanto meno inumana quanto più grande sarà la capacità individuale di pensare e di agire"⁹. Al contrario, un'intera collettività mostrava di basare le sue regole di convivenza su mezzi divenuti fini assoluti; dal lavoro in fabbrica alla politica, dal sistema socio-economico alla letteratura, tutto avveniva in una dimensione orizzontale priva di valori, o meglio dove il giudizio di valore finiva per essere "in qualche modo affidato alle cose invece che al pensiero"¹⁰.

Un simile contesto non poteva che fuorviare la capacità di lettura degli individui, cioè la loro presa sul mondo. Per opporsi al dilagare dell'irrealtà alimentata dalla vita collettiva, occorreva riporre la resistenza nel lavoro del singolo. Solo l'individuo è infatti in grado di riunire in se stesso i segni e i significati, recuperando uno sguardo sui molteplici piani che compongono la realtà attraverso uno sforzo di attenzione. Ed è proprio *in nuce* alla facoltà di prestare attenzione che Simone Weil individuò il possibile antidoto al crollo morale, politico, culturale e religioso del Novecento. Uno sguardo attento è infatti uno sguardo capace di rendersi permeabile all'incontro con la realtà e quindi di accogliere ciò che essa rivela, senza imporsi una visione preconcepita, senza cercare di unificarne le contraddizioni, bensì in grado di sostenerle.

A tal proposito, è risultato proficuo accostare alle riflessioni di Simone Weil intorno alle idee di forza e giustizia quelle di un altro pensatore da lei dapprima amato e poi messo sotto accusa: Blaise Pascal. Sebbene tre secoli li separino, è possibile riscontrare singolari affinità fra i due. Nelle *Pensées*,

⁹ ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2011, p. 127.

¹⁰ Ivi, p. 114.

che la Weil conosceva bene, si trova una fenomenologia della forza che presenta numerose caratteristiche in comune con quella elaborata dalla giovane pensatrice: da un desiderio di possesso innato nell'uomo al fondamento di ogni ordine politico, per Pascal come per Simone Weil la forza regna sovrana in un mondo privo di Dio. Per entrambi il bene e la giustizia appartengono a un piano assolutamente trascendente, verso il quale l'uomo si deve orientare, secondo una visione del mondo profondamente duale di matrice platonica. Ed è appunto seguendo i dialoghi nei primi due libri della *Repubblica* che è possibile ricostruire l'analisi weiliana della forza fino al suo rovesciamento nella legge dell'amore come forma di suprema giustizia.

Lo scarto da una visione serratamente realista a una soluzione a prima vista di pura utopia esprime in realtà lo sguardo del mistico sul mondo; è quindi lo sguardo di chi nel mondo rimane ma sa osservarlo come dall'esterno, accogliendolo tutto intero, con le sue contraddizioni. “Così come l'acqua” dunque, che accoglie quanto vi cade dentro e con la sua imparzialità permette alle cose di mostrarsi per quello che sono, lo sguardo e le parole di Simone Weil continuano a colpire e ad attrarre, perché capaci di sostenere le contraddizioni insolubili senza appiattirle e al contempo di indicare una direzione. Per questa ragione, Simone Weil, insieme ad altri grandi autori come Albert Camus, Etty Hillesum, Dostoevskij, è uno spirito ancora oggi imperdonabile per la Storia: in lotta contro i suoi meccanismi ciechi, per difendere e ricordare quanto nell'uomo lo rende degno di chiamarsi tale.

CAPITOLO I

La perdita di contatto con la realtà. Analisi di un contesto

Premessa

A che cosa si riduce ormai l'esame della condizione dell'uomo, se non all'enumerazione, stoica o atterrita, delle sue perdite? Dal silenzio all'ossigeno, dal tempo all'equilibrio mentale, dall'acqua al pudore, dalla cultura al regno dei cieli. E in realtà non vi è molto da opporre agli orrifici cataloghi.

L'intero quadro appare quello di una civiltà della perdita, sempre che non si osi chiamarla ancora civiltà della sopravvivenza, giacché, se un miracolo non si può negare, è che in tale condizione post-diluviale, di iperbolica e universale indigenza, qualche isolano della mente sopravviva ancora e ancora riesca a stendere questi atlanti di continenti inabissati.

La perdita delle perdite, seme e circonferenza di tutte le altre, è però, come sempre, quella di cui non si fa il nome. Potrebbero, d'altra parte, creature che furono mutilate dall'organo stesso del mistero – Pasternak direbbe l'orecchio dell'anima – riconoscere di aver perduto *il proprio destino*?¹¹

Inflessibile, preciso come il taglio di un coltello comincia *Il Flauto e il tappeto*, l'ultimo saggio di un piccolo libro di visioni – o “tappeto di preghiera”¹² –, cui dà il titolo, uscito nel 1971 dalla penna della scrittrice che “ha scritto poco e le piacerebbe avere scritto meno”¹³.

Di pochi temi si è occupata in vita Cristina Campo e, fra questi, il destino, il linguaggio, l'attenzione, il simbolo costituiscono i nodi principali di tutti i suoi scritti, da *Fiaba e mistero* ai ricchi epistolari, in costante dialogo, a volte silente, a volte rivelato, con la sorella dell'anima prediletta per molti anni, Simone Weil.

Dopo aver attraversato il mondo delle fiabe, il linguaggio di Proust e di Manzoni, la Città di Rame e altri racconti orientali, Cristina Campo tira il filo nell'ultima parte della raccolta concentrandosi sul destino, il Fato o la Moira degli antichi “o ciò che i cristiani chiamarono sempre con il suo nome: vocazione”¹⁴. I savi e i poeti per secoli lo hanno assimilato a un tappeto “di meravigliosa complicazione, del quale il tessitore non mostri che il rovescio”¹⁵, unico lato che è

¹¹ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in ID., *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 1987, p. 113.

¹² C. CAMPO – A. SPINA, *Carteggio*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 219.

¹³ È quanto la Campo diceva di se stessa nella nota biografica che accompagnava un suo libro.

¹⁴ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit., p. 114.

¹⁵ Ivi, p. 115.

dato all'uomo di vedere, tranne che per alcuni, supremi attimi di visione, nei quali riesce a intuire *l'altro lato*, il diritto nascosto. Per un momento, egli può scorgere “l'inconcepibile disegno”¹⁶ e riconoscere le figure intessute che parlano della sua vita. Sono figure simboliche, che bisogna saper leggere e interpretare, eppure non arbitrarie perché “non c'è allegoria che la realtà non racchiuda”¹⁷. Esse dunque richiedono una lettura su molteplici piani, le cui radici affondano nella realtà che ci circonda.

Ma come pretendere una lettura simbolica da uomini che hanno perduto il proprio destino, dal momento che “il destino non si scinde dal simbolo e non è per nulla strano che l'uomo abbia perduto l'uno nell'atto stesso che rinnegava l'altro”¹⁸? L'uomo dovrebbe essere in grado di leggere innanzi tutto la realtà, ma questo, nota la Campo altrove, sarebbe “chiedergli qualcosa di molto prossimo alla santità”: non dovrebbe distrarsi, anzi, dovrebbe sottrarsi senza riposo all'immaginazione, alle abitudini, all'ipnosi del costume – in una parola, dovrebbe fare attenzione, “in un tempo che sembra perseguire soltanto [...] il divorzio totale della mente umana dalla propria facoltà di attenzione”¹⁹.

La prima imputata accusata di aver distolto lo sguardo dell'uomo dal reale è l'immaginazione, intesa negativamente come fuga, disancoramento. Si tratta di un distacco che inevitabilmente finisce per appiattire la realtà, riducendola a un impossibile volto collettivo e indistinto, immagine di “destini vicari” che hanno perso le loro identità singolari. Le svuota, cioè, di significato, riducendole a un insieme confuso di segni che si rimandano fra loro senza indicare alcunché di reale.

Le conseguenze pericolose di un simile meccanismo furono individuate, quarant'anni prima, da Simone Weil, con quella lucidità straordinaria che ne ha fatto una delle voci più autorevoli del Novecento e profeta del nostro tempo. Non soltanto la giovane pensatrice francese, ma un'intera generazione di scrittrici e donne straordinarie, formatesi nel cuore drammatico di quegli anni di conflitto, aveva saputo guardare nel fondo stesso dell'abisso ed era stata in grado di descrivere “le cose come sono”²⁰, secondo una felice espressione di Virginia Woolf. Penso a Etty Hillesum,

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ivi, p. 116.

¹⁹ ID., *Fiaba e mistero*, in *Gli imperdonabili*, cit., p. 170.

²⁰ “When I rummage in my own mind I find no noble sentiments about being companions and equals and influencing the world to higher ends. I find myself saying briefly and prosaically that is much more important to be oneself than anything else. Do not dream of influencing other people, I would say, if I knew how to make it sound exalted. Think of things in themselves”. V. WOOLF, *A room of one's own*, trad. it. *Una stanza tutta per sé*, a cura di M.A. Saracino, Torino, Einaudi, 2016, p. 224-226. *Le cose come sono* è anche il titolo di un bel libro di Giancarlo Gaeta. Al riguardo, lo studioso è convinto che il più importante pensiero filosofico del Novecento sia stato quello di alcune donne, come Arendt, Hillesum, Weil, Morante e Ortese, perché, in sostanza, estraneo all'orizzonte del potere e quindi capace di

Hannah Arendt, Anna Maria Ortese, Elsa Morante, Natalia Ginzburg, Sophie Scholl, Karen Blixen, Cristina Campo e la stessa Virginia Woolf: donne coraggiose dotate di quella facoltà di attenzione e di un'intelligenza del cuore che sole potevano riuscire a cogliere una realtà tumultuosa e in rovina, i cui problemi irrisolti hanno prolungato i loro strascichi fino a oggi.

Preso atto della necessità dei tempi, che riaffermavano, come mai, il dominio della Storia, vale a dire l'imposizione delle leggi di forza, queste autrici imperdonabili furono poetesse e croniste del proprio tempo. Seppero essere testimoni di tutto ciò che, come ebbe a scrivere ancora la Campo a proposito di Gottfried Benn, "immobilmente perdura: un guerriero, una stella, una morte, un cespuglio di sorbo"²¹, vale a dire di quelle verità eterne sulle quali l'uomo in cerca del proprio destino continua a interrogarsi dall'alba dei tempi.

Quel che avvicina ulteriormente queste autrici è il tentativo di dissidenza all'interno del gioco di forze: descritta la realtà con lucidità eccezionale, ribadirono nel medesimo tempo "un'incredulità nell'onnipotenza del visibile"²² ricercando e difendendo tutto ciò che poteva continuare a dare un senso alla vita. Fu questa, a mio parere, l'essenza della vocazione di Simone Weil alla quale, come scrisse in una lettera a padre Joseph-Marie Perrin, si sforzò sempre di rimanere fedele. Se la vocazione consiste per ciascuno "in una successione di atti e avvenimenti rigorosamente personale, e così obbligatoria che chi se ne discosta fallisce la meta"²³, per obbedirvi è necessaria quell'attenzione, espressione di genio e santità insieme, che permette di leggerne le tracce in ogni momento della vita.

In un simile contesto occorre essere in grado di redigere l'inventario di questa "civiltà della perdita", affinché la rinascita potesse contare su fondamenta solide, le cui basi fossero poste là dove tutto era crollato. A una simile sfida potevano rispondere solo spiriti convinti, come gli eroi delle fiabe, che la via per la salvezza passa attraverso l'impossibile.

Non stupisce allora l'appunto che si ritrova in uno dei primi *Quaderni*: "Non potresti desiderare di essere nata in un'epoca migliore di questa, in cui si è perduto tutto"²⁴.

svilupparsi con maggiore libertà rispetto a quello maschile, che dal potere è riuscito raramente e con gran difficoltà a uscire. Cfr. G. GAETA, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Scheiwiller, 2008, in particolare pp. 111-133.

²¹ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit., p. 78.

²² Ivi, p. 5.

²³ S. WEIL, *Autobiografia spirituale*, in ID., *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2008, p. 24.

²⁴ Q. I, p. 161.

La peste o l'irrealtà contemporanea

Ma di che cosa, si dirà, avevano l'aria questi separati?
Ebbene, è semplice: non avevano l'aria di nulla.
O, se si preferisce, avevano l'aria di tutti, un'aria affatto generica.
[...] Bevevano birra o curavano i malati, impigrivano e s'affaticavano,
classificavano schede o facevano girare dischi,
senza distinguersi altrimenti gli uni dagli altri.
In altre parole, non sceglievano più nulla; la peste aveva eliminato i giudizi di valore.
E questo appariva dalla maniera con cui nessuno si occupava più della qualità dei vestiti
e degli alimenti che si compravano. Si accettava tutto in blocco.

A. CAMUS, *La peste*²⁵

Fin dagli anni Trenta, quando Simone Weil era immersa nell'attività del sindacalismo rivoluzionario, è possibile rintracciare nei suoi scritti l'individuazione di un meccanismo che può essere considerato all'origine della perdita di contatto con la realtà e delle rovinose conseguenze operate dallo sradicamento. Passando in rassegna alcune opere fondamentali del *corpus* weiliano, in questo capitolo intendo mostrare come la Weil si fosse resa conto che in ogni ambito della società, dalla politica all'economia, dalla tecnica alla scienza, dalla letteratura all'arte si andava operando un progressivo svuotamento di senso delle azioni e delle parole. L'emergere dei totalitarismi del Novecento, il progredire incontrollato della tecnica, il rifiuto di una direzione morale in gran parte della letteratura a lei contemporanea avevano provocato il distacco di parole e azioni dalla realtà, dagli oggetti reali ai quali si riferivano. In altri termini, si andavano separando i segni dai significati e instaurando il dominio incontrollato dei primi.

Le prime indicazioni di questo meccanismo sono contenute all'interno di uno scritto breve ma capitale – al punto che la stessa Weil vi si riferiva nelle lettere agli amici e ai famigliari come al suo “Testamento” o, scherzosamente, “Grand Oeuvre”²⁶ –, elaborato nel corso del 1934. Le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* nascono alla fine di un periodo che Simone Pétrement, amica e biografa della filosofa francese, considerò di cesura²⁷. Dopo il viaggio

²⁵ A. CAMUS, *La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Milano, Bompiani, 2013, pp. 142-143. “Erano i giorni della “peste” di Napoli” scriveva anche Curzio Malaparte ne *La pelle*, uscito per la prima volta in forma provvisoria nel 1947, stesso anno di pubblicazione del romanzo di Camus (cfr. C. MALAPARTE, *La pelle*, Milano, Mondadori, 1978, p. 5). Una curiosa coincidenza, per due libri controversi che mettono al centro, appunto, la peste, laddove il morbo è da intendersi come malattia morale. Un'epidemia che, scoppiata più di settant'anni fa, non ha cessato di diffondersi nel nostro presente (al proposito, ha scritto Nicola Lagioia: “*La pelle* di Curzio Malaparte [...] è l'opera letteraria che meglio rappresenta il presente del paese in cui viviamo”. Si veda: N. LAGIOIA, *Il libro maledetto*, in “*minima&moralia*”, 11 gennaio 2011, <http://www.minimaetmoralia.it/wp/il-libro-maledetto/#respond>).

²⁶ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, trad. it. di E. Cierlini, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2010, p. 270-76.

²⁷ Si veda il breve capitolo della biografia *Fine di un periodo*. Cfr. Ivi, pp. 285-293.

a Berlino per osservare la situazione politica e in particolare il comportamento del proletariato tedesco, le *Riflessioni* costituiscono una sorta di bilancio delle idee politiche di Weil prima dell'ingresso in fabbrica, un'esperienza che avrebbe mutato per sempre qualcosa nel suo carattere e nella consapevolezza che aveva di sé e della vita. Come scrisse qualche anno più tardi a padre Perrin, il “contatto con la sventura” aveva ucciso la sua giovinezza, lasciandole impresso “il marchio della schiavitù”²⁸, al pari degli oppressi di cui aveva deciso di condividere la sorte da vicino.

Prima di entrare in fabbrica, Simone Weil aveva scelto di abbandonare la militanza politica, come si può leggere in una lettera alla sua allieva di Le Puy databile tra la fine dell'estate e l'inizio dell'autunno del 1934²⁹, sulla scia delle valutazioni pessimistiche esposte nelle *Riflessioni*. Nonostante queste affermazioni, la ricerca teorica e la partecipazione attiva della Weil in ambito politico sarebbero proseguiti fino alla morte – basti pensare all'impegno negli uffici di “France Libre” a Londra e ai progetti degli ultimi anni, dal *Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea* al *Preludio per una dichiarazione dei doveri nei confronti dell'essere umano*. Benché sia possibile, come sostiene Pétrement, trarre a quest'altezza un bilancio momentaneo del pensiero weiliano che dal 1938 si focalizzerà sui grandi testi religiosi, tuttavia appare comunque fuorviante la divisione di gran parte della critica fino agli anni '80 in due periodi netti, quello dell'impegno politico e poi quello della “deriva mistica”, a completo discapito del primo³⁰. Si potrà, eventualmente, parlare di un approfondimento dell'“impolitico”, inteso come ricerca di un limite alla dimensione politica, vale a dire di un rifiuto del politico elevato a supremo e unico valore. Ciò non significa un'esclusione del politico *tout court*, bensì una completa assunzione del politico “avvolto da ciò che non è”, ovvero il suo limite, che per Weil è la realtà soprannaturale. “Ciò che cambia – spiega Roberto Esposito, autore del termine “impolitico” – è, invece, il punto di rifrazione da cui la sua riflessione prende piede: situato non più all'interno, dal di dentro, del politico, ma al suo esterno”³¹. Oggetto della ricerca di Simone Weil rimane la realtà, come si legge in un appunto nei *Quaderni*³², di cui il soprannaturale ne costituisce la luce. Lontano

²⁸ S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 27.

²⁹ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 292.

³⁰ Fra chi, al contrario, ha sostenuto la tesi di una continuità di fondo nella filosofia weiliana, si possono ricordare Augusto Del Noce (v. A. DEL NOCE, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, in S. WEIL, *L'Amore di Dio*, Borla, Torino, 1968, pp. 1-56, p. 7), Giancarlo Gaeta (G. GAETA, *Nota*, in S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2011, pp. 139-155), Domenico Canciani (D. CANCELANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.), Wanda Tommasi, (W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, Milano, FrancoAngeli, 1993), Isabella Adinolfi (I. ADINOLFI, “Così come uno smeraldo è verde”. *Obbedienza e unio myistica in Simone Weil*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, il melangolo, 2017, pp. 531-32), Roberto Esposito (R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 22, 216-18).

³¹ *Ibidem*.

³² “L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce. Non si deve osare di farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa”. Q. II, p. 72.

dunque dal determinare un indebolimento a livello semantico e concettuale, l'abbandono dell'ambiente sindacalista rivoluzionario ha permesso alla giovane filosofa di approfondire le proprie analisi e la parte speculativamente più originale della sua riflessione politica. Questa parabola, preannunciata dalle inedite analisi contenute negli articoli sulla Germania in attesa, giunge a piena visibilità nel grande saggio che la Weil scrisse nel '34 a venticinque anni, in un momento di crisi e rivalutazione della sua partecipazione al movimento sindacalista³³.

Le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* sono un'analisi politica, economica e sociale dei mezzi di oppressione all'interno della fabbrica razionalizzata e, più in generale, dell'intera vita collettiva. L'obiettivo è quello di svelare le menzogne che ammantano e governano la società, a partire dagli errori commessi dal marxismo.

Secondo Simone Weil "tra tutte le forme di organizzazione sociale che la storia ci presenta, assai rare sono quelle che appaiono prive di ogni traccia di oppressione"³⁴. Emancipatosi dall'originaria sottomissione alla natura, l'uomo moderno ha imparato a dominarla attraverso la tecnica. Così, mentre "la natura perde gradualmente il suo carattere divino, [...] la divinità riveste sempre di più la forma umana"³⁵: si è passati, cioè, da una forma di obbedienza a un'altra, solo che, nota la Weil, "invece di essere tormentato dalla natura, l'uomo è ormai tormentato dall'uomo"³⁶. È non a caso in queste pagine che viene a formulare per la prima volta la nozione di forza, come mezzo attraverso il quale si esercita l'oppressione³⁷. Alla luce di questa intuizione prende il via una sequenza argomentativa che mira a far luce sui meccanismi dell'oppressione esercitata nella società contemporanea e sui suoi tentativi di mascherarla.

La crisi delle forze politiche in Germania e lo sviluppo oppressivo della nascente Unione sovietica avevano svelato a Simone Weil l'emergere di una nuova forma di oppressione, esercitata "in nome della funzione", vale a dire della stessa forza di produzione³⁸. Si trattava di una forma di

³³ Cfr. G. GAETA, *Nota*, cit.

³⁴ Ivi, p. 44.

³⁵ Ivi, p. 46.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ S. WEIL, *Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, in ID., *Sulla Germania totalitaria*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1990, pp.163-196. Mentre alcuni si ostinavano a parlare di una "dittatura del proletariato", sebbene con "deformazioni burocratiche", a Simone Weil pareva "uno scherzo di cattivo genere, chiamare uno Stato 'Stato operaio'" quando al suo interno ogni operaio era a "completa discrezione di una casta di burocratica" (Ivi, p. 168). La novità di questo tipo di regime dall'amministrazione fortemente centralizzata, dalla quale dipendeva la vita economica, politica, sociale, intellettuale del Paese, lo rendeva non omologabile ad alcun esempio del passato: si trattava semplicemente di "un meccanismo diverso che obbediva a leggi proprie" di cui però bisognava scoprire gli ingranaggi. Secondo la Weil il medesimo ragionamento poteva essere valido anche per comprendere il nazionalsocialismo e il

potere inedita, al cui vertice risiedeva la casta burocratica. Questo nuovo potere oppressivo non aveva una bandiera, anzi, la sua caratteristica consisteva nel manifestarsi in forme differenti sia nei sistemi dittatoriali europei sia nell'America liberale di Roosevelt. Si trattava della società razionalizzata sul modello della fabbrica di Taylor, in cui a dominare era l'apparato burocratico e tecnocratico di Stato.

L'individuo, assorbito e asservito alla collettività, finiva col ritrovarsi all'interno di un sistema modellato su quello della fabbrica. L'operaio era sottoposto a una macchina automatica che non conosceva e non poteva controllare: "Ciò che viene eseguito – scrive la Weil – non è un pensiero, è uno schema astratto che indica una sequenza di movimenti e, al momento dell'esecuzione, è altrettanto poco penetrabile per lo spirito di una ricetta dovuta alla semplice ripetitività o a un rito magico"³⁹. Messo alla macchina, sottratto al contatto fisico fondamentale con l'oggetto su cui lavora, l'uomo diviene lo zimbello del progresso tecnico ed è ridotto allo stato di automa. Accade quindi che "il metodo è presente nei movimenti del lavoratore, ma non nel pensiero del lavoratore"; e laddove il pensiero non è in grado di elaborare in autonomia, esso è necessariamente soppresso. D'altronde, non ci si poteva aspettare altro da una società che non forniva, "come mezzi di azione, altro che macchine per schiacciare l'umanità"⁴⁰, e destinate a schiacciarla sempre, qualsiasi fossero le intenzioni di coloro che ne facevano uso.

Così, cancellata la possibilità di esercitare la facoltà di pensare per la mancanza di rapporto diretto fra il corpo e l'oggetto del lavoro, si finivano per affidare anche i criteri di buono e giusto alla stessa funzione sociale, all'efficacia secondo la produzione, al consumo. Con il risultato che – chiosa la Weil – "il giudizio di valore è in qualche modo affidato alle cose invece che al pensiero"⁴¹.

fascismo: i tentativi di etichettarli secondo la logica marxista – cioè considerandoli come degenerazioni reazionarie del capitalismo – risultarono fuorvianti; occorre prendere atto della novità di tali forme di oppressione. L'analisi della geniale pensatrice riuscì ad oltrepassare la distanza ideologica dei due totalitarismi, rendendosi conto che possedevano dei tratti in comune: un unico partito al potere, la subordinazione, garantita dalla polizia, del partito al capo, l'accentramento di tutti i poteri nelle mani di quest'ultimo. Emergeva, dunque, un'oppressione di specie nuova, esercitata "in nome della funzione". La fabbrica razionalizzata nell'"era dei tecnici della direzione" (amministratori e burocrati, ormai i veri padroni dell'industria) aveva finito per espandere il suo modello – in cui "l'uomo si trova privato, a vantaggio di un meccanismo inerte, di quanto è iniziativa, intelligenza, sapere, metodo" – all'intera società attuale (Ivi, pp. 170-82).

³⁹ ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, p. 86. Il mutuo rapporto dell'azione con il pensiero è fin dall'inizio un argomento centrale della filosofia weiliana. Si pensi alla centralità assoluta del tema del lavoro, sul quale la Weil meditò ininterrottamente fino a indicarlo come la via per il risanamento della società del dopoguerra. Mi riferisco, in particolare, alle splendide pagine con cui si chiude l'*Enracinement*, dedicate alla fondazione di una mistica del lavoro. Secondo la filosofa, la rottura del legame fra lo spirito e il corpo nel lavoro rappresentava al massimo grado lo svilimento della civiltà contemporanea (cfr. Q. I, p. 149; 159); poiché "la grandezza dell'uomo consiste sempre nel ricreare la sua vita" e "mediante il lavoro produce la sua propria esistenza" (ivi, p. 157).

⁴⁰ Ivi, p. 123.

⁴¹ Ivi, p. 114.

La pensatrice francese riscontrò delle analogie fra questi meccanismi che cristallizzano la vita collettiva e l'evoluzione moderna della scienza e dell'algebra. Queste ultime, come la società, progrediscono dilatando il significato dei segni fino a creare i segni dei segni, un vortice autoreferenziale in cui viene meno la funzione principale del segno, quella di essere un "paletto provvisorio" capace di indirizzare verso la cosa cui si riferisce⁴². In questo modo sono resi impenetrabili al pensiero e gli uomini non possono che sottomettersi con credulità superstiziosa.

La polemica weiliana contro l'algebra e la scienza moderna – così lontane da quella greca⁴³ – vuole essere una critica politica e morale verso il rischio di considerare come un valore ciò non ha fondamento nella realtà ma è frutto di un sistema che tende all'astrazione.

La realtà attuale rivela una sostanziale continuità con tale processo di separazione, aggravatosi negli ultimi decenni anche per l'assenza di un intervento politico ed educativo sull'evoluzione tecnologica e informatica. Ne *L'innominabile attuale*, recentissima analisi del perno informale su cui si regge la società contemporanea – l'inconsistenza –, Roberto Calasso sembra fare eco alle parole di Simone Weil. In un paragrafo dedicato ai cosiddetti "umanisti secolari", si legge:

Moltiplicandosi senza tregua e in ogni direzione, le schegge informatiche si rivelano alla fine autosufficienti. E capaci di espandersi senza ricorrere ad alcunché di esterno. Non hanno bisogno di essere pensate. Sono loro, i Big Data, che pensano e amministrano coloro da cui hanno avuto origine. Se l'intelligenza è ciò che si trova negli algoritmi, allora il suo luogo privilegiato non sarà più la mente. Anzi, la mente tenderà a diventare il materiale su cui quegli algoritmi si applicano. L'informazione non tende soltanto a sostituirsi alla conoscenza, ma al pensiero in genere, sollevandolo dal peso di doversi continuamente elaborare e governare⁴⁴.

Un secolo dopo Dada, che perseguiva in maniera sistematica l'abrasione di significato, l'era del cosiddetto "Dataismo" coincide con una connessione totale, una nuova religione il cui valore supremo è il flusso di informazione. Non vi sono, in questo contesto, differenze di ordine o di valore: la realtà è appiattita a un'unica dimensione che rimanda solo a se stessa. Da queste prime considerazioni si intuisce come la degradazione sociale rilevata da Simone Weil includa anche la perdita di quella tensione simbolica denunciata da Cristina Campo. Se il simbolo, infatti, è ciò che rimanda a un'unità di opposti che si realizza a un livello superiore, l'universo dei segni instaura un cortocircuito tautologico, che rompe il legame con i significati di cui era portatore.

⁴² L'espressione è di Jean-Paul Sartre. Cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, cit., p.111.

⁴³ La scienza era nata presso i greci con il compito di stabilire relazioni fra le cose, procedendo tramite analogie. La critica weiliana alla concezione moderna della scienza, trasformata in una disciplina astratta a servizio della tecnica.

⁴⁴ R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017, p. 76.

Nell'orbita di una critica ai referenti privi di oggetto, si inserisce un altro testo scritto pochi anni dopo. Si tratta di un articolo apparso nei "Nouveaux Cahiers" nel 1937, intitolato *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. In esso Simone Weil muove una critica corrosiva al linguaggio della politica, o meglio, al politico come linguaggio, dimostrando la sostanziale infondatezza delle principali categorie politiche tradizionali. In poche, intense pagine, la filosofa dimostra che lo scoppio del secondo conflitto mondiale porterebbe a una guerra simile a quella di Troia, altrettanto irrealistica, con la differenza che, mentre al centro del conflitto raccontato da Omero "c'era perlomeno una donna [...], per i nostri contemporanei il ruolo di Elena è interpretato da parole ornate di maiuscole, [...], parole vuote di significato"⁴⁵. Il motivo della guerra non era insondabile ma occultato da ideologie politiche soffocanti: in sostanza, non esisteva.

Si metta la maiuscola a parole vuote di significato – riflette la Weil – e alla minima pressione delle circostanze, gli uomini verseranno fiumi di sangue, ammuccieranno rovine su rovine ripetendo quelle parole, senza potere mai raggiungere realmente qualcosa che corrisponda loro; niente di reale potrà mai corrispondere loro, perché non significano niente⁴⁶.

Si tratta del vuoto che riguarda d'altronde gran parte dei termini appartenenti al vocabolario politico, come nazione, sicurezza, capitalismo, comunismo, fascismo, ordine, autorità, proprietà, democrazia, "realtà mutevoli, determinate dal gioco dinamico delle necessità", ma per le quali si agisce come fossero assoluti e si compiono massacri. È un vuoto che contamina e finisce per scatenare una lotta fra ciechi. A tali parole si legano alcune entità concrete: un esercito, uno stato, un arsenale. Eppure, sostiene Weil, sarebbe sufficiente analizzare questi termini per rivelarne l'inconsistenza di base, un vuoto coincidente con la natura illusoria del potere che cerca di legittimarsi. La decadenza intellettuale del momento era tale che perfino la doppia minaccia fascista e comunista ne costituiva un sintomo: "Si analizzi il senso che hanno oggi questi due termini – recita l'articolo –, e si troveranno due concezioni politiche e sociali quasi identiche. Da una parte e dall'altra, c'è la medesima predominanza dello Stato in quasi tutte le forme di vita individuale e sociale; la medesima militarizzazione forsennata; la stessa unanimità artificiale, ottenuta con la coercizione a profitto di un partito unico [...]; il medesimo regime di servitù imposto dallo Stato

⁴⁵ S. WEIL, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in ID., *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989, pp. 49-66; traduzione italiana di Adriano Marchetti in A. MARCHETTI, *Simone Weil. Poetica attenta*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 85-105, p. 87. Allo stesso modo criticava aspramente la rivoluzione come promossa dall'ideologia marxista. Si legge nelle *Riflessioni*: "La parola rivoluzione è una parola per la quale si uccide, per la quale si muore, per la quale si mandano le masse popolari alla morte, ma non ha alcun contenuto" (S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 35-36).

⁴⁶ Ibidem.

alle masse lavoratrici al posto del salariato classico. Non esistono due nazioni strutturalmente somiglianti tra loro come la Germania e la Russia”⁴⁷.

Sono termini ai quali non corrispondono figure universalmente riconoscibili, che non si possono rappresentare e tale impossibilità fa sì che l’universo politico sia popolato “di miti e di mostri”⁴⁸, come nel caso del progresso. È proprio questa caratteristica di irrapresentabilità che introduce il paradigma su cui si poggia la critica politica weiliana e che costituisce l’esito necessario del processo di separazione tra segno e significato.

Incapaci di pensare le relazioni, pensiamo dunque per assoluti; in una generale mancanza di senso un segno qualsiasi, proprio perché svincolato da un contesto, da un insieme di rapporti che consentirebbe di misurarlo, può assumere un valore sproporzionato, al quale sacrificare ogni bene. Nel proliferare di segni slegati gli uni dagli altri, ma che riproducono una dimensione collettiva inafferrabile in cui il singolo può ben poco, s’impone il segno più visibile, quello più abbagliante: nasce un idolo⁴⁹, che per Simone Weil è innanzitutto l’idolo sociale.

Ciò che Augusto Del Noce ha definito come “antimodernismo” della filosofa si riferisce al suo rifiuto di sottostare allo spirito dei tempi, fabbricatori di falsi idoli e di menzogne⁵⁰, che hanno posto alla base dei valori la vita collettiva e le sue creazioni, rivestendole di un carattere sacro. L’idolo è infatti ciò che, in prima istanza, soppianta una fede autentica. La denuncia weiliana dei caratteri idolatrici che andava assumendo la società intende mostrare la perdita di una ricerca del soprannaturale. L’origine di tale processo è da rintracciare per la Weil in Israele e nell’antica Roma, le prime civiltà a spostare il senso del sacro dalla religione a ciò che sarebbe diventato lo Stato moderno e poi totalitario⁵¹. Idolatra non è la religione politeista ma quella che rappresenta una divinità che esercita il suo dominio ovunque le sia possibile.

⁴⁷ Ivi, p. 91. “Sembra che in ogni campo abbiamo perduto le nozioni essenziali dell’intelligenza, le nozioni di limite, di misura, di gradualità, di relazione, di rapporto, di condizione, di legame necessario, di nesso tra mezzi e risultati”.

⁴⁸ Ivi, p. 88.

⁴⁹ Scrive Tommasi: “Il nostro sguardo, stanco di passare in rassegna la catena infinita di rimandi che rende infigurabili le relazioni sociali, si ferma sul termine prossimo come se fosse l’assoluto. Di fronte all’idolo sociale, lo sguardo, abbagliato, non vede più: si riposa, adora”. Cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, cit., p. 128.

⁵⁰ A. DEL NOCE, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, cit., pp. 12, 15.

⁵¹ Calasso ne *L’innominabile attuale* individua il medesimo processo in atto nella società contemporanea: “Nel corso del Novecento – scrive Calasso – si è cristallizzato un processo di enorme portata, che ha investito tutto ciò che passa sotto il nome di «religioso». La società secolare, senza bisogno di proclami, è diventata ultimo quadro di riferimento per ogni significato, quasi che la sua forma corrispondesse alla fisiologia di qualsiasi comunità e il significato si dovesse cercare solo all’interno della società stessa. La quale può assumere le forme politiche ed economiche più divergenti, capitalistiche o socialistiche, democratiche o dittatoriali, protezioniste o liberiste, militari o settarie. Tutte da considerare, in ogni caso, quali mere varianti di un’unica entità: la società in sé” (R. CALASSO, *L’innominabile attuale*, cit., pp. 24-25). Questa società si incarna nella figura emblematica dell’*Homo saecularis*, il quale “all’opposto dell’uomo vedico, che nasceva gravato da quattro «debiti» [...] verso gli dèi [...], verso gli antenati e verso gli uomini in genere [...] non deve nulla a nessuno. Sta per sé. Non ha nulla dietro, se non ciò che fa. Inevitabile un senso di incertezza, perché poggia su qualcosa di instabile – e sospetto di inconsistenza” (ivi, p. 43). Esposito ha messo bene in

Una volta stabiliti gli idoli da adorare, il pensiero abdica alla sua funzione principale, che è quella di individuare e stabilire relazioni, e si adagia, gregario, alla folla che “non è in grado di fare le addizioni”⁵² ma conferisce un rassicurante senso di unità garantito dall’idolo stesso. L’uomo infatti ha bisogno di ordine e si vota sempre a uno; ma, senza il soprannaturale, pone il centro di quell’ordine in se stesso o in un gioco di forze destinato a degenerare. Per questa ragione Simone Weil riteneva fosse essenziale, per la civiltà del dopoguerra, ritrovare un contatto con il soprannaturale, poiché “le tendenze idolatre del totalitarismo possono trovare un ostacolo soltanto in una vita spirituale autentica. Se si abitua i ragazzi a non pensare a Dio, essi diventeranno fascisti o comunisti per il bisogno di darsi a qualcosa”⁵³.

Un mondo ridotto alla pura socialità, deprivato delle sue radici culturali, religiose e di un contatto con la patria, soppiantata dall’idea di nazione, è un mondo sradicato, che appartiene “al principe di questo mondo” e non offre spiragli per l’ingresso del soprannaturale. Così avviene che, “eccetto lo stato, non esiste nulla cui la fedeltà possa rivolgersi”⁵⁴: ne nasce l’idolatria per eccellenza, quella del Grosso Animale o Bestia Sociale, la cui analisi occupò uno spazio di primo piano nelle riflessioni politico-filosofiche di Simone Weil.

Si legge nella *Prima radice*:

Lo stato è una cosa fredda che non può essere amata: ma esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto d’amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c’è nient’altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei.

Forse questa è la vera causa di quel fenomeno del “capo” che oggi sorge ovunque e sorprende tanta gente. Attualmente, in ogni paese, in ogni causa, c’è un uomo cui le fedeltà si rivolgono a titolo personale. La necessità di abbracciare il metallico rigore dello stato ha reso la gente paradossalmente affamata di amore per qualcosa che sia carne ed ossa. Questo fenomeno non accenna a finire e, per quanto siano state disastrose, finora, le sue conseguenze, ci può ancora riservare penosissime sorprese; perché l’arte, ben nota a Hollywood, di fabbricare divi con qualsiasi materiale umano, permette a chiunque di offrirsi alla adorazione delle masse⁵⁵.

L’emergere dei totalitarismi del Novecento aveva reso evidente questo meccanismo alla giovane filosofa, che ne ha fatto oggetto di trattazione in numerosi scritti, dagli articoli del ’32 e ’33 sulla Germania hitleriana fino a *La prima radice*.

luce l’importanza del concetto weiliano di relazione come opposizione al fenomeno di idolatria sociale. Mentre Weil istituisce relazioni senza confondere i livelli, l’atteggiamento del Moderno secolarizzato si pone esattamente agli antipodi, realizzando cioè “la tendenza, condotta a pieno compimento dal totalitarismo, a separare il profano dal sacro e nello stesso tempo a confondere il religioso con il politico. [...] È proprio la separazione – l’assenza di relazione – su un piano a portare alla confusione sull’altro. La crisi della relazione determina consequenzialmente la crisi dell’alterità. [...] È proprio in ordine a questo fenomeno [...] che s’inserisce l’esperienza totalitaria come forma di cattiva ricucitura, vale a dire di congiunzione idolatrica, tra politico e religioso”. R. ESPOSITO, *Le categorie dell’impolitico*, cit., p. 232.

⁵² S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, cit., p.

⁵³ ID., *La prima radice*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE, 1990, p. 89.

⁵⁴ Ivi, p. 119.

⁵⁵ Ivi, pp. 108-109.

Se l'essenza del male sociale consiste proprio nell'inversione dei mezzi e dei fini, il Grosso Animale – incarnato ora nella figura di un capo, ora in un sistema di produzione, ora nell'idea di una collettività – diventa il fine per eccellenza, l'idolo da adorare che possiede “una sorta di trascendenza rispetto alla natura umana”⁵⁶.

Secondo Simone Weil, è questo anche il grande abbaglio di Marx, messo sotto accusa nella prima parte delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*: egli, ponendo come fine ultimo il progresso, “ha sostituito allo spirito come motore della storia la materia; ma, per uno straordinario paradosso, ha concepito la storia [...] come se attribuisse alla materia ciò che è l'essenza stessa dello spirito, una perpetua aspirazione al meglio”⁵⁷. In questo errore il comunismo si accorda con il capitalismo; non solo, entrambi si affidano a una medesima provvidenza, una nuova divinità incarnata dai mezzi e dalle forze produttive. Il merito di Marx, cioè l'aver riconosciuto il predominio di un gioco di forze nel sistema economico, finisce dunque per coincidere con il fallimento della sua dottrina, con il riporre ogni speranza di miglioramento in quegli stessi mezzi che deprecava. Credere nel materialismo significa confidare nella bontà della materia in se stessa, ritenere che la necessità sia bene, o meglio, che dall'onnipotenza della materia possa nascere il bene. Ma l'esperienza del *malheur* e l'individuazione della forza come motore della storia dimostravano l'esatto contrario. Per Del Noce, fu proprio la critica al marxismo a condurre Weil, come esito necessario, alla ripresa di Platone, dunque a una visione duale della realtà, di infinita distanza fra la necessità e il bene⁵⁸.

Il progresso viene definito nei *Cahiers* “l'idea atea per eccellenza”⁵⁹, proprio perché vorrebbe collocare l'illimitato in ciò che è fortemente limitato. Invece di condurre alla felicità promessa, schiaccia in una dimensione puramente orizzontale, dove vigono rapporti di forza. Il marxismo aveva creduto nella possibilità di auto-redenzione dell'uomo, ma era una chimera, perché la realtà dimostrava e dimostra che “su questa terra non c'è altra forza che la forza”⁶⁰. Dunque “il

⁵⁶ Q. III, p. 260. A questo proposito si veda anche la dura critica della pensatrice francese alle teorie di Émile Durkheim. Cfr. Q. I, pp. 379-380; Q. II, p. 150; Q. IV, p. 359.

⁵⁷ ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, pp. 20-21. Invece di elaborare una dottrina nuova, Marx si sarebbe limitato a elaborare “un sistema secondo il quale i rapporti di forza che definiscono la struttura sociale determinano interamente sia il destino che i pensieri degli uomini”. ID., *Y a-t-il une doctrine marxiste?*, in *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955, p. 226 (trad. it. di G. Gaeta: cfr. G. GAETA, *Il passaggio nell'impersonale*, in S. WEIL, *La persona e il sacro*, a c. di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2012, p. 62).

⁵⁸ A. DEL NOCE, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, cit., pp. 11-12. Per questo tema fondamentale si rimanda al capitolo tre di questa tesi.

⁵⁹ Q. III p. 114: “L'idea atea per eccellenza è l'idea di progresso, che è la negazione della prova ontologica sperimentale; essa implica che ciò che è mediocre può produrre da se stesso qualcosa di migliore”. Cfr. ivi, p. 113.

⁶⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 199.

grande errore dei marxisti e di tutto il XIX secolo – annotò ancora Weil nei *Quaderni* – è stato di credere che, procedendo diritti davanti a sé, si salisse in aria”⁶¹.

Assolutizzando il sociale, esso deve interpretarsi come il Bene, che può realizzarsi pienamente solo nella Storia. Ma, come osservava Albert Camus in *L'uomo in rivolta*, “quando bene e male sono reintegrati nel tempo, confusi con gli eventi, nulla più è buono o cattivo, ma solo prematuro o scaduto”⁶². Nel momento in cui la storia è divinizzata, la morale affidata al divenire, dunque alle regole dettate dai vincitori di ogni conflitto, nascono il delitto di Stato e il terrore individuale, conseguenze smisurate di questa equivoca concezione del mondo, che in nulla crede se non nella possibilità di imporsi con la forza.

Si vive pertanto, nota la Weil, “in un mondo dove nulla è a misura d'uomo”: “C'è una sproporzione mostruosa tra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana; tutto è squilibrio”⁶³. A evidenziare la dismisura del moderno si pone il paradosso estremo per cui, mentre persiste l'ossessione per enti astratti, per mezzi divenuti fini come il denaro, il progresso o la corsa al potere, è impedita la possibilità di fare esperienza diretta delle cose. Dunque, come si è già accennato, anche il valore non risiede più nella capacità del pensiero di stabilire relazioni e gerarchie ma è trasferito nelle cose – o nei segni – elevati a fini⁶⁴.

Per la filosofa francese, un simile spostamento è indice di degradazione ed errore. In un importante saggio del 1941, intitolato *Quelques réflexions autour la notion de valeur*, Simone Weil pone al centro della filosofia la nozione di valore e afferma che quest'ultima può essere esclusivamente un oggetto di riflessione e non qualcosa di cui fare esperienza⁶⁵. Il valore è sempre

⁶¹ Ivi, p. 130.

⁶² A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Milano, Bompiani, 1975, p. 236. Il terzo capitolo di questo grande saggio di Camus del '51, *La rivolta storica*, è dedicato a una critica lucida e impietosa dell'idea di rivoluzione, degenerata in una progressiva divinizzazione della storia. In particolare i paragrafi *La profezia borghese*, *La profezia rivoluzionaria* e *Il fallimento della profezia* contengono un'analisi del marxismo che presenta numerose affinità con quella di Simone Weil, autrice peraltro molto amata dallo scrittore algerino. Non a caso nelle prime pagine di questo capitolo si trova citata quasi letteralmente la celebre formula weiliana: “Se sotto il cielo deserto, all'albeggiare del mondo, non c'è che un signore e uno schiavo; se persino tra il dio trascendente e gli uomini non v'è che un legame da signore a schiavo, non può esservi al mondo altra legge che la legge della forza” (ivi, pp. 156-157. Corsivo mio).

⁶³ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 108.

⁶⁴ Vale la pena a questo proposito citare quasi per intero una pagina delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, che, riferendosi all'*Iliade*, recita: “In questo antico e meraviglioso poema appare già in questo modo il male essenziale dell'umanità, la sostituzione dei mezzi ai fini. A volte appare in primo piano la guerra, a volte la ricerca della ricchezza, a volte la produzione; ma il male resta il medesimo. I moralisti volgari si lamentano del fatto che l'uomo sia guidato dal suo interesse personale; volesse il cielo che così fosse! L'interesse è un principio d'azione egoista, ma delimitato, ragionevole, che non può generare mali illimitati. Al contrario la legge di tutte le attività che dominano l'esistenza sociale, fatta eccezione per le società primitive, è che ciascuno sacrifichi la vita umana, in sé e negli altri, per cose che costituiscono solo mezzi per vivere meglio. Questo sacrificio riveste forme diverse, ma tutto si riassume nella questione del potere”. Ivi, p. 54.

⁶⁵ “La notion de valeur est au centre de la philosophie” (*Quelques réflexions autour la notion de valeur*, in S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, *Écrits de Marseille*, vol. 1 (1940-1942), Paris, Gallimard, 2008, pp. 53-61, p. 53): così comincia

presente allo spirito di tutti gli uomini, dal momento che tutti orientano la propria vita secondo un sistema di valori. Ma se lo spirito umano è, nella sua essenza, tensione verso un valore incondizionato, non ci è dato raggiungere la conoscenza certa del criterio di tutti i valori, che Weil identifica con la loro suprema necessità. Si apre dunque una contraddizione fondamentale della vita umana: è impossibile conoscere con certezza i valori, ma anche rinunciare a conoscerli, poiché risulta inaccettabile credere che la vita possa non essere orientata in qualche modo. Per meglio spiegare questo concetto Simone Weil paragona la condizione umana a quella dell'artista. Quest'ultimo non può affermare con assoluta sicurezza che una tale opera è più bella di un'altra, al contempo, sa che esiste una gerarchia di valori estetici, che ci sono opere più belle di altre, o cose che sono belle e altre che non lo sono. Se non lo sapesse, non si sforzerebbe di continuare a correggere la sua opera per avvicinarsi il più possibile a una bellezza che ignora.

Quanto è suscettibile di essere preso come un fine sfugge a ogni definizione; i mezzi invece, come il denaro e il potere, si lasciano definire facilmente. Per questo motivo, continua la Weil, tanti si orientano verso l'acquisizione dei mezzi: sono qualcosa di concreto cui è possibile aggrapparsi e che aiutano a sottrarre all'angoscia che deve sostenere l'artista al momento della creazione per rimanere fedele a un'aporia, all'ideale di bellezza che non sa definire. I mezzi però non possono costituire veri valori anche perché, in quanto cose, inducono all'attaccamento al mondo dei fatti che, per Simone Weil, è differente da quello dei valori⁶⁶. Per scorgere i veri valori è necessario un distacco da quelli che reputiamo come fini possibili; occorre poi elevare tale distacco a valore supremo. Tutto il pensiero antico è impregnato di questa saggezza. Dai testi egiziani e cinesi alla *Baghavad Gita* e a Platone si mostra come nel vuoto, così simile alla morte, il pensiero distaccato non sia privo di oggetto, bensì abbia

il saggio scritto nel gennaio-febbraio del 1941, che prende le mosse da un corso di Valéry sulla poetica, tenutosi fra il 1937 e il 1938. La Weil frequentò le lezioni in maniera molto discontinua, ma ebbe modo di leggere gli appunti di un uditor che vennero pubblicati su una rivista mensile. Cfr. C. VOGEL, *Simone Weil et Paul Valéry: deux essais sur la notion de valeur*, in "Cahiers Simone Weil", tome XXXV, n. 3, 2012, pp. 369-373.

⁶⁶ Tale concezione, sottolineata, fra gli altri, da Roberta De Monticelli in una conferenza dedicata proprio all'esperienza del valore in Simone Weil (v. <https://www.youtube.com/watch?v=DofhFUMLTog>) permette di considerare la giovane pensatrice come erede di una tradizione filosofica che distingue nettamente il mondo dei fatti da quello dei valori: da Platone a Kant, passando attraverso Alain e Pascal. Negli appunti premessi al testo di *Venezia Salva* si trova una dichiarazione che ripropone quanto esposto nel saggio, peraltro scritto negli stessi anni: "Irreali per noi sono le cose in quanto valori. Ma i valori menzogneri sottraggono realtà anche alla percezione in virtù dell'immaginazione che la ricopre, poiché i valori sono non già dedotti, ma letti direttamente nella sensazione alla quale sono legati. Dunque solo il perfetto distacco consente di vedere le cose nude, senza quella caligine di valori menzogneri. Ecco perché sono occorsi a Giobbe le ulcere e lo strame per la rivelazione della bellezza del mondo. Poiché non vi è distacco senza dolore. E non vi è dolore sopportato senz'odio e senza menzogna, che non vi sia distacco". S. WEIL, *Venezia salva*, trad. it. a cura di Cristina Campo, Milano, Adelphi, 2012, p. 23.

pour objet l'établissement d'une hiérarchie vraie entre les valeurs, toutes les valeurs; elle a donc pour objet une manière de vivre, une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite, car les valeurs mises en ordre sont des valeurs de ce monde. En ce sens, la philosophie est orientée vers la vie, elle vise la vie à travers la mort⁶⁷.

La riflessione filosofica che opera nel distacco, in pulsazione costante fra la vita e la morte, produce una trasformazione essenziale nella sensibilità e nella vita pratica; non si arresta e non deve arrestarsi cioè alla costruzione di un sistema congetturale, ma si lega a una "maniera di vivere" non in un "altrove", ma in questo mondo. Se ne deduce dunque che i valori non scaturiscono dalle cose, bensì le concernono.

La perdita della nozione di valore è un'accusa che Simone Weil rivolge a tutta la società di inizio Novecento. Nella *Lettera sulla responsabilità della letteratura* indirizzata ai "Cahiers du sud", redatta nel 1941 ma pubblicata dieci anni dopo, Weil mette in luce il decadimento degli scrittori della sua epoca, in particolare dadaisti e surrealisti:

Il carattere essenziale della prima metà del Novecento consiste nell'indebolimento o nella quasi scomparsa del concetto di valore. Si tratta di uno dei rari fenomeni che sembrano essere, per quanto sia dato sapere, veramente nuovi nella storia dell'umanità [...]. Questo fenomeno si è manifestato in campi molto estranei alla letteratura, anzi si può perfino affermare in tutti. Ne sono l'espressione la sostituzione della quantità alla qualità nella produzione industriale, il discredito in cui è caduto il lavoro qualificato negli ambienti operai, la sostituzione dei diplomi alla cultura quale scopo degli studi per i giovani. La scienza stessa non possiede più il criterio di valore dopo l'abbandono della scienza classica. Ma gli scrittori erano i guardiani per eccellenza del tesoro che è andato perduto e alcuni di essi si fanno vanto di questa perdita. Il dadaismo, il surrealismo sono dei casi estremi. Hanno espresso l'ebbrezza della licenza totale, ebbrezza in cui sprofonda lo spirito quando, respinta ogni considerazione di valore, si abbandona all'immediatezza⁶⁸.

Agli occhi della pensatrice, surrealisti e dadaisti erano rei di aver assunto a modello un pensiero non orientato al bene, che dovrebbe essere il polo verso cui lo spirito umano naturalmente si dispone. Quando il pensiero se ne distoglie, non può che produrre necessariamente male, poiché si priva della sua ispirazione fondamentale. Il destino stesso delle parole, il loro cattivo utilizzo, rendeva sensibile tale svuotamento: si usavano infatti solo parole indifferenti alla questione del bene e del male. Per Simone Weil, gli scrittori "non devono essere professori di morale, ma devono esprimere la condizione umana", poiché "niente è così essenziale per la vita umana, per ogni uomo e in ogni istante, come il bene e il male. Quando la letteratura diventa per partito preso indifferente all'opposizione del bene e del male, tradisce la sua funzione e non può aspirare all'eccellenza"⁶⁹. Anche la letteratura, dunque, deve rimanere ancorata alla realtà e ai suoi dilemmi, deve esserne uno

⁶⁷ ID., *Quelques réflexions autour la notion de valeur*, cit., p. 58.

⁶⁸ ID., *Lettera sulla responsabilità della letteratura*, in *Poesie e altri scritti*, a cura di Adriano Marchetti, Bologna, Crocetti, 1993, pp. 66-70, p. 67.

⁶⁹ Ivi, p. 69.

specchio senza appiattirla; deve essere in grado di trasportarla su un piano di finzione nel quale siano rappresentati tutti i problemi fondamentali dell'esistenza.

In definitiva, dal rovesciamento del rapporto fra mezzi e fini deriva ciò che per Simone Weil è la "follia fondamentale" della storia:

La storia dell'umanità viene a coincidere con la storia dell'asservimento che fa degli uomini, oppressi e oppressori, il puro zimbello degli strumenti di dominio che essi stessi hanno fabbricato, e riduce così l'umanità vivente a essere cosa fra le cose inerti⁷⁰.

Sottomesso ai meccanismi di forza e promotore degli stessi, sradicato dalla realtà, privo di mediazioni e sommerso da intermediari fittizi, l'essere umano vive in uno stato di confusione e irrealtà tale per cui "qualsiasi travicello può essere scambiato per un re e in una certa misura prenderne il posto grazie a questa sola credenza"⁷¹. L'assenza di contatto con la realtà lascia spazio a un vuoto che viene colmato dal potere: vi si annida, ammantandosi di figure, parole e immagini illusorie. A questo proposito, è significativa una considerazione che chiude le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*:

Come capita sempre, la confusione mentale e la passività lasciano libero corso all'immaginazione. Si è ossessionati da ogni parte da una raffigurazione della vita sociale che, pur differendo sensibilmente da un ambiente all'altro, è sempre fatta di misteri, di qualità occulte, di miti, di idoli, di mostri; ciascuno crede che la potenza risieda misteriosamente in uno degli ambienti a cui non ha accesso, perché quasi nessuno comprende che essa non risiede da nessuna parte, cosicché ovunque il sentimento dominante è questa paura vertiginosa che produce sempre la perdita di contatto con la realtà⁷².

Si è detto per questo e altri motivi, in parte a ragione, che Simone Weil è "contro l'immaginazione"⁷³. Anticipando sociologi e psicanalisti che negli anni successivi avrebbero

⁷⁰ ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 54-55. Per questo motivo diveniva sempre più urgente fare un "inventario della nostra civiltà": "Fare l'inventario o la critica della nostra civiltà, che vuol dire? Cercare di chiarire in modo preciso la trappola che ha fatto dell'uomo lo schiavo delle proprie creazioni. In che modo l'incoscienza si è infiltrata nel pensiero e nell'azione metodica. L'evasione nella vita selvaggia è una soluzione pigra. Ritrovare il patto originario tra lo spirito e il mondo in cui viviamo. Del resto è un compito impossibile da realizzare, a causa della brevità della vita umana e dell'impossibilità della collaborazione o della successione. Non è una ragione per non intraprenderlo". Q. I, pp. 158-159.

⁷¹ ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 122.

⁷² Ibidem.

⁷³ Cfr. A. GUERMANDI, *Simone Weil contro l'immaginazione*, in "Filosofia e teologia", 1994, pp. 471-482. Così la studiosa giustifica il titolo del suo saggio: "Poiché in questa fase del pensiero di Simone Weil emerge con estrema nettezza l'urgenza di disperdere ogni residuo illusorio della potenza dell'io, l'immaginazione, individuata quale motore di questa potenza, viene in quanto tale azzerata. Messa in risalto e criticata soprattutto quale «mostro dalle molteplici teste», su cui forse grava ancora l'ipoteca cartesiana di una sudditanza passiva ai dati corporei immediati, essa è penalizzata nella sua capacità conoscitiva e non viene riconosciuta quale «struttura irriducibile di coscienza» (J.P. SARTRE, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1962, p. 118)". Ivi, p. 479. Tuttavia, fin dai tempi dell'insegnamento nel liceo femminile di Roanne, la giovane professoressa

confermato queste lucide intuizioni in tempo di guerra, Simone Weil aveva ben compreso la capacità dell'immaginazione di impressionare le persone, modificandone le percezioni in determinate circostanze, sia nel bene che nel male. Basti pensare al *Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea*, elaborato in seguito all'occupazione tedesca della Cecoslovacchia e oggetto di un rapporto favorevole della Commissione dell'Esercito del Senato al Ministero della Guerra nel 1940. Il proposito dell'ideatrice era istituire un piccolo corpo femminile rigorosamente scelto disposto a perdere la vita, animato da uno spirito di sacrificio totale, che accompagnasse i soldati sotto il fuoco nemico per prestare immediatamente un primo soccorso ai feriti o per confortarli. Quando, nel 1942, Simone Weil arrivò a Londra negli uffici di "France Libre", sottopose il progetto a De Gaulle, che lo giudicò una follia. Il piano nasceva dal bisogno di creare un contrappeso all'orrore della guerra: "Hitler – osservava la pensatrice – non ha mai perso di vista la necessità di colpire l'immaginazione di tutti; dei suoi, dei soldati nemici e degli innumerevoli spettatori del conflitto. Dei suoi, in modo da imprimere loro senza sosta un nuovo impulso in avanti. Dei nemici, in modo di suscitare tra loro la maggiore confusione possibile. Degli spettatori, in modo da sorprendere e fare impressione"⁷⁴. Un corpo come le SS animato da un'ispirazione simile a una fede religiosa, disposto a tutto, che agiva con estrema brutalità, poteva infatti impressionare le coscienze in modo decisivo. Occorreva allora suscitare un'ispirazione altrettanto intensa e per questo serviva un gesto folle e nuovo, capace di colpire con la medesima forza l'immaginazione:

Un piccolo gruppo di donne che esercitasse giorno dopo giorno un coraggio di questo genere – afferma Simone Weil – sarebbe uno spettacolo talmente nuovo, talmente importante e carico di un significato talmente chiaro da colpire l'immaginazione più di quanto non abbiano fatto fin qui i diversi procedimenti inventati da Hitler. Soltanto Hitler ha finora colpito l'immaginazione delle masse. Ora bisognerebbe colpire più forte di lui. Questo corpo femminile costituirebbe senza dubbio un mezzo in grado di riuscirci⁷⁵.

aveva individuato il ruolo fondamentale che essa gioca nell'elaborazione delle percezioni. Fino a tutto il 1941, l'immaginazione è infatti una delle tematiche più ricorrenti nelle riflessioni di Simone Weil (cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, in particolare la prima parte: *L'immaginazione e l'io*, pp. 15-105). La giovane filosofa studiò questa facoltà a partire dal pensiero dei maestri della sua formazione: Platone, Descartes, Spinoza, Kant, Lagneau, Alain. A una rassegna superficiale dell'opera weiliana appare come per la pensatrice l'immaginazione fosse qualcosa di passibile di educazione (secondo l'insegnamento di Spinoza) e, al contempo, possedesse un potere fortemente perturbante (secondo il pensiero cartesiano). Nella sezione dedicata all'indagine del ruolo del corpo nel pensiero degli appunti dell'allieva Anne Guérithault, l'immaginazione viene descritta come elemento strutturante dell'esperienza percettiva, in quanto essa sola ci può dare un senso dello spazio, del rilievo e della forma, che non possiamo esperire concretamente (cfr. S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, raccolte da Anne Renyaud-Guérithault, a cura di Maria Concetta Sala, con una nota di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 1999, pp. 31-50). Dunque in questo senso non si tratta solo di fantasticherie, ma di un utile e necessario supporto per avere un'idea di cose reali.

⁷⁴ S. WEIL, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, tradotto da Giancarlo Gaeta, in S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, a cura di Adriano Marchetti, Milano, SE, 1994, pp. 45-59, p. 52.

⁷⁵ Ivi, p. 56.

Secondo la Weil, la portata simbolica di questo gruppo sarebbe stata in grado da sola di suscitare una nuova ispirazione e donare un rinnovato vigore nella lotta condotta su tutt'altri binari rispetto a quelli dell'hitlerismo.

D'altra parte però, la filosofa avvertì un pericolo considerevole nell'attività dell'immaginazione, vale a dire la sua capacità di colmare i vuoti. Nei *Quaderni* Simone Weil parla di *imagination combleuse*, riferendosi a una sorta di fantasticheria compensatrice di desideri inappagati o di frustrazioni alle quali non è possibile reagire. Per sfuggire a uno stato di sofferenza, dall'angoscia che stritola, l'individuo tende infatti a ricrearsi nel ricordo un passato migliore oppure a proiettarsi verso un immaginario futuro felice. Con queste parole Simone Weil ne illustra il meccanismo:

Si sogna di ritrovare le circostanze concrete di un bene perduto, i segni in cui lo si possa leggere. L'immaginazione che colma il vuoto si attacca ai segni e non al significato, che non è oggetto d'immaginazione. La libertà come tale non è oggetto di fantasticheria.

Si leggono i segni reali, non i segni immaginati; il significato sparisce dai segni immaginati. Esso non può allora essere pensato se non è concepito senza nome né forma. La sorte può privare proprio di questo, del legame da significato a segno, della possibilità di leggere; e questo è veramente prezioso.

Tutto ciò che è reale, abbastanza reale da contenere letture sovrapposte, è innocente oppure buono.

L'immaginazione che colma il vuoto è essenzialmente menzognera. Essa esclude la terza dimensione, poiché solo gli oggetti reali sono nelle tre dimensioni. Essa esclude i rapporti multipli⁷⁶.

L'immaginazione si attacca quindi alla superficie, alle apparenze, ai segni, e la sua azione consiste nel tentare di attribuirvi un significato arbitrario. Pertanto questo tipo di immaginazione mente, perché opera per alterare la percezione che si ha della realtà circostante con il fine di ristabilire, in modo illusorio, lo squilibrio⁷⁷.

In ciò risiede anche, secondo la Weil, il carattere costrittivo dell'immaginazione: essa possiede una capacità persuasiva simile alla necessità, cosicché si è spinti ad affermare in qualche modo che "L'IMMAGINAZIONE è QUALCOSA DI REALE. In un certo senso, la realtà

⁷⁶ Q. II, pp. 51-52. Nei *Quaderni* si trovano numerosi esempi di questo meccanismo. Per citarne qualcuno, un passo si riferisce a Ovidio in esilio a Tomi che, spogliato di ogni ricchezza e onore, continuò a supplicare Augusto fino alla morte, pur avendone constatato la vanità, "perché non poteva accettare di essersi abbassato invano. Doveva continuare a perseguire un oggetto illusorio" (Ivi, p. 387). Allo stesso modo Lauzun nella sua prigionia "pensava più al suo titolo di capitano dei moschettieri che alla libertà" (Ivi, p. 51).

⁷⁷ "Sventura. Si è in preda al freddo, al vuoto finché l'immaginazione raggiunge un nuovo equilibrio, in un volume più piccolo, e l'anima è occupata in nuove e miserabili soddisfazioni. Tazza di tè. Più si è stati in preda al freddo e al vuoto, più l'anima è avida di un altro equilibrio, a qualsiasi prezzo". Q II p. 118. Ciò che è reale è la sofferenza, il vuoto spalancato dalla sventura. Ma il tentativo di colmarlo tramite immagini consolatorie, per Simone Weil, costituisce l'essenza del peccato: "Tutti i peccati – scrive nei *Quaderni* – sono tentativi di colmare i vuoti" (Q. I, p. 38). Dalle fantasticherie più piacevoli al vuoto estremo spalancato dalla sventura, l'uomo è messo di fronte a una scelta: può decidere se sopportare l'assenza, il vuoto, la sofferenza – vie per il soprannaturale –, oppure fuggire nell'immaginazione compensatrice. Questo conflitto è rappresentato, come si vedrà nel secondo capitolo, da Jaffier e i congiurati in *Venezia salva*.

principale. Ma IN QUANTO immaginazione”⁷⁸. Le realtà che da essa si producono, però, sono piatte, univoche, prive dei piani molteplici di cui è composto il reale. Non a caso il potere si serve dell’immaginazione per manipolare le coscienze: la “nube di entità vuote” che essa genera “impedisce non solo di scorgere i dati del problema – osserva la filosofa in *Non ricominciamo la guerra di Troia* –, ma addirittura di sentire che c’è un problema da risolvere e non una fatalità da subire”⁷⁹.

Per riguadagnare una presa sulla realtà occorre dunque operare in una direzione diametralmente opposta a quella della società. Infatti, mentre il proliferare di idoli e dimensioni immaginarie sono intesi dalla pensatrice in gran parte come prodotti di una collettività malata, la via per il risanamento passa, al contrario, attraverso il lavoro del singolo. Soltanto il singolo può infatti riunire in se stesso il segno e il significato e ristabilire le relazioni fra le cose, avvalendosi di un pensiero capace di discernere il vero dal falso, il giusto dall’ingiusto, il male dal bene. Tale facoltà di pensare le cose come sono nasce però in colui che è capace di sospendere uno sguardo personale sul mondo, attraverso un progressivo distacco da sé. Questa è, per Simone Weil, la condizione indispensabile per esercitare quella facoltà che sola è in grado di intuire le letture sovrapposte attraverso le quali si articola il reale: l’attenzione. Più che mai urgente in uno di quei “rari momenti in cui si è arrivati a un punto critico”⁸⁰, l’attenzione si rivela quindi l’antidoto alla malattia morale del ventesimo secolo come del nostro. Soltanto per chi sa prestare davvero attenzione è possibile riappropriarsi della capacità di lettura che la società si adoperava – e tutt’oggi si adopera – a sottrarre.

⁷⁸ Q. I, p. 370. È, questo, un problema molto attuale. Quest’ultima considerazione si può bene adattare anche alla società odierna, dove le fantasticherie compensatrici si trovano spesso già confezionate nel web, che costituisce appunto la realtà immaginaria principale. A questo proposito, appaiono quasi profetiche le pagine con cui si chiude *Das Kapital*, l’ultimo capitolo di *Underworld* di Don DeLillo. Suor Edgar è finita nel cibernazio, dove “tutto è collegato. Tutto il sapere umano raccolto e collegato, ipercollegato, questo sito porta a un altro, un tasto, una cliccata di mouse, una parola di identificazione – mondo senza fine, amen” (D. DELILLO, *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Torino, Einaudi, 2017, p. 877). E alla fine l’autore si chiede, anticipando la rivoluzione tecnologica del Duemila: “Il cibernazio è una cosa dentro il mondo, o il contrario? Quale contiene quale, e come si può esserne sicuri?” (Ivi, p. 879).

⁷⁹ S. WEIL, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 104.

⁸⁰ Così scriveva Hannah Arendt nel 1971, convinta che la facoltà del pensiero e quella del giudizio costituissero l’unica possibile barriera contro il male: “La manifestazione del vento del pensiero non è conoscenza, ma è la capacità di distinguere il giusto dall’ingiusto, il bello dal brutto. E in realtà questo può impedire le catastrofi, almeno per me, nei rari momenti in cui si è arrivati a un punto critico” (H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2010, p. 182).

L'attenzione come spazio interiore per il mondo

*Un solo spazio compenetra ogni essere:
spazio interiore del mondo. Uccelli taciti
ci attraversano. Oh, io che voglio crescere,
guardo fuori ed in me cresce l'albero.*

R.M. RILKE, *Sonetti a Orfeo*

Concetto misterioso, al quale, secondo la pensatrice, non era ancora stata data una forma definitiva ma la cui contemplazione avrebbe probabilmente aiutato “non a spiegare, ma a cogliere altri misteri nella vita degli uomini”⁸¹, la lettura è uno dei temi principali della riflessione weiliana. Questa nozione, da intendersi diversamente rispetto al senso ordinario, esprime l’attribuzione di significati da parte dell’essere umano alle sensazioni, ai segni, alle raffigurazioni.

Nel *Saggio sulla nozione di lettura* Simone Weil spiega come il primo e più immediato contatto dell’uomo con il mondo sia dato dalle sensazioni, dal momento che “in certo senso non ci sono date che sensazioni”⁸². Esse ci afferrano rapide, brutali, senza che possiamo impedirlo e prima ancora che possiamo realizzare cosa sta accadendo. Sentire è pertanto un’azione fisica che ci modifica in un istante, nel quale il corpo precede il pensiero discorsivo, come insegna Spinoza nel secondo libro dell’*Ethica more geometrico demonstrata*. Siamo dunque afferrati come dal di fuori, in ogni momento, dai significati che leggiamo nelle apparenze: “Perché ciò che chiamiamo mondo sono i significati che noi leggiamo; dunque qualcosa che non è reale. Ma esso ci afferra come dal di fuori; dunque è reale”⁸³. Ciò che ci appare, ciò che ci è dato è dunque frutto della nostra lettura, come se apparenza e interpretazione in qualche modo coincidessero e le apparenze stesse

⁸¹ S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura*, in Q. IV, pp. 407-415, 407. Per un’analisi approfondita del concetto di lettura si rimanda al saggio di Christina Vogel: C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, in Cahiers Simone Weil", Tome XXXIII, n.2, Paris, Juin 2010, pp. 201-213.

⁸² Q. IV p. 407. È ciò che Gabriella Fiori ha definito come «primo stadio» di lettura. A questo livello vi sono un’infinità di letture contemporanee che insegnano l’equivalenza delle cose, l’inevitabilità delle proiezioni dell’individuo sull’esterno, e le continue interferenze fra le letture di ciascuno. Cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 74.

⁸³ Q. IV, p. 409. Fa notare Christina Vogel: “Lire, c’est donc produire et subire une action qui est à meme d’opérer une modification brusque. Notre rapport au monde doit, par conséquent; être re-conseptualisé: il s’avère simpliste de considérer l’univers comme une réalité extérieure, comme une sphère en soi, objective, à laquelle l’être humain ferait face comme une entité subjective, dotée d’une réalité intérieure. Le monde ne préexiste pas à l’homme, mais il n’est pas non plus une chimère que nous nous créons” (C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, cit., p. 204).

scivolassero in secondo piano. Se odio qualcuno, spiega la Weil, “non c’è lui da una parte e il mio odio dall’altra; quando egli avanza verso di me, è qualcosa di odioso che avanza verso di me; e la perversità della sua anima è per me più evidente del colore dei suoi capelli”⁸⁴.

Nell’interagire con l’esterno produciamo e subiamo infatti una varietà di letture, che si modificano e ci modificano nei confronti del mondo. La nozione di lettura, dal punto di vista dell’uomo è perciò qualcosa di molto relativo, che cambia a seconda delle differenti prospettive da cui si legge, da persona a persona⁸⁵: per questa ragione Weil afferma che “il mondo è un testo a più significati”⁸⁶, ponendo l’accento sull’aspetto polisemico. Ne consegue che ogni lettura produce un’interferenza, poiché, come si legge nei *Quaderni*, “on lit, mais aussi on *est lu* par autrui”⁸⁷.

Appare ora evidente che le situazioni prese in esame nella prima parte del capitolo possono essere considerate come tentativi di imporre una certa modalità di lettura o annullarne la possibilità *tout court*. Chi vuole agire su se stesso, sul mondo o su qualcun altro deve infatti intervenire sui significati che normalmente si attribuiscono alle cose, riuscendo a trasformarli in qualche modo. Avviene così che “la guerra, la politica, l’eloquenza, l’arte, l’insegnamento, ogni azione sugli altri consiste essenzialmente nel mutare ciò che gli uomini leggono”⁸⁸.

Il contesto in cui si legge è pertanto decisivo: ad esempio, nel caso di guerra, uno stesso avvenimento o una medesima azione assumono significati differenti da una parte e dall’altra del campo di battaglia⁸⁹. Questo meccanismo vige normalmente nella società, la quale per la Weil è strutturata secondo rapporti di forza. Qualunque rapporto di potere che implica una subordinazione comporta una lettura univoca, quella del vincitore su quella del vinto, del potente sull’oppresso. Infatti, prosegue la Weil, “forcer quelqu’un à se lire soi-même comme on le lit (esclavage). Forcer

⁸⁴ Q. IV, p. 410.

⁸⁵ Commenta Vogel: “Simone Weil s’efforce de maintenir en tension les deux pôles de la subjectivité et de l’objectivité. [...] Elle pense la relation entre l’homme et l’univers comme un rencontre où les rôles s’échangent. Ainsi être actif et être passif sont deux postures qui s’interdéfinissent, deux instances différentes d’une même opération, s’impliquant sans se confondre. Suivant la conception weilienne, le monde est un texte que je lis et que je subis, dont je produis et reçois les significations. [...] Apercevoir la continuité entre les différentes fonctions, malgré l’apparente discontinuité, penser le passage continu d’un terme à l’autre, en transgressant les dualismes ancrés dans notre culture” (C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, cit., pp. 204-205).

⁸⁶ Q. I, p. 230.

⁸⁷ *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 319.

⁸⁸ Q. IV, pp. 413-414. “In tempo di pace, se l’idea di causare la morte di un essere umano viene dal di dentro, non la si legge nelle apparenze; nelle apparenze si legge al contrario il divieto ad agire così. Ma in caso di guerra civile, rispetto a una certa categoria di esseri umani, è l’idea di risparmiare una vita ad essere inconsistente, a venire dal di dentro, a non essere letta nelle apparenze; essa attraversa lo spirito, ma non si trasforma in azione. Da uno stato all’altro non c’è transizione possibile; il passaggio si opera come per scatto; ciascuno dei due stati, quando è presente, appare come l’unico reale, l’unico possibile, e l’altro sembra puramente immaginario. Si tratta di esempi estremi; ma tutta la nostra vita è fatta dello stesso tessuto, di significati che s’impongono l’uno dopo l’altro, e ciascuno di essi, quando appare e entra in noi attraverso i sensi, riduce allo stato di fantasmi tutte le idee che potrebbero opporvisi”. Ibidem.

⁸⁹ “Un uomo, capo di Stato, dichiara guerra, e significati nuovi sorgono attorno a ciascuno dei quaranta milioni di uomini. L’arte di un capo d’armata consiste nell’indurre i soldati nemici a leggere nelle apparenze la fuga, in modo che l’idea di resistere perda ogni sostanza, ogni efficacia; può riuscirci, ad esempio, con lo stratagemma, la sorpresa, l’impiego di nuove armi”. Ibidem.

les autres à vous lire comme on se lit soi-meme (conquete)”⁹⁰. Ma anche al di fuori di un contesto di violenza si presenta quasi sempre una situazione analoga: invece di riconoscere la relatività di ogni lettura, data dalla prospettiva personale, e di considerare un altro uomo come un’altra prospettiva da cui guardare il mondo, la tendenza umana è quella di vedere le cose dal proprio punto di vista, cosicché “per noi – nota la pensatrice nei *Quaderni* – la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell’io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore*”⁹¹.

Come si è visto a proposito dell’*imagination combleuse*, l’attaccamento produce illusioni, dunque false letture. Per riconquistare una presa sulla realtà e liberarla da ciò che è immaginario o imposto dall’esterno, occorre allora sospendere la lettura, cioè leggere la “non-lettura”. La non-lettura è il risultato della rinuncia momentanea al proprio punto di vista; un istante necessario di arresto durante il quale l’atto di leggere e giudicare – che dal primo deriva – sono sospesi⁹². In questo modo si acquisisce un punto di vista impersonale, simile allo sguardo di Dio sul mondo, che osserva l’universo dal di fuori ed è dunque l’unico possibile lettore del vero testo⁹³. Questo distacco necessario, attuato con sforzo negativo, è l’essenza di un’altra facoltà, che Simone Weil chiama attenzione.

⁹⁰ *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 319.

⁹¹ Q. II, p. 275.

⁹² “Io credo in ciò che leggo, i miei giudizi sono ciò che leggo, agisco secondo ciò che leggo; altrimenti come potrei agire? Se in un rumore leggo l’occasione di guadagnare un qualche onore, corro verso di esso; se vi leggo un pericolo e nient’altro, mi allontano. In ambedue i casi, la necessità di agire così, anche se provo rammarico, mi s’impone in modo evidente e immediato, come il rumore, con il rumore; la leggo nel rumore” (Q. IV, p. 410).

⁹³ Cfr. Q. II, p. 143: “[...] L’immaginazione è energia supplementare. In quanto si aggrappa a una parte del mondo, essa mente (false letture). [...]”. Attraverso un lavoro, un apprendistato, e un progressivo distacco da sé, l’individuo può giungere a percepire l’universo come il suo secondo corpo, come il bastone per il cieco. Il distacco è infatti la condizione primaria perché si riesca a “leggere la non-lettura” (“Leggere senza passione. Ora, quando si legge ciò che la passione suggerisce, non ce ne rendiamo mai conto [...]” Q. II, pp. 247-248; cfr. anche Q. II, p. 268: “È l’attaccamento a produrre in noi la *falsa realtà* (realtà surrogato) del mondo esteriore. Per giungere alla realtà reale è necessario abolire in noi la realtà surrogato”). La non-lettura è “la risposta de-creativa dell’anima che anela al vero” (M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2004, p. 95). Poiché soltanto imitando la rinuncia di Dio alla propria potenza è possibile raggiungere quel punto di vista impersonale al quale le cose si mostrano per quello che sono. Infatti, “il ne s’agit plus [...] de suspendre un régime de lecture afin de pouvoir le remplacer, il importe de comprendre l’incompréhensible, à savoir qu’il y a un texte qui se soustrait par nature à toute lecture. L’optique – divine et non plus humaine – qui nie l’idée de lecture finit par remettre en question celle de non-lecture. [...] la véritable non-lecture n’est envisageable qu’au point de vue de Dieu qui supprime en l’accomplissant” (C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, cit., pp. 208-209). C’è un solo lettore del testo vero secondo Simone Weil, ed è Dio. Soltanto allo sguardo divino si mostrano la composizione su più piani di cui è fatto il mondo e il legame misterioso che unisce il bene, il bello e il vero («D’altra parte – si legge alla fine del *Saggio sulla nozione di lettura* –, la questione di valore posta intorno alla nozione di lettura ha un rapporto col vero e col bello come col bene, senza che sia possibile separarli. Questo forse potrebbe chiarire in parte la loro affinità, che è un mistero. Noi non possiamo pensarli insieme, ed essi non possono essere pensati separatamente») Q. IV, pp. 414-415).

Attenzione è, per la pensatrice francese, innanzitutto una sospensione del pensiero⁹⁴: è la capacità di fare il vuoto in se stessi, accettando di diminuirsi. Dal momento che l'io è alla radice di tanti mali ed è incapace di guardare il mondo e gli altri al di fuori della sua prospettiva, occorre rinunciare alle sue pretese e logorarlo fino a raggiungere quel grado di distacco che è condizione necessaria per accogliere davvero la realtà. Simone Weil esplicita questo concetto con magnifiche parole: “Spogliarsi della regalità immaginaria del mondo, per ridursi al punto che si occupa nello spazio e nel tempo. Solitudine assoluta. Allora si possiede la verità del mondo”⁹⁵. Come il chicco di grano deve morire per dare frutto, così l'io deve farsi passivo nei confronti dell'universo e rinunciare alla sua sovranità illusoria, imitando la decreazione divina. Il reale si manifesta infatti nella misura in cui lo schermo dell'io viene infranto e perché ciò avvenga “mi è richiesta solo l'attenzione, quell'attenzione così piena che l'«io» sparisce”⁹⁶. Tale sparizione è frutto di un consenso dell'anima, che si dispone al vuoto e al silenzio interiore. L'attenzione dunque non conduce a un annientamento, ma richiede una rinuncia, un ritrarsi. Solo in questo modo si giunge a quel grado di trasparenza e purezza che permette alla realtà di mostrarsi per quello che è.

In una lettera indirizzata a padre Perrin un'immagine rappresenta perfettamente l'imparzialità interiore di un'anima attenta. Parlando della “probità intellettuale” che le imponeva di rifiutare il battesimo e restare fuori dalla Chiesa Simone Weil paragona la sua vocazione di un pensiero parimenti “accogliente e riservato” nei riguardi di tutte le idee al movimento dell'acqua: il pensiero deve cioè imitare l'acqua, che “è indifferente agli oggetti che vi cadono dentro; essa non li pesa; sono gli oggetti che vi si pesano dopo un certo tempo di oscillazione”⁹⁷. Tale sospensione imparziale permette alle cose e ai rapporti fra loro di emergere da soli e di essere letti per quello che sono, senza un giudizio a priori che ne stabilisce l'esito o desideri e illusioni che ne offuscano la vera natura. Le cose si rivelano e si giudicano da sé.

A un'intelligenza attenta, svuotata e resa permeabile al contatto con l'esterno, si mostra allora quel tessuto di connessioni che forma la realtà, vale a dire l'insieme delle relazioni che compongono l'ordine dell'universo – in definitiva la necessità. Tali connessioni necessarie costituiscono la realtà ma, al contempo, non hanno realtà di per sé. Se da una parte il criterio del reale è che, a differenza dell'immaginario, è “duro e rugoso”⁹⁸ al contatto, nell'urto, dall'altra esso costituisce un mistero,

⁹⁴ L'attenzione è uno dei temi principali del pensiero weiliano. Dal momento che nel secondo capitolo ne propongo un'analisi all'interno di *Venezia salva*, mi limito qui a pochi cenni.

⁹⁵ Q. II, p. 131.

⁹⁶ Ivi, p. 79. “Quando io sono in qualche luogo – recita un altro passo dei *Quaderni* –, macchio il silenzio del cielo e della terra con il mio respiro e il battito del mio cuore”. Q. III, pp. 98-99.

⁹⁷ S. WEIL, *La probità intellettuale*, in ID., *Attesa di Dio*, cit., p. 46.

⁹⁸ Cfr. Q. III, p. 21.

poiché rispetto all'attenzione la realtà non è tangibile ma soltanto intellegibile. Non si può toccare la necessità, non la si può maneggiare, ma l'attenzione può in qualche modo suscitarsela alla mente: "Così il sentimento di realtà costituisce un'armonia e un mistero"⁹⁹ afferma la pensatrice. Per spiegare meglio questa intuizione, Simone Weil propone come esempio l'analisi della percezione di una scatola cubica. Scrive in *Discesa di Dio*:

Non c'è punto di vista dal quale la scatola abbia l'apparenza di un cubo; si vedono sempre solo alcune facce, gli angoli non sembrano retti, i lati non sembrano uguali. Nessuno ha mai visto, nessuno vedrà mai un cubo. E, per ragioni analoghe, nessuno ha mai toccato né toccherà mai un cubo. [...] E noi lo sappiamo così bene, con tutta l'anima che, per una sorta di trasferimento del sentimento di realtà, ogni volta che guardiamo la scatola crediamo di vedere direttamente e realmente un cubo. Ma questa è espressione è ancora troppo debole. Abbiamo la certezza che vi sia un contatto diretto e reale fra il nostro pensiero e la materia in forma di cubo¹⁰⁰.

Per vedere ciò che esiste, occorre trascendere la nostra capacità di sguardo e porsi come al di fuori del sé, al di fuori del mondo, per guardare come dall'esterno. Si tratta di qualcosa di analogo a una rivelazione, che Dio ha racchiuso nella nostra sensibilità¹⁰¹.

Siamo così compenetrati dalla certezza del reale: la realtà si imprime su un'anima resasi disponibile, come una traccia su una tavola bianca. Rispetto però all'attenzione "intellettuale", che permette di intuire la maglia di relazioni che intesse l'universo, per conferire la pienezza della realtà agli altri e alle cose serve un'attenzione "superiore che è accettazione, consenso, amore"¹⁰². Prestare attenzione all'altro significa amarlo; l'accettazione è, parimenti, una forma d'amore. Noi crediamo all'esistenza di ciò che amiamo; dunque – è il ragionamento di Simone Weil – credere che qualcosa esiste e amarlo è la stessa e identica cosa. Per questo motivo l'attenzione, che non è sforzo muscolare ma attesa paziente, ascolto, accoglienza, è essenziale: per prestare autenticamente attenzione, per fare davvero spazio ad altro, bisogna diminuirsi ed è questo che, oltretutto, previene la distruzione, poiché "se non si è saputo diventare niente, si corre sempre il pericolo di giungere ad un momento in cui

⁹⁹ S. WEIL, *Discesa di Dio*, in ID., *La rivelazione greca*, cit., p. 288.

¹⁰⁰ Ivi, p. 313. In questo senso va forse inteso un appunto dei *Quaderni* che afferma: "La realtà non è che trascendente. Perché ci è data solo l'apparenza. To on" (Q. II, p. 324). Cfr. Q. III, p. 175: "Definire il reale. È ciò che più importa. Il reale è trascendente; è questa l'idea essenziale di Platone. L'intelligenza della necessità è una imitazione della creazione. Non sapere '...quanto differiscono l'essenza del necessario e quella del bene', tale è propriamente il crimine di idolatria, e noi tutti lo commettiamo, costantemente; il più grande dei crimini. Solo l'amore soprannaturale contempla la necessità nuda. Questa allora cessa di essere un male".

¹⁰¹ Secondo Calasso proprio in questa capacità di riconoscere le rivelazioni risiede la differenza fra il mondo secolare e Simone Weil, che la esercitava "senza lasciarsi intimidire dalla storia" (R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, cit., p. 55). La tesi dello scrittore è che per il mondo secolare la scatola cubica non esiste nemmeno, perché, a differenza della pensatrice francese, non è in grado di cogliere il divino; anzi, "il divino è ciò che *Homo saecularis* ha cancellato, con cura, con insistenza" (ivi, p. 56).

¹⁰² S. WEIL, *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 300.

tutte le cose altre da sé cessano di esistere”¹⁰³. Esiste dunque una rete di relazioni che forma e tiene insieme la necessità da cui è avvolto l’universo e gli atti dei singoli, i quali si scoprono in questo modo co-creatori nell’attenzione – vale a dire responsabili di quello spazio interiore del mondo, di cui scrive Rilke nei versi posti in esergo. “Ciò che coglie la realtà – conclude Simone Weil – è l’attenzione, cosicché più il pensiero è attento, più l’oggetto si riempie d’essere”¹⁰⁴.

Il sapore massimo di ogni parola. La scrittura di Simone Weil «contro la bomba atomica»

Tutto ciò che mi colpisce, tutto ciò che pesa su di me, obbedisce a Dio.
Anche tutto ciò che mi sorride. Anche l’albero che si copre di fiori.

S. WEIL, *Quaderni*

Un saggio di Elsa Morante può introdurre al tema di questo paragrafo. Si tratta di un testo redatto per una conferenza, dal tono quasi insolente e ironico, lontano dal sublime immaginario di *Menzogna e Sortilegio* e *L’isola di Arturo*. Scritto tra il ’64 e il ’65, *Pro e contro la bomba atomica* si presenta a prima vista come un *J’accuse* contro l’irrealtà della vita contemporanea, soggiogata da un’“occulta tentazione”¹⁰⁵ al suicidio atomico e dall’abdicazione di ogni forma di esistenza eccetto quelle del progresso e di una società demente manovrata dai cortigiani del potere. Nel saggio, nato negli anni del pieno trionfo ideologico della classe media italiana, la Morante pone il problema del ruolo dello scrittore nella società, un uomo, al contrario del letterato, “a cui sta a cuore tutto quanto accade, fuorché la letteratura”¹⁰⁶. L’autrice si interroga su quale debba essere il compito dello scrittore in un periodo socialmente convulso, se egli possa o meno intervenire contro l’alienazione delle coscienze, contribuire ad arginare una drammatica perdita di realtà. Con piglio categorico e un’argomentazione dopo l’altra, Elsa Morante apostrofa i suoi contemporanei, deridendone gli imbrogli e la noia esistenziale, arrivando infine a sostenere la necessità di una “poesia onesta” come resistenza alla distruzione.

¹⁰³ Q. II, p. 239. Per questo “la salvezza è acconsentire a morire” (Q. IV, p. 241).

¹⁰⁴ Q. III, p. 233.

¹⁰⁵ E. MORANTE, *Pro e contro la bomba atomica*, in ID., *Pro e contro la bomba atomica e altri scritti*, con una prefazione di C. Garboli, Milano, Adelphi, 1987, p. 99.

¹⁰⁶ Ivi, p. 97. Il corsivo è del testo.

“L’arte è il contrario della disintegrazione”, afferma la scrittrice all’inizio del saggio; anzi la sua funzione è proprio quella di “impedire la disintegrazione della coscienza umana, nel suo quotidiano, e logorante, e *alienante* uso col mondo; di restituirla di continuo, nella confusione irreal, e frammentaria, e *usata*, dei rapporti esterni, l’integrità del reale, o in una parola, la *realtà*”¹⁰⁷. Poeta è allora colui che, come gli altri, non sfugge alle contraddizioni dell’esistenza, ai pesi e agli scontri che essa comporta, ma sa trasformarli in un’arte che rende conto della sostanza tragica della vita. Pur ridotto al nudo orrore dalla sventura, se saprà conservare integra la coscienza senza sprofondare nell’irrealtà e trasformare la consapevolezza dell’orrore in una risposta al destino, allora avrà saputo adempiere al suo compito. Poiché, si legge nell’ultima pagina del testo,

qui si tratta *pro o contro la bomba atomica!* Contro la bomba atomica, non c’è che la realtà. E la realtà non ha bisogno di fabbricarsi un linguaggio: parla da sola. Perfino Cristo ha detto: Non preoccupatevi di quel che direte, e di come lo direte. È la realtà che dà vita alle parole, e non il contrario¹⁰⁸.

Nonostante la passione di queste pagine, secondo l’amico e critico Cesare Garboli esse rivelano uno spirito estraneo alla Morante, come se la scrittrice stesse cercando di adeguarsi a un modello di pensiero ed espressione che non apparteneva alla sua natura¹⁰⁹. Nella produzione letteraria di Elsa Morante dopo *Pro e contro la bomba atomica* Garboli vede agire l’influsso, qui già presente *in nuce*, di quello che lui chiama “complesso Simone Weil”¹¹⁰. A un certo punto della sua vita infatti, la Morante aveva scoperto i *Cahiers* di Marsiglia e ne era diventata una frequentatrice vorace, come segnalano le note, i richiami e le fitte sottolineature della sua copia, ripercorsa pagina dopo pagina da Gabriella Fiori al fine di tracciare una mappa della lettura morantiana¹¹¹. Li divorò, letteralmente, ma non fu un’assimilazione facile. Il fatto è – ha osservato Garboli – che l’esperienza religiosa di Simone Weil era estranea a Elsa Morante: mentre ciò che la prima viveva come sopportazione di un vuoto lasciato libero per essere colmato dalla grazia, per la seconda si sarebbe risolto in pura negazione del suo attaccamento alla vita e dunque in un processo di autodistruzione sostenuto dal senso di colpa. Tuttavia per Giancarlo Gaeta è affrettato concludere che “la piega inaspettata che prese in lei, proprio negli anni del saggio *Pro o contro la bomba atomica*, il rapporto

¹⁰⁷ Ivi, pp. 101-102.

¹⁰⁸ Ivi, p. 117.

¹⁰⁹ “Il punto debole, in questo saggio, sta proprio nella sua logica: inferiore, inadeguata rispetto alla complessità fantastica del grande amore di Elsa per la realtà (amore vulnerabile, ansioso, timoroso di perdere la fragilità del suo oggetto), e così consequenziale, così binaria da risultare astratta come un prontuario”. C. GARBOLI, *Prefazione*, ivi, p. XVIII.

¹¹⁰ Ivi, p. XIX.

¹¹¹ G. FIORI, *Elsa Morante, lettrice des Cahiers de Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXII, n.1, pp. 65-96.

col proprio io”¹¹² sia da ricondurre a un “complesso Simone Weil”. Secondo lo studioso, si tratta piuttosto di un incontro “di due anomalie”, su un piano “che poco ha a che fare con la biografia e molto con il riconoscimento”¹¹³.

Al di là delle discordanze critiche, mi pare che in queste considerazioni si senta risuonare chiaro il timbro di Simone Weil nella quale numerose altre scrittrici italiane del Novecento hanno trovato espressi per la prima volta e con limpidezza inaudita molti pensieri che andavano maturando autonomamente: si pensi a Cristina Campo, Anna Maria Ortese o Natalia Ginzburg¹¹⁴. Ciò che, di fondo, accomuna queste autrici molto diverse è quella che si potrebbe chiamare una poetica dell’attenzione, intesa non in senso tecnico, ma come l’unione di uno sguardo costantemente rivolto al reale e di una lingua capace di renderne sensibili le differenti sfaccettature.

In un contesto come quello della Seconda guerra mondiale, sforzarsi di ridare pienezza e significato alle parole costituiva un atto di onestà intellettuale. Per rappresentare l’immane violenza dell’epoca e indicare alcune vie per la salvezza non bastava denunciarne la deriva immaginaria e la degradazione morale; urgeva guardare in faccia la Storia con le sue incontrollabili miserie e indecenze e allo stesso tempo trovare una modalità di espressione capace di rendere sensibili i problemi per quello che erano realmente. La capacità di Simone Weil di dire le cose come sono rappresenta una forma di resistenza a quel disfacimento, al dominio dell’irrealtà¹¹⁵ di cui, anni dopo, nell’epoca irridente del post-moderno, sarebbe stata testimone anche Elsa Morante.

¹¹² C. GARBOLI, *Prefazione*, cit., p. XIX.

¹¹³ G. GAETA, *Contro il dominio dell’irrealtà. Elsa Morante e Simone Weil*

¹¹⁴ Sull’importanza di Simone Weil nel pensiero di Cristina Campo hanno scritto numerosi critici e amici dell’autrice italiana. Per fare solo qualche esempio si vedano i saggi di Margherita Pieracci Harwell: M. PIERACCI HARWELL, *Cristina Campo e i due mondi*, in C. CAMPO, *Lettere a Mita*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell, Milano, Adelphi, 1999, pp. 391-404; ID., *Cristina Campo e Simone Weil*, in “Humanitas”, Anno LVI, 3, giugno 2001, Morcelliana, Brescia, pp. 381-412; G. FIORI, «Non esiste poesia universale senza una precisa radice». *La via religiosa di Cristina Campo*, pp. 67-72, in (a cura di M. FARNETTI e G. FOZZER), *Per Cristina Campo*, Atti delle giornate di studio su Cristina Campo, Milano, All’insegna del pesce d’oro di Vanni Scheiwiller, 1998. Federica Negri ha scelto questo tema per la sua tesi di dottorato: cfr. F. NEGRI, *La passione della purezza: Simone Weil e Cristina Campo*, Padova, il Poligrafo, 2005. Per l’affinità del concetto di attenzione con Natalia Ginzburg si rimanda al bel contributo di Silvia Piccolotto: S. PICCOLOTTO, *Lo splendore della realtà. Poetica dell’attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a cura di), *L’anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 597-610.

¹¹⁵ Questa facoltà diviene ancora più rilevante se si tiene presente lo svuotamento di significato generale del momento storico descritto nelle pagine precedenti. In un contesto come quello della Seconda guerra mondiale, questo processo doveva degenerare in una deformazione di pensiero e linguaggio di cui danno esempio emblematico le parole d’ordine della guerra. Ne *La banalità del male*, Hannah Arendt mette in luce l’enorme utilità di un gergo specifico per i “depositari del segreto” dello sterminio al fine di mantenere l’equilibrio e l’ordine nei servizi in cui la collaborazione era essenziale. “I nazisti implicati nella ‘soluzione finale’ si rendevano ben conto di quello che facevano – osserva la filosofa tedesca –, ma la loro attività, ai loro occhi, non coincideva con l’idea tradizionale del ‘delitto’. Ed Eichmann, suggestionabile com’era dalle parole d’ordine e dalle frasi fatte, e insieme incapace di parlare il linguaggio comune, era naturalmente da questo punto di vista l’individuo ideale” (H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 94). In questa sistematica separazione di sé dalla verità della propria azione agì anche l’uso di un linguaggio specifico, per cui invece di “sterminio” o “uccisione” si dovevano usare termini come “soluzione finale” e “trattamento speciale”, invece di “deportazione” bisognava dire “trasferimento” o

Nelle opere weiliane la restituzione della realtà analizzata senza posa viene espressa da un linguaggio cristallino, che riflette il processo di spoliatura compiuto nel momento di attenzione. Ciò è particolarmente evidente nella scrittura dei *Cahiers*: è infatti un “ordine senza forma né nome”¹¹⁶ quello che ci viene incontro dalla massa disordinata di frammenti, che rifiuta la logica binaria del vero e del falso e le letture univoche. In Simone Weil infatti “è il movimento stesso dell’anima a essere affidato alla pagina”¹¹⁷, per usare una bella espressione di Adriano Marchetti, come una costellazione in grado di indicare la direzione di chi, pur ritraendosi, non cessa di rimanere fedele alle cose¹¹⁸. La scrittura dei *Quaderni* – che giunge al suo apice nel *Prologue* – si fa via via distaccata, contrassegnata dall’assenza di un punto di vista, poiché l’impersonale è espressione dello spogliamento dell’anima necessario ad accogliere il silenzio divino. È una scrittura più attenta a mostrare che dimostrare, dal momento che tutto ciò che esiste, esiste “allo stesso titolo”¹¹⁹. Il linguaggio di Simone Weil diviene col passar del tempo una sorta di traduzione, come quello mistico descritto da Michel De Certeau¹²⁰: esso si fa sempre più trasparente affinché gli oggetti della sua riflessione si dispongano da sé su piani molteplici, lasciando spazio alla contraddittorietà dell’esistenza e permettendo alle relazioni fra le cose di emergere da sole. Come avviene in poesia e in musica, la parola deve nascere dal silenzio di un’attesa muta e immobile e al silenzio deve ritornare per riuscire a raggruppare l’infinito attorno al finito. “Che ogni parola abbia il massimo sapore”¹²¹ è dunque la formula della poesia perfetta e della doppia linfa di cui si nutre la scrittura di Simone Weil, mai separabile dal suo pensiero e viceversa.

“lavoro in oriente”, oppure ancora al posto di ghetto si parlava di “cambiamento di residenza” (Ivi, p. 93). Del resto, il termine usato dai nazisti per dire “gergo”, *Sprachregelung*, “significava quello che nel linguaggio comune si chiamerebbe ‘menzogna’” (Ibidem).

¹¹⁶ Q. I, pp. 283-284.

¹¹⁷ Cfr. A. MARCHETTI, *Introduzione*, in S. WEIL, *Poesie e altri scritti*, a cura di A. Marchetti, Bologna, Crocetti, 1993, p. 12.

¹¹⁸ Questa splendida similitudine è di Silvia Piccolotto. L’ho ripresa sostituendo il suo “congedandosi” con “ritraendosi”, che esplicita meglio a mio parere il cammino mistico di Simone Weil. Cfr. S. PICCOLOTTO, *Lo splendore della realtà. Poetica dell’attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg*, cit., p. 598.

¹¹⁹ Q. II, p. 254.

¹²⁰ “Le langage mystique [...] est fondamentalement ‘traducteur’. Il est passeur, il forme un tout par d’incessantes opérations sur des mots étrangers. Avec du matériau bigarré, il organise une suite orchestrale de décalages, de camouflages aussi et de citations lexicales. Ce style d’écriture est un permanent exercice de la translation”. M. DE CERTEAU, *Fabula Mistica*, p. 176. Un pensiero dei *Quaderni* riprende l’immagine del traduttore: “Scrivere come un traduttore, e agire nello stesso modo. [...] Si legge sempre nel mondo un’azione da compiere (l’immobilità essendo un caso particolare). Si tratta di giungere alla lettura vera”. Q. II, p. 134. Per un’analisi del linguaggio weiliano come luogo di mediazione con il divino cfr. C. CALÒ, *Simone Weil: ontologia dell’attenzione come criterio ermeneutico e luogo di mediazione tra parola e soprannaturale*, in “Nuova Umanità”, XVI (1994) 6, pp. 51-76.

¹²¹ Q. I, p. 194.

Parlare e scrivere in spirito di verità, cioè “avendo la verità come scopo”¹²², era una priorità per la pensatrice. Per questo motivo non poteva perdonare molti scrittori a lei contemporanei, colpevoli di aver creato una letteratura immaginaria che rappresentava il bene noioso e il male vario e meraviglioso, quando nella realtà è esattamente il contrario. Nell’articolo intitolato *Morale e letteratura*, apparso sui “Cahiers du Sud” nel gennaio del ’44 e firmato Émil Novis (anagramma di Simone Weil), la giovane pensatrice accusa la “letteratura d’immaginazione” di aver escluso la necessità, che, inseparabile dalla realtà, cancella l’attrazione per il male rivelandone l’orrenda monotonia e al tempo stesso restituisce una “meraviglia insondabile” al bene, che tanta finzione rende invece sciatto e insopportabile. Per l’autrice andava abolita la finzione, che nella realtà e nella letteratura è generatrice di immoralità, e riportata la letteratura “dalla parte della realtà”¹²³. Ciò significava offrire in forma di finzione l’equivalente del suo spessore, “quello spessore che la vita ci presenta tutti i giorni, ma che non sappiamo cogliere perché scegliamo di vivere nella menzogna”¹²⁴. Capaci di scuotere gli uomini dal “dormiveglia della chiacchiera”, in cui si rifugiano per raccontarsi il proprio avvenire e rimodellare il passato a proprio piacimento, sono le opere degli scrittori geniali:

Benché le opere di questi uomini siano fatte di parole, esse riflettono la forza di gravità che governa gli animi. Tale gravità, presente e manifesta, è, sebbene spesso sensibile, mascherata dagli effetti che produce; la sottomissione al male è sempre accompagnata da errore e menzogna. L’uomo trascinato sulla china della crudeltà o della paura non può distinguere la natura della forza che lo spinge, né le relazioni tra questa forza e l’insieme delle relazioni esterne. Nelle parole accolte dal genio, sono sensibilmente visibili varie inclinazioni, allo stesso tempo situate secondo i loro veri rapporti, ma l’ascoltatore o il lettore non è spinto a discenderne alcuna. Sente la gravità come se guardasse un precipizio da un luogo sicuro e non soffrisse di vertigine. [...] È così che i destini della vittoria e della sconfitta sono simultaneamente resi sensibili nell’*Iliade*, e ciò non accade mai ad un soldato intento a combattere. Il teatro d’Eschilo e di Sofocle, alcune opere di Shakespeare, la *Fedra* di Racine, unica fra le tragedie francesi, diverse commedie di Molière, il *Grande Testamento* di Villon, comprendono questa forza di gravità che solo il genio può afferrare. Il bene e il male vi appaiono nella loro verità¹²⁵.

¹²² A questo proposito, è esatto il ritratto che ne fa Alfonso Berardinelli, descrivendo l’autrice francese come una grande saggista: “Non riesco a pensare a nessun altro saggista che, come lei, abbia avuto una così divorante passione di farsi capire, una vera fobia di risultare ambigua, di essere fraintesa. Potrei dire, senza enfasi, che scrivere per lei era una forma di preghiera, nel senso che scriveva come in presenza del giudizio di Dio. E questo lo si sente, ovviamente, nei suoi scritti più religiosi, ma anche quando scrive articoli sull’ascesa del nazismo in Germania e sul fallimento della politica operaia dei partiti socialdemocratico e comunista. Per usare una formula weiliana, non si tratta di “dire la verità”, che non è oggetto definibile e preesistente al discorso, ma di parlare e scrivere “in spirito di verità”, cioè avendo la verità come scopo”. A. BERARDINELLI, *L’intelletto santo della Weil*, in “il Foglio”, 12 dicembre 2009, <https://www.ilmfoglio.it/articoli/2009/12/12/news/lintelletto-santo-della-weil-71709/>.

¹²³ Cfr. Q. I, p. 395.

¹²⁴ S. WEIL, *Morale e letteratura*, in *Poesie e altri scritti*, cit., pp. 73-74.

¹²⁵ *Ibidem*.

Il discrimine fra la letteratura immaginaria e quella in grado di restituire l'integrità del reale di cui ebbe a scrivere anche la Morante è dunque dato dalla capacità dello scrittore di riflettere la necessità che governa la parte psichica dell'anima, sottoposta a leggi fisiche al pari della materia inerte. Come si è visto precedentemente, per Simone Weil il criterio del reale è la necessità e l'individuo, quando non ne è colpito violentemente, può intuirlo solo tramite uno sforzo d'attenzione. Nelle opere di prim'ordine sono quindi rappresentati i molteplici piani dell'esistenza e i loro veri rapporti, cosicché il lettore ha modo di discernere il bene dal male con quel nitore che normalmente le percezioni offuscano nella vita reale. Esse sono inoltre un'inesauribile fonte d'ispirazione capace di orientare chi le legge, poiché frutto di poeti dotati di "un certo genio, quello orientato verso il bene": "Per chi sa riceverla – conclude Émil Novis – questa ispirazione tende, secondo l'espressione di Platone, a far spuntare ali contro la forza di gravità"¹²⁶.

Si tratta dunque di saper rappresentare la sostanza tragica della vita e al contempo di lasciare tracce capaci di indirizzare verso il bene, nel rifiuto radicale del male. Un'opera con queste caratteristiche nasce all'interno di quella poetica dell'attenzione che è anche una forma di amore della realtà – e dunque, per Simone Weil, anche di Dio: "Arte. Poesia. Rendere amabili le cose orribili in quanto orribili, semplicemente perché sono, è questo l'apprendistato dell'amore di Dio. *Iliade*"¹²⁷. Alla luce di queste considerazioni, non deve stupire che Simone Weil nel 1940 abbia intrapreso la stesura di un'opera letteraria: *Venise sauvée*.

Rimasta incompiuta a causa della morte precoce dell'autrice, per lungo tempo *Venise sauvée* ha rappresentato ed è stata considerata quasi un'anomalia nell'ampia produzione della filosofa, tanto che nei commenti della critica passa spesso inosservata. Non solo per questa ragione ho ritenuto opportuno valutare attentamente gli interrogativi che suscita questo testo così controverso. Viene spontaneo chiedersi perché, all'inizio del secondo anno di guerra, una figura così attiva sul piano politico e decisa a prendere parte agli eventi del suo tempo abbia sentito l'urgenza di comporre una

¹²⁶ Ivi, p. 77. Al proposito, si tenga anche conto di questo passo dei *Quaderni*: "Per ogni spirito che crea (poeta, compositore, matematico, fisico...) la fonte sconosciuta dell'ispirazione è il bene verso cui si volge un desiderio supplice. Ciascuno sa per esperienza continua di ricevere l'ispirazione [...]. Ma qualunque sia il linguaggio impiegato, ovvero senza alcun linguaggio, di fatto lo sguardo dell'anima è diretto, con attesa, desiderio e supplica, verso un luogo situato al di sopra o al di sotto dei cieli. Se è al di sopra, c'è genio autentico. Se è al di sotto, c'è imitazione più o meno brillante del genio [...]. Se è al di sopra, allora l'ispirazione è concepita allo stesso modo che l'obbedienza. In questo caso non si desidera l'ispirazione per produrre cose belle. Si desidera produrre cose belle perché le cose veramente belle procedono dall'ispirazione [...]. Sapere che Dio è il bene [...] – credere che il desiderio del bene si moltiplica da se stesso nell'anima se l'anima non nega il proprio consenso a questa operazione – queste due cose semplici sono sufficienti [...]. È tutto ciò che occorre per la perfezione. [...]. Ma in questa semplicità risiede la difficoltà più grande. Il nostro pensiero carnale ha bisogno di varietà. Chi potrebbe sopportare una conversazione di un'ora con un amico se questi dicesse senza posa: Dio, Dio, Dio... ebbene la varietà è la differenza, e tutto ciò che è differente dal bene è male". Q. IV, pp. 205-207.

¹²⁷ Q. III, cit., p. 134.

tragedia. Di più, perché Simone Weil ha tentato di resuscitare il teatro antico secondo il modello greco.

Ora il tema di *Venise sauvée* – oggetto di analisi nel secondo capitolo – è quello “radicale, dirompente, scandaloso della ‘salvezza’ contro la forza, del disonore contro la volontà di potenza, dell’umiliazione contro la colpa dell’orgoglio”¹²⁸. Questa “sacra rappresentazione”, secondo la calzante definizione di Cazalé Bérard, è una trasposizione letteraria di una situazione reale. Simone Weil mette in scena il dramma esistenziale che lacerava l’uomo e che costituisce il nucleo essenziale su cui gravita incessantemente il suo pensiero: il problema della forza, l’onnipresenza del male contro la fragilità del bene, la ricerca di salvezza e di giustizia – in definitiva, la scelta folle di rinunciare al potere a favore di un bene che “ha quaggiù il minimo necessario di potere per esistere. Granello di senape, perla, lievito, sale”¹²⁹.

Tale conflitto trova un corrispettivo diretto nella storia contemporanea, nella guerra che stava cominciando a devastare l’Europa e che portava all’estremo il culto occidentale della forza praticato per millenni. Attraverso i personaggi e una vicenda appartenenti a una cronaca seicentesca, Simone Weil restituisce la sua lettura della situazione contingente e dei dilemmi senza tempo a essa intrecciati. Al pari delle opere di prim’ordine amate ed elencate nell’articolo di Novis, anche *Venise sauvée* traccia una via per il bene, di cui se ne può seguire una traccia nelle parole più ricorrenti nella *pièce* e, non a caso, nell’intero *opus* weiliano: *rien, pitié, beauté, malheur*. A queste vanno aggiunti termini come giustizia, verità, bene, Dio e amore, che formano quell’insieme di parole che, se ne viene fatto buon uso, ha “la virtù di illuminare e di sollevare verso il bene”¹³⁰. Nelle pagine di chiusura di *La persona e il sacro* la filosofa francese ne ha scritto in questo modo:

La virtù d’illuminazione e di trazione verso l’alto risiede in queste parole stesse, in queste parole in quanto tali, non in una concezione. Perché farne buon uso significa anzitutto non far loro corrispondere alcuna concezione. Ciò che esse esprimono è inconcepibile. [...]

Tali parole sono pericolose da usare. Il loro uso è un’ordalia. Perché se ne faccia un uso legittimo, bisogna non rinchiuderle in una concezione umana e al tempo stesso congiungerle a concezioni e azioni direttamente ed esclusivamente ispirate dalla loro luce. Altrimenti sono rapidamente riconosciute da tutti come menzogne¹³¹.

¹²⁸ C. CAZALÉ BÉRARD, *Morante e Weil. La scelta dell’attenzione e la verità della fiaba*, disponibile su www.cristinacampo.it, pp. 20-21.

¹²⁹ Cfr. Q. IV, p. 121.

¹³⁰ S. WEIL, *La persona e il sacro*, p. 53.

¹³¹ Ivi, pp. 53-54.

Ciò che non è dicibile né riducibile alla definizione di un concetto può soltanto essere rappresentato. Da qui deriva anche la rilevanza che Simone Weil attribuiva ai miti, alle fiabe, al folklore e al linguaggio per immagini. Incarnare in personaggi le parole prima elencate, queste “compagne disagiati”¹³², dice della fiducia nella capacità dell’opera letteraria di comunicare in un modo che il linguaggio discorsivo non possiede: più potente, in grado di catturare l’anima intera e colmarla del significato delle sue metafore, che sono verità in figure. Dal momento che la realtà non è rappresentabile di per sé, la letteratura appare dunque l’unica via per rendere sensibili allo stesso tempo l’attrazione della gravità che schiaccia e la leva verso il bene. Un’opera come *Venise sauvée* nell’intenzione dell’autrice avrebbe dovuto offrire quella medesima chiarezza e ispirazione delle opere geniali che lei amava.

Simone Weil fu una donna radicalmente incapace di adattarsi allo stato di cose, che subì il contraccolpo duro dell’irrealtà fino all’“orrido labirinto spinato” di un “lettuccio d’ospedale”¹³³. Gli ultimi anni della sua vita testimoniano dell’impossibilità a trovare ascolto nell’ambiente politico, tanto che, poco prima di morire, scrisse in una lettera che nessuno, a dispetto delle lodi sulla sua intelligenza, si era preso la briga di chiedersi: “Dice il vero o no?”¹³⁴. Eppure, *Venise sauvée*, tragedia incompiuta, articolata e ripetitiva come un’ordalia, racconta di una lotta personale contro la disintegrazione delle coscienze attraverso parole e temi che, nati da uno sguardo attento e fisso sulla realtà e sugli uomini, hanno ancora il potere di opporsi alla bomba atomica.

¹³² Ibidem.

¹³³ Così ne *La canzone degli F.P e degli I.M.*, Elsa Morante raffigura l’esito drammatico della vita di Simone Weil (E. MORANTE, *Il mondo salvato dai ragazzini*, Torino, Einaudi, 1968, p. 125).

¹³⁴ S. WEIL, *Lettres à ses parents*, in ID., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Éditions Gallimard, 1957, cit., p. 234.

CAPITOLO II

Venise sauvée: il poema della forza e dell'attenzione che salva

E ogni qualvolta un frammento di verità inesprimibile si traduce in parole che, pur non potendo contenere la verità che le ha ispirate, hanno grazie alla loro disposizione una corrispondenza perfetta da fornire un supporto a ogni spirito desideroso di ritrovarla, ogni volta che è così, una fulgida bellezza si diffonde sulle parole.

S. WEIL, *La persona e il sacro*

Oggetto di scarso interesse ancora oggi all'interno degli studi weiliani, *Venezia salva*¹ resta per molti versi un enigma e al contempo un cristallo perfetto le cui sfaccettature riflettono i temi cardine del pensiero assoluto² dell'autrice, permettendo di intravederne luci e ombre, conferme e oscillazioni. Al tempo stesso l'analisi di quest'opera consente di sottolinearne l'originalità rispetto al resto del *corpus* weiliano e di ritrovare, ancora una volta, la realtà delle cose come sono lette da occhi imperdonabili.

Obiettivo di questa parte del lavoro è ripercorrere alcune tematiche fondamentali del pensiero di Simone Weil – nello specifico la forza in rapporto con l'immaginazione, l'attenzione e la bellezza – ed esaminare come vengono sviluppate all'interno della *pièce*, ricercando consonanze

¹ La prima edizione del testo fu pubblicata da Albert Camus nel 1955, per la collana "Espoir" di Gallimard. *Venezia salva* è la traduzione del testo di Vittoria Guerrini, alias Cristina Campo, unica traduttrice in Italia fino al 2016, quando è uscita una nuova versione della tragedia curata da Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito (cfr. S. WEIL, *Venezia salva*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Roma, Castelvechi, 2016). Editto per la prima volta da Morcelliana a Brescia 1963 (S. WEIL, *Venezia salva, tragedia in tre atti*, traduzione italiana di Cristina Campo, Brescia, Morcelliana, 1963) *Venezia salva* è stata ripubblicata da Adelphi nel 1987, fino alla quinta edizione nel 2012, di cui mi avvalgo in questo lavoro. Per un approfondimento sulla ricezione italiana di *Venise sauvée* si rinvia a A. MARCHETTI, *Venise sauvée – traduction et mises en scènes italiennes*, in "Cahiers Simone Weil", tome XXVIII, n.3, 2004, pp. 223-241.

² L'espressione si rifà al titolo di una monografia di Gabriella Fiori, autrice della principale biografia weiliana in italiano (cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981). L'aggettivo non va qui inteso in senso etimologico, *ab-soluta*, come sciolta, svincolata, ma piuttosto sta a indicare quella totale compresenza di vita e pensiero, filosofia ed esistenza che costituisce la principale caratteristica di Simone Weil (cfr. ID., *Simone Weil. Una donna assoluta*, Milano, La Tartaruga, 1991).

e divergenze rispetto ad altri scritti della filosofa francese. Prima però sarà utile fare un cenno al contesto in cui *Venise sauvée* fu concepita, per collocarla meglio all'interno di quella "massa disordinata di frammenti" che è il pensiero di Simone Weil.

Genesi, fonti e soggetto

Venise sauvée nasce nel pieno del conflitto: è il maggio 1940, le truppe tedesche invadono la Francia. Simone Weil segue con apprensione l'avvicinarsi degli eventi ma, nonostante le insistenze dei genitori e degli amici, si rifiuta inizialmente di lasciare Parigi. Il 13 giugno però cede alle loro insistenze e, senza neppure il tempo di fare i bagagli, fugge con loro verso il sud della Francia. Quello stesso giorno, più tardi, Parigi sarà dichiarata città aperta e poi occupata dai tedeschi.

Non si sa con precisione quando Simone Weil cominciò a pensare alla tragedia. Si sa soltanto che fu durante quell'estate, prima di migrare verso Marsiglia e poi per gli Stati Uniti, che la giovane filosofa ne iniziò la prima stesura, sdraiata su un sacco a pelo per terra, costretta all'immobilità per le piaghe alla gamba già ferita causate dal lungo cammino a piedi verso la zona libera. Costretta a interrompere la scrittura dal precipitare degli eventi, la riprenderà in seguito a Londra, dove si fa spedire i fogli girati fra gli amici: i Daumal, Simone Pétrement, che del lavoro non era rimasta particolarmente colpita³, Gustave Thibon, e Joë Bousquet⁴, il grande invalido di guerra, "poète malgré lui" di Carcassonne, che Simone Weil aveva conosciuto negli ambienti dei "Cahiers du sud". La circolazione delle bozze fra un Paese e l'altro era dovuta principalmente alla preoccupazione di smarrirle durante i vari spostamenti, ma, in qualche modo, anche a quella di morire. Nella prima lettera inviata a Bousquet il 13 aprile del 1942 Simone Weil scriveva: "Accludo a questa lettera quel che già esiste del mio testo teatrale: il terzo atto quasi per intero e lo schema del resto. Perché lei lo possa leggere, in primo luogo, e darmi il suo parere. Ma anche perché lo conservi (assieme alle poche poesie) se dovessi partire, e soprattutto se mi accadesse di morire"⁵. Il

³ Cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 558.

⁴ Studi accurati sul rapporto fra Simone Weil e Joë Bousquet sono stati condotti da Adriano Marchetti, fra i maggiori studiosi weiliani in Italia. Cfr. S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, a cura di Adriano Marchetti, Milano, SE, 1994; ID., *Poésie et prophétie chez Simone Weil et chez Joë Bousquet*, in "Cahiers Simone Weil", tome XX, n. 3, Septembre 1997, pp. 177-193; ID., *Simone Weil et Joë Bousquet: affinités et concordances?*, in "Cahiers Simone Weil", tome XXIV, n. 4, Décembre 2001, 267-285.

⁵ S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, cit., p. 12. La risposta di Bousquet individua il nucleo fondamentale della tragedia: "Non so dirle tutto il bene che penso del suo 'work in progress'. Riterrebbe che tali elogi siano dettati dall'amicizia che sento per lei. Tuttavia, non può ignorare con quale padronanza lei ha toccato l'essenza drammatica

presentimento della morte imminente va probabilmente ricondotto all'altro testo che la Weil sottopose a Joe Bousquet in cerca di un parere, ossia il *Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea*⁶. La Weil intendeva risolutamente prendervi parte di persona e questo, per come era concepito, implicava la possibilità di un sacrificio totale.

Un anno più tardi rispetto alla conversazione con Bousquet, la filosofa francese si fece spedire a Londra il testo e gli appunti della tragedia con l'intento di terminarla, ma la morte prematura impedì la fine dei lavori. *Venise sauvée* fu dunque pubblicata postuma per la prima volta nel 1955 nella collana "Espoir" di Gallimard diretta da Albert Camus.

È importante ricordare che allo stesso periodo di composizione della *pièce* risalgono altri due grandi saggi della maturità, redatti sotto la spinta dei totalitarismi che stavano aggredendo l'Europa: *Quelques réflexions sur l'origine de l'hitlerisme* e *L'Iliade ou le poème de la force*⁷, la cui eco si prolunga e confonde con quella degli atti di *Venise sauvée*, al punto da poter considerare quest'ultima come una traduzione poetica della prima, come mostrerò più avanti nel corso del capitolo.

Sempre in quel periodo, la Weil aveva iniziato a leggere l'*Epopea di Giglameš*, studiando da sola il babilonese, la *Bhagavadgita*, e molte cronache storiche, cercando conferme e nuovi spunti per le riflessioni che andava maturando⁸. Rispetto a queste ultime, ci informa Pétrement, la filosofa francese "si rallegrava quando trovava, nella storia, un personaggio che aveva avuto la rara forza d'animo di non esercitare tutto il potere di cui disponeva"⁹. La giovane pensatrice raccontava

della sua opera. Mi ha suggerito che non si dà tragicità autentica se non si attinge alla fonte del sangue e della forza. È per me una grande gioia avere il suo testo fra le mani. La prima lettura mi ha fatto desiderare che la parte poetica guadagnasse più spazio sulle pagine di prosa. Lei è più chiaroveggente nei versi che nella prosa. Si direbbe che il ritmo dei versi sia per lei il ritmo della coscienza. Un suo personaggio, che invoca ragioni per non uccidere il traditore, le troverebbe in sé – conferendo loro un'identità morale – se adottasse il linguaggio del suo interlocutore". (Ivi, pp. 19-20).

⁶ Marchetti ha visto "un nesso insondabile" fra la scrittura di *Venise sauvée* e la realizzazione del progetto delle infermiere: "Simone Weil aveva il presentimento che non avrebbe mai potuto portare a termine la tragedia se le fosse stato impedito di compiere ciò che considerava il suo dovere assoluto" (Ivi, p. 12). Si veda anche: A. MARCHETTI, *Poesia e "decreazione"*, in L. M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 91-108. Dello stesso parere è anche Gabriella Fiori, che ha notato come Jaffier incarni quel principio di debolezza e di follia con il quale Simone Weil avrebbe maturato l'idea del sacrificio esemplare nel *Progetto*. Cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 65. Va ricordato anche che la speranza di realizzare il progetto era l'unico motivo che l'aveva spinto ad andare a Londra. Il diniego di De Gaulle, e infine, il fallimento dell'altra sua richiesta di essere inviata in Francia per un'altra missione, segnarono l'inizio di quell'abbattimento che l'avrebbe portata alla morte di lì a pochi mesi. Cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 640.

⁷ Cfr. Ivi, pp. 460-76.

⁸ Scrive Pétrement: "Mi disse che la Gita era di un'attualità scottante, perché verte sulla domanda: l'uomo che ha pietà degli altri, l'uomo al quale la guerra fa orrore – Arjuna – deve nondimeno fare la guerra? Da parte sua, Simone aveva già risposto affermativamente, ma questo non le impediva di essere tormentata dalla pietà. Il problema di Arjuna era il suo". Ivi, p. 475. Cfr. anche G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, cit., pp. 274-275.

⁹ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 476.

all'amica del re dei Goti Teodorico e di Gastone Phoebus, conte di Foix, ammirando in loro la capacità di regnare senza commettere ingiustizie e di cedere parte del loro potere per amore della pace e del bene pubblico. Sin dai tempi dell'*agrégation* la giovane filosofa aveva manifestato un vivo interesse per la lettura delle cronache antiche e dei documenti originali, tanto da pubblicare nel 1934 un articolo su "Critique Sociale" intitolato *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIVe siècle*, in cui rileggeva la rivolta dei Ciompi alla luce degli avvenimenti a lei contemporanei. O ancora, si pensi alla sua passione per Machiavelli e le *Istorie fiorentine*, che rilesse nel 1937 durante il suo primo soggiorno in Italia, a Firenze, durante quel viaggio che, come confessò a uno studente svizzero, aveva risuscitato in lei "la vocazione per la poesia, vocazione rimossa per diverse ragioni fin dall'adolescenza"¹⁰.

A impressionarla particolarmente fu la lettura della cronaca dell'abate di Saint-Réal, la *Conjuration des Espagnols contre Venise*, romanzo storico del 1674. Simone Pétrement, ricordando i dialoghi con l'amica, scrive che questo racconto occupava sempre più il suo pensiero; è da qui che, infatti, prende il via la composizione di *Venezia salva*.

Ne riassume in questo modo l'intreccio la Weil stessa in una nota che precede il testo teatrale vero e proprio:

Il marchese di Bedmar, ambasciatore di Spagna a Venezia, nel 1618 ordì una congiura per dare Venezia in mano al re di Spagna, che era allora signore di quasi tutta l'Italia. Volendo restare nell'ombra data la sua posizione di ambasciatore, egli affidò l'esecuzione del piano a Renaud, gentiluomo francese d'età avanzata, e a Pierre, pirata provenzale, capitano e navigatore di vasta reputazione. Renaud s'incaricò della preparazione, Pierre delle operazioni militari. Gran parte delle truppe mercenarie di guarnigione a Venezia e molti ufficiali, la maggior parte stranieri, al servizio di Venezia, furono subordinati. Il piano era d'agire di sorpresa in piena notte, occupando simultaneamente i punti cruciali della città, appiccando nello stesso istante il fuoco in tutti i quartieri al fine di spargere la confusione, e uccidendo tutti coloro che tenterebbero di resistere. La notte prescelta era quella della vigilia di Pentecoste. Jaffier fece fallire la congiura, della quale era uno dei capi, denunciandola al Consiglio dei Dieci per compassione della città. Alcuni storici, soprattutto spagnoli, hanno negato l'autenticità di questa congiura ma con argomentazioni assai deboli. È certo comunque che il Consiglio dei Dieci fece giustiziare varie centinaia di uomini e che Bedmar dové lasciare Venezia¹¹.

Non interessa approfondire in questa sede questioni filologiche relative all'autenticità o meno della cronaca di Saint-Réal, tema peraltro già affrontato da alcuni studiosi¹², ma piuttosto sottolineare come, rispetto ad altri rifacimenti teatrali del racconto, l'interpretazione della Weil se

¹⁰ Cfr. S. WEIL, "Cinque lettere dall'Italia a J. Posternak, primavera 1937", in "Nuovi Argomenti", n. 2, maggio-giugno 1953, pp. 80-103.

¹¹ VS, p. 30.

¹² Cfr. A. ZORZI, *I fatti secondo la storia*, Teatro Stabile di Torino, Ubulibri, Milano, 1994.

ne distacchi in modo netto, seguendo il *fil rouge* che di continuo ritroviamo nella sua opera. La linea interpretativa dominante era infatti stata stabilita dalla *Venise preserved or a Plot Discovered* di Thomas Otway, rappresentata a Londra nel 1682; questa versione era divenuta la fonte d'ispirazione principale per altri autori, fra i quali von Hofmannsthal, Goethe, Byron, Grillparzer, Bontempelli. Il poeta inglese pone al centro della cronaca un intrigo amoroso: Jaffier, l'eroe protagonista, decide di salvare la città per amore della bella veneziana Belvidera. Rispetto alle ragioni della scelta di Jaffier, ricorda la Pétrement, l'amica "diceva che Otway e altri non avevano capito la nobiltà del motivo che, secondo Saint-Réal, aveva spinto Jaffier a denunciare il complotto: la pietà per la città"¹³. Non v'è traccia, infatti, di sentimentalismi nel dramma della filosofa francese: tutto si satura attorno al gesto di compassione impossibile di Jaffier, che salva la città non per un torna conto, ma perché, per la prima volta, la vede veramente nella sua bellezza e perfezione e capisce che, come tutte le cose belle, non va distrutta ma preservata.

Questo il perno attorno al quale ruota la vicenda riproposta da Simone Weil: una città perfetta sta per essere piombata nel sogno orrendo della forza da un manipolo di sradicati; un uomo giusto e attento, la notte che precede l'attacco, la vede dall'alto ed è come se la vedesse per la prima volta: non può non salvarla, ma la sventura lo attende. Così mentre Venezia è salva, quell'uomo innocente finisce per essere disprezzato, umiliato, privato dell'onore e dell'amico più caro, ridotto al silenzio di una cosa inerte, senz'anima.

Venezia salva nasce infatti "dalla prima preoccupazione di Simone Weil: la crocefissione della vita umana fra il sogno, stato violento in cui precipita l'imperio della forza, e l'attenzione pura, che può sciogliere quel sogno"¹⁴. Così Cristina Campo apre la sua *Prefazione* alla tragedia, da lei tradotta in italiano, condensando in una frase i poli tra cui si tende l'intreccio. Il male proviene da chi è sradicato e ha sete di vendetta, come i congiurati che sono mossi da un sogno di conquista e in un incubo progettano di sprofondare la città. L'azione di Jaffier nasce da un sentimento gratuito, da un'attenzione che gli permette di vedere che la città esiste. Tale era anche l'urgenza di Simone Weil, che scriveva a Joe Bousquet: "A pochissimi spiriti è dato scoprire che le cose e gli esseri esistono. Fin dalla mia infanzia non desidero altro che averne ricevuto, prima di morire, la piena rivelazione"¹⁵. È un atto – un gesto – disinteressato, quello di Jaffier. Eppure Simone Weil non manca di mostrare l'assurdità tragica del conflitto che si apre fra l'obbedienza a questa legge non scritta e le leggi che governano il mondo, rappresentate dalla *real politik* di Venezia. Salvando la

¹³ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 476.

¹⁴ Ivi, p. 11.

¹⁵ S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, cit., p. 13.

città, Jaffier sancisce infatti al contempo la condanna a morte dei suoi amici: i Dieci non rispettano la promessa di risparmiare la vita dei congiurati e la catena di male che il provenzale arretra si abbatte implacabile su di lui.

Se il teatro deve “rendere sensibile la necessità esteriore e interiore”¹⁶, ossia la forza di gravità che governa l’universo secondo leggi meccaniche, l’includibilità dei rapporti di forza tra gli uomini, e l’altro suo volto, cui Simone Weil dà il nome di obbedienza, il modello di *Venezia salva* è il teatro greco, in particolare quello sofocleo. L’obiettivo dell’autrice, dichiarato negli appunti preparatori, era quello di “riprendere, per la prima volta dopo la Grecia, la tradizione della tragedia di cui l’eroe è perfetto”¹⁷. L’eroe perfetto è colui che subisce interamente il peso della necessità, come Edipo, schiacciato da una maledizione, e colui che, come Antigone, pur essendovi sottomesso, se ne sottrae interiormente, ponendosi in un altro ordine di rapporti, scegliendo di obbedire a una legge differente.

Jaffier, Edipo e Antigone condividono la portata sacra di un gesto che purifica il male attraverso il loro sacrificio e, nella loro crocefissione, aprono al soprannaturale. Non a caso, l’intenzione della Weil era resuscitare realmente il teatro “immobile” dei Greci, che apre alla terza dimensione del destino dell’essere umano. Leggiamo in uno degli appunti preparatori:

Jaffier. Passione. Uno dei sensi della passione è forse che il dolore, la vergogna, la morte che non si vuole infliggere intorno a noi ricadano su noi, senza che lo si sia voluto. Quasi che matematicamente la sventura dovesse compensare il crimine scongiurato affinché l’anima resti sottomessa al male (ma ben altrimenti sottomessa); reciprocamente, la virtù consiste nel serbare in sé il male che si patisce, nel non liberarsene diffondendolo intorno con gli atti o l’immaginazione. (Accettazione del vuoto).

Essere puro = invariabile¹⁸.

Si comunica qualcosa attraverso il gesto di Jaffier, poiché l’azione è qui intesa “comme un langage, comme les œuvres d’art”¹⁹. L’idea che un innocente debba pagare per il male commesso

¹⁶ VS, p. 29.

¹⁷ Ibidem. A differenza dei contemporanei, Simone Weil era davvero intenzionata a resuscitare il teatro greco. Cfr. A. MARCHETTI, *Venezia salva* “Un deposito di oro puro”, Teatro Stabile di Torino, Ubulibri, Milano, 1994. Agli occhi della giovane filosofa, nulla nella modernità poteva considerarsi al livello del teatro antico, salvo forse *Re Lear* di Shakespeare e *Phèdre* di Racine. Cfr. Q. III, p. 355: “Il teatro immobile è l’unico veramente bello. Le tragedie di Shakespeare sono di second’ordine, salvo *Lear*. Quelle di Racine, di terz’ordine, salvo *Phèdre*. Quelle di Corneille, di ennesimo ordine”.

¹⁸ VS, p. 22.

¹⁹ S. WEIL, *Venise sauvée. Tragédie en trois actes*, Paris, Gallimard, 1955, p. 16. Scrive a questo proposito la Campo: “Si fa torto al teatro dubitando che sia proprio questo a mantenere, da un capo all’altro, la pulsazione della tragedia. Il teatro immobile dei Greci, che Simone Weil si era scelta a modello, è ancora il solo che eternamente ci stringa: col suo disdegno per l’imprevisto come per la risoluzione, il suo concentrarsi su un gesto, religioso e di specie comunicante, che

da altri si lega al modello della sofferenza innocente per eccellenza, vale a dire Cristo in Croce, e alla tradizione biblica, in particolare la figura Giobbe²⁰. Dunque Jaffier, simbolo di sofferenza redentrice, è come Giobbe spogliato di tutto e come Cristo²¹ messo a morte da un mondo che non lo comprende.

La sovrapposizione del teatro greco con la tradizione biblica è comprensibile alla luce del progetto di Simone Weil di ritrovare nei testi antichi la presenza di un'unica rivelazione originaria, mostrando la convergenza di culture anche molto distanti su una comune ispirazione. Questa ricerca occupò gran parte delle sue energie degli ultimi anni, come si evince dai fitti appunti e trascrizioni di brani all'interno dei *Cahiers*, dagli scritti confluiti in *Attesa di Dio* e dalle traduzioni e delle riflessioni attorno ai testi dei pitagorici e di Platone, riuniti nel volume italiano *La rivelazione greca*. Secondo la pensatrice, un unico spirito di compassione e amore nel rifiuto della forza attraversava le tragedie sofoclee, il Vangelo, le epopee antiche, i testi sapienziali d'Oriente e i popoli occitani. Ad esempio, in *Discesa di Dio* si legge a proposito del poeta greco:

Sofocle è il poeta greco in cui la peculiarità cristiana dell'ispirazione è forse più visibile e più pura. [...] Tale peculiarità è riconosciuta generalmente nella tragedia *Antigone*, che potrebbe considerarsi un'illustrazione delle parole «È meglio obbedire a Dio che agli uomini». Il Dio presente in questa tragedia è concepito come un dio che risiede non nei cieli, bensì sotto terra, tra i morti. Ma fa lo stesso; si tratta sempre del vero Dio, il Dio che dimora nell'altro mondo²².

Sia il teatro antico che il Vangelo riescono a mostrare la tensione fra il bene e il male senza mai appiattirli; lo stesso avviene in *Venezia salva*. Se i Greci e Cristo utilizzavano il linguaggio dei simboli per parlare di temi eterni, in *Venezia salva* Simone Weil sceglie un linguaggio poetico affine, fatto di poche e cristalline parole ricorrenti. *Rien, pitié, beauté, rêve, malheur* – parole antiche, che paiono quasi usurate o dimenticate, ma sono parte di quell'“ordalia di parole impossibili”²³ sulla quale Simone Weil ha mantenuto fisso lo sguardo, con attenzione inesauribile,

si dà tuttavia fuori dalla scena (sia la morte di Antigone, o l'acceccamento di Edipo) come cosa insieme sacra e futile”. VS, p. 12.

²⁰ “Solo il distacco perfetto permette di vedere le cose nude e senza questa caligine di valori menzogneri. Per questo Giobbe ha avuto bisogno delle ulcere e del letame per ottenere la rivelazione della bellezza del mondo. Non c'è infatti distacco senza dolore. E non c'è dolore sopportato senza odio e senza menzogna se non c'è distacco. To pathei mathos.

(Che *Venise sauvée* riproduca questo movimento)”. Q III, p. 267.

²¹ Per Gabriella Fiori, Jaffier rappresenta l'anti-eroe cristico, il giusto sofferente che assume su di sé il peso della sventura. Cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 62.

²² S. WEIL, *Discesa di Dio*, in ID., *La rivelazione greca*, cit., p. 164.

²³ Così si intitola un bell'articolo di Roberto Calasso dedicato a Simone Weil. Cfr. R. CALASSO, *L'ordalia delle parole impossibili*, in ID., *I quarantanove gradini*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 361-365.

e che ha reso il suo pensiero duro e trasparente come un diamante. Così la *pièce* teatrale presenta, oltre a una coesione drammatica di stampo tragico, anche una perfetta impostazione teorica.

Si può intendere *Venise sauvée* anche come una metafora reale²⁴, vale a dire qualcosa che si realizza – e riflette – concretamente nel mondo portandovi una traccia del soprannaturale. Il centro della direzione verso la quale Simone Weil si orienta è sempre di natura spirituale, per quanto violentemente lo proietti nei fatti.

Non da ultimo occorre ricordare il contesto storico in cui la tragedia weiliana fu concepita²⁵ e dal quale trasse linfa. L'idea dell'Impero che i congiurati vorrebbero ricreare si collega direttamente a quel culto della forza lungamente praticato che, secondo la Weil, dall'antica Roma era sopravvissuto fino alla Germania hitleriana, assumendo di volta in volta connotati differenti ma sempre identico nella sostanza²⁶.

A fronte di un simile sostrato di modelli, dimensioni, intenzioni, è di nuovo Cristina Campo, a mio parere, ad avere espresso la rilevanza che quest'opera weiliana continua a rivestire attraverso gli anni:

Solo un sentimento così indiviso della realtà ha la potenza di creare, in un'opera di poesia, una misura di verità corrispondente e con essa la possibilità di una lettura totale (che raggiunge cioè tutti i piani della vita

²⁴ Cfr. M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, cit., pp. 240-41.

²⁵ Negli anni fra le due guerre, Simone Weil non fu l'unica a privilegiare come forma di espressione più autentica il teatro. Incalzati dalla tragica realtà della guerra, vari autori tentarono una "attualizzazione" del teatro greco, si pensi a Jean Cocteau, Albert Camus, Jean Giraudoux, Jean Anouilh (Weil aveva assistito alla rappresentazione della sua *La sauvage*), Thierry Maulnier, per ricordare i più noti. Tuttavia, a differenza dei suoi contemporanei, in Weil c'era davvero l'intenzione di resuscitare il teatro antico in forma originale, senza adattamenti o modernizzazioni, come si evince dalla perfetta geometria d'impianto di *Venezia salva*, che mira a un modello perduto, e dalla presenza consistente del pensiero greco nella filosofia weiliana. Secondo Chiaretto Calò è invece proprio questa la cifra più moderna della pensatrice francese: «Simone Weil si identifica come un personaggio di «rottura» radicale tra la «Tradizione filosofica» e il «Moderno», e a quest'ultimo appartiene, con tutta la problematicità di questo rapporto. Scorrendo i testi di Simone Weil, si è in presenza di un «differente» linguaggio [...]. Essa si trova nella situazione paradossale di esprimere questa avvenuta rottura servendosi di un linguaggio trovato nei più svariati serbatoi culturali: presocratici, Platone, Antico e Nuovo Testamento, filosofia indiana, Tao Zen, mito, tragedia greca, folklore, mistica, scienza, ecc. Questi sono i suoi referenti culturali, termini che «danno voce» alla sua filosofia, patrimonio universale dell'umano a cui affidare la riflessione filosofica» (C. CALÒ, *Simone Weil: ontologia dell'attenzione come criterio ermeneutico e luogo di mediazione tra parola e soprannaturale*, in "Nuova Umanità", XVI (1994) 6, pp. 51-76, pp. 53-54).

²⁶ Mi riferisco ai *Saggi e interventi sulla crisi tedesca*, redatti nel '32 e nel '33 in seguito al viaggio a Berlino e alle intuizioni relative alla nascita e allo sviluppo dei moderni stati totalitari elaborate nelle *Riflessioni sull'origine dell'hitlerismo* del 1939. Si veda S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 1990. A tal proposito scrive Gabriella Fiori: «La scena della Venezia del 1618 è la scena dell'Europa nel 1940. La trasfigurazione poetica, che si esprime in una "dizione senza tempo", rimane connessa alle circostanze del momento, si nutre della loro urgenza.

Le motivazioni dei mercenari sono le motivazioni dei nazisti; la potenza esaltante del totalitarismo spagnolo [...] è il senso di forza che deriva dalla Germania dalla sua centralizzazione [...]. Venezia, la città, che rappresenta le radici, il "contatto con la natura, il passato, la tradizione, è l'Europa. [...] Jaffier, che simboleggia la contrapposizione del principio di debolezza al dettame della forza che da sempre ha dominato la storia, prefigura con la sua follia un progetto che Simone andava maturando, di eguale contrapposizione. Jaffier, è lei" (G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981, pp. 281-282).

e della coscienza) dei simboli e delle figure che essa pone davanti a noi. Quanto l'esistenza di un'opera come la *Venezia salvata* – e la nostra possibilità di comprenderne le parabole – possa valere per il tempo in cui viviamo, questo sarà chiaro a chi tenti di muoversi, per quanto può, su quel piano dell'attenzione che Simone Weil invocava: là dove i problemi ritrovano il loro centro e cadono le barriere di inesistenti valori²⁷.

Un'architettura su molteplici piani

Frammentaria, in parte lacunosa, *Venezia salva* si presenta agli occhi del lettore come un affresco. Fin dalla prima edizione francese, lo scritto suddiviso in tre atti è accompagnato da altre tipologie di testi per rendere più comprensibile l'insieme: oltre alle scene, ai monologhi e ai dialoghi²⁸ si trovano numerose note di regia su sequenze ancora non scritte; come introduzione, vi sono appunti estratti dai *Quaderni* relativi al progetto di scrittura in corso e a riflessioni sui temi di *Venise sauvée*.

Sebbene incompiuta, la tragedia weiliana non dà impressione di incompletezza. Anzi, l'ultimo atto risulta, fra i tre, il meglio compiuto in tutte le sue parti; inoltre, nonostante molte scene dovessero essere ancora scritte, il disegno è preciso, i temi, i ritmi e i personaggi sono delineati con quella chiarezza a tratti icastica che segna l'inconfondibile cifra stilistica dell'autrice.

La suddivisione degli atti segue il corso della narrazione, che qui si riassume velocemente. Protagonisti assoluti del primo atto sono i congiurati, riuniti alle prime ore del giorno in casa della Cortigiana in Piazza San Marco per definire i preparativi. Tutto è pervaso da un "impeto gioioso di conquista"²⁹ affinché l'impresa appaia seducente anche a chi legge. In un primo momento questo pugno di esiliati si accattiva il favore del lettore: "Renderli il più possibile simpatici. Che lo spettatore desideri la riuscita dell'impresa", annota la filosofa³⁰. Domina l'idea dell'Impero, del sociale senza radici, quel 'noi' rovinoso che dai Romani indica il regno della forza. Renaud però a un certo punto scorge un fremito in Jaffier, lo vede impallidire e si convince sia un primo segno di cedimento. È certo che Jaffier li tradirà, così prova a persuadere Pierre, capo in carica per l'esecuzione della congiura e amico amato di Jaffier, che l'unico rimedio è la morte – "Che è mai una vita umana

²⁷ C. CAMPO, *Una tragedia di Simone Weil*, in ID., *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 56-57.

²⁸ Ma per i quali Simone Weil prevedeva ulteriori sistemazioni. Si pensi soltanto che del monologo di Jaffier esistono, manoscritte, una cinquantina di versioni. Cfr. *Note de l'éditeur*, in S. WEIL, *Venise sauvée. Tragédie en trois actes*, cit.

²⁹ VS, p. 21.

³⁰ Ibidem.

quando ci si appresta a mutare il mondo?”³¹. Pierre respinge la proposta con orrore e il sipario cala su un Renaud contrariato mentre l’alba si leva sulla città ignara, ancora addormentata.

Al centro del secondo atto, più complesso e articolato, c’è la rottura silente di Jaffier: la tensione si sviluppa intorno a due poli: l’impeto della conquista, incarnato nel discorso di Renaud, e l’immobilità di Jaffier, che ascolta, tace e vede. Azioni, queste, in netto contrasto con i congiurati, immersi nel sogno di potenza, accecati dall’immaginazione. La scena si apre su un imprevisto: Pierre è richiesto dal Consiglio dei Dieci, così affida a Jaffier il compito di guidare l’attacco durante la notte, suscitando l’indignazione di Renaud che mai cederebbe la sua parte di gloria. La prima parte dell’atto è un crescendo di brama di possesso fino al discorso politico di Renaud, espressione di “una etichetta divina sul sociale: mistura inebriante che racchiude ogni licenza”³². Contrappeso alle parole del congiurato è l’apparizione di Violetta, figlia del Segretario dei Dieci, che rappresenta “l’innocenza felice [...] qualcosa, anche, d’infinitamente prezioso”. Eppure, avverte l’autrice con apparente contraddizione, “è una felicità affidata al caso. Fiori di melo. Questa felicità non è legata all’innocenza”³³. Tutto il dinamismo che ha animato la scena si arresta di colpo con il monologo finale di Jaffier: l’immobilità sostituisce di colpo i dialoghi concitati, mentre un uomo solo – Jaffier – guarda la città dall’alto del campanile e si domanda se sia lecito chiudere gli occhi di fronte alla strage in procinto di compiersi. Il tempo è come sospeso nella durata della visione. Il resto dell’atto non è che “scalpiccio, passo segnato”³⁴.

L’interruzione ritmica del tempo prosegue nel terzo atto, dove un opprimente senso di sospensione riflette l’impotenza della rivolta di Jaffier e la sua resa. Una nota di regia su una scena mancante informa che nella notte Jaffier ha denunciato la congiura ai Dieci, chiedendo in cambio la salvezza di venti persone a sua scelta. Il movente dichiarato della sua azione è la pietà per la città, sentimento che pervade il resto dell’atto concentrato sulla passione dell’eroe provenzale. Così Simone Weil riassume la conclusione della *pièce*: “Il terzo atto è composto di due parti. Jaffier parla e non gli rispondono. Gli parlano e lui non risponde”³⁵. Egli è ormai traditore anche ai suoi stessi occhi. Il peso ha cambiato piatto della bilancia, l’orrore della forza si abbatte su colui che l’ha arrestata. Il sipario cala sull’inno finale di Violetta alla bellezza del mare e della città illuminati dall’alba di un nuovo giorno.

³¹ Ivi, p. 38.

³² Ivi, p. 23.

³³ Ivi, p. 26.

³⁴ Ivi, p. 26.

³⁵ Ibidem.

È rilevante notare come Simone Weil si serva di alcuni elementi strutturali della tragedia per esprimere già nella forma alcuni temi fondamentali del testo³⁶. Si pensi ad esempio al ritmo che anima la narrazione. Scrive la Weil: “Nel primo atto, un solo ritmo – l’impeto della congiura. Nel secondo, due – quell’impeto e l’immobilità di Jaffier. Nel terzo, immobilità”³⁷. La differenza di ritmo è supportata con efficacia dall’uso dei tempi verbali. Nella prima parte dell’opera prevale il tempo futuro: sono i sogni immaginari di conquista e di potere dei congiurati, proiettati in un avvenire immaginario che non ha consistenza nel presente. Questa corsa frenetica all’indomani subisce un arresto nel secondo atto, quando cambia la pulsazione che scandisce il tempo. Jaffier che guarda Venezia dall’alto interrompe l’azione e segna il passaggio alla non-azione, frutto di quell’attenzione soprannaturale che apre all’eterno. Nel momento di contemplazione, contrapposto all’azione, Jaffier non può che esprimersi nel tempo che è sia della durata sia della sospensione, ovvero il presente. “M’è dato dunque d’essere come il sole insensibile – si domanda l’eroe alla fine del monologo –, io che vedo con i miei occhi quale città dovrà perire?”³⁸. E ancora al presente è coniugata la sua risposta a Renaud, nella quale non a caso ritorna il verbo ‘vedere’: “Vedo chiaramente ciò che mi resta da fare, sono certo di riuscirvi e perfettamente risoluto”³⁹. L’ultima parte è all’insegna del “potere della ripetizione. [...]. Ripetizione fino a spezzare i nervi. [...]. Nella scena dei condannati a morte. E negli insulti a Jaffier”⁴⁰. Perduta ogni speranza, il terzo atto non è che un ribattere insistente – *insistere*, come indicazione di regia, torna più volte – sull’ineluttabilità della fine di tutti i congiurati. Anche le fasi di distruzione di Jaffier avvengono sotto il segno di una massacrante ripetizione dell’identico. Qui Simone Weil realizza la sintesi delle due accezioni con le quali intende il concetto di monotonia:

La monotonia è quanto vi è al mondo di più bello o di più orribile. Di più bello se è un riflesso dell’eternità. Canto gregoriano. Altrimenti, di più orribile.

Il cerchio è il modello della monotonia bella, l’oscillazione pendolare della monotonia atroce⁴¹.

³⁶ Laura Aimo individua una tripartizione nell’utilizzo di ogni elemento strutturale: cfr. L. AIMO, *Il confine della bellezza: “Venezia salva” di Simone Weil*, in “Comunicazioni sociali” (“Vita e pensiero”), n. 1, 2012, pp. 96-114, pp. 100-104.

³⁷ VS, p. 24.

³⁸ Ivi, p. 71.

³⁹ Ivi, p. 72.

⁴⁰ Ivi, p. 27.

⁴¹ Q. III, p. 328. L’immagine dell’oscillazione del pendolo ricorre più volte negli scritti weiliani per indicare il movimento con cui si produce il male o agisce la forza. Si pensi all’Iliade, dove il passaggio della vittoria da un campo all’altro è definito come un “gioco pendolare”. Cfr. S. WEIL, *L’Iliade o il poema della forza*, in ID., *La rivelazione greca*, cit., p. 44.

L'esattezza implacabile ma priva di crudeltà con cui descrive l'agonia di Jaffier appartiene all'ordine della bellezza immobile ed eterna delle opere d'arte di prim'ordine, come il canto gregoriano. Al contempo, i colpi che ricadono incessantemente su Jaffier con la regolarità di un pendolo sono espressione di uno degli aspetti della natura del male come viene descritta nei *Quaderni*: "Monotonia del male – recita un passo –: niente di nuovo; in esso tutto è EQUIVALENTE. Niente di reale; in esso tutto è immaginario"⁴².

La stessa monotonia è riproposta nel linguaggio dei congiurati: oltre alla ristretta sfera semantica con cui si esprimono, articolata attorno ai concetti di possesso, conquista, desiderio, essi, insieme al Segretario e alla Cortigiana, parlano sempre in prosa. Una prosa lineare, consequenziale, piatta e banale. In particolare, il linguaggio di Renaud è simbolo di quella ragione discorsiva che procede per subordinazioni causali e non conosce contraddizioni. Invece Jaffier e Violetta parlano in più occasioni in versi, con una varietà metrica che va dall'alessandrino al novenario all'endecasillabo. Cristina Campo ritiene Simone Weil "poetessa di eccezionale sapienza" per la semplicità con cui fa uso del verso – il cui segreto sta, però, altrove⁴³. La poesia evade dalla logica della forza e propone un altro modo di guardare le cose, attraverso accostamenti di figure e parole che rivelano un differente ordine di rapporti, la cui polisemia garantisce l'esistenza di tutto ciò che esiste e suggerisce anche quella di ciò che è invisibile, come il bene.

Tutto l'impianto della tragedia è dunque fortemente simbolico. Per comprendere meglio però il significato complessivo di *Venezia salva* occorre un ulteriore scavo in profondità, l'analisi di alcuni concetti chiave a stretto contatto con il testo e altre opere a esso molto legate.

Il sogno della forza. Venezia salva e l'Iliade a confronto

Tutto ciò che nell'uomo va distrutto è sogno. La forza è sogno.
Dunque l'intero gioco della necessità si regge su un sistema di sogni.
Che è il solo sistema da far crollare perché si instauri la grazia, venga il regno.

C. CAMPO, *Prefazione a Venezia salva*

⁴² Q. II, p. 80.

⁴³ Vale a dire, sempre secondo la Campo, "nell'energia spirituale che incalza la parola fino alla purezza delle sue sorgenti più fredde, là dove rompe la roccia («Mon âme vainement voudrait jaillir pour supplier...»)" (VS, p. 17).

Dei due poli fra cui si tende la vicenda di *Venezia salva* il primo è la forza, di cui la *pièce* presenta un'accurata fenomenologia. La dimensione prevalente di tutta la tragedia è quella del sogno, frutto dell'intreccio nefasto tra immaginazione e forza incarnato dai congiurati, quei pericolosi sognatori del giorno ai quali alludeva già Lawrence d'Arabia: "Quelli che sognano di notte – scriveva l'autore amato dalla Weil – si destano al mattino per scoprire la vanità dei loro sogni. Ma i sognatori del giorno sono uomini pericolosi, capaci di recitare ad occhi aperti il loro sogno fino a renderlo possibile"⁴⁴. A ragione dunque Cristina Campo chiudeva la sua *Prefazione* all'opera weiliana scrivendo che "in verità *Venezia salva*, nella sua ubicazione simbolica, è un grande oratorio tragico sulla perdita della realtà"⁴⁵.

Per comprendere l'esattezza di questa affermazione occorre seguire l'andamento del testo, che, non a caso, comincia raccontando ciò che sta all'origine dell'*élan* dei congiurati, di questa loro invincibile propensione all'immaginazione, motore di ogni volontà di potenza. *Puissance* e *posséder* sono infatti le parole che ricorrono con più frequenza sulle loro labbra.

Fin dalla prima scena il gruppo è presentato come un "pugno di esiliati"⁴⁶, "avventurieri gettati nell'avventura dalla disgrazia, da violenze subite"⁴⁷: chi costretto a lasciare la patria, chi cacciato, chi, come la Cortigiana, ridotto in schiavitù a opera della Serenissima, la condizione comune a tutti è quella di apolidi pieni di rancore. Essi odiano i veneziani "perché sono in casa propria – tutti, salvo Jaffier"⁴⁸. La città è per loro un premio di consolazione che si apprestano a ridurre a semplice feudo del regno di Spagna: essi sentono che il destino ingiusto per cui hanno subito violenze e disgrazie sta per essere ora riparato. Così descrive Simone Weil la prima scena: "Una scena in cui ciascuno dica: Avrei mai pensato, quand'ero in quella tal situazione (di miseria e desolazione) ...? Eppure sì, sentivo bene che il destino mi doveva una rivincita, ch'essa verrebbe prima o poi, che non morrei prima di averla avuta"⁴⁹. Le allusioni continue dell'autrice alla biografia anteriore dei congiurati intendono focalizzare l'attenzione su quel male che sarebbe stato individuato all'origine del più importante progetto politico weiliano e qui già presente *in nuce*: lo sradicamento. I congiurati sono infatti degli sradicati, perché mancano di una patria, linfa vitale del radicamento, quel "bisogno dell'anima più

⁴⁴ T.E. LAWRENCE, *Seven Pillars of Wisdom*, Jonhatan Cape, London, 1926 (trad. it. *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano, 1949), citato in C. CAMPO, *Prefazione*, in VS, p. 11.

⁴⁵ Ivi, p. 17.

⁴⁶ Ivi, p. 33.

⁴⁷ Ivi, p. 35. Il corsivo è del testo.

⁴⁸ Ivi, p. 21.

⁴⁹ Ivi, p. 21.

importante e più misconosciuto dell'anima umana"⁵⁰. Per la pensatrice francese il radicamento è una partecipazione attiva e naturale, per nascita, alla vita di una collettività, che si nutre dei tesori provenienti dal suo passato, che ha cioè delle radici e in continuazione con esse costruisce il proprio presente. Si ha invece sradicamento quando tutto questo viene a mancare, quando una collettività viene disintegrata da una conquista militare o quando i rapporti sociali al suo interno si sfaldano. Ne deriva allora un "social sans racines, social sans cité", la cui origine Simone Weil fa risalire all'Impero romano, vero precursore e ispiratore del Terzo Reich⁵¹. Ed è proprio l'idea dell'Impero romano – e del suo rappresentante contemporaneo, la Germania hitleriana – che guida la stesura del primo atto di *Venise sauvée*: "Dans le 1^{er} acte, idée de l'Empire". Nel "noi" di un romano, di quella collettività che mentre diventa idolo di se stessa abiura alla propria identità sottomettendosi a un "io" contraffatto da un "noi", Simone Weil rintraccia il veleno che sospinge anche le mire espansionistiche della Spagna asburgica. "La Spagna, la congiura – si legge infatti nelle premesse a *Venezia salva* –, è sociale per i congiurati"⁵².

Una legge non scritta ma dimostrata dalla storia vuole che "chi è sradicato, sradica"⁵³ come conseguenza necessaria; pertanto lo sradicamento è sempre male e malattia morale. La mancanza di radici si rivela la condizione e il movente profondo della conquista: "Per essere un buon congiurato – conferma infatti Renaud alla fine del primo atto –, bisogna non amar nulla"⁵⁴. L'idea di una catena inarrestabile di male viene ribadita dall'autrice in uno degli appunti preparatori:

"Venise sauvée.

⁵⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 49. È il bellissimo *incipit* del capitolo dedicato allo sradicamento: "Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta matematicamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente". Ibidem. Sul tema del radicamento, si rinvia in particolare al bel saggio di Canciani: cfr. D. CANCIANI, *Simone Weil. Il male dell'occidente: lo sradicamento*, in "DEP. Deportate, esuli, profughe", n. 21, 2013, pp. 65-78 e a G. GAETA, *Il radicamento della politica*, in S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 269-286.

⁵¹ È la tesi sostenuta dalla Weil in *Quelques réflexions sur l'origine de l'hitlerisme*, e da qui ribadita in tutti gli scritti successivi. Cfr. ID., *Sulla Germania totalitaria*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1990, pp. 197-279.

⁵² VS, p. 22.

⁵³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 53. Primi fra tutti, per la Weil, i romani, quel "manipolo di fuggiaschi" che hanno strappato la vita alle popolazioni mediterranee al punto che i posteri, dando credito alle loro testimonianze, li hanno incoronati fondatori di civiltà. Allo stesso modo secondo la filosofa francese hanno agito anche gli ebrei nei confronti dei popoli della Palestina, e poi i colonizzatori inglesi e spagnoli del XVI secolo, fino ad arrivare all'Impero francese e a Hitler, che ha approfittato della disoccupazione operaia e delle umiliazioni subite dalla Germania dopo il 1918 per far presa sul popolo tedesco.

⁵⁴ VS, p. 41.

La maledizione trasmessa. Indicare perché (individualmente) Renaud, Pierre, Jaffier sono diventati avventurieri (lo stesso vale per mercenari, cortigiana). Perché (nazionalmente) questa impresa della Spagna. Trasmissione automatica del male fino alla sofferenza redentrice⁵⁵.

La trasmissione del male obbedisce a una legge storica – lo sradicamento che produce altro sradicamento – ma implica in profondità alcuni meccanismi psicologici indagati dalla Weil e qui riproposti nella spiegazione del desiderio di vendetta dei congiurati. Per un processo di desiderio di compensazione analogo a quello innescato dall’immaginazione⁵⁶, l’uomo cerca di liberarsi della degradazione che porta in sé portandola altrove⁵⁷. Chi ha subito il male, infatti, non desidera abolire il male in assoluto ma “abolirlo dalla propria esistenza, e per questo lo getta al di fuori”⁵⁸. In ciò consiste la sua soddisfazione immediata: egli prova sollievo dando sfogo alla propria sofferenza sotto forma di azione malvagia nel tentativo di espellere il vuoto che sente interiormente. Come notava Simone Weil riflettendo su se stessa:

Non dimenticare che durante i miei mal di testa in certi momenti (quando la crisi cresceva, ma prima del punto culminante) ero presa da un desiderio intenso di far soffrire un altro essere umano colpendolo precisamente nello stesso punto della fronte.

Desideri analoghi, molto frequenti tra gli uomini.

Diverse volte, in tale stato, ho ceduto alla tentazione di ferire almeno a parole. Obbedienza alla gravità: il peccato più grande, uno dei più grandi⁵⁹.

⁵⁵ Ivi, p. 25. Cfr. Q. III, p. 370.

⁵⁶ Si vedano nel primo capitolo di questa tesi le pp. 23-26.

⁵⁷ A proposito di questa concezione del male vi è una singolare affinità tra Simone Weil e Etty Hillesum. L’opposizione al male della scrittrice olandese si basò infatti sulla convinzione per cui “il marciume che c’è negli altri c’è anche in noi”. Pertanto, scriveva nel *Diario*, “non vedo nessun’altra soluzione, veramente non ne vedo nessun’altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciume. Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l’unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove” (E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti e T. Montone, Milano, Adelphi, 2012, p. 366). Con un ragionamento del tutto analogo, Simone Weil, riferendosi alla guerra in Spagna, scriveva a padre Perrin: “I crimini mi facevano orrore, ma non mi sorprendevo; ne sentivo in me stessa la possibilità; anzi, è proprio perché ne avvertivo in me la possibilità che mi facevano orrore” (S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 370). Così come Hillesum non credeva affatto nell’esistenza di “persone malvagie” (E. HILLESUM, *Diario*, cit., p. 769) o nell’idea che un popolo come quello tedesco fosse da classificare interamente come crudele, anche Weil considerava la barbarie come “un carattere permanente e universale della natura umana, che si sviluppa più o meno a seconda che le circostanze gliene diano più o meno l’opportunità” (S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 470).

⁵⁸ Q. IV, p. 194.

⁵⁹ Q. II, op. cit., p. 44. Cfr. Q. I, pp. 374-375: “Tendenza a diffondere il male fuori di sé; io l’ho ancora. Gli esseri e le cose non sono per me abbastanza sacri. [...] Io non distruggerei mai, neppure nei momenti peggiori, una statua greca o un affresco di Giotto (inch’Allah!). Perché dunque qualcos’altro? Perché, per esempio, un istante della vita di un essere umano che potrebbe essere un istante felice? Come sfuggire a quest’effetto della gravità? Metodo da ricercare. Localizzare in se stessi il dolore fisico o morale (si soffre di più inevitabilmente). È possibile?”. In sintonia ancora con Etty Hillesum, la filosofa francese leggeva il male fra gli uomini come una proiezione del male dentro ciascuno, un “transfert” del vuoto o della sofferenza che si porta in se stessi (cfr. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, trad. it. *L’ombra e la grazia*, a cura di G. Hourdin e F. Fortini, Milano, Bompiani, 2014, pp.130-133). Esemplificativi a questo riguardo sono i ritratti di un funzionario della Gestapo nel *Diario* hillesumiano e del giovane Hitler ne *La prima radice*. Il primo viene descritto dalla scrittrice olandese come un ragazzo dall’aria scontenta e tormentata, che si aggirava fra gli ebrei impauriti cercando un pretesto per sfogarsi contro di loro. Etty Hillesum ricorda di non aver provato paura, bensì il desiderio di domandargli:

Fare il male obbedisce, in questo senso, alla legge cieca della necessità che governa la materia, a un meccanismo fisico che tende a ristabilire l'equilibrio tra le forze, come avviene in natura, dove si compensa un eccesso attraverso uno spostamento di pesi. Così, finché non interviene qualcosa di radicalmente altro rispetto al processo meccanico della gravità, il male è destinato a viaggiare in questo mondo "di testa in testa"⁶⁰, come fa Ate nel mito raccontato da Omero. Secondo la Weil il male fra gli uomini si manifesta come un continuo e inevitabile trasferimento dall'uno all'altro, che può essere arrestato soltanto da colui che accetta di subirlo sopportando il vuoto che sente interiormente.

Tale presenza necessaria del male per la pensatrice francese si può spiegare soltanto con l'atto di diminuzione, di rinuncia alla propria onnipotenza, con il quale Dio ha dato origine all'universo. Costretta per l'intransigente onestà intellettuale che la animava a porsi il problema della relazione fra il male sulla terra e Dio in seguito agli incontri mistici con Cristo che ebbe nel 1937-1938⁶¹, Simone

"Hai avuto una giovinezza così triste, o sei stato tradito dalla tua ragazza?" (E. HILLESUM, *Diario*, cit., p. 385). Al di là della pena e dell'assenza di sdegno, la Hillesum era però conscia che tale fragilità di carattere rendeva quel ragazzo pericoloso se lasciato libero di agire, facile vittima di un sistema che mirava a incanalare risentimenti e la rabbia personale in un ingranaggio finalizzato alla distruzione. Similmente, la Weil sostenne che Hitler – quell'"adolescente, povero, sradicato, che vagabondava per le vie di Vienna, affamato di grandezza" (S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 203-204) – da giovane sarebbe stato suggestionato da una falsa idea di grandezza ispirata al delitto, così come l'aveva trovata espressa in un libretto di infima qualità su Silla. La Weil inoltre, anticipando Hannah Arendt e facendo eco a Etty Hillesum, intuiva la piattezza e l'assenza di profondità del "male sociale", un'irrealtà monotona che causava quella che lei stessa definì la "semplicità dei criminali" (cfr. Q. II, p. 52). Tale definizione richiama quella della banalità del male di Hannah Arendt, che individuava nel criminale nazista un "nuovo tipo di criminale [...] che commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male" (H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 282). Un'analisi del tema del male in Simone Weil a confronto con la tesi arendtiana è stata condotta da Marie Cabaud Meaney. Cfr. M. CABAUD MEANEY, *Le mal, est il mystérieux ou banal?*, in "Cahiers Simone Weil", tome XXXV, n. 2, Juin 2012, pp. 255-278.

⁶⁰ "Tutto il male suscitato in questo mondo viaggia di testa in testa (è il mito di Ate in Omero) finché cade su un essere perfettamente puro che lo subisce per intero e lo distrugge. [...] Dio che è nei cieli non può distruggere il male, può solo rinviarlo sotto forma di maledizione. Soltanto quaggiù Dio, diventato vittima, può distruggere il male subendolo. / In questo modo la concezione del male come soddisfazione conduce alla nozione di redenzione con una trasposizione corretta. / [...] Chi si vendica imita Dio Padre. Cattiva maniera di imitare Dio. All'uomo è permesso imitare solo Dio Figlio. "Nessuno va al Padre se non mediante me". / E tuttavia: "Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste". Ma in questo caso si tratta di imitare Dio Padre nella sua abdicazione, di cui l'incarnazione è la pienezza. / Gli uomini hanno sempre sentito il bisogno di purificarsi con il sacrificio di esseri innocenti, animali, bambini, vergini. Quando il sacrificio è volontario, vi è il grado supremo di purezza (cfr. Antigone, Jaffier)". Q IV, pp. 193-194.

⁶¹ È un biennio di crisi per la giovane filosofa, delusa dall'esperienza nella guerra civile spagnola a cui aveva deciso di prendere parte nonostante la profonda ripugnanza che nutriva nei confronti della violenza ed estenuata dalla lotta continua con un problema di cui non riusciva a trovare una soluzione: la forza. Gli articoli di quegli anni, che trattano dell'hitlerismo, della situazione politica internazionale o delle dinamiche socio-economiche relative al lavoro in fabbrica, sono, nota la Pétremont, intrisi di "profondo pessimismo nei riguardi dell'ordine sociale" (S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 409) che le appare in qualsiasi forma malvagio, poiché sottoposto ai rapporti di forza. Ad acuire questa crisi ci furono poi i tre episodi raccontati nella lunga lettera a padre Perrin nota come l'*Autobiografia spirituale*, durante i quali la Weil avvertì per la prima volta e con estrema chiarezza il contatto reale, "da persona a persona", con Dio. Poco dopo la festa di pescatori in Portogallo a cui aveva preso parte e aveva compreso che il cristianesimo era davvero la religione degli schiavi, ad Assisi, mentre si trovava sola nella piccola cappella romanica della Porziuncola all'interno di Santa Maria degli Angeli, improvvisamente per la prima volta in vita sua si era sentita "obbligata" da "qualcosa più forte" di lei "a mettersi in ginocchio" (S. WEIL, *Autobiografia spirituale*, cit, p. 28). Per

Weil giunse a formulare il concetto di de-creazione divina. Così lo spiega nelle *Forme dell'amore implicito di Dio* scritto per padre Perrin nella primavera del '42:

Poiché quaggiù il bene puro non si trova da nessuna parte, o Dio non è onnipotente, o non è assolutamente buono, o non comanda ovunque ne avrebbe il potere. Pertanto l'esistenza del male in questo mondo, lungi dall'essere una prova contro la realtà di Dio, è ciò che ce la svela nella sua verità.

La Creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere. [...] Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui e di valore infinitamente minore. [...] Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui. Questa risposta, quest'eco, che dipende da noi rifiutare, è l'unica giustificazione possibile alla follia d'amore dell'atto creatore⁶².

E ancora:

Dio fa esistere questo universo acconsentendo a non dominarvi, benché ne abbia il potere e permettendo che in vece sua regni da una parte la necessità meccanica connessa alla materia, inclusa la materia psichica dell'anima, dall'altra l'autonomia essenziale alle persone pensanti⁶³.

Se ne può dedurre che il male, per la Weil, è il risultato dell'assenza di Dio dal mondo, di un Dio che, rinunciando per amore al suo potere sull'universo, ha lasciato che vi dominassero la materia e il libero arbitrio degli uomini. Questa lontananza o estraneità di Dio dal mondo è espressione del movimento di *kenosis*, svuotamento, all'origine dell'universo. È un abbandono di Dio da parte di Dio⁶⁴.

La trattazione del tema del male in Simone Weil è estremamente complessa e si lega, com'è possibile evincere già da queste poche righe, ad altre problematiche che si trovano al centro del pensiero etico e religioso ma, soprattutto, della mistica weiliana. Ai fini dell'analisi della forza in *Venezia salva*, è sufficiente ricordare come l'esistenza del male nel mondo sia attribuita al dominio della necessità cui è sottoposta la materia, in cui si comprendono anche i movimenti psichici degli uomini. In altri termini, ogni processo psicologico, come quello che genera il transfert del male,

lei, che mai aveva cercato Dio, convinta fin dall'adolescenza "che il problema di Dio fosse un problema di cui quaggiù mancano i dati, e che l'unico metodo sicuro per evitare una soluzione errata [...] fosse di non porcelo" (ivi, p. 23), questa "presa di possesso del Cristo" (ivi, p. 30) fu qualcosa di sconvolgente. L'intensa esperienza spirituale la costrinse a cercare un modo per tenere insieme la sventura, il male e la forza da una parte, e la perfezione di Dio dall'altra. Da questi episodi ha inizio il vertiginoso cammino mistico weiliano.

⁶² ID., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, op. cit., p. 106.

⁶³ Ivi, p. 118.

⁶⁴ Cfr. Q. II, p. 149.

obbedisce a impulsi meccanici ciechi e irrazionali del tutto analoghi a quelli che si verificano in natura.

Non è dunque un caso che fin nella prima scena di *Venezia salva* vi sia un appunto di regia che ricorda di insistere sul tema dell'“impulso della necessità”. Il male che i mercenari si apprestano a compiere mettendo al sacco la città è infatti ritenuto necessario per la realizzazione di un bene più grande e durevole. Di conseguenza, come sostiene Pierre nel secondo atto, è importante non cedere a sentimenti deboli come la pietà, che d'altronde nella storia non ha mai fermato nessuno: anche “i Romani hanno pianto su Cartagine, però l'hanno distrutta”⁶⁵. Solo nell'ebbrezza di azione e di potenza priva di freni può trovare il proprio appagamento un'ambizione illimitata.

Teorico della forza e suo portavoce più autorevole all'interno della tragedia è Renaud. Egli rappresenta la Storia, quello “scandalo che dura da diecimila anni” secondo l'icastica formula di Elsa Morante⁶⁶. Per il “gentiluomo francese”, com'è ironicamente descritto fra le *dramatis personae* in apertura al testo, il corso degli eventi e l'intera esistenza sono dettati dai meccanismi necessari e inarrestabili della forza. “Voi state per fare la storia”, proclama infatti all'inizio del suo discorso “esaltatissimo”, ripetendo la parola d'ordine degli oppressori di tutti i tempi. Commenta a margine la Weil:

È convinto che gli esseri pensanti senza eccezione tendano a esercitare tutto il potere che è dato loro di esercitare. Tale gli sembra la legge degli esseri pensanti, come la gravità è la legge della materia. Cedere volontariamente un potere gli sembra contro natura⁶⁷.

Un passo dei *Quaderni* echeggia con parole identiche quest'affermazione:

⁶⁵ VS, p. 46. Il male, quando lo si compie, spesso non è sentito come tale, ma come una necessità, o persino un dovere. Cfr. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, cit., pp. 128-129.

⁶⁶ È il sottotitolo dell'immenso romanzo omonimo di Morante. Cfr. E. MORANTE, *La storia. Uno scandalo che dura da diecimila anni*, Torino, Einaudi, 1974. La concezione della storia proposta in questo romanzo è la storia vista da Simone Weil: un conflitto di forze, in cui le microstorie dei personaggi si intersecano e sono schiacciate dall'avanzata massiccia della Storia nell'Italia della seconda guerra mondiale. Concetta d'Angeli ha condotto una ricerca minuziosa e molto interessante all'interno de *La storia*, rintracciando tutte le dinamiche e i temi di derivazione weiliana. Cfr. C. D'ANGELI, *Simone Weil nella Storia*, in AA.VV., *Per Elsa Morante*, Milano, Linea d'ombra, 1994, pp. 109-136. e anche (a cura di) C. D'ANGELI, *Leggere Elsa Morante*, Roma, Carocci, 2003.

⁶⁷ Ivi, pp. 42-43.

Come il gas, l'anima tende a occupare la totalità dello spazio che le è accordato. Un gas che si ritraesse e lasciasse del vuoto sarebbe contrario alla legge dell'entropia. Tucidide: "ciascuno esercita tutto il potere di cui dispone". Ciascuno si espande quanto può. Arrestarsi, trattenersi vuol dire creare del vuoto in sé⁶⁸.

Per la pensatrice francese, in accordo con Tucidide, la tendenza naturale dell'essere umano consiste nell'espandersi verso l'esterno, esercitando quanto può il potere che in quel momento possiede. La volontà di potenza non è altro che l'estremizzazione di una tendenza insita nell'essere umano, nella natura dell'io. Così Renaud crede davvero che il suo ragionamento segua un ordine ineluttabile al pari di quello cui obbediscono le leggi fisiche che governano la materia. In altri termini, egli non può concepire rapporti differenti tra gli uomini rispetto a quelli di forza, così come non potrebbe immaginare che un sasso lasciato cadere inverta la sua traiettoria verso l'alto. Ai suoi occhi, infatti, appare assurda anche l'amicizia tra Pierre e Jaffier, poiché questa vive su un piano diametralmente opposto a quello della gravità e della forza, e cioè la dimensione della rinuncia per amore e della gratuità. In un'opera retta da una logica così stringente, nulla appare lasciato al caso: il tema dell'amicizia in *Venezia salva* risulta importantissimo. Insistendo a più riprese sul rapporto amicale fra Pierre e Jaffier Simone Weil intende mostrare in modo sottile un'alternativa ai rapporti di forza provando a salvare dalla violenza qualcosa di bello e prezioso che vive fra le maglie del male. Per la filosofa francese l'amicizia è un legame soprannaturale. Essa appartiene a un ordine differente rispetto a quello tutto materico della forza, ed è infinitamente preziosa, qualcosa che è dato in sovrappiù. Se la forza è brama, possesso, necessitante, l'amicizia incarna tutto ciò che vi si oppone. Scrive infatti la Weil nei *Cahiers*: "Desiderare l'amicizia è una colpa grave. L'amicizia deve essere una gioia gratuita [...]. Essa appartiene all'ordine della grazia [...]. È fra le cose che sono 'date in sovrappiù'. [...]. L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù)"⁶⁹. Per la giovane pensatrice l'amicizia è la forma più pura dei rapporti umani e una delle forme dell'amore implicito di Dio⁷⁰. Emblematico a questo proposito è il breve scambio fra Pierre e Renaud con cui si chiude il primo atto. Renaud, preoccupato che Jaffier li tradisca, tenta di convincere Pierre

⁶⁸ Q. II, p. 107. La sentenza di Tucidide nelle *Storie*, V, 105, che è ripresa in vari luoghi dei *Quaderni* e negli scritti politici, recita: "Per una necessità della natura, ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone" Q. I p. 316.

⁶⁹ Q. I, p. 156.

⁷⁰ Cfr. S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in ID., *Attesa di Dio*, cit., pp. 99-169. In questo splendido passo di *Attesa di Dio* Simone Weil spiega cosa sono le forme dell'amore implicito, amori folli e assurdi, soprannaturali, che preparano all'amore di Dio: "Durante il periodo preparatorio, gli amori indiretti costituiscono un moto ascendente dell'anima, uno sguardo rivolto con qualche sforzo verso l'alto. Dopo che Dio è disceso in persona non solo per visitare l'anima, come fa all'inizio per lungo tempo, ma anche per impadronirsene e trasportarne il centro presso di sé, tutto cambia. Il pulcino ha forato il guscio, è al di fuori dell'uovo del mondo [...]. Gli amori indiretti non sono altro che l'attitudine dell'anima orientata verso il bene nei riguardi degli esseri e delle cose di quaggiù. Essi non hanno di per sé come oggetto un bene. Quaggiù non ci sono beni. E dunque, a rigor di termini, non sono amori. Sono attitudini amorose" (Ivi, pp. 164-65).

che l'unica possibilità di riuscita dell'impresa risieda nella morte dell'amico. "Via, dite questo a me, che rinunzierei per lui al trono di Germania, se mi venisse offerto a tale prezzo? – è la replica inorridita del provenzale – A me, che sacrificerei per il suo bene tutto il globo terrestre e tutti gli uomini?". Risponde Renaud: "Pensavo che impegnandovi a così grande impresa, che muterà il volto del mondo e deciderà dei secoli a venire, foste risoluto a sacrificare all'esito tutti i sentimenti". "Sì, tutti i sentimenti, è vero – risponde infine Pierre –, tranne uno, tranne la mia amicizia"⁷¹. Se dunque Pierre, pur appartenendo alla schiera degli aspiranti dominatori, dimostra di essere un personaggio dialettico, capace di muoversi su più piani, Renaud rimane irrevocabilmente inchiodato alla logica tutta terrestre dei rapporti di forza.

L'esposizione più completa degli effetti della forza sugli uomini è elaborata da Renaud nel "corso di alta politica" che tiene a Jaffier nella sesta scena del secondo atto. A mio parere, la chiave di lettura per interpretare non solo il resto della *pièce*, ma anche alcuni snodi fondamentali del pensiero filosofico weiliano è posta esattamente al centro del discorso (e dell'intera tragedia), nell'unica frase pronunciata da Jaffier, che taglia a metà l'arringa di Renaud. Prima di addentrarci nell'analisi di queste pagine dense, è opportuno soffermarvisi un istante.

Mancano poche ore dall'inizio dell'attacco: Jaffier è nominato capo della congiura, e Renaud intende istruirlo sulle sue nuove responsabilità. Mentre sta parlando del comportamento da tenere durante il saccheggio, il provenzale lo interrompe con una considerazione che sembra non aver nulla a che fare con la descrizione dei massacri. Dice:

Quando vedo questa città così bella, così potente e così calma, e penso che in una notte, noi, pochi uomini oscuri, ne saremo signori, mi sembra di sognare⁷².

Il significato di questa frase dal tono così distante rispetto a quello esaltato del francese sta tutto nei due verbi posti all'inizio e alla fine del periodo, "vedo" e "sognare". Nella differenza fra le due azioni Simone Weil pone l'estrema distanza fra il principio che regge il mondo di quaggiù e la via per il trascendente, il soprannaturale – e quindi il Bene.

Per vedere bene qualcosa ci si pone a una certa distanza. Quando vediamo qualcosa ne riconosciamo implicitamente l'esistenza e il suo essere altro da noi. Così la distanza che poniamo fra noi e l'oggetto esprime anche una rinuncia al possesso e pertanto implica una diminuzione volontaria

⁷¹ VS, p. 40.

⁷² Ivi, p. 53.

di sé, dei propri desideri. È quanto accadrà in Jaffier, come mostrerò più avanti nel corso del capitolo. Al contrario, nel sogno non si ha la percezione di questa distanza, anzi, le percezioni tendono a essere mescolate, scambiate, reinventate. Per questo capita che nel sogno, prodotto dell'immaginazione, qualcosa di banale, un pensiero fuggevole, un oggetto insignificante, assuma un'importanza maggiore rispetto a quella che ha nella realtà. Vi si attribuisce, cioè, un valore. Si tratta però di un valore fittizio, in quanto frutto, appunto, di un sogno. Ma cosa accade quando il sogno avviene a occhi aperti, quando cioè si è svegli ma si sta fantasticando, accecati dal gioco dell'immaginazione che confonde le percezioni? Quell'immaginazione che offusca la ragione, che crede di comandare la mente dell'uomo quando in realtà è lei stessa preda di venti ben più potenti? Come nel sogno, si assegnano così valori errati alle cose; in più, nota Simone Weil, "i valori menzogneri sottraggono realtà anche alla percezione in virtù dell'immaginazione che la ricopre"⁷³. Dunque se si è immersi nel sogno, se si fantastica a occhi aperti, le cose realmente esistenti finiscono per perdere consistenza ai nostri occhi, mentre ne acquistano, in modo fittizio, altre che non ne possiedono. Nel caso dei congiurati di *Venezia salva*, tutto il valore è riposto nella conquista, sentita come riscatto delle loro disgrazie di sradicati. Ma sostrato del desiderio di conquista è l'urgenza di colmare il vuoto aperto dallo stato di sventura in cui si trovano. A questo desiderio più profondo si attacca per la pensatrice francese anche l'*imagination combleuse*. È l'inizio dell'irrealtà – come l'autrice ribadisce a margine del discorso: "Tema dell'irrealtà. Cartagine, Cartagena, Persepoli"⁷⁴, città distrutte dalle ambizioni smisurate di sogni simili.

Il *rêve* di Renaud e degli altri congiurati è dunque espressione di questa immaginazione che diviene, da suo motore iniziale, la migliore alleata della forza. Per questa ragione T.E. Lawrence ammoniva sulla pericolosità dei sognatori del giorno, "capaci di recitare ad occhi aperti il loro sogno fino a renderlo possibile"⁷⁵. L'uso della forza realizza il sogno per poi far approdare, servendosi dell'immaginazione, al medesimo mondo piatto, privo di letture multiple poiché frutto di unico punto di vista, anche il vinto. Con parole quasi identiche a quelle dell'eroe gallese, Renaud, rispondendo al dubbio di Jaffier, svela la natura profonda dei conquistatori, questi sognatori crepuscolari che riescono a sprofondare nell'incubo i vinti:

Si, noi sogniamo. Gli uomini d'azione e d'avventura sono dei sognatori; preferiscono il sogno alla realtà. Ma con le armi essi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il proprio sogno, il vinto vive i sogni altrui. Tutti gli uomini di Venezia che avranno vissuto la notte prossima e la giornata di domani, rimarranno fino all'ultimo dei loro giorni senza sapere se vegliano o sognano. Ma, da domani, la loro città, la

⁷³ VS, p. 23.

⁷⁴ Ivi, p. 54.

⁷⁵ T.E. LAWRENCE, *Seven Pillars of Wisdom*, cit.

loro libertà, la loro potenza gli sembrerà ancor più irreali di un sogno. Le armi rendono il sogno più forte della realtà; proprio questo stupore crea la sottomissione⁷⁶.

Dalla decomposizione del presente all'oblio di un passato onorevole, la vittoria del vincitore toglie realtà all'esistenza del vinto. Con impeto fagocitante egli, il vincitore, può spezzare le radici di interi popoli con un passato, un luogo, una cultura fino a sottrarre ai vinti il senso stesso dell'esistenza, riducendoli a una cosa morta.

L'agonia dei veneziani – e di tutti i sottomessi brutalmente, con violenza – dovrebbe passare per varie, rapide fasi che mirano a far sentire loro che ciò che hanno di più sacro è ridotto a un giocattolo nelle mani del carnefice. Renaud, “spirito di prodigiosa penetrazione, un tesoro inesauribile di alta saggezza politica”⁷⁷, illustra le necessità del saccheggio, unico potere per la truppa, indispensabile ad “abbattere in un sol colpo il coraggio dei veneziani”⁷⁸:

Considerate questa città, con tutti coloro che l'abitano, come un balocco che si può fare a pezzi. [...]. È un piacere delizioso vedere oggi questi Veneziani, così orgogliosi, che credono di esistere. Credono di possedere ciascuno una famiglia, una casa, dei beni, dei libri, dei quadri rari. Si prendono sul serio. E fin da ora non esistono più, sono ombre. [...].

Bisogna che questa notte e domani la gente di qui senta che non è più che un giocattolo, si senta perduta. [...]. Bisogna che domani essi non sappiano più dove sono, non riconoscano più nulla intorno a sé, non si riconoscano più⁷⁹.

Balocchi, giocattoli, la conquista è un gioco che dà una certa gioia scucita, l'ebbrezza della violenza per la quale gli altri non sono che ombre e formiche che si affannano nel mestiere quotidiano di vivere e non sanno che la loro esistenza è appesa a un filo sottilissimo. Per renderli consapevoli della loro facile evanescenza, il primo passo del conquistatore è far sì che “tutta la loro vita sia mutata, la loro vita d'ogni giorno. Che sentano ogni giorno che non sono più a casa loro ma in casa d'altri, alla mercé d'altri”⁸⁰. Lo sradicamento preannunciato da Renaud – e ogni conquista della

⁷⁶ VS, pp. 50-54.

⁷⁷ Ivi, p. 48.

⁷⁸ Ivi, p. 51.

⁷⁹ Ivi, pp. 52-54. Questa affermazione di Renaud richiama alla memoria questa di Nietzsche: “La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre” (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, versione di G. Colli, Milano, Adelphi, 1980, p. 357). Solo che per Nietzsche questa è la situazione dell'uomo, di ogni uomo.

⁸⁰ Ivi, p. 54.

storia – mira a far sentire le genti “straniere in patria”⁸¹, dimentiche del proprio passato. D’altronde, come ci ricorda ancora il personaggio, “sradicare i popoli conquistati, è sempre stata e sempre sarà la politica dei conquistatori”⁸². Per portare a compimento una simile impresa “bisogna” – è l’espressione più usata da Renaud nel suo discorso – operare una sistematica distruzione di tutti i *metaxy*, quei ponti che le civiltà perdute costruivano con il soprannaturale e che rendevano la città “un milieu humain dont on n’a pas plus conscience que de l’air qu’on respire”⁸³:

Sarà bene che molte chiese, molti affreschi siano distrutti; sorgeranno al loro posto chiese in stile spagnolo. Vedendo ciò che odiano, persino quando cercano Dio, si conosceranno fatti per obbedire. Bisognerà proibire assolutamente i loro canti, i loro spettacoli, le loro feste. Si invieranno i loro pittori e i loro musicisti alla corte di Madrid⁸⁴.

Uccidere lo spirito di una città significa relegarla in una dimensione irreali, poiché la si priva di quei simboli che costituiscono la sua identità e le sue radici. Infatti, spiega la Weil, “l’irréalité qui du bien enlève le bien, c’est cela qui constitue le mal. Le mal, c’est toujours la destruction de choses sensibles où il y a présence réelle du bien”⁸⁵. La distruzione di una città, di un popolo, di una civiltà conferisce inoltre all’uomo un senso di falsa divinità, che legittima ogni licenza⁸⁶.

Non v’era crimine più grande, per Simone Weil, della distruzione di una città, microcosmo alla base di ogni radicamento, “un milieu humain dont on n’a pas plus conscience que de l’air qu’on respire. Un contact avec la nature, le passé, la tradition, un μεταξυ”⁸⁷. In un contesto storico in cui l’idea di nazione aveva assunto caratteri sacri e idolatrici, Simone Weil maturò la convinzione che l’unica ispirazione pura, estranea al clima di violenza da cui era attorniata, fosse da ricercare nel

⁸¹ Ivi, p. 55.

⁸² Ibidem.

⁸³ S. WEIL, *Venise sauvée*, cit., p. 17.

⁸⁴ VS, pp. 54-55.

⁸⁵ S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 136. Esplicativo è il pensiero che segue: “Bien et mal. Réalité. Est bien ce qui donne plus de réalité aux êtres et aux choses, mal ce qui leur en enève.

Les Romains ont fait le mal en dépouillant les villes grecques de leurs statues, parce que les villes, les temples, la vie de ces Grecs avaient moins de réalité sans les statues, et parce que les statues ne pouvaient avoir autant de réalité à Rome qu’en Grèce.

Supplications désespérées, humbles de Grecs pour conserver quelques statues: tentative désespérée pour faire passer dans l’esprit d’autrui sa propre notion des valeurs. Comprise ainsi, n’a rien de bas. Mais presque nécessairement inefficace. Devoir de comprendre et de peser le système de valeurs d’autrui, avec le sien, sur la même balance. Forger la balance” (Ivi, pp. 136, 138). Sul valore dei *metaxy*, cfr. Q. III, p. 23; S. WEIL, *L’ispirazione occitana*, in *I catari e la civiltà mediterranea*, Genova, Marietti, 1996.

⁸⁶ A tal punto i congiurati sono immerse nel sogno che ammettono di non riconoscere mai durante un saccheggio gli amici di prima. Si veda, per esempio, lo scambio di battute fra Jaffier e il secondo ufficiale nella quattordicesima scena. Cfr. VS, pp. 68-69.

⁸⁷ S. WEIL, *Venise sauvée*, cit., p. 17.

passato, in quelle patrie radicate fonti di spiritualità autentica. Alla bancarotta dei nazionalismi, la filosofa francese contrappose un progetto politico basato su poche parole – radicamento, ispirazione, passato, patria – che ricorrono continuamente nei saggi sulla civiltà occitana, ma anche nello *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano* e nell'*Enracinement*⁸⁸. Solo nel passato, e non nel futuro vuoto e colmabile dall'immaginazione e dai nostri sforzi, era possibile per la pensatrice ritrovare quei tesori che, “digeriti, assimilati, ricreati da noi”, potevano dare nuova linfa al presente. A differenza del presente che proponeva soltanto un'idea di progresso da immaginare a propria misura e per questo labile, ciò che era sopravvissuto al tempo poteva infatti offrire un'ispirazione autentica, poiché “solo ciò che è eterno è invulnerabile al tempo”⁸⁹. La fonte da cui attingere era per Simone Weil la vocazione greca, giunta a compimento perfetto nella vocazione cristiana e trasmessa da popoli come gli occitani che avevano saputo conservarla e che ne hanno lasciato tracce nella letteratura, nell'arte romanica, in una vita pubblica pura e in una concezione dell'amore che rifiutava radicalmente la forza. L'Europa in guerra non doveva cercare di applicare le medesime condizioni di esistenza per ricreare quell'ispirazione perduta, bensì impegnarsi a contemplare con amore e attenzione la bellezza di quell'epoca, fino a far discendere un'ispirazione che avrebbe reso poco a poco impossibile parte delle bassezze attuali. Non meraviglia quindi che premesse alla trattazione dello sradicamento nell'*Enracinement* vi siano pagine dedicate ai bisogni del singolo e di una dimensione collettiva sana, concepita dalla pensatrice in termini antitetici rispetto a quelli con cui rigettava il Grosso Animale, forma oppressiva della società. In una collettività sana esiste un'idea di relazione – fra il passato e il presente, come trasmissione di generazione in generazione – del tutto estranea alla socialità assoluta, fine ultimo di se stessa, la cui caratteristica primaria è quella di abolire ogni relazione e quindi di pensiero⁹⁰. Per queste ragioni, si legge nell'*Enracinement*, ogni perdita del passato, “collettivo e individuale, è la grande tragedia umana”; e, in un'Europa che il suo passato l'aveva “gettato via come un ragazzo strappa una rosa”⁹¹, diveniva tanto più urgente non solo preservare i pochi nuclei sani, ancora radicati, ma anche mostrare le conseguenze degradanti di tale perdita.

⁸⁸ Cfr. ID., *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., pp. 66-75; ID., *I catari e la civiltà mediterranea*, Genova, Marietti, 1996.

⁸⁹ ID., *L'ispirazione occitana*, in *Pagine scelte*, con un saggio di G. Gaeta, Genova, Marietti, 2009, p. 166.

⁹⁰ “La socialità getta sul relativo la colorazione dell'assoluto. Il rimedio è nell'idea di relazione. La relazione evade violentemente dalla socialità. Essa – come il pensiero – è monopolio dell'individuo. La società è la caverna, l'uscita è la solitudine” (ID., *L'ombra e la grazia*, cit., p. 285). Il prevalere della logica della collettività sull'individuo comporta che, al posto delle idee, si trovino solo opinioni (cfr. ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 93). Per la filosofa le idee sono singolari come il pensiero, unico baluardo dell'individuo contro il potere: “Il pensiero si forma soltanto in uno spirito che si trova a essere solo dinanzi a se stesso – afferma la Weil –; le collettività non pensano affatto” (Ivi, p. 94).

⁹¹ ID., *La prima radice*, cit., p. 112.

Una volta recisi tutti i legami di un uomo con la sua realtà, è facile disporne come si vuole. Umiliato, il vinto è ridotto a oggetto, a cosa morta; in una parola, è precipitato nella sventura, in quello stadio di sofferenza senza ragione che oltrepassa il dolore. Come si legge in *L'amore di Dio e la sventura*, essa, rispetto al dolore, è “una cosa a parte, specifica, irriducibile. È ben diversa dalla semplice sofferenza. S'impadronisce dell'anima e le imprime fino in fondo il suo proprio marchio, quello della schiavitù”⁹². Il *malheur* e l'atteggiamento dell'uomo di fronte a esso sono problemi che ossessionarono Simone Weil tutta la vita, prima ancora del periodo trascorso in fabbrica, dove, come dichiarò in una lettera a padre Perrin, aveva “ricevuto per sempre il marchio della schiavitù”⁹³. Se infatti nel tempo la sventura divenne una categoria chiave della riflessione weiliana, fin da giovanissima Simone Weil manifestò un'attenzione costante per la condizione degli oppressi, per i quali si adoperò attivamente fino alla morte. All'indagine lucida e profonda di quello che accade nel cuore e nello spirito delle persone su cui si abbatte il *malheur*, si accompagnò sempre, dunque, un impegno per risollevarne e, in molti casi, dividerne la sorte. Mentre negli adattamenti delle tragedie greche per gli operai delle fabbriche l'accento cade sull'obbligo morale di “non lasciarsi degradare dalla sventura”⁹⁴, negli scritti dedicati all'amore di Dio la Weil mostra come essa rappresenti non soltanto l'estrema perdizione di un individuo ma anche un'occasione di salvezza. In primo luogo, gli è dato di pervenire a quella conoscenza del proprio limite, della propria fragilità, che si acquisisce più facilmente nel dolore, come insegna il verso dell'*Agamennone* di Eschilo che ritorna ripetutamente commentato nei *Quaderni* e in altri scritti weiliani: “Mediante la sofferenza la conoscenza”⁹⁵. In secondo luogo, se lo sventurato acconsente alla sventura può arrivare a negare se stesso, cioè fare quel vuoto nella propria interiorità in cui possono discendere la grazia e l'amore di Dio, che sole salvano dalla forza e sono veramente giuste.

Nel discorso di Renaud e nella passione finale di Jaffier, Simone Weil rappresenta quindi le conseguenze nell'anima di chi è colpito dalla sventura. Dopo che la realtà intorno a lui è stata distrutta, spiega Renaud, il vinto può aggrapparsi soltanto a ciò che rimane, cioè il vincitore, “visto che a niente altro ci si può attaccare – commenta la Campo – e che infine egli impersona ormai il

⁹² ID., *L'amore di Dio e la sventura*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 171.

⁹³ ID., *Autobiografia spirituale*, cit., p. 27.

⁹⁴ L'analisi dell'*Antigone*, dell'*Elettra* e del *Filottete* che la Weil propose agli operai muoveva dalla convinzione che essi soli, in quanto maggiormente colpiti dalla sventura, potessero veramente capirle, proprio perché condividevano la stessa sorte degli eroi sofoclei. Presentando l'autore, spiegava infatti che “di lui ci restano soltanto alcune tragedie. In ciascuna di queste il personaggio principale è un essere coraggioso e fiero che lotta da solo contro una situazione intollerabilmente dolorosa; si piega sotto il peso della solitudine, della miseria, dell'umiliazione, dell'ingiustizia” (ID., *La rivelazione greca*, cit., p. 13). E tuttavia, anche se “a tratti il suo coraggio viene meno; [...] non si lascia mai degradare dalla sventura. Così queste tragedie, benché dolorose, non lasciano mai un'impressione di tristezza. Se ne ricava piuttosto un'impressione di serenità” (Ibidem).

⁹⁵ Cfr. ID., *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 167; *Quaderni*, passim.

destino”⁹⁶. Non c’è realtà alternativa per il vinto oltre alle mani del carnefice. È forse l’aspetto più atroce fra le rotture psichiche provocate dalla forza, l’amore dello schiavo per il padrone, e al contempo esso costituisce il maggior alleato del potere che deve stabilizzarsi, dopo essersi imposto. Così prosegue l’orazione del capo francese:

Le crudeltà di questa notte non faranno torto alla vostra reputazione, tutti conoscono la licenza dei soldati durante un sacco. Porrete fine a questa licenza quando sarà arrivata abbastanza avanti; e poiché sarete stato voi a ristabilire l’ordine e la sicurezza dopo il terrore, i cittadini vi obbediranno ciecamente. [...]. E quasi subito vi ameranno, perché solo da voi attenderanno i loro mali e le loro fortune, e si ama colui dal quale si dipende assolutamente. [...]. Per quanto duramente voi li possiate governare, quegli stessi ai quali i soldati che comandate avranno ucciso un padre o un figlio, disonorato una sorella o una figlia, guarderanno a voi come un dio, si aggrapperanno a voi come un fanciullo al mantello della madre⁹⁷.

L’impiego della crudeltà serve per abbattere completamente il coraggio dell’anima, sottraendole ogni possibilità di rivolta. A quel punto, essendo insopportabile il pensiero di trovarsi alla mercé completa di un altro uomo, lo schiavo trasforma la sua costrizione a obbedire in dedizione. Nei *Quaderni*, ad esempio, si trovano numerosi pensieri esemplificativi di questo vincolo emotivo che lega lo schiavo al padrone:

A partire da un certo grado di oppressione, i potenti arrivano necessariamente a farsi *adorare* dai loro schiavi. Perché il pensiero di essere assolutamente costretto, zimbello di un altro essere, è un pensiero insostenibile per l’essere umano. Allora, se gli vengono strappati tutti i mezzi per sfuggire alla costrizione, non gli resta altra alternativa se non persuadersi che le cose stesse a cui lo si costringe le compie volontariamente, in altri termini sostituire la *dedizione* all’*obbedienza*⁹⁸.

Egli sperimenta cioè il “lato emozionale del potere”⁹⁹, che libera dalla coppia dei contrari bene-male, poiché questa è la natura della forza. A chi può tutto, tutto è permesso: essendo state

⁹⁶ VS, p. 15.

⁹⁷ VS, pp. 52-53.

⁹⁸ Q. I, p. 153.

⁹⁹ L’espressione è di Wanda Tommasi, che ha dedicato un articolo all’immaginario del potere in Simone Weil: cfr. W. TOMMASI, *Il re nudo. L’immaginario del potere in Simone Weil*, in “Iride”, n. 10, 1997, pp. 88-101, p. 89. Così commenta anche Balibar: “[...] l’esclavage comme ‘mort qui s’étire tout au long d’une vie’, ou vie pire que la mort, parce qu’elle n’est qu’une mort différée [...]. Son essence n’est pas seulement la violence physique, mais l’humiliation qui l’accompagne” (É. BALIBAR, *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de “L’Iliade ou le poème de la force”*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXIII, n. 2, Juin 2010, pp. 215-235). Troviamo espressa questa condizione miserevole anche ne *L’Iliade o il poema della forza*. Vi si legge: “Quando soffre o muore uno di quelli che gli hanno fatto perdere tutto, che hanno devastato la sua città, massacrato i suoi cari sotto i suoi occhi, allora lo schiavo piange. Perché no? Soltanto allora gli è consentito il pianto. Gli è persino imposto. [...]. In nessuna occasione lo schiavo ha

troncate le relazioni, ogni cosa vale fine a se stessa, e la legge del più forte stabilisce l'arbitrio incontrastato del padrone. "Non si fa torto a uno schiavo – commenta la Weil –. Un padrone ha completa licenza. [...]. La spada, da ambedue i lati, all'impugnatura e alla punta, libera dall'obbligo, che è il peso intollerabile. Anche la grazia libera da esso, ma vi si perviene solo mediante l'obbligo"¹⁰⁰. Così il potere dispone oltre alla possibilità di costrizione data dall'utilizzo della forza, che per quanto feroce è limitata, anche di una ben più pericolosa capacità di colpire l'immaginazione, che è invece illimitata. Da parte di chi lo subisce, si produce un consenso alla forza: ne viene riconosciuta l'autorità, vi si dà in qualche modo valore.

Tuttavia l'unico a sperimentare davvero nella tragedia le conseguenze di quanto previsto da Renaud è proprio Jaffier. Egli salva la città, ma la forza che arresta rinunciando ad agire si abbatte su di lui come per cieco procedere della necessità, incarnata dalla ragion di stato della Serenissima. Il terzo atto costituisce l'apice della tensione tragica: interrotta la serie monotona delle prescrizioni machiavelliche di Renaud, è la sorte dell'eroe perfetto a mostrare l'estrema ingiustizia e brutalità delle leggi di forza. Esse, per l'autrice, giungono al culmine dell'orrore nella passione del solo giusto, che è anche l'eroe disprezzato e umiliato dei Greci e dei Vangeli¹⁰¹. Allo stesso tempo il suo martirio è necessario, poiché egli è l'unico a poter purificare il male attraverso la propria sofferenza.

L'eroe puro, cui pensa Simone Weil avendo in mente Antigone, Edipo, Giobbe e Cristo, è gettato nel vuoto senza speranza. Solo la sua sofferenza può redimere il male perpetrato fino a questo momento, ed è necessario che essa sia ingiusta, affinché crei contrappeso con la sua innocenza

licenza di esprimere qualcosa, se non ciò che può compiacere il padrone. Perciò se un sentimento riesce a sorgere in una vita così tetra e animarla un poco, può essere soltanto l'amore per il padrone; ogni altra strada è sbarrata al dono d'amare, così come un cavallo attaccato al carro le stanghe, le redini, il morso sbarrano tutte le strade tranne una" (S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, in ID., *La rivelazione greca*, cit., pp. 38-39). La figura dello schiavo nella riflessione weiliana è importantissima. Lo schiavo è l'emblema dell'oppresso ma è anche il servo dei Vangeli, che attende pazientemente l'arrivo del padrone, esemplificativo per Simone Weil dell'atteggiamento che l'anima deve tenere in attesa della discesa di Dio. Cfr. ID., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 153. Per una ricognizione sulla figura dello schiavo nell'opera weiliana si rinvia a I. ADINOLFI, "Così come uno smeraldo è verde". *Obbedienza e unio mystica in Simone Weil*, cit., pp. 549-557.

¹⁰⁰ Q. III, pp. 204-205. Poiché la spada contamina in ugual modo all'impugnatura e alla punta, Simone Weil credeva che il tentativo di riscattare gli oppressi affidando loro quella medesima forza che prima combattevano fosse pura illusione. Questo risultava ai suoi occhi il principio fallimentare di ogni rivoluzione: "L'illusione della Rivoluzione consiste nel credere che, essendo le vittime della forza innocenti riguardo alle violenze che si verificano, se si mette la forza nelle loro mani, esse ne faranno un uso giusto. Ma [...] le vittime sono macchiate dalla forza quanto i carnefici. [...] / Il socialismo consiste nel collocare il bene nei vinti; il razzismo, nel collocarlo nei vincitori. [...] e così si approda alla stessa etica". Q. III, p. 266. Il vero equilibrio nasce dalla limitazione della forza, dalla nozione stessa di limite, che nella società è rappresentato dalla legge (peraltro nozione a lungo indagata dalla Weil, si veda quanto esposto negli *Écrits de Londres*). A proposito del legame obbligo-grazia si rinvia al terzo capitolo di questa tesi.

¹⁰¹ Cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 62.

all'ingiustizia del mondo¹⁰². L'innocente espia il male del suo carnefice in forma di sofferenza; ne arresta il corso, consumandolo in se stesso. Per questo motivo

La sensibilité de l'innocent qui souffre est comme du crime sensible. Le vrai crime n'est pas sensible. L'innocent qui souffre sait la vérité sur son bourreau, le bourreau ne le sait pas. Le mal que l'innocent sent en lui-même est dans son bourreau, mais il n'y est pas sensible. L'innocent ne peut connaître le mal que comme souffrance. Ce qui dans le criminel n'est pas sensible, c'est le crime. Ce qui dans l'innocent n'est pas sensible, c'est l'innocence.

C'est l'innocent qui peut sentir l'enfer¹⁰³.

L'innocente è precipitato nell'inferno, nella morsa della sventura, "il grande enigma della vita umana"¹⁰⁴. La sventura distruttrice dell'io sottrae realtà al mondo, poiché essa è uno sradicamento dalla vita, un equivalente della morte. Anche Jaffier approda al medesimo mondo piatto, seguendo un corso inverso rispetto a quello dei congiurati: da una piena presenza nella realtà, da una comprensione attenta, è precipitato nell'irreale. L'orrore per la perdita di Pierre e dei compagni impietrisce tutto il mondo che lui solo vedeva e che ora rigetta. Venezia, la città perfetta che gli deve la vita, ora egli l'aborre:

Per questo dunque ho salvato quei miserabili? [...]
Attendete! Verrà l'istante del castigo!
L'odiata città dove tutto è vile, crudele e basso,
io la vedrò crollare, l'orgogliosa un giorno.
I miei occhi vedranno il fuoco divorarla da parte a parte.
E di voi, chi vedrà contaminare quelli che ama
Curvandosi bassamente al volere del vincitore,
chi, massacrato, morrà, la bestemmia alle labbra.
Sciagurato! Potevo vederla, quella notte,
essere sazio a quest'ora di così dolce spettacolo!
Per quale smarrimento ho risparmiato questi assassini?
[...]
Solo mio scopo ormai, sarà la perdita di Venezia¹⁰⁵.

¹⁰² "Spiegare la sofferenza vuol dire consolarla; essa non deve dunque essere spiegata. Da qui il valore eminente della sofferenza degli innocenti. Essa somiglia all'accettazione del male nella creazione da parte di Dio, che è innocente. [...]. Essere innocente è sopportare il peso dell'universo intero. È gettare il contrappeso" (S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, cit., p. 128).

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ ID., *L'amore di Dio e la sventura*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 171-189, p. 173.

¹⁰⁵ VS, pp. 83-85.

Abbattutone il coraggio in un sol colpo brutale, “poiché non vi è uomo tanto forte – spiega il Segretario –, tanto orgoglioso, tanto impetuoso che non resti domato, quando gli si è fatto capire che non può nulla”¹⁰⁶, ha inizio il processo di derelizione di Jaffier. La sua destituzione passa per diverse fasi – collera, rivolta, minacce disperazione, suppliche e infine il silenzio –, descritte in anticipo dal Segretario, con le stesse parole di Renaud nell’atto precedente.

Egli è ormai il traditore, non solo agli occhi altrui, ma anche ai propri, dal momento che, afferma la Weil, “la pietà di se stessi non appartiene alla sventura estrema. Al di sotto di un certo livello di sventura, la pietà si muta in orrore per sé, così come per gli altri”¹⁰⁷. Così egli è reso folle dalla sventura, assassino e supplice dei suoi carnefici. È la morte dell’anima che fa gridare a Jaffier: “Ahimè! Io sono nulla, e intorno a me tutto è sordo”¹⁰⁸. Nessuno risponde più ai suoi lamenti (“Non rispondete? Neppure mi rispondete? / Come potete trattarmi con tal disprezzo? / Parlatemi, parlatemi. Ogni secondo è un martirio”¹⁰⁹). Al provenzale è sottratto anche il riconoscimento in quanto essere umano: è ormai soltanto, come ogni sventurato, “un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, senza nome”¹¹⁰.

Infine anche Jaffier resta muto e non risponde più agli insulti degli artigiani. Il silenzio che si propaga nelle scene finali esprime tutta la distanza e l’incomunicabilità fra i due linguaggi, l’uno appartenente alla logica degli uomini, l’altro al grido silenzioso di Cristo in croce. L’atonìa di Jaffier è la stessa delle cose e delle bestie:

Un tempo mi si udiva, se parlavo ottenevo risposta,
La mia parola portava tra gli uomini il mio volere.
Ero io stesso un uomo. E ora, come una bestia,
Nel mio più grande bisogno la mia voce non si fa intendere,
Invano vorrebbe l’anima scaturire, implorare,
Il mio dolore è muto, e invano mi stanca il mio crimine.
[...]. È un sogno in cui mi trovo? Ho cessato d’essere uomo?
Ciò che oggi sono, forse, lo fui sempre¹¹¹.

¹⁰⁶ Ivi, p. 76.

¹⁰⁷ Q. II, p. 156. Questo meccanismo è spiegato da Simone Weil nelle pagine dedicate all’amore di Dio e la sventura: “La sventura indurisce e dispera, perché come un ferro rovente imprime fino in fondo all’anima quel disprezzo, quel disgusto che giunge alla ripugnanza di se stessi, quel senso di colpa e di squallore che il crimine dovrebbe logicamente produrre, e che non produce. Il male abita nell’anima del criminale senza essere percepito. Lo è invece nell’anima dell’innocente sventurato. Accade come se lo stato d’animo che per essenza si addice al criminale fosse stato separato dal crimine e annesso alla sventura; e persino in proporzione all’innocenza degli sventurati” (S. WEIL, *L’amore di Dio e la sventura*, cit., p. 175).

¹⁰⁸ VS, p. 89.

¹⁰⁹ Ivi, p. 88.

¹¹⁰ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito*, op. cit., pp. 107-108.

¹¹¹ VS, p. 91.

Lo spirito dolente, mutilato di ogni sua radice, è ormai un nulla inerme. Incapace di ogni altro sentimento, l'anima non può che cercare rifugio alla sua onta nella "carne, la carne che mangia e dorme, senza avvenire o passato"¹¹². L'effetto disumanizzante della forza, capace di degradare l'uomo, essere spirituale, a livello animale, è completo.

L'analisi delle leggi con cui la forza piega e asservisce il più debole e umilia chi prova a resistervi è la preoccupazione costante che impegna l'intelligenza di Simone Weil in questi anni. Forza, sventura e immaginazione sono concetti strettamente legati nel pensiero della giovane filosofa, come si evince dalla lettura de *L'Iliade o il poema della forza*, contemporanea a *Venezia salva*, di cui quest'ultima può essere considerata una traduzione poetica.

Scritta verso la fine del 1939 allo scoppio della seconda guerra mondiale, la rilettura weiliana dell'epos omerico non è tanto un commento al testo¹¹³, quanto una ricerca dei motivi che spingono gli uomini alle guerre, vale a dire un'analisi della natura della forza. In trenta pagine saturate al massimo, *Iliade* riletta da Simone Weil, ha notato Giancarlo Gaeta, "è «una cosa miracolosa», poiché il poeta è stato capace di sottrarsi al dominio della forza nell'atto stesso di rappresentarla"¹¹⁴. A sua volta, Simone Weil critico dell'antica epopea e scrittrice di *Venezia salva* possiede il medesimo sguardo compassionevole che riconosceva a Omero, nato dalla consapevolezza della miseria umana e dall'identico amore per tutto ciò che di prezioso è distrutto dalla forza. *Venise sauvée* e *Iliade* sono due opere sorelle per la contemplazione che vi è in esse del non-contemplabile,

¹¹² Ivi, p. 94. L'autrice insiste sulla derelizione finale del provenzale. Quando alcuni popolani gli comunicano della morte avvenuta dei suoi amici, egli risponde: "Finalmente è finita. Vorrei dormire, adesso" (Ivi, p. 110). Allo stesso modo, quando gli viene gettato l'oro che la Serenissima ha predisposto come suo compenso, ringrazia, ingiuriato dai veneziani: "Grazie. Potrò nascondermi, potrò dormire e mangiare" (Ibidem). Giovanni Trabucco legge in questo finale un ribaltamento "antiescatologico" della tragedia, da lui interpretata invece come racconto escatologico. Cfr. G. TRABUCCO, *Su Venezia salva di Simone Weil*, in "Cahiers Simone Weil", tome XVIII, n. 2, Juin 1995, pp. 143-154, p. 151.

¹¹³ Étienne Balibar ha notato come sia anzi proprio la traduzione del testo a suscitare nella Weil le riflessioni che ritroviamo nel saggio. La ritraduzione weiliana dal greco al francese "est donc indispensable pour soutenir le commentaire, et il n'est pas abusif de dire que sans le retraductions d'Homère, «*L'Iliade ou le poème...*» tout simplement ne tient pas. Ce sont elles qui engendrent l'argument, non l'invers" (É. BALIBAR, *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de «L'Iliade ou le poème de la force»*, cit., p. 217). Per un commento dello scritto weiliano, si veda anche R. OSBORN, *Geometries of Force in Homer's Iliad: two readings*, Humanitas, volume XXI, nos. 1 and 2, 2008.

¹¹⁴ G. GAETA, *Sotto l'imperio della forza: l'Iliade letta da Simone Weil*, in ID., *Le cose come sono. Saggi su etica, politica e religione*, Milano, Scheiwiller, 2008, pp. 97-109, p. 104. Scrive nel saggio Simone Weil: "La straordinaria equità che ispira *Iliade* ha forse esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. Si avverte appena che l'autore è greco e non troiano. [...] Ad ogni modo, questo poema è una cosa miracolosa. In esso l'amarrezza concerne l'unica giusta causa d'amarrezza, la subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia. Questa subordinazione è la stessa in tutti i mortali, sebbene l'anima la porti diversamente secondo il grado di virtù. Nessuno vi è sottratto nell'*Iliade*, così come nessuno vi è sottratto sulla terra. Nessuno di quelli che vi soccombono è considerato per questo degno di disprezzo. Tutto ciò che, nell'intimo dell'anima umana e nelle relazioni umane, sfugge all'imperio della forza è amato, ma amato dolorosamente, a causa del pericolo di distruzione continuamente sospeso. Tale è lo spirito dell'unica vera epopea che l'Occidente possiega" (S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 60).

cioè la sventura umana, la sofferenza senza ragione che da sempre induce gli uomini a rivoltarsi contro Dio¹¹⁵; due opere di prim'ordine in cui il lettore prova la vertigine del bene e del male come quando si guarda da un precipizio: percependone l'attrazione gravitazionale senza però esservi trascinato. In entrambe, l'amarezza è assaporata pura, senza che nessuna confortante finzione l'attenui. Per la filosofa francese, la sofferenza non va spiegata, è impossibile da sostenere; ma se Ivan ne *I fratelli Karamazov* sceglie di restituire il biglietto per il paradiso davanti alle lacrime di un bambino, Simone Weil rifiuta la rivolta e si impegna a mostrare i grandi dolori muti con la sapienza del poeta epico e tragico, scorgendovi al fondo una bellezza misteriosa, il volto bello della necessità obbediente al Bene.

Nonostante anche più tardi, nell'*Enracinement*, confermerà l'assunto che "la storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale"¹¹⁶, Simone Weil ricerca continuamente la possibilità di opporvisi e rinunciarvi. Ma per rifiutare la forza, occorre prima conoscerla e un saggio come *L'Iliade o il poema della forza* si dimostra a questo proposito di vitale importanza.

Per la Weil, la forza è posta al centro delle vicende umane e chiunque colga la verità di questo pensiero non può non scorgere nell'*Iliade* di Omero lo specchio più puro in cui si riflette tutto il corso della storia. L'*incipit* folgorante del saggio weiliano contiene *in nuce* l'idea alla base di quanto sviluppato in *Venezia salva*:

Il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'*Iliade* è la forza. La forza adoperata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae. L'anima umana vi appare continuamente modificata dai suoi rapporti con la forza, trascinata, accecata dalla forza di cui crede di disporre, piegata sotto la costrizione della forza che subisce. Coloro che avevano sognato che la forza, grazie al progresso, appartenesse oramai al passato hanno visto in questo poema un documento; coloro che, oggi come un tempo, sanno discernere la forza al centro di ogni vicenda umana vi trovano il più bello, il più puro degli specchi¹¹⁷.

¹¹⁵ Dal grido di doloroso abbandono di Giobbe e di Cristo alla rivolta di Ivan Karamazov e Albert Camus al problema della teodicea posto in modo emblematico e una volta per tutte dopo Auschwitz, il rapporto fra Dio e il male del mondo è l'interrogativo principale dell'uomo al quale non si sottrasse nemmeno Simone Weil, "troppo avanti – come ha scritto Cristina Campo – [...] nella scienza soprannaturale della sventura" (VS, p. 16). Per la poetessa italiana, tale scienza costituisce "il sole del sistema speculativo di Simone Weil, l'asse della sua critica, morale, sociale, religiosa, politica, scientifica. Essa è anche il Nord della sua via mistica, che, al pari di quella di tutti i grandi trattatisti, dallo Pseudo-Dionigi a Giovanni della Croce, non è che una via di virtù negativa, di metodica distruzione del sogno" (Ibidem). Come gli altri, pochi, temi essenziali sui quali mantenne fisso lo sguardo, anche la meditazione del *malheur* è una delle costanti che segna il percorso filosofico ed esistenziale di Simone Weil, a dimostrazione ancora una volta dell'unità di fondo della sua vocazione.

¹¹⁶ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p.

¹¹⁷ S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 33.

Non la guerra degli eroi, delle battaglie e dei miti, bensì il primo ritratto perfetto della signora di ogni tempo, dagli albori della civiltà all'epoca delle congiure di palazzo fino all'Europa del Novecento. Come in *Venezia salva*, ogni episodio dell'epopea omerica è vissuto all'ombra della distruzione di una città, una, come si è visto, fra le sventure più grandi che per la Weil possano capitare agli uomini. Pertanto “tutto ciò che è assente dalla guerra, tutto ciò che la guerra distrugge o minaccia – scrive la filosofa francese – è avvolto di poesia”¹¹⁸. Un'eco simile si riverbera su Venezia, nell'intervento entusiasta di Violetta che evoca i piaceri della festa di Pentecoste, e ancor di più nello strazio finale di Pierre e Jaffier, durante il quale l'appello all'amicizia segna l'unica nota di purezza di tutto il terzo atto.

Regina delle azioni esteriori degli uomini, la forza libera tutto il suo potere distruttivo nella guerra, facendo di chiunque le è sottomesso una cosa. Nessuno sfugge alla sua contaminazione, essa spoglia di umanità sia chi se ne inebria, illudendosi di possederla, sia chi ne è schiacciato. La violenza rovina ciò che tocca e rende tutti cose, fino al senso letterale del termine, facendone cadaveri. Leggiamo ancora:

Tale è la natura della forza. Il potere che essa possiede di trasformare gli uomini in cose è duplice, e si esercita da entrambe le parti; essa pietrifica in modo diverso, ma in ugual misura, le anime di coloro che la subiscono e di coloro che la maneggiano¹¹⁹.

Questa proprietà di trasformare l'anima dei combattenti, che nell'*Iliade* è affidata al capriccio degli dèi, Simone Weil aveva avuto modo di constatarla di persona durante la guerra di Spagna, tra i combattenti rivoluzionari al seguito di Buenaventura Durruti. In una lettera del '38 a Georges Bernanos, la giovane scriveva a proposito della sua breve esperienza che, “se in un primo momento – aveva notato – si prova un certo disgusto [a uccidere o a veder uccidere], non lo si dà a vedere e presto lo si soffoca per timore di dare l'impressione di mancare di virilità”, per una sorta di “fascinazione, di un'ebbrezza cui è impossibile resistere”. Raccontava di aver incontrato pacifisti francesi che ormai “sguazzavano in questa atmosfera impregnata di sangue con visibile piacere”¹²⁰. Chi esercita la violenza finisce per ubriacarsene e perdere il controllo della propria azione, indipendentemente dalla parte del campo di battaglia in cui trova. Simone Weil si interrogò sulla

¹¹⁸ Ivi, p. 59.

¹¹⁹ Ivi, p. 54.

¹²⁰ Cfr. D. CANCELANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, cit., p. 156. Sull'importanza dell'esperienza della guerra di Spagna per una maturazione del concetto di forza, si veda ancora D. CANCELANI, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in “DEP. Deportate, esuli, profughe”, n. 13/14, 2010, pp. 189-203.

possibilità di fare un uso moderato della forza, ma ne concluse che sarebbe occorsa una virtù soprannaturale che quasi nessuno mostrava di possedere.

L'effetto della forza è quindi quello di degradare l'uomo a livello animale o della materia inerte. L'azione della forza è disumanizzante:

È questo il segreto ultimo della guerra, e l'*Iliade* lo esprime con i suoi paragoni, in cui i guerrieri appaiono simili ora all'incendio, all'inondazione, al vento, alle bestie feroci, a una qualsiasi causa cieca di disastro, ora agli animali paurosi, agli alberi, all'acqua, alla sabbia, a tutto ciò che è mosso dalla violenza di forze esterne. Greci e Troiani, da un giorno all'altro, a volte da un'ora all'altra, subiscono di volta in volta l'una e l'altra trasmutazione¹²¹.

I Greci, per la filosofa francese, hanno saputo descrivere per primi il potere della forza di ridurre gli uomini a cose, e, al contempo, hanno saputo esprimere tutta l'amarrezza per la miseria umana: "Quanto ai guerrieri, i paragoni che li fanno apparire, vincitori o vinti, come bestie o cose non possono destare né ammirazione né disprezzo, ma soltanto il rimpianto che gli uomini possano essere a tal punto trasformati"¹²².

Chi è sottomesso dalla forza, chi viene sprofondato nella sventura senza speranza, come Priamo dopo la morte di Ettore, come Jaffier, appartiene a "una diversa specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere"¹²³. A questo schiavo maltrattato come un giocattolo, che ha perduto il contatto con la sua anima straziata dall'abitare in un corpo a tal punto offeso e umiliato, l'imperio della forza si impone con una potenza pari a quella della natura. Spiega ancora la Weil:

Anche la natura, quando entrano in gioco i bisogni vitali, cancella ogni vita interiore e persino il dolore di una madre:

Perché anche Niobe dai bei capelli pensò a mangiare,

ella a cui dodici figli nella sua casa morirono,

sei figli e sei figlie nel fiore degli anni.

[...].

Il decimo giorno furono sepolti dagli dèi del cielo.

¹²¹ Ivi, p. 54.

¹²² Ivi, p. 59.

¹²³ Ivi, p. 37.

Ma ella pensò a mangiare, quando fu stanca delle lacrime.

Mai è stata espressa con altrettanta amarezza la miseria dell'uomo, che lo rende incapace persino di sentire la propria miseria¹²⁴.

È la stessa miseria dalla quale nascono le richieste di Jaffier in chiusura di *Venezia salva*. L'eroe provenzale, privato dell'onore e degli amici, ridotto a un nulla più degradante del paragone con una bestia, si augura ormai soltanto di mangiare e dormire.

Non c'è nessuno, ripete continuamente la Weil, che a un certo punto non sia costretto a piegarsi al dominio della forza. Essa schiaccia a turno tutti quelli che tocca, poiché non è l'uomo a possedere la forza, bensì il contrario. Come racconta il poema omerico, la guerra ha sempre un andamento pendolare, pertanto non può che portare sventura a tutti. Non è una qualità che si possa acquisire: anche il vincitore, illudendosi della propria potenza, si trova in realtà in balia di un gioco pronto a ribaltarsi in ogni istante. Scrive la giovane filosofa:

La forza schiaccia spietatamente, e altrettanto spietatamente inebria chiunque la possieda o creda di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'*Iliade* gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi e supplici da un lato, in vincitori e capi dall'altro; non c'è uno che a un certo punto non sia costretto a piegarsi sotto la forza¹²⁵.

Così se all'inizio della guerra di Troia Achille piange, umiliato da Agamennone, tocca poi all'Atride abbassarsi a sua volta e supplicare invano; ancora, Ettore, che uccide Patroclo e rimprovera Polidamante per i prudenti consigli, il giorno dopo è perduto e a nulla valgono la sua paura e le sue

¹²⁴ Ivi, pp. 39-40.

¹²⁵ Ivi, p. 40-41. "Il n'y a pas de 'mesure' ou de 'proportionnalité' des moyens et des fins qui soit inhérente à la force, ou compatible avec son usage. Tout pouvoir est abus de pouvoir, toute contrainte est cruauté, et la "justice" inhérente à la guerre ne réside que dans la réversibilité inéluctable de ses rapports de force" (E. BALIBAR, *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de "L'Iliade ou le poème de la force"*, cit., pp. 224-225). A proposito del possesso della forza, Roberto Esposito, commentando un passo delle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, ha notato l'emergere della caratteristica più sorprendente della potenza, vale a dire la sua "inesistenza 'reale', la sua appartenenza al mondo dell'*imaginatio* che, per la spinoziana Weil, corrisponde alla sfera del non-essere. La potenza non esiste in rapporto alla categoria del possesso. È impossibile possedere la potenza, costituirla in «potere»" (R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, cit., p. 225). A questo proposito, è utile citare un passo delle *Riflessioni* che mostra come proprio questa impossibilità di possesso sia la causa della maggior parte degli eccessi e degli abusi di chi si sforza di possederla: "Appunto perché non c'è mai potere, ma solamente corsa al potere, e questa corsa è senza termine, senza limite, senza misura, non c'è neppure limite né misura agli sforzi che essa esige; coloro che vi si abbandonano, costretti a fare sempre più dei loro rivali, i quali a loro volta si sforzano di fare più di loro, devono sacrificare non solo l'esistenza degli schiavi, ma la propria e quella degli esseri più cari; così Agamennone che immola sua figlia rivive nei capitalisti che, per conservare i propri privilegi, accettano a cuor leggero guerre che possono rapire i propri figli" (S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 52).

suppliche se non ad accrescere il trionfo di Achille. Allo stesso modo, i congiurati di *Venezia salva*, certi della riuscita dell'impresa, a un passo dallo stritolare la città, si trovano capovolti nell'incubo, sottratti ai loro sogni crepuscolari dalla dura necessità incarnata dalla ferocia del governo veneziano.

Per la Weil è dunque la forza che manipola e governa gli uomini, e non il contrario. La violenza in questo modo finisce per apparire come qualcosa di esterno sia a chi la esercita sia a chi la subisce. Da ciò nasce nell'*Iliade*, secondo la pensatrice, “un'idea di destino sotto il quale i carnefici e le vittime sono parimenti innocenti, i vincitori e i vinti fratelli nella stessa miseria”¹²⁶. Come l'universo è intrappolato da leggi meccaniche che governano la materia, così la miseria umana si esprime nella sottomissione fisica, morale, psicologica, sociale ai rapporti di forza, che difficilmente si possono controllare. La necessità cieca e indifferente pressa l'uomo da ogni parte, né il suo corpo né la sua mente sfuggono alla comune legge di pesantezza.

I Greci sono stati i primi a riconoscere l'esistenza di un “rigore geometrico” che governa insieme l'universo e la vita umana. Esso stabilisce una sorta di giustizia cieca, per la quale il forte non è mai assolutamente forte, né il debole condannato alla fragilità per sempre:

A forza di essere cieco – spiega Simone Weil –, il destino stabilisce una sorta di giustizia, cieca anch'essa, che punisce gli uomini armati con la pena del taglione; l'*Iliade* l'ha formulato tempo molto prima del Vangelo, e quasi negli stessi termini:

Ares è equo, e uccide quelli che uccidono¹²⁷.

Poiché gli uomini non pongono una battuta d'arresto alle loro azioni, ma abusano della forza come se ne potessero disporre in quantità illimitata, credono che il destino abbia dato loro ogni licenza. Ma è a quel punto che, privati improvvisamente dell'armatura, sono abbandonati al caso ed esposti senza scampo alla sventura. Dalle tragedie di Eschilo e di Sofocle alle meditazioni dei pitagorici di Anassimandro fino alle più alte formulazioni di Platone, i Greci hanno posto la Nemese come punto di partenza da cui pensare l'universo. Nell'*Iliade* questa giustizia inafferrabile che fa scontare il castigo è rappresentata dalla bilancia di Zeus, che punisce tutti gli eccessi dai quali Achei e Troiani sono irresistibilmente attratti. Per Simone Weil questa nozione greca è fondamentale, perché è ciò che impone un limite e costringe chi non vi si ribella ma impara a contemplarla ad agire conformemente, vale a dire con misura ed equilibrio. È ciò che la filosofa francese rimprovera

¹²⁶ ID., *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 48.

¹²⁷ Ivi, pp. 42-43.

all'Occidente privatosi dello spirito greco di cui è diretto erede: fautore di dismisura e di violenza, il Novecento ha finito per servirsi delle idee di limite, equilibrio e misura soltanto come ausiliari della tecnica, invece di considerarli come condotta di vita. Non stupisce allora l'approfondita meditazione weiliana attorno ai frammenti pitagorici sull'idea di limite, in particolare il frequente ricorso al frammento B 1 DK di Anassimandro, secondo il quale la nascita e la morte sono un uscire dalla "materia indeterminata" e un ritornare a essa, cosicché sia la generazione sia la corruzione degli enti avvengono in modo conforme alla necessità che ne regola l'alternanza secondo l'ordine del tempo¹²⁸.

È proprio il contatto con questa legge necessaria alla quale nessuno può sottrarsi che rompe il sogno della forza. La necessità squarcia il velo dell'immaginazione e rivela l'aspetto "duro e rugoso" del reale¹²⁹. Essa è terribile soprattutto nella guerra, per questo l'anima prova di continuo a sfuggirle e "finché le sfugge – si legge ancora ne *L'Iliade o il poema della forza* – trascorre giorni liberi dalla necessità, giorni di gioco, di sogno, arbitrari e irreali"¹³⁰. Per chi vive nel sogno, prosegue la scrittrice francese, "il pericolo è allora un'astrazione, le vite distrutte sono come giocattoli rotti da un bambino e altrettanto insignificanti"¹³¹; ci si crede invincibili, protetti da un aiuto divino o dal disegno di un destino infallibile e giusto, garante contro la morte. Sono le stesse parole, come illustrato qui sopra, che ricorrono più frequentemente nelle battute di Renaud e degli altri mercenari di *Venezia salva*. La loro fine è già preannunciata nelle pagine del commento weiliano a Omero:

Ma per la maggior parte dei guerrieri, questo stato non dura. Viene un giorno in cui la paura, la sconfitta, la morte dei compagni diletta fanno piegare l'anima del combattente sotto la necessità. Allora la guerra cessa di essere un gioco o un sogno; il guerriero capisce infine che esiste realmente. È una realtà dura,

¹²⁸ "Per le cose la nascita avviene a partire dalla materia indeterminata, e la distruzione si opera con un ritorno a quella materia indeterminata, in virtù della necessità; perché le cose subiscono un castigo e un'espiazione le une da parte delle altre, a causa delle loro ingiustizie, secondo l'ordine del tempo" (S. WEIL, *Dio in Platone*, in ID., *La rivelazione greca*, cit., p. 120). La centralità di questo frammento per il pensiero teologico e gnostico di Simone Weil è stata sottolineata da vari studio del pensiero filosofico-religioso di Simone Weil, fra i quali: I. ADINOLFI, *La connaissance qui sauve. S. Weil et la révélation gréco-chrétienne*, "Cahiers de littérature française" 15 (2016), pp. 7-30; DEL NOCE, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, in S. WEIL, *L'Amore di Dio*, Borla, Torino, 1968, pp. 1-56. A questa nozione richiama ancora nell'*Enracinement*, quando scrive che "in questo mondo, la forza bruta non è onnipotente. [...] In questo mondo sono onnipotenti la determinazione e il limite. L'eterna saggezza imprigiona questo universo in una rete, in una maglia di determinazioni. L'universo non vi si dibatte. La forza bruta della materia, che ci sembra onnipotente, non è, in realtà, se non perfetta obbedienza" (S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 253). Poiché si tratta in verità dell'unica e medesima cosa, che "rispetto a Dio è saggezza eterna, rispetto all'universo è ubbidienza perfetta, rispetto al nostro amore è bellezza, rispetto alla nostra intelligenza è equilibrio di rapporti necessari, rispetto alla nostra carne è forza bruta" (Ivi, p. 262). Se all'uomo pare dominante la forza bruta è perché né la scienza, né la storia, né la politica, né l'organizzazione del lavoro, né la parte di religione "insozzata da Roma" offrono qualcosa di diverso. D'altronde, una simile civiltà, allontanatasi dalla verità, "è un albero con i frutti che si merita" (Ibidem). La giustizia, che è reale e irrinunciabile nel cuore dell'uomo, si regge appunto sul limite imposto alla forza dall'eterna saggezza. Questa garanzia costituisce per l'uomo "l'arca dell'alleanza, il patto, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza" (Ivi, p. 254).

¹²⁹ "Un criterio del reale è che è duro e rugoso. Vi si trovano gioie, non piacere. Tutto ciò che è piacevole è fantasticheria" (Q. III, p. 21).

¹³⁰ S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 50.

¹³¹ Ibidem.

infinitamente troppo dura per poter essere sopportata, poiché racchiude la morte. Il pensiero della morte non può essere sostenuto se non a sprazzi [...]. Che degli uomini abbiano come avvenire la morte è contro natura¹³².

Per l'uomo, creatura spirituale, la morte è uno scandalo che non cessa di essere oggetto di quesiti insolubili. Per i personaggi della tragedia weiliana, l'uscita dal sogno definitiva avviene nel terzo atto: Jaffier impazzisce per la perdita dei compagni, Pierre realizza la vanità delle ambizioni pensando al supplizio inutile dell'amico; Renaud si rivolta contro la sconfitta che si impone, ladra feroce del suo destino: "Chi son'essi – inveisce –, chi sono, per avermi rubato il destino, la parte che mi spetta della potenza e della gloria? [...] Non vissi mai, poiché non ho mai governato. [...]. Il sogno è finito, dunque, poiché si viene ad uccidermi. Portavo nel cuore, in segreto, l'impero del mondo"¹³³.

Se non fosse intervenuto il governo veneziano a seguito della confessione di Jaffier, la brama dei congiurati avrebbe imitato la distruzione totale operata nell'*Iliade*, unica forma di liberazione per le anime soggette alla guerra¹³⁴. Perduta infatti l'aspirazione a vivere, gli uomini anelano soltanto a liberarsi del vuoto interiore, cosicché, nota la Weil, per rispettare la vita altrui occorrerebbe una generosità da "spezzare il cuore", di cui l'unico rappresentante nell'*Iliade* è Patroclo e in *Venezia salva Jaffier*.

Un tale quadro uniforme di orrore, dove la forza sembra essere l'unico eroe, sprofonderebbe l'epopea omerica in una tetra monotonia, osserva Simone Weil, se non fosse per i rari momenti luminosi che aprono brevi squarci nel generale clima di violenza. Sono forme pure dell'amore, grazie alle quali l'anima anestetizzata dalla forza si risveglia per pochi istanti di grazia: si tratta di scene di ospitalità, di amore filiale o fraterno, di teneri ricordi di amore coniugale, o ancora manifestazioni di amicizia tra compagni e, più preziose, tra nemici mortali. Alcune tracce di amore puro appaiono

¹³² Ibidem.

¹³³ VS, pp. 80-81.

¹³⁴ "Che importa di Elena a Ulisse? Che importa la stessa Troia, piena di ricchezze che non compenseranno la rovina di Itaca? Troia ed Elena importano soltanto come cause del sangue e delle lacrime dei Greci; solo impadronendosi di esse si possono padroneggiare orrendi ricordi. L'anima che l'esistenza di un nemico ha costretto a distruggere dentro di sé ciò che vi aveva posto la natura crede di poter guarire soltanto con la distruzione del nemico" (S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., pp. 51-52). Un conflitto privo di obiettivi non può che consumarsi in un massacro e riporre in esso le sue ragioni. L'importanza di una guerra condotta su motivi fatui come lo era Elena per gli Achei viene allora immaginata sulla base dei massacri compiuti per essa. Simone Weil aveva osservato il ripetersi dell'identico meccanismo alla base delle ideologie novecentesche e del secondo conflitto mondiale, che si presentava ai suoi occhi irrealmente quanto la guerra narrata da Omero, come essa priva di un vero scopo. Scrive in un articolo del '37: "I conflitti più minacciosi presentano un carattere comune che potrebbe rassicurare spiriti superficiali, ma che, nonostante l'apparenza, ne costituisce la vera pericolosità: essi sono privi di un obiettivo definibile. Possiamo constatare che nel corso della storia umana i conflitti incomparabilmente più accaniti sono quelli senza un obiettivo. Questo paradosso, una volta lucidamente compreso, è forse una delle chiavi della storia: molto probabilmente la chiave della nostra epoca". (Cfr. S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 85).

anche in *Venezia salva*: si pensi all'amicizia fra Pierre e Jaffier, al legame di Violetta con Venezia, alla pietà di Jaffier per la città e al suo amore per la fanciulla veneziana. Fra queste due realtà, la forza e l'amore, per Simone Weil esiste una distanza infinita, equivalente alla differenza essenziale, di matrice platonica e gnostica, fra il bene e il necessario¹³⁵. La separazione fra il regno della forza, immanente, materico, necessario, e il Bene assoluto, trascendente il mondo, è il criterio in base al quale la pensatrice francese riconosceva un'unica rivelazione che attraversava lo spirito greco, le antiche religioni del mediterraneo fino al cristianesimo del Nuovo Testamento. A questa rivelazione si ricollegavano a suo parere anche le correnti gnostiche, le religioni catare di Provenza e il manicheismo. In particolare, la civiltà occitana aveva saputo riprendere la vocazione spirituale greca, rappresentata dallo sguardo equo di Omero e Sofocle, capaci di narrare la miseria umana senza disprezzarla:

L'essenza dell'ispirazione occitana – scrive la Weil in *L'ispirazione occitana* – è identica a quella dell'ispirazione greca. Essa è costituita dalla conoscenza della forza. Questa conoscenza appartiene soltanto al coraggio soprannaturale. Il coraggio soprannaturale contiene tutto ciò che noi chiamiamo coraggio e, in più, qualcosa d'infinitamente più prezioso [...] Conoscere la forza significava riconoscerla come pressoché assolutamente sovrana in questo mondo, e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Questo disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto ai colpi della forza. Questo rifiuto della forza raggiunge la sua pienezza nella concezione dell'amore¹³⁶.

Se dunque alla base di ogni conoscenza autentica, non illusoria, va posto il riconoscimento del dominio incontrastato della forza su questa terra, al contempo “è possibile amare ed essere giusti – scrive la Weil nelle ultime pagine de *L'Iliade* – solo se si conosce l'imperio della forza e si è capaci di non rispettarlo”¹³⁷.

Ora, *Iliade* sembra delineare due vie per sottrarsi al sogno inebriante della forza, entrambe legate alla necessità. La prima è rappresentata dall'urto violento con il reale, che mostra come tutti gli uomini siano sottoposti ai rapporti di forza e all'imprevedibilità del caso. Esso strappa

¹³⁵ Fu con tutta probabilità Simone Pétrement il tramite dell'incontro fra la Weil e lo gnosticismo quando, nel 1937, sottopose all'amica la lettura la bozza della sua tesi di dottorato *L'Idée séparée. Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Da tempo interessata al pensiero religioso di Platone, Simone Pétrement proponeva nel suo lavoro una reinterpretazione del platonismo in termini gnostici, sostenendo che l'idea, ovvero ciò che è perfetto e veramente ha valore, fosse completamente trascendente rispetto al reale, separata da ciò che è sensibile e imperfetto. Questa separazione netta fornì a Simone Weil gli strumenti teorici per tenere insieme la sventura, il male, la forza da una parte e la perfezione e il Bene assoluto di Dio dall'altra. Sull'influsso esercitato dalle idee di Simone Pétrement cfr. G. GAETA, *Le due Simone*, in S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., pp. XII-XIII e F. DE LUSSY, *Le dualisme des deux mondes chez Simone Weil. Simone Pétrement à la source?*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXV, n. 1, Mars 2002, pp. 46-62. Tratterò in modo più approfondito della distanza tra forza e giustizia nel terzo capitolo.

¹³⁶ S. WEIL, *L'ispirazione occitana*, in ID., *I Catari e la civiltà mediterranea*, cit., pp. 31-32.

¹³⁷ ID., *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 62.

violentemente dal punto di vista unilaterale prodotto dall'illusione della forza, insegnando che "il forte non è mai assolutamente forte, né il debole assolutamente debole"¹³⁸. Dunque la necessità è l'unico vero criterio del reale, capace di aprire gli occhi grazie alla violenza del suo urto¹³⁹. L'altra strada è data dallo sguardo compassionevole con il quale il poeta guarda quella stessa realtà necessaria: in grado di comprendere la forza, raccontarla e al contempo rifiutarla, amando ciò che si salva o soccombe. È uno sguardo in grado di sopportare e comprendere i contrari, vale a dire, in questo caso, la compresenza del male, la forza, e la perfetta giustizia, l'amore soprannaturale.

L'esistenza, secondo la Weil, non è infatti altro che contraddizione lacerante e inevitabile, che bisogna imparare a contemplare: "*Le contraddizioni nelle quali lo spirito si imbatte, uniche realtà, criterio del reale* – appunta nei *Cahiers* – *Non c'è contraddizione nell'immaginario. La contraddizione è la prova della necessità*"¹⁴⁰. Per la filosofa francese, inoltre, sostenere la contraddizione con attenzione pura imprime alla vita l'unica condotta corretta e permette di intraprendere quel cammino di mediazione che porta a Dio:

Le correlazioni dei contrari sono come una scala – leggiamo ancora nei *Quaderni* –. Ciascuna ci eleva a un piano superiore in cui abita il rapporto che unisce i contrari. Finché giungiamo a un luogo in cui dobbiamo pensare insieme i contrari, ma non possiamo accedere al piano in cui essi sono legati. È l'ultimo gradino della scala. Là, non possiamo più salire, dobbiamo fissare lo sguardo, attendere e amare. E Dio discende. Ciò vale e per il pensiero e per l'azione, per il vero e per il bene. [...]. Un uomo ispirato da Dio è un uomo che ha comportamenti, pensieri, sentimenti legati con un legame non rappresentabile¹⁴¹.

I contrari sono dunque simili a tenaglie che permettono di intuire una realtà soprannaturale e di afferrare Dio. Per questa ragione la Weil riteneva che l'esistenza non potesse arrivare a ottenere un significato pieno per le facoltà discorsive, e che pertanto non si dovesse "permetter loro di uscire dal ruolo di semplice strumento esploratore dell'intelletto in vista del contatto con la realtà brutta"¹⁴². Infatti, ciò che appare contraddittorio per la ragione naturale non lo è per quella soprannaturale, ma

¹³⁸ Ivi, cit., p. 43.

¹³⁹ "Criterio del reale. È la necessità, sempre, in ogni ordine di realtà" (Q. II, p. 325).

¹⁴⁰ Ivi, p. 288.

¹⁴¹ Q. III, p. 83. Come ha notato Gaeta, la contraddizione è al centro del pensiero religioso di Simone Weil. "Il problema religioso – sostiene lo studioso – viene riproposto da Simone Weil nella sua forma pura, come coscienza di una contraddizione insanabile posta al centro della nostra condizione di esseri pensanti, e come ricerca continua della relazione tra finito e infinito, tra tempo ed eternità, tra immanenza e trascendenza, a ogni livello dell'esperienza umana" (G. GAETA, *Riflessioni sull'opera filosofico-religiosa di Simone Weil*, in AA.VV., *Simone Weil: la passione della verità*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 36).

¹⁴² Ivi, p. 128.

“questa dispone solo della logica dell’altra”¹⁴³. La correlazione dei contrari è dunque un impossibile, ma l’impossibilità è l’unica leva che conduce a Dio.

La vicenda narrata in *Venezia salva* mostra una contraddizione analoga. Prima ancora dello scontro fra due rappresentanti della forza – i congiurati e il governo veneziano –, che annullano il sogno di conquista, la realtà fa il suo ingresso nella *pièce* attraverso lo sguardo di Jaffier, quando, nel secondo atto, contempla la città dall’alto. A chi la sa osservare, la bellezza di Venezia, come il tempio in *Le beau et le bien*¹⁴⁴, impone un arresto: interrompe il sogno. Esiste dunque la possibilità di un distacco volontario dall’illusione, che riapre alla realtà senza che questa si debba necessariamente imporre con violenza. La guerra, la vendetta, la conquista danno vita secondo Simone Weil a dimensioni piatte, univoche come quelle prodotte dall’immaginazione¹⁴⁵, che escludono quella “partitura”¹⁴⁶ su molteplici piani di cui è fatto il mondo. Un colpo della necessità può all’improvviso squarciarne il velo e riportare alla realtà. Ma esso rischia di risprofondare nell’incubo e nell’immaginazione compensatrice prodotti dalla sventura. Colpendo brutalmente l’io, si corre il pericolo di privarlo di ogni capacità di lettura.

Per poter leggere il testo a più significati di cui è composto il mondo, occorre allora che l’io rinunci volontariamente al suo potere su di esso. In una parola, secondo la Weil l’io deve de-crearsi, svuotarsi di quell’io generatore di tanti mali, imitando la de-creazione divina. Si giunge a una lettura vera soltanto attraverso una diminuzione volontaria, e solo a quello stadio di trasparenza e vuoto è possibile riconoscere la molteplicità del reale e prestare ascolto a quell’essere che “grida in silenzio per poter essere letto altrimenti”. Questa è l’essenza della rinuncia di Jaffier, e ha il nome di attenzione.

¹⁴³ Q. IV, p. 134.

¹⁴⁴ Cfr. S. WEIL, *Le Beau et le Bien*, in ID., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction d’André A. Devaux et de Florence de Lussy. I. Premiers écrits philosophiques, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Kahn et R. Kühn*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 60-62.

¹⁴⁵ Si veda al proposito questo pensiero dei *Quaderni*: “Tentare di definire le cose che, pur producendosi effettivamente, restano in un certo senso immaginarie. Guerra. Crimine. Vendetta. Sventura estrema. Quelle che non comportano lettura multipla.

I crimini in Spagna erano effettivamente commessi, eppure somigliavano a semplici vanterie.

Realtà che non hanno più dimensioni del sogno. Piatte” (Ivi, p. 52).

¹⁴⁶ “Poiché la guerra è un’azione sull’immaginazione, la prima difficoltà sta nel sottrarsi all’effetto d’immaginazione, nell’aver cioè a propria disposizione (come per un problema di geometria) i diversi modi di combinare gli elementi, i dati. Che una situazione concreta appaia sotto un altro rapporto. (Sottrarsi all’effetto di irrealtà; nell’immaginario, un solo sistema di rapporti). Mondo. Diverse letture simultanee. Partitura” (Q. I, p. 239).

«L'anima spicca». L'attenzione come opposizione alla forza

L'umiltà consiste nel sapere che in ciò che si chiama io non c'è alcuna fonte d'energia che permetta di elevarsi. Allora non ci si stupisce più delle bassezze umane, comprese le proprie, più di quanto non ci si stupisca di non vedere gli uomini camminare sui laghi; e tuttavia si sa che la vocazione propria dell'uomo è di camminare sui laghi.

S. WEIL, *Quaderni*

Di certe pesche si dice in italiano che hanno "l'anima spicca", il nocciolo, cioè, ben distaccato dalla polpa. A spiccarsi del pari il cuore dalla carne o, se vogliamo, l'anima dal cuore, è chiamato l'eroe di fiaba, perché con un cuore legato non si entra nell'impossibile.

C. CAMPO, *Fiaba e mistero*

Gli amori possibili – sono per gli sciocchi – I saggi hanno – amori impossibili.

COPLA SPAGNOLA

A metà fra l'umano e il soprannaturale, impossibile da racchiudere in un'unica definizione, l'attenzione appartiene, insieme alla forza, a temi e problemi che ritornano incessantemente sotto la penna della pensatrice francese, la cui riflessione si sviluppa fin dagli esordi coerente ma non lineare, avvolgendosi su se stessa come a spirale¹⁴⁷. Un'opera matura come *Venezia salva* offre, sintetizzati in figure, spunti complessi sul tema dell'attenzione, che aprono ad altri nodi fondamentali del pensiero weiliano, come la bellezza, il suo rapporto con il bene, la lettura, la de-creazione, l'obbedienza. Non è possibile trattare qui in modo approfondito tutti i concetti a essa legati; dall'analisi che segue, a stretto contatto con il testo, cercherò di mostrare il legame che li unisce all'interno della *pièce*.

La vicenda della tragedia weiliana, come si è visto, sembra articolarsi attorno a due poli di tensione, dai quali deriva il ritmo della pulsazione teatrale. In un primo momento, vi è lo slancio cieco e illusorio dell'immaginazione, il sogno della forza dei congiurati che imprime alla narrazione

¹⁴⁷ D. CANCIANI, "Il bello, mito del vero, trappola del bene". *Bellezza, arte, lavoro nei primi scritti di Simone Weil*, in L.M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*, cit., p. 40.

un ritmo incalzante. Poi questo si arresta: all'improvviso c'è soltanto un uomo attento, che *vede* la città e sceglie di salvarla.

Ora, il finale della tragedia si concentra sulle conseguenze del gesto di Jaffier, ma questo gesto avviene fuori dalla scena. “Il gesto – osserva Cristina Campo –, questa conversione della coscienza in rito, è sempre meno importante del pensiero che lo anticipa e lo prosegue”¹⁴⁸. L'azione e la risoluzione finale di Jaffier sono lasciate al mistero, mentre al lettore sono date la lenta maturazione e le conseguenze del suo atto, che pure comunicano qualcosa, costringono a voltarsi e a contemplare: “L'action comme un langage, comme les oeuvres d'art. On communique quelque chose par une action – era appunto l'intento dichiarato –. Sur la scène la lente maturation d'un acte, avec l'univers autour. Puis cet acte, précipité dans le monde”¹⁴⁹. Prima che l'atto precipiti nel mondo, la contemplazione di Jaffier dall'alto del campanile di Piazza San Marco interrompe le proiezioni future dei sognatori, si fissa nel presente e lo dilata, aprendosi all'eterno. Scrive Simone Weil: “Il momento di meditazione di Jaffier alla fine del secondo atto è il momento nel quale la realtà penetra in lui perché ha fatto attenzione”¹⁵⁰. La realtà, dunque, non il discorso sul futuro dei congiurati, che è essenzialmente frutto dell'immaginazione. Fare attenzione alla realtà significa, per la pensatrice francese, “riconoscere che tutto ciò che esiste, nell'insieme e in ogni dettaglio, esiste allo stesso titolo”¹⁵¹. Ciò implica la rinuncia alla propria centralità, alla convinzione di trovarsi al centro dell'universo. Questa consapevolezza determina per la Weil precise conseguenze interiori che orientano l'azione; o meglio, secondo la pensatrice, l'azione non può che seguire necessariamente quella che si presenta come verità indiscutibile a una lettura vera.

A consentire il momento di attenzione di Jaffier, ciò che ne cattura lo sguardo, è la bellezza di Venezia. Egli è indotto a contemplarla da Violetta, che nella tredicesima scena del secondo atto, poco dopo il discorso di Renaud, coinvolge il provenzale nella discussione con il padre, il Segretario. Per la giovane veneziana non c'è miglior difesa per la città della sua bellezza:

Dio non permetterà mai che una cosa tanto bella venga distrutta. E chi vorrebbe far male a Venezia? Il nemico più implacabile non ne avrebbe il cuore. Che vantaggio avrebbe un conquistatore a sopprimere la libertà di Venezia? Solo qualche suddito in più. E chi vorrebbe, per così poco, distruggere qualcosa di tanto

¹⁴⁸ VS, p. 12.

¹⁴⁹ S. WEIL, *Venise sauvée*, cit., p. 17. Cfr. Q II, p. 319.

¹⁵⁰ VS, p. 24.

¹⁵¹ Q. II, p. 254. Per Giovanni Trabucco, l'attenzione di Jaffier rende *Venise sauvée* il luogo simbolico dell'escatologia, intendendo il discorso sull'*éschaton* una riflessione “su ciò che è nuovo e definitivo insieme, sull'ultimo e sul più alto, sulla possibilità del compimento come promessa e come compito, sul tempo e sull'eternità” (G. TRABUCCO, *Su Venezia salva di Simone Weil*, cit., p. 145).

bello, qualcosa di unico al mondo! Far male a Venezia! La sua bellezza la difende meglio dei soldati, meglio delle cure degli uomini di Stato!¹⁵²

Con queste parole le risponde Jaffier:

Una cosa come Venezia, nessun uomo può farla. Dio solo. Ciò che un uomo può fare di più grande, che più lo avvicini a Dio, poiché non gli è dato di creare simili meraviglie, è preservare quelle che già esistono¹⁵³.

Poco dopo, il monologo di Jaffier solo sul campanile rompe definitivamente con il soliloquio di Renaud. Egli, a differenza del gentiluomo francese, non sogna: contempla la città dall'alto, la vede com'è e pensa alla sua prossima rovina. I superstiti saranno ridotti a cadaveri, "muti e stupefatti – prevede Jaffier – sapranno solo obbedire"¹⁵⁴. Osserva i palazzi, il mare, la gente ignara di ciò che la attende. La città inerme, senza difesa, giace sotto di lui e splende di felicità e bellezza agli ultimi raggi del sole che "se sapesse certo si fermerebbe per pietà"¹⁵⁵. E si chiede: "M'è dato dunque d'essere come il sole insensibile, io che vedo con i miei occhi quale città dovrà perire?"¹⁵⁶.

La fine del secondo atto segna il culmine dell'ambiguità di Jaffier, espressamente ricercata dall'autrice ("per tutto il secondo atto le parole di Jaffier [...] sono *tutte* a doppio senso"¹⁵⁷) con lo scopo di aumentare l'effetto di mistero attorno a ciò che accade nella sua anima. Come è stato notato¹⁵⁸, il provenzale è un personaggio doppio: egli conosce il sogno di Renaud, ne fa in qualche modo parte, ma al contempo è in grado di vedere, con uno sguardo simile a quello del "sole insensibile". Il paragone con il sole introduce un'antinomia importante: da una parte il sole rappresenta la necessità, la distanza impietosa della materia indifferente al destino dell'uomo; dall'altra esso simboleggia il bene imparziale, che diffonde la sua luce indiscriminatamente su giusti e ingiusti: è lo sguardo perfetto di Dio, al quale tutte le cose si mostrano per come sono. Dunque nel

¹⁵² VS, p. 65.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ivi, p. 71,

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ivi, p. 24. Cfr. Q. IV, p. 82.

¹⁵⁸ Scrive Trabucco: "Jaffier è abitato tanto dal sogno di Renaud, quanto dall'immobilità, che gli consente di avere lo stesso sguardo del sole [...]. Occorre capire e cogliere in tutta la sua drammaticità la duplicità costitutiva di Jaffier, per la quale egli si trova ad essere nello stesso tempo rivolto al bene e ad esso impossibilitato o, meglio, rivolto al «bene impossibile»; un bene «doppiamente impossibile», poiché «oggettivamente, ogni bene porta con sé un male quasi altrettanto o altrettanto orribile per la coscienza di quello che deve sopprimere» e «soggettivamente, compiere il bene implica un comportamento che costituisce sotto un altro aspetto una disposizione al male» (Q. III, p. 85)" (G. TRABUCCO, *Su Venezia salva di Simone Weil*, cit., p. 146).

paragonare al sole lo sguardo di Jaffier, Simone Weil sembra oscillare fra l'attribuirgli due possibilità di osservare e prendere posizione nei confronti del sacco di Venezia: l'una, di essere crudelmente impassibile al pari della natura di fronte alle sofferenze degli uomini, l'altra, di vedere la città – la realtà – con quel distacco necessario, e soprannaturale, per consentirle di continuare a esistere e quindi amarla.

Il passaggio decisivo da un'inclinazione all'altra avviene tramite l'esperienza della bellezza. Esso non viene esplicitato, rimane in qualche modo misterioso come la bellezza stessa, che per la Weil costituisce uno dei tre misteri della vita umana¹⁵⁹. La bellezza catalizza l'attenzione su ciò che è, sulla realtà; ciò che esiste si rivela bello per il fatto stesso di esistere: "Il bello – si legge nei *Cahiers* – è l'apparenza manifesta del reale"¹⁶⁰. Dunque accorgendosi dell'esistenza della città attraverso la sua bellezza, gli influssi del sogno di Renaud sono dissipati. La realtà si impone ad occhi attenti, il bello e l'attenzione arrestano l'immaginazione fabbricatrice che la velava con le sue illusioni. Bellezza e attenzione sono infatti, per Simone Weil, intimamente legate: "Il bello è ciò che si può contemplare – annota nei *Quaderni* – [...], è qualcosa a cui si può fare attenzione"¹⁶¹. Dal momento che l'immaginazione nasce dai desideri di compensazione dell'io e produce attaccamento alle cose, essa si scontra inevitabilmente al contatto con la bellezza, che invece possiede proprietà opposte. Al contrario dell'immaginazione infatti, il bello non è un ordine prospettico, anzi "esso strappa dal punto di vista"¹⁶² ed esige un distacco.

Come il fiore per Core nell'*Inno a Demetra*, anche Venezia, dalla quale Jaffier si sente inspiegabilmente attratto, gli impone una distanza. In primo luogo fisica: per vedere tutta la città, egli deve infatti salire sul campanile; ma questa lontananza spaziale simboleggia anche la presa di distanza dal proprio oggetto di desiderio, la rinuncia ai moventi personali. La bellezza¹⁶³ è qui intesa kantianamente: essa cattura le finalità in noi e la svuota, cattura il desiderio e lo priva dell'oggetto, offrendo invece un oggetto presente, qualcosa di realmente esistente qui e ora, che impedisce al

¹⁵⁹ Cfr. S. WEIL, *La rivelazione greca*, cit., p. 309. Franco Rella ha colto bene la centralità del tema del bello in Simone Weil, tanto da inserirla nel suo libro fra gli autori moderni (Flaubert, Dostoevskij, Proust, Benjamin) che, a suo parere, hanno intuito la natura contraddittoria e conflittuale dell'esperienza estetica. Cfr. F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 1990. Rella insiste molto sulla rottura di questi autori con un'idea classica della bellezza, basata su una proporzione armonica e pacifica fra le parti, rottura che secondo lui giunge a pieno compimento proprio con Weil (Ivi, p. 146); tuttavia la concezione del bello in Simone Weil attinge, come vedremo fra poco, proprio dal pensiero greco, in particolare da quello platonico e pitagorico.

¹⁶⁰ Q. III, p. 43. Cfr. Ivi, p. 387.

¹⁶¹ Q. I, p. 313.

¹⁶² Q. II, p. 158.

¹⁶³ Le riflessioni più intense e complete di Simone Weil sul discorso della bellezza si trovano nelle pagine dedicate all'amore per l'universo nelle *Forme dell'amore implicito di Dio*. cfr. S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 118-139.

desiderio di slanciarsi verso il futuro. È una finalità senza fini, la realtà senza attaccamento. Per questo, afferma la pensatrice, “il bello è nudo, non velato d’immaginazione”¹⁶⁴:

Il bello è un’attrazione carnale che tiene a distanza e implica rinuncia. Compresa la rinuncia più intima, quella dell’immaginazione. Si vuol mangiare tutti gli oggetti di desiderio. Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che esso sia¹⁶⁵.

La contemplazione pura del bello attiva un desiderio privo di aspettative: un desiderio che non mira ad appropriarsi dell’oggetto, perché ciò equivarrebbe a distruggerlo, ma vuole permettergli di esistere così com’è. Vorremmo nutrircene, ma la bellezza è superficie, non può che rinviarci, come uno specchio, il nostro desiderio. Per questo, si legge nelle *Forme dell’amore implicito di Dio*, “il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. Unicamente dall’altra parte del cielo, nel paese abitato da Dio, costituiscono una sola e medesima operazione”¹⁶⁶. Come gli uccelli nel passo delle *Upanisad* commentato numerose volte da Simone Weil, l’essere umano deve scegliere se guardare o mangiare i frutti, poiché è impossibile su questa terra compiere le due azioni contemporaneamente:

Già i bambini – leggiamo ancora nelle *Forme dell’amore implicito di Dio* – provano questo dolore quando, dopo aver guardato a lungo un dolcetto, lo prendono e lo mangiano quasi a malincuore, senza tuttavia riuscire a farne a meno. Forse i vizi, le depravazioni, i crimini sono, nella loro essenza, quasi sempre o addirittura sempre tentativi di mangiare la bellezza, tentativi di mangiare ciò che bisogna soltanto guardare¹⁶⁷.

La bellezza è dunque un nutrimento soltanto sul piano soprannaturale, poiché quaggiù “quel che si mangia, lo si distrugge”¹⁶⁸. È un enigma, una sfinge che ci esaspera in modo doloroso, un

¹⁶⁴ Q. III, p. 268.

¹⁶⁵ Q. II, p. 294. Il bello è infatti “ciò che non si vuol cambiare” (Q. I, p. 251).

¹⁶⁶ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 125.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ “Una sventura della vita umana è l’impossibilità di guardare e mangiare allo stesso tempo. I bambini avvertono questa sventura. Quel che si mangia, lo si distrugge. Di quel che non si mangia, non si afferra pienamente la realtà. Nel mondo soprannaturale, l’anima ‘mediante la contemplazione mangia la verità’. ‘Questo tutto, mangialo mediante la rinuncia’” (Q. III, p. 153). La bellezza è un nutrimento reale solo sul piano soprannaturale (cfr. S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 90). Il riferimento è un passo delle *Upanisad* che ha avuto un’importanza capitale nella riflessione weiliana sul pensiero indù. Lo si trova citato per la prima volta nei *Quaderni*: “Due uccelli, compagni inseparabilmente uniti, si trovano sullo stesso albero. L’uno mangia il frutto dell’albero, l’altro guarda senza mangiare” (Q. II, p. 339. Cfr. Ivi, p. 249, Q. I, p. 263, Q. III, pp. 378-379, Q. IV, p. 336, S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 125). Per un’analisi del concetto di nutrimento in Simone Weil in relazione alla bellezza, al bene e alla forza, si rimanda al saggio di Mimiko Shibata. Cfr. M. SHIBATA, *Si on a faim, on mange*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXII, n. 1, Mars 2009, pp. 41-63. Va notato come la centralità di questa riflessione nel pensiero weiliano sia confermata dalla ricezione che ne hanno avuto celebri lettrici di Simone Weil. Si veda ad esempio questo passo di Cristina Campo: “Acqua di velluto che sembra ferma e si muove, va oltre senza scorrere, tanto che basterebbe seguirla perché quell’oltre sempre vietato, sempre accennato dai sogni, fosse qui e ora. Ma

metaxy che ci attrae e ci respinge allo stesso tempo. Ma è proprio l'imposizione di un limite che ci permette di vedere le cose nude, libere da ogni illusione o proiezione. È un distacco doloroso, ma necessario:

Solo il distacco perfetto permette di vedere le cose nude e senza questa caligine di valori menzogneri – nota Simone Weil nei *Quaderni* –. Serve dolore. Giobbe. *To pathei mathos* (Che *Venise sauvée* riproduca questo movimento)¹⁶⁹.

L'esperienza della bellezza, ponendosi come limite, implica pertanto una rinuncia al proprio punto di vista, all'esclusività dello sguardo dell'io sul mondo. Il distacco provocato dalla bellezza consente a Jaffier di prestare attenzione.

Per Simone Weil la bellezza è anche la trappola di cui Dio, cioè il Bene, si serve per attirare l'anima a sé. Sin dai primi scritti infatti, come il tema svolto al liceo nella classe di Alain, *Le beau et le bien*, fino alle opere della maturità, fra le quali *Venezia salva*, per la filosofa francese bello e Bene sono sempre da porre in relazione¹⁷⁰. L'ammirazione per ciò che è bello funge, platonicamente, da *metaxy* e mette in contatto con il Bene, con Dio: “Non si può passare per il bene se non si passa per il bello”¹⁷¹, afferma nei *Quaderni*. Di fronte a concetti e legami difficili da spiegare, la platonica Simone Weil ricorre spesso all'accostamento di immagini, miti o storie appartenenti a tradizioni anche molto diverse fra loro. Nei *Cahiers*, ad esempio, per spiegare il mistero della bellezza sceglie

importa, ora, quell'oltre? Della contemplazione del limite – di quel necessario perdersi, nascondersi, interrompersi della visione – la vita sembra nutrirsi, come l'uccello delle *Upanishad* che guarda il frutto senza mangiarlo. È un sapore improvviso, di intensità quasi straziante: che forse unisce in sé quello dell'ultima, tiepida acqua prenatale, già mischiata alla cruda aria del mondo, e quello stranamente ferale dell'acqua dolce che diviene salata all'estuario. Occorre molta fede per riconoscere simboli in ciò che è avvenuto realmente. [...] Non è il sogno a fermarci e tanto meno il risveglio; è il *non licet* della pienezza sovrabbondante, la quasi mortale felicità dello sguardo senza possesso” (C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit., pp. 23-24). Anche nel *Diario* hillesumiano si ritrova il passaggio da una concezione della bellezza come qualcosa che si desidera possedere a una sua accettazione in quanto creazione di Dio: “Una volta – scrive Etty Hillesum in uno dei primi quaderni –, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarlo [...]. Ero troppo sensuale, vorrei quasi dire troppo “possessiva”; provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere [...]. Allora la bellezza mi faceva soffrire e non sapevo che farmene di quel dolore [...]. Ma quella sera, solo pochi giorni fa, ho reagito diversamente. Ho accettato con gioia la bellezza di questo mondo di Dio malgrado tutto. Ho goduto altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo per così dire ‘oggettivo’” (E. HILLESUM, *Diario*, cit., p. 58). Sul tema del dolore suscitato dalla bellezza confrontato tra Simone Weil ed Etty Hillesum Wanda Tommasi ha scritto: “Etty Hillesum ha sperimentato in sé l'incompatibilità tra guardare e mangiare il bello, l'oggetto del desiderio, ma, a differenza di Simone Weil in cui permane sempre una lacerazione straziante nell'esperienza della bellezza, Etty è venuta a capo della possessività che la rende dolorosa per il distacco che essa implica, e ha imparato a godere il bello senza volerlo possedere, ma lasciandolo semplicemente essere e trascorrere” (W. TOMMASI, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002, p. 47).

¹⁶⁹ Q. III, p. 267.

¹⁷⁰ Per questo motivo si è parlato di “estetica teologica” nell'opera weiliana: cfr. W. TOMMASI, *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, in L. M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*, cit., p. 72. D'altronde è la stessa Weil a scrivere: “L'estetica è generalmente considerata come una disciplina particolare, mentre è la chiave delle verità soprannaturali” (Q. III, p. 364).

¹⁷¹ Ivi, p. 388.

il mito del ratto di Core¹⁷², che cita e commenta più volte. Il mito narra che Core, figlia di Demetra, cade nella trappola tesa dal dio degli inferi per averla con sé. È un narciso a sedurla e ad attrarla irresistibilmente – come a un fiore sono paragonate la bellezza fragile di Venezia e la felicità precaria di Violetta delle quali è innamorato Jaffier. Secondo il mito, Core, innamoratasi del fiore, vuole coglierlo e possederlo, ma è rapita da Ade e portata nel sottosuolo. Demetra la reclama, ma è stato Zeus ad acconsentire al rapimento. Tuttavia, poiché Demetra minaccia terribili carestie, Zeus consente al ritorno di Core sulla terra; ma Ade le ha fatto mangiare un chicco di melagrana e, gustandola, Core ha provato la gioia divina. Vorrebbe far ritorno sulla terra, ma è presa per sempre. Tutta la vicenda è interpretata da Simone Weil come la ricerca e il rapimento dell'anima da parte di Dio:

Il simbolismo dell'*Inno a Demetra* è luminoso – afferma nei *Quaderni* –. La vergine figlia di Zeus e della Terra madre è l'anima. Il narciso il cui profumo fa sì che il cielo intero che si stende là in alto e la terra intera ridano, che il mare si gonfi, è il sentimento del bello che al suo apparire stende per noi un sorriso sull'universo intero. L'anima fremente e vuole afferrare il bello. Ma *questo bello è una trappola*. Una trappola di Zeus. Non appena l'anima avanza verso il bello, Dio l'afferra¹⁷³.

Demetra è la carne e Core l'anima attratta dalla bellezza dell'universo, la trappola di cui si serve Dio per arrivare all'anima. Una volta provata l'estasi della grazia, l'anima è comunque tirata indietro dalla carne, ma nel momento in cui ha ne avuto un assaggio – il chicco di melagrana – un atomo di bene puro è entrato in lei per sempre. Se non lo tradisce, e Dio lo sostiene, questo è destinato a crescere esponenzialmente¹⁷⁴, anche all'insaputa dell'anima.

Nel mito è esemplificativo di quanto accade a Jaffier: contemplando la bellezza di Venezia, un atomo di bene puro è entrato, per un istante, in lui. Però, poiché il bene non esiste in questo mondo, la parabola dell'eroe perfetto assomiglia a quell'"amorosa rieducazione di un'anima" di cui scrive Cristina Campo a proposito della fiaba, rileggendola in chiave mistica: "Percepire è riconoscere ciò che soltanto ha valore – si legge ne *Il flauto e il tappeto* –, ciò che soltanto esiste veramente. E che altro veramente esiste in questo mondo se non ciò che non è di questo mondo?"¹⁷⁵. Come non sentiamo la necessità di modificare un'opera d'arte che giudichiamo perfetta, così Jaffier

¹⁷² Cfr. Q. III, pp. 29-30, 33-36; ID., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 122-23. Laura Aimò ha notato singolari analogie fra questo mito e la conversione di Jaffier dal sogno alla realtà. Cfr. L. Aimò, *Il confine della bellezza: "Venezia salva" di Simone Weil*, cit., p. 108.

¹⁷³ Q. III, pp. 36-37.

¹⁷⁴ "Il punto soprannaturale è il chicco di melagrana nell'*Inno a Demetra*; il chicco di senape del Vangelo, che diventa un albero su cui si posano gli uccelli; l'atomo di bene puro che, una volta entrato nell'anima, cresce esponenzialmente, senza che nulla possa impedirlo, se non c'è tradimento, neppure le debolezze più criminali" (Q. III, p. 154).

¹⁷⁵ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in *Gli imperdonabili*, cit., p. 10.

sente che la città va lasciata esistere così com'è. Una contemplazione vera, un'attenzione al bello comporta infatti un consenso¹⁷⁶, un'accettazione della realtà che si osserva.

Dal momento che il bello è un desiderio inappagato, proprio questa impossibilità di appagamento funge da ponte con un'altra realtà, e dunque costringe ad ammettere qualcosa di diverso e altro da sé¹⁷⁷. Non solo; in *Venezia salva* la città sembra acquistare esistenza quanto più lo sguardo che la osserva è attento: “Ciò che coglie la realtà – spiega la Weil – è l'attenzione, cosicché più il pensiero è attento, più l'oggetto si riempie d'essere”¹⁷⁸.

Per comprendere meglio questa specifica qualità dell'attenzione è utile riprendere il finale del *Saggio sulla nozione di lettura*, composto nella primavera del '41 a Marsiglia, a cui già si è accennato nel corso di questo lavoro¹⁷⁹. L'attenzione di Jaffier presenta infatti una profonda analogia con la nozione di lettura elaborata da Simone Weil. Anzi, si potrebbe dire, come ha notato anche Gabriella Fiori, che la lettura “è alla base dell'atto soprannaturale [...] di Jaffier”¹⁸⁰. Nell'ultimo paragrafo del *Saggio* è scritto:

Un uomo che è tentato di impadronirsi di un deposito non se ne asterrà solo perché avrà letto la *Critica della ragione pratica*; se ne asterrà, e avrà persino l'impressione di farlo lui malgrado, se gli sembrerà che l'aspetto stesso del deposito gli grida che deve essere restituito. Tutti abbiamo provato stati simili, in cui si vorrebbe agire male, ma non si può. Altre volte si vorrebbe agire bene, ma non si può. Ricercare se colui il quale guarda un deposito e legge in questo modo, legga meglio di chi legge in tale apparenza tutti i desideri che potrebbe soddisfare appropriandosi del deposito, ricercare quale criterio permetta di decidere al riguardo, quale tecnica permetta di passare da una lettura all'altra, è un problema più concreto che ricercare se sia meglio appropriarsi di un deposito oppure restituirlo. D'altra parte, la questione di valore posta intorno alla nozione di lettura ha un rapporto col vero e col bello come col bene, senza che sia possibile separarli. Questo

¹⁷⁶ Il tema del consenso alla realtà si lega in Simone Weil all'*amor fati* stoico, il cui riferimento ricorre più volte nei suoi scritti (per esempio, cfr. ID., *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., pp. 284-295). Si tratta di obbedienza e adeguamento alla necessità, richieste alla creatura che deve decriarsi per incontrare la trascendenza. Tuttavia l'*amor fati* weiliano – che si sviluppa in *amor Dei* e infine in *amor Christi* (cfr. I. ADINOLFI, “*Così come uno smeraldo è verde*”. *Obbedienza e unio myistica in Simone Weil*, cit., p. 549) – non si trasformò mai, al contrario di quello stoico, in estraniamento e rifiuto del mondo. Nelle stesse pagine sopra citate, scrive: “Il rimprovero più amaro che gli uomini muovono alla necessità riguarda la sua assoluta indifferenza ai valori morali. Giusti e criminali ricevono ugualmente i benefici del sole e della pioggia; giusti e criminali sono ugualmente colpiti dall'insolazione, sommersi nelle inondazioni. È precisamente quest'indifferenza che il Cristo ci invita a guardare come l'espressione stessa della perfezione del nostro Padre celeste e a imitare. Imitarla è semplicemente acconsentirvi, accettare l'esistenza di tutto ciò che esiste, incluso il male, *fatta eccezione unicamente per la porzione di male che abbiamo la possibilità e l'obbligo d'impedire*” (Ivi, p. 295. Corsivo mio). Per la pensatrice francese l'accettazione della realtà si accompagnò sempre alla lotta attiva per contrastare il male che dilagava intorno a lei. Ne sono testimonianza tutti i testi contenuti negli *Écrits de Londres* e il suo impegno in ambito sindacale e nella Resistenza. Per una critica all'*amor fati* e al “tutto è bene” weiliano alla luce delle tesi di Šestov, cfr. R. DAMIANI, *Amor fati e Amore di Dio in guerra: Etty Hillesum e Simone Weil*, in *Lingua, letteratura e umanità. Studi offerti dagli amici ad Antonio Daniele*, (a cura di V. Formentin, S. Contarini, F. Rognoni, M. Romero Allué, R. Zucco), Padova, CLEUP, 2017, pp. 395-412.

¹⁷⁷ Cfr. Q. I, p. 279.

¹⁷⁸ Ivi, p. 233.

¹⁷⁹ Si vedano al capitolo uno le pp. 27-29.

¹⁸⁰ G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 71.

forse potrebbe chiarire in parte la loro affinità, che è un mistero. Noi non sappiamo pensarli insieme, ed essi non possono essere pensati separatamente¹⁸¹.

Nella *pièce* teatrale, la stessa bellezza fragile come i fiori di melo della città che cattura lo sguardo dell'eroe sembra chiedergli di non distruggerla, come si evince anche dagli interrogativi alla fine del monologo nel secondo atto o dal dialogo tra Violetta e Jaffier nella tredicesima scena. Se quest'ultimo affermava che compito dell'uomo è preservare le meraviglie già esistenti, nel momento di attenzione pura la verità di questa affermazione si fa come percezione, entra in lui con l'intensità di una sensazione. Vi è un rapporto fra l'unione misteriosa che unisce bene, bello e vero e li rende percepibili tramite la lettura e il modo in cui opera l'attenzione al suo stadio più alto. Ma come stabilire il criterio di una lettura corretta?

Per Simone Weil, si è visto nel primo capitolo, occorre innanzitutto sospendere ogni lettura, cioè ogni giudizio¹⁸². Se leggere è un esserci qui e ora, un essere permeabile alla realtà – caratteristiche che rende il concetto di lettura affine al *dasein* esistenzialista, come notato dalla filosofa stessa¹⁸³ –, il passaggio da una lettura all'altra e la ricerca di quella corretta avviene soltanto tramite la non-lettura. È necessario un arresto: occorre trattenersi dal leggere per non essere trascinati dagli effetti di gravità. Ora, l'operazione della non-lettura coincide con il *modus operandi* dell'attenzione autentica. Nello scritto intitolato *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, l'unico dedicato esclusivamente al ruolo dell'attenzione, Simone Weil spiega infatti che l'attenzione consiste “nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto [...], pronto ad accogliere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi”¹⁸⁴. Il pensiero attento riceve quindi la verità come dall'esterno, cioè percepisce le relazioni necessarie che animano l'universo e le rende trasparenti allo spirito¹⁸⁵. Esso è dunque in grado di leggere i rapporti fra le cose e le letture sovrapposte¹⁸⁶ che compongono il mondo, poiché si dispone vuoto e disponibile al suo contatto.

Si comincia a intravedere come l'attenzione e la non-lettura siano sguardi decentrati, che permettono di diminuirsi e avvicinarsi al punto di vista di Dio, che per Simone Weil è l'unico

¹⁸¹ S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura*, cit., pp. 414-415.

¹⁸² Cfr. Q. II, pp. 114, 271.

¹⁸³ Q. II, p. 110.

¹⁸⁴ S. WEIL, *Sul buon uso degli studi scolastici*, in EAD., *Attesa di Dio*, cit., pp. 191-201, 197.

¹⁸⁵ Per il ruolo dell'attenzione nella conoscenza delle relazioni necessarie si rimanda al saggio di Rolf Kühn: cfr. R. KÜHN, *L'attention comme méthode dé-créative*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXX, n.1, mars 2007, pp. 51-87.

¹⁸⁶ “Lecture sovrapposte: leggere la necessità dietro le sensazioni, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine” (Q. II, p. 205).

possibile lettore del testo vero¹⁸⁷. Soltanto a questo stadio di lettura è possibile situare i valori, là dove si legge “dietro”, dove si legge “attraverso” e si arriva a Dio. La questione principale diviene allora comprendere come poter far propria una lettura capace di elevare attraverso le sensazioni e le percezioni fino a Dio, “comment réussir à franchir la frontière qui sépare le domaine de l’homme de la dimension supérieure, par essence étrangère et inaccessible”¹⁸⁸.

Per ottenere un simile sguardo al di fuori dello spazio e del tempo, al di fuori del sé, staccato dall’io, dunque impersonale, occorre una decreazione, come si è già illustrato nel capitolo precedente. Per la Weil, alla creatura è data infatti la possibilità di de-crearsi, di far sparire cioè quell’io origine di ogni peccato, imitando la rinuncia divina al proprio potere. Poiché nel mondo l’io è “il terzo incomodo che è tra due fidanzati e deve andarsene perché essi siano veramente insieme”¹⁸⁹, esso deve acconsentire a una morte che non è annientamento ma una suprema forma di umiltà che tira verso l’alto e permette finalmente a Dio di amare Dio. Il distacco da sé coincide con la restaurazione del divino, che Simone Weil ha definito con queste parole: “Dio si è svuotato della sua divinità e ci ha riempito di una falsa divinità. Svuotiamoci di essa. Questo atto è il fine dell’atto che ci ha creati”¹⁹⁰. Solo rinunciando alla propria “immagine immaginaria” che ci pone al centro dell’universo, soltanto riducendosi al punto dello spazio e del tempo che si occupa e nulla più, è possibile creare la condizione perché Dio, ovvero il Bene, discenda. In Jaffier che presta attenzione a Venezia nel momento in cui la contempla dall’alto del campanile si compie tale movimento decreativo. È l’essenza della sua attenzione. La decreazione avviene in lui per un istante, grazie al contatto con la bellezza, metaxy del bene, e allo sguardo attento che vi indirizza, sospendendo per quell’attimo ogni desiderio deformante, ogni pensiero e giudizio.

Impersonale e frutto di svuotamento è infatti anche l’attenzione pura che guarda all’abdicazione divina, contrapposta al moto continuo dell’espansione umana. Poiché è lo sguardo che salva: “Lo sforzo con cui l’anima si salva – si legge ancora in *Attente de Dieu* – somiglia a quello con cui si guarda, con cui si ascolta, con cui una fidanzata dice sì. È un atto di attenzione e di consenso”¹⁹¹. È ancora una volta possibile ritrovarlo in Jaffier, quando fa attenzione e la realtà penetra in lui, nel momento in cui resta immobile e la grazia discende nel vuoto reso disponibile dall’attenzione. Il modello perfetto a cui bisogna guardare, secondo la Weil, è la Croce: “La

¹⁸⁷ Cfr. Q. IV, p. 414.

¹⁸⁸ C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, cit., p. 210.

¹⁸⁹ Q. III, p. 73.

¹⁹⁰ Q. IV, p. 177. La via del distacco e della diminuzione fanno parte anche del cammino mistico. Cfr. M.C. SALA, *Il promontorio dell’anima*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. XI-XXXVI, XXIV-XXV.

¹⁹¹ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 149-150. Per un approfondimento sul concetto di attenzione creatrice si rimanda a A. PUTINO, *L’attenzione creatrice e il vuoto in Simone Weil. Un’analisi dei Quaderni di Marsiglia*, in “Filosofia e Teologia”, n. 2, 1993, pp. 370-379.

crucifixion du Christ est l'image de la fixité de Dieu. Dieu est l'attention sans distraction. Il faut imiter l'attention et l'humilité de Dieu"¹⁹².

Un altro appunto dell'autrice nelle note preparatorie della tragedia richiama *in nuce* questo movimento nell'anima:

Secondo atto. Far sentire che il ritrarsi di Jaffier è soprannaturale.

Jaffier. È soprannaturale arrestare il tempo.

Proprio qui l'eternità entra nel tempo.

Crederci alla realtà del mondo esterno e amarla, non è che una stessa e unica cosa.

Alla fin fine, l'organo della fede è l'amore soprannaturale, anche riguardo alle cose di questa terra.

Appena Jaffier si accorge che Venezia *esiste*...

Crederci che una cosa esiste e distruggerla: ci vuole un dovere veramente imperioso"¹⁹³.

Dall'azione alla contemplazione e di nuovo all'azione – o, meglio, all'azione non-agente o non-azione – di colpo il tempo viene sospeso nell'immobilità attenta e si apre all'eterno. La percezione della realtà coincide per Jaffier con l'amore per essa. Per Simone Weil questo consenso d'amore esprime il livello più alto dell'attenzione, cioè la preghiera. Scrive infatti la pensatrice: "L'attenzione, nel suo grado più elevato, e la preghiera, sono la stessa cosa. Essa suppone la fede e l'amore. Vi è legata una libertà diversa dalla libertà di scelta, che opera a livello della volontà. Cioè la grazia. Fare attenzione fino al punto di non avere più scelta"¹⁹⁴. L'istante di amore soprannaturale, di attenzione pura operano in Jaffier una trasformazione a cui egli non può non obbedire. Rivelatorie a questo proposito sono le ultime battute del secondo atto, nella diciassettesima scena subito dopo il monologo di Jaffier. Una nota di regia ci informa del ritorno in scena di Renaud, che elogia Jaffier e si compiace che lui sia il capo di un'impresa così straordinaria. Jaffier non dice nulla. Renaud continua a parlare, ma il provenzale rimane "del tutto silenzioso". Poi Renaud si interrompe e gli chiede: "Che c'è? Mi guardate, ma si direbbe che non mi udite. Qualcosa vi turba?"¹⁹⁵. La risposta di Jaffier è, ancora, volutamente ambigua, ma eloquente alla luce di quanto scritto qui sopra: "No, al contrario. Vedo chiaramente ciò che mi resta da fare, sono certo di riuscirvi e perfettamente risoluto. [...]. Nulla può piegare la mia risoluzione"¹⁹⁶.

¹⁹² S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, p. 92, citata in R. KÜHN, *L'attention comme méthode dé-créative*, cit., p. 60.

¹⁹³ VS, p. 25.

¹⁹⁴ Q. II, p. 120. Si veda a questo proposito anche l'*incipit* della *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici*: "La chiave di una concezione cristiana degli studi è che la preghiera è fatta di attenzione. Consiste nell'orientare verso Dio tutta l'attenzione di cui l'anima è capace" (S. WEIL, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici*, cit., p. 191).

¹⁹⁵ VS, p. 72.

¹⁹⁶ Ibidem.

La decisione di Jaffier si configura infatti come “azione non-agente”, concetto che Simone Weil mutua da Lao-Tzu e dalla *Bhagavadgita*, indicando un modo di agire che non è dettato da un fine, bensì da una necessità. L’“action non agissante” è una categoria fondamentale per comprendere la riflessione politica –impolitica – della filosofa francese¹⁹⁷. Nella sua essenza, l’azione non-agente è, appunto, obbedienza:

Obbedienza, ve n’è di due tipi – scrive la Weil nei *Quaderni* –. Si può obbedire alla gravità, oppure ai rapporti tra le cose. Vi si può applicare, e spesso con verosimiglianza, qualsiasi etichetta, compresi il bene e Dio. Se si sospende il lavoro dell’immaginazione che colma e si fissa l’attenzione sul rapporto tra le cose, appare una necessità a cui non è possibile non obbedire¹⁹⁸.

Si agisce dunque come se non si potesse fare altrimenti, come sotto costrizione. Soltanto in questo modo il movente è puro e si compie realmente il bene. L’obbedienza così intesa è riconducibile a quello che Simone Weil classifica come il terzo ambito in cui agisce la volontà di Dio. In una delle prime lettere a padre Perrin, la giovane filosofa spiega che Dio ricompensa l’anima che lo pensa con attenzione e amore esercitando una “costrizione rigorosamente, matematicamente proporzionale a quell’attenzione e a quell’amore”¹⁹⁹. L’anima deve quindi abbandonarsi a questa spinta fino al punto in cui è condotta, “e non fare un passo di più, neppure in direzione del bene”²⁰⁰. Chi segue questo impulso irresistibile, questa spinta divina, adempie alla propria vocazione. Così l’atto di Jaffier è dettato dalla coerenza e dalla fedeltà all’ispirazione secondo la quale la sua anima è stata sempre orientata, fin dal principio, anche senza saperlo. Egli non sceglie, ma agisce come un traduttore:

¹⁹⁷ Cfr. R. ESPOSITO, *Le categorie dell’impolitico*, cit., pp. 213-216. Modello dell’azione non-agente è l’eroe Arjuna, la cui vicenda è oggetto di meditazione costante nei *Quaderni*.

¹⁹⁸ Q. II, pp. 45-46. “L’azione non-agente è l’obbedienza” (Ivi, p. 86). Secondo Simone Weil, per pervenire a una perfetta azione non-agente occorre un apprendistato, affinché l’agire assuma il carattere dell’immobilità. È uno sforzo a vuoto, impossibile, che si trasforma in attesa, l’unica condizione vera per il bene, che si riceve e non si cerca. Per l’importanza del tema dell’obbedienza nel pensiero weiliano si vedano I. ADINOLFI, “Così come uno smeraldo è verde”. *Obbedienza e unio mystica in Simone Weil*, cit., pp. 531-557; G. ZANARDO, *Volontà e attenzione: un percorso di apprendistato*, in AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 69-89, in particolare pp. 84-89. Marchetti ha individuato proprio in questo l’oscillazione che avvicina e differenzia al tempo stesso la tragedia weiliana dal suo modello principale, il teatro greco: “Da un lato pare difficile se non impossibile far combaciare *Venezia salva* al modello greco, non solo per ragioni di impianto teatrale, ma soprattutto per il fatto che la Moira è costitutiva della tragedia greca: l’azione si rivela solo di fronte al destino stesso. Dall’altro la tragedia di Simone Weil non è neppure moderna nel senso che non c’è predominio dell’azione, come valore soggettivo, sul destino; non c’è esistenzialismo della scelta, bensì solo attenzione obbediente. La conciliazione cercata di destino e azione si dà nella contemplazione, nell’«azione non agente». Il segno di questo enigma è la Bellezza che ha in sé la presenza soprannaturale della conciliazione impossibile ai nostri occhi” (A. MARCHETTI, *Venezia salva* “Un deposito di oro puro”, cit).

¹⁹⁹ S. WEIL, *La volontà di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 5-12, p. 6.

²⁰⁰ Ivi, p. 7.

Scrivere come un traduttore, e agire nello stesso modo. [...]. Si legge sempre nel mondo un'azione da compiere (l'immobilità essendo un caso particolare). Si tratta di giungere alla lettura vera²⁰¹.

La rinuncia di Jaffier alla congiura è dettata da un orientamento della sua anima al bene, frutto dello sguardo attento e decentrato con cui contempla Venezia. Poiché male e bene nell'uomo sono finiti, la lotta contro il male non può attingere da risorse interiori, ma avviene tramite un orientamento dell'attenzione al bene²⁰². Egli giustifica infatti il proprio rifiuto della congiura con la pietà²⁰³. “Non ho saputo impedire alla pietà di turbarmi un poco”, aveva confessato in precedenza a Pierre, che aveva risposto: “La pietà non ha mai arrestato nessuno. È una superficiale emozione della sensibilità, che spesso è la debolezza dei più generosi, ma che non penetra sino al fondo dell'anima”²⁰⁴. Alle sue parole fanno eco quelle del Segretario nel terzo atto, che dice a Violetta: “Bambina, che credi una città difesa dalla sua bellezza! [...] Non sai che mai città fu preservata dalla pietà del nemico?”²⁰⁵. Eppure, è proprio la sensazione dell'estrema fragilità a frenare Jaffier. Egli vede la città come una cosa bella e fragile come un fiore di melo, legge in questo il suo valore e la ama di quell'unico amore con cui si può amare una patria²⁰⁶.

Fra le bozze per alcune varianti del monologo di Jaffier nei *Quaderni* si trova questo pensiero:

²⁰¹ Q. II, p. 134.

²⁰² “Il bene e il male che sono in noi sono finiti.

L'orientamento dell'anima verso il male o verso il bene ha una proprietà esponenziale.

È questo il fondamento della sicurezza.

Dunque non debbo lottare contro il male che è in me per mezzo del bene che è in me, ma per mezzo di un giusto orientamento dell'attenzione” (Q. II, p. 265). Come nella fiaba di Belinda e il Mostro commentata da Cristina Campo, la metamorfosi di Belinda lascia in lei “l'attenta anima nuda”, che è l'unica possibile condizione per l'avvento della grazia. Cfr. C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit., p. 11. Al riguardo, sono esemplificative alcune pagine anche dei *Quaderni* sulle quali Simone Weil ricopia o sintetizza fiabe di diverse tradizioni nelle quali “il significato mistico è evidente”. Cfr. Q. IV pp. 282 e segg.

²⁰³ Cfr. VS, p. 75; Q. IV, p. 108.

²⁰⁴ VS, p. 46.

²⁰⁵ Ivi, p. 66.

²⁰⁶ Si confronti con ciò che Weil scrive ne *La prima radice* a proposito della disperazione dei cartaginesi di fronte alla durezza dei romani: “Esplosero in grida d'indignazione e poi in pianto. «Chiamavano la patria per nome, e, parlandole come a persona viva, le rivolgevano parole strazianti». Poi supplicarono i romani, se proprio volevano punirli, di risparmiare quella città, quelle pietre, quei monumenti, quei templi cui non si poteva rimproverare nulla e di sterminare piuttosto tutto il popolo cartaginese [...]. Questo sentimento di pungente tenerezza verso una cosa bella, preziosa, fragile e peritura è ben più ardente di quello che si prova verso la grandezza nazionale. L'energia di quel sentimento è purissima e molto forte [...]. Un amore per la patria che sia veramente puro ha una qualche affinità con i sentimenti che un uomo prova per i giovani figli, per i vecchi genitori, per la donna amata. Il pensiero della debolezza può accendere l'amore come quello della forza, ma la purezza della fiamma è ben diversa. La compassione per la fragilità è sempre legata all'amore per la vera bellezza, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un'esistenza eterna e che così non è” (S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 156-57).

Fare degli atti di virtù semplicemente una circostanza della contemplazione.

La compassione e l'umiltà sono legate. [...].

La compassione è naturale per l'uomo se l'ostacolo del sentimento dell'io è soppresso. Ciò che è soprannaturale non è la compassione, ma questa soppressione²⁰⁷.

La compassione, un impossibile in questo mondo dominato dai rapporti di forza, diviene possibile se si acconsente all'annientamento di sé, imitando la Passione di Cristo. La forma di compassione di Jaffier esprime il modello di giustizia perfetta rappresentato dalla de-creazione divina. Essa si inverte nel mondo ogni volta che gli uomini, deboli e forti, "ammettono con tutta l'anima che è meglio non comandare ovunque se ne abbia il potere"²⁰⁸. Così Jaffier rinuncia ai suoi sogni sulla città, alla sua brama – "J'ai leur donné tout mon pouvoir. / On m'a désarmé. Je ne puis rien" –, ma anche ai suoi affetti – "Je m'en vais sans amis, chassé, privé de mon honneur" – e infine alla sua stessa vita: "La mort vient me prendre. A présent la honte est passée. A mes yeux bientôt sans regard que la ville est belle"²⁰⁹. Obbedendo ad altre leggi, egli si oppone al corso e alla logica degli eventi, alla Storia che macina ininterrottamente in avanti. Per questo motivo l'uomo giusto è innanzitutto un uomo attento. La giustizia, *logos alogos* su questa terra, è infatti essenzialmente non-agente. In questo senso l'azione non-azione di Jaffier esprime un assoluto, poiché essa scaturisce da un impossibile – o soprannaturale – indietreggiare, che si oppone alla natura possessiva ed espansiva dell'essere umano.

Privo della quantità necessaria di bene in se stesso per fare il bene, l'individuo può, autonomamente, soltanto cercare di non fare il male. Leggiamo ancora in quella massa disordinata di frammenti cristallini:

Tutto è rovesciato nel nostro mondo di peccato. Il negativo ci appare come positivo; e ciò è autenticamente, pienamente positivo ci appare come negativo. Questo costituisce un criterio. [...]. Così il bene non è mai fare il bene, è non fare il male. [...]. Ma anche quando si agisce, bisogna concepire questa azione come una semplice astensione dal male²¹⁰.

Come spesso ripete nei *Quaderni*, la virtù autentica è per Simone Weil negativa. Essa consiste cioè in un'astensione, nel rispetto di un interdetto a non fare, a non agire. Come insegnano le antiche tradizioni orientali, mediterranee e cinesi, la rinuncia è il passaggio dal tempo all'eterno, dal limitato all'illimitato, dal male al Bene: "Prova negativa: non mangiare un frutto – non aprire una porta –

²⁰⁷ Q. IV, pp. 108-109.

²⁰⁸ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 109.

²⁰⁹ ID., *Venise sauvée*, cit., pp. 145-146.

²¹⁰ Q. III, p. 112.

non pensare all'orso bianco – è il passaggio dal tempo nell'eterno per l'intermediario del perpetuo”²¹¹.

Venezia salva mostra l'anormalità del bene, condensandola nel gesto immobile di Jaffier: un impossibile che, per un istante, diventa possibile. Scrive l'autrice negli appunti che precedono la *pièce*:

Jaffier. Bisogna arrivare a infondere per un attimo il sentimento che proprio il bene è anormale. E in effetti è proprio così, a questo mondo. Non se ne ha coscienza. L'arte ne dà coscienza. Anormale ma possibile, ed è il bene.

Bisogna anche far apparire il male volgare, monotono, squallido e noioso²¹².

Il bene pare anormale perché la norma in questo mondo è stabilita dai rapporti di forza fra gli uomini, una consuetudine cui il testo teatrale – e tutta l'opera weiliana – ci abitua. Jaffier, l'uomo attento che vede e salva la città, diviene per l'istante in cui presta attenzione un puro intermediario:

Il peccato in me dice “io”:

Non essere che un intermediario tra la terra incolta e il campo coltivato, tra i dati del problema e la soluzione, tra la pagina bianca e la poesia, tra lo sventurato che ha fame e lo sventurato saziato.

È il quadro che è bello. È il pane che è saporito. È l'acqua che è chiara. È l'universo che è uno.

Falso problema, e allo stesso tempo fornito di senso – ma di un altro senso... [...]. Il vero senso del problema è nella qualità dell'attenzione²¹³.

Per fare il bene alla creatura è richiesto di farsi completa trasparenza, di rendersi un vuoto di pura attenzione attraverso il quale la realtà passa e il bene agisce. Ma il momento di attenzione di Jaffier e la sua trasformazione in atto, gesto salvifico, durano un istante, vale a dire il tempo della contemplazione dall'alto del campanile. Poi, tutto precipita, nell'arco di quella notte in cui Jaffier è l'unico a non dormire²¹⁴. Dalla sospensione soprannaturale dell'attenzione l'eroe perfetto è

²¹¹ Q. IV, p. 136. Sulla nozione di virtù negativa cfr. anche Q. I, p. 382; Q. IV, p. 317. Si veda anche il passo spesso citato dalla Weil dal *Libro dei morti* degli Egizi: “Non ho fatto piangere nessuno. Non ho mai reso altera la mia voce. Non ho mai causato paura ad alcuno. Non sono mai stato sordo a parole giuste e vere” (S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 105).

²¹² VS, p. 23.

²¹³ Q. I, pp. 371-372.

²¹⁴ Lo puntualizza un'indicazione di regia: “Scena seconda. Jaffier (solo). Breve monologo in versi sciolti di 14 sillabe. Non ha dormito. Confida nella parola dei Dieci ma non sa quale inquietudine lo spinge a vagare intorno alle prigioni di

riscagliato con violenza nel sociale e schiacciato dalla forza. *Figura Christi*, egli è rimesso alla volontà degli uomini che non riconoscono la natura del suo gesto e lo sottomettono al supplizio. È il punto di estrema distanza fra il necessario e il Bene, che si intersecano nella Passione del giusto, fissata per sempre nel tempo dall'immagine della Croce.

Dunque Jaffier vede in Venezia il bello e ciò che è giusto preservare; ma la città su cui cala il sipario non è né bella né giusta né buona. Se fosse vero che, come sostiene Chiara Zamboni, Jaffier salva “una cosa bella fragile irripetibile”²¹⁵, un ambiente in cui è possibile avere radici, *metaxy* per il soprannaturale, a ragione Massimo Cacciari fa però notare che “Venezia non è il Bello – la sua è la bellezza di una città. E una città si difende come il Segretario afferma. Esattamente con la stessa *téchne politiké* con cui la si conquista”²¹⁶. Così Venezia anche se è salvata non è salva, ma perduta. Il sipario cala sul canto finale di Violetta al giorno che sorge sulla città di acqua e di pietra:

Sur la mer s'étend lentement la clarté.
La fête bientôt va combler nos désirs.
La mer calme attend. Qu'ils sont beaux sur la mer,
Les rayons du jour!²¹⁷

Certo, la *clarté* esprime l'unione impossibile dei contrari, per cui la necessità si fa bellezza mediata dallo sguardo benefico di Dio e incarnata nella Croce, ma è anche la conferma inevitabile con cui sentiamo la lacerazione che essa produce. È la stessa *clarté* con cui ciascuno percepisce la legge dell'ingiustizia – dal punto di vista umano – o della somma giustizia – dal punto di vista di Dio – come una proporzione di forze²¹⁸, per cui la necessità è male e dominio della forza per l'uomo, per Dio è invece ordine e obbedienza.

Stato. Che dirà Pierre di ciò che egli ha fatto?” (VS, p. 77). La veglia ha naturalmente valore simbolico: è ancora figura dell'attenzione, in contrapposizione con il sogno-sonno dei congiurati e di Violetta che, ignara, non è però innocente.

²¹⁵ C. ZAMBONI, *Sacralità e bellezza della cosa negli scritti di Simone Weil*, in AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, cit., pp. 91-130, p. 125.

²¹⁶ M. CACCIARI, *Venezia perduta*, in ID., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 87-95, 93.

²¹⁷ S. WEIL, *Venise sauvée*, cit., p. 147. Aimo coglie nel canto di Violetta “un'unione impossibile”, riflesso dell'impossibilità di una sintesi pacifica e stabile in tutta la tragedia weiliana. “Nulla di bello, infatti, permane in *Venise sauvée*: non è bella Venezia perché per sopravvivere deve ricorrere alla logica del potere, non è bello Jaffier poiché la morte lo strappa al mondo sensibile e tanto meno è bella Violetta perché non conosce il dolore di cui la realtà è pregna. Il compimento escatologico prima del tempo a cui la filosofa destina la sua *pièce* tradisce così non soltanto la realtà costitutivamente doppia, tragica, da cui prende le mosse ma anche l'assoluto a cui tende. Esso si riduce a una realtà dimidiata [...]. L'unità, il divino, l'*eschaton* si lasciano forse solo intuire” (L. AIMO, *Il confine della bellezza: “Venezia salva” di Simone Weil*, cit., p. 113).

²¹⁸ Cfr. R. KÜHN, *L'attention comme méthode dé-créative*, cit., p. 70.

Cosa rimane allora del valore salvifico dell'attenzione se colui che la pratica finisce umiliato fino al punto di perdere la propria umanità? La realtà storica dei rapporti fra gli uomini si conferma quale regno della forza e l'immagine finale che Simone Weil ci consegna è quella di un eroe derelitto, privo di dignità, completamente reificato dall'azione brutale della forza. Nulla del movimento interiore che lo aveva animato rimane, se non le conseguenze del suo atto, che infine gli paiono solo negative.

Ciò che resta è la portata simbolica del gesto di Jaffier, l'immenso potere evocativo di un gesto impossibile e folle come le azioni degli eroi e dei santi. La bellezza pura del gesto in cui si concentra l'attenzione dell'eroe weiliano attira la nostra e ci induce, a nostra volta, a fermarci e a contemplare. La consapevolezza dell'importanza di un gesto bello e buono, capace di suscitare ammirazione e colpire l'immaginario, era già presente nella giovane studentessa sui banchi dell'Henri IV, quando scriveva il tema *Le beau et le bien*, e giunge a piena espressione in *Venezia salva* e nel coevo *Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea*. Comune ad Alessandro paragonato a un santo, al congiurato pentito e al sacrificio volontario di donne è l'impossibilità di cui sono simboli, la "follia d'amore" che li spinge ad agire, distogliendosi da sé e consentendo di discernere e proteggere "les fragiles possibilités terrestres de beauté, de bonheur et de plénitude"²¹⁹.

Lo scoppio della seconda guerra mondiale getta su *Venise sauvée* una luce ancora più abbagliante. A chi vi presti attenzione e la legga tenendo presente il contesto storico in cui nasce la *pièce*, la parabola dell'eroe perfetto indica la direzione politica e insieme impolitica che Simone Weil avrebbe delineato negli stessi anni negli scritti londinesi, cercando senza posa nuovi principi e valori sui quali fondare una civiltà rinnovata. Il gesto invisibile di Jaffier rappresenta un tassello di quell'ispirazione geniale e soprannaturale che la filosofa francese riteneva necessaria all'epoca "senza precedenti"²²⁰ in cui era consapevole di vivere. Si legge nella lettera del 26 maggio 1942 a padre Perrin, intitolata poi la *Fede implicita*:

Oggi essere santi non basta, occorre la santità che il momento presente esige, una santità nuova, anch'essa senza precedenti. [...]. Un nuovo tipo di santità è qualcosa di dirompente, è un'invenzione. Fatte le debite proporzioni, mantenendo ogni cosa al proprio rango, è pressappoco analoga a una nuova rivelazione dell'universo e del destino umano. Significa portare alla luce una larga porzione di verità e di bellezza fin qui

²¹⁹ S. WEIL, *Luttons-nous pour la justice?*, in ID., *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 50. Secondo Fiori, "il personaggio di Jaffier rappresenta il suo [della Weil] punto di arrivo nei confronti dell'azione politica, ch'ella aveva esplicitamente abbandonato nel 1934" (G. FIORI, *Simone Weil. Una donna assoluta*, cit., p. 63). È una scelta a favore del principio di debolezza, se si vuole, contro la forza.

²²⁰ S. WEIL, *La fede implicita*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 58.

dissimulate da uno spesso strato di polvere. Occorre maggior genio di quanto ne sia servito a Archimede per inventare la meccanica e la fisica. Una santità nuova è un'invenzione più prodigiosa²²¹.

Uno sguardo attento e disinteressato costituisce la prima condizione affinché il mondo possa offrire nuove risposte a chi le cerchi. La seconda è data dall'amore per tutte quelle cose preziose che la sorte può distruggere e che ammantano di poesia e bellezza la vita degli uomini, consentendo loro di avere radici. Leggiamo ancora in *Attesa di Dio*:

Le città umane soprattutto [...] avvolgono di poesia la vita di coloro che vi abitano. Esse sono immagini e riflessi della città del mondo. Del resto, quanto più le città assumono forma di nazione, quanto più pretendono di essere una patria, tanto più sono immagini deformi e corrotte. Ma distruggere una città, sia materialmente che moralmente, oppure escluderne alcuni esseri precipitandoli tra i rifiuti della società, significa recidere ogni legame di poesia e di amore fra le anime umane e l'universo. Significa sprofondarle a viva forza nell'orrore della bruttezza. Non può esserci peggior crimine. Tutti siamo stati complici di innumerevoli crimini di tal sorta. Ognuno di noi dovrebbe versare lacrime di sangue su di essi, se solo potesse capire²²².

Da una parte dunque la brutalità del sogno che procede da mera e immaginaria volontà di potenza e distruzione; dall'altra un'attenzione in grado di contrapporvisi nel momento stesso in cui si presta. Quest'attività passiva non può nulla contro la forza, nello scontro reale dei fatti è destinata a soccombere, come ci mostra la vicenda di *Venezia salva*. Il destino di coloro che rifiutano di adattarsi all'oppressione e all'uso della violenza, che scelgono, come Simone Weil stessa, di non mentire e non essere complici del potere, è, all'altezza di questo testo teatrale, quello di perire inevitabilmente, come avviene ad Antigone, più volte accostata negli appunti dei *Cahiers* a Jaffier. Una scena diversa sarà delineata nell'*Enracinement*. Tuttavia, è qui già possibile comprendere come all'attenzione sia affidato il compito, difficile ma possibile, di agire nell'interiorità del singolo, laddove il germe della forza si alimenta e cresce prima di fare irruzione nel mondo. Non di altro tratta *Venezia salva*, se non del mondo e delle dinamiche umane e di quell'invisibile, che è il Bene, di cui esistono tracce disseminate quaggiù.

²²¹ Ibidem.

²²² Ivi, p. 138.

CAPITOLO III

Il problema della forza e la ricerca di giustizia. Pensatori in rivolta

Il ciclo contiene la verità.
Uno scoiattolo che gira nella sua gabbia e la rotazione della sfera celeste.
Estrema miseria ed estrema grandezza.
Quando l'uomo si vede come uno scoiattolo che gira in una gabbia circolare,
se non mente a se stesso, è prossimo alla salvezza.
Il cane che cerca di afferrarsi la coda. Simbolo del labirinto.
Si è convinti che, camminando orizzontalmente, si avanzi.
No. Si gira in tondo. Si può avanzare solo verticalmente.

S. WEIL, *Quaderni*

Due anni dopo la stesura della tragedia, Simone Weil scriveva il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, meglio noto come *La prima radice*. In quest'ultimo, grande testo di Londra, la pensatrice voleva trovare principi e obblighi incrollabili sui quali fondare la civiltà del dopoguerra. Una disamina della storia d'Occidente le mostrava però che nessuno dei capisaldi sui quali la società politica si era retta in precedenza poteva fornirle nuovo supporto. Lo Stato moderno era crollato vittima del sogno di se stesso, sotto il peso di quel culto della forza praticato da quasi due millenni che ora esplodeva nelle forme totalitarie. Nemmeno la religione poteva esserlo, perché, essendo stata sostituita dalla “fede” nella scienza, era diventata cosa “della domenica mattina”¹. Sicché Weil osservava che solo i non-credenti in effetti, i quali credevano nella scienza di tutti i giorni, possedevano “un trionfale sentimento di unità interiore”². Ma anche questo era illusorio, perché non è interesse primario della scienza stabilire una condotta etica o fornire spunti per un nuovo assetto politico. Così Weil era costretta a trarre le sue conclusioni:

Hitler lo ha visto con chiarezza. D'altronde lo fa vedere a molta gente, ovunque è avvertibile la presenza delle SS, e anche più lontano. Oggi solo l'adesione senza riserve a un sistema totalitario bruno, rosso o altro, riesce a dare, per così dire, una solida illusione di unità interiore. Per questo costituisce una tentazione così forte per tante anime smarrite³.

¹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 220.

² Ibidem.

³ Ivi, pp. 220-21.

Contro questa deriva, per la quale si verificava il paradosso che mentre “si ha sete e disgusto del totalitarismo; e quasi tutti amano un totalitarismo e ne odiano un altro”⁴ occorreva innanzitutto conservare vivo uno spirito di verità, assente ormai tanto dalla vita religiosa quanto da quella profana. L’espressione “amore della verità”, ricorda la pensatrice francese, è però impropria. La verità non è un oggetto, non è qualcosa che si possa amare, poiché si ama soltanto ciò che esiste. Per essere amata, essa deve incarnarsi, assumendo una forma concreta. Secondo Simone Weil infatti “la verità è lo splendore della realtà. Oggetto dell’amore non è la verità, ma la realtà. Desiderare la verità, è desiderare un contatto diretto con la realtà. Desiderare un contatto con una realtà, vuol dire amarla”⁵. Si tratta di una forma di amore non astratto, reale e puro, che desidera permanere nella verità e non si cura della propria soddisfazione, ma agisce come “forza attiva” e in nessun caso accetta la menzogna o l’errore. Amare la realtà significa allora volerne conoscere la verità e misurarsi con l’esistenza così com’è. Per quanto riguarda l’essere umano, ciò significa però in primo luogo riconoscere la contraddizione che fonda la sua vita in questo mondo, e cioè che egli è sottomesso alla forza ma desidera la giustizia, è schiacciato dalla necessità ma anela comunque al bene. È intorno a questa contraddizione che ruota il pensiero di Simone Weil; ricondotta al nucleo essenziale, la riflessione politica weiliana riporta di continuo l’attenzione su di essa, presentandola sotto differenti forme.

Il racconto dell’estrema distanza tra l’essenza della forza e quello della giustizia che mette in scena la vicenda di *Venezia salva* affonda le sue radici, oltre che nell’insegnamento platonico sulla differenza essenziale fra il bene e il necessario, nelle riflessioni di un altro pensatore dapprima amato e poi rigettato senza mezzi termini da Simone Weil: Blaise Pascal. Affatto incline a riconoscere il proprio debito nei suoi confronti, Simone Weil deve molto in realtà alle intuizioni del filosofo di Port Royal, condensate in quella trattazione della condizione umana, rimasta a causa della morte precoce del filosofo allo stato di frammenti, che sono le *Pensées*.

Weil conosceva molto bene Pascal. Iniziò a leggerlo fin da giovanissima: a tredici anni poteva già citarlo a memoria⁶, i successivi *topos* scritti per Alain sono fitti di richiami ai testi pascaliani e se ne trovano anche più tardi negli appunti delle sue alunne di Bourges⁷. Addirittura Pascal è nominato nella lettera che la giovane filosofa inviò al Ministro dell’Istruzione nell’ottobre del 1940, credendo che la sua richiesta per una cattedra fosse stata rifiutata a causa delle sue origini ebraiche; per ribadire la sua totale estraneità, affermò infatti di aver imparato a “leggere sugli scrittori

⁴ Cfr. Q. III, p. 194.

⁵ S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 226-227.

⁶ Cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 29.

⁷ “Ciò che fa apprezzare il valore dell’uomo: umiliazione, degradazione, schiavitù, peccato, errore. Grande idea che sta alla base della religione cattolica (Pascal)”. *Ivi*, pp. 339-340.

francesi del XVII secolo, su Racine, su Pascal” e che pertanto si considerava appartenente alla sola “tradizione cristiana, francese, ellenica”⁸. Negli scritti maturi il nome di Pascal ritorna invece con tutt’altro tono: vi si trovano cenni indignati contro il “pari”, e addirittura nell’ultima parte de *La prima radice* Weil arriva ad accusarlo di “un reato di slealtà nella ricerca di Dio”⁹. Ai suoi occhi, egli era reo di aver “condotto una ricerca intellettuale decidendo fin dall’inizio il suo punto d’arrivo”, sottomettendosi a suggestioni e solo poi cercando le prove, senza mai raggiungere, oltretutto, la vera fede.

Eppure, nonostante i duri giudizi finali, nelle prime sezioni delle *Pensées*, nelle quali si articola la gran parte del pensiero politico pascaliano, si trovano considerazioni sulla natura della forza e della giustizia assai vicine a quelle ricorrenti nell’opera weiliana. Ripercorrere quanto esposto da Pascal nelle *liasses* è dunque un passaggio necessario non soltanto per approfondire la comprensione di temi cardine della filosofia di Simone Weil trattati in questa tesi ma anche per introdurre all’argomento che la chiude: la contraddizione come condizione dell’esistenza umana e come risposta alla forza degli spiriti in rivolta.

La forza come fondamento di ogni ordinamento politico e la giustizia del cœur in Pascal

Contrarietà.

Dopo aver mostrato la bassezza e la grandezza dell’uomo,
che l’uomo ora si stimi al suo prezzo. Che si ami, poiché vi è in lui una natura capace di bene;
ma che non ami per questo le bassezze che vi si ritrovano.
[...] Che si odi, che si ami: ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice;
ma egli non possiede alcuna verità, o costante, o soddisfacente.
Vorrei dunque portare l’uomo a desiderare di trovarne [...].
Vorrei proprio che egli odiasse in sé la concupiscenza che di per se stessa lo determina,
affinché essa non lo accecase nel fare la sua scelta,
e non lo trattenesse quando avrà scelto.

B. PASCAL, *Pensées*

⁸ *Ivi*, p. 502.

⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 223.

La maggior parte dei frammenti sul tema della forza e sull'analisi fenomenologica dei suoi effetti si trova nella prima parte delle *Pensées*, dedicata al ritratto dell'uomo senza Dio¹⁰, in particolare nelle *liasses Vanité, Misère, Raisons des effets e Grandeur*. A essi vanno aggiunti altri pensieri dispersi nelle *liasses* non titolate, alcuni dei quali sono indispensabili per completare i temi qui trattati. La prima sezione dell'apologia è la più filosofica e ha per oggetto l'uomo, che viene presentato come un miscuglio paradossale di miseria e grandezza, segni della caduta a seguito del peccato originale e al contempo della sua passata e perduta magnificenza. La prospettiva cristiana da cui Pascal guarda il mondo conferisce quindi al suo pensiero politico due aspetti contrari e insieme complementari: un profondo pessimismo storico nei confronti della natura corrotta dell'uomo e un ottimismo religioso sulla possibilità della sua redenzione. Per comprendere la separazione netta fra l'essenza della forza e quella della giustizia, che vedremo, occorre dunque tenere presente fin da subito questa dicotomia, che sancisce il passaggio da un'analisi serratamente realista al prospetto della più pura delle utopie – con un movimento che subito richiama alla mente la trattazione weiliana ne *La prima radice*.

L'uomo senza Dio che ci viene incontro dalle prime pagine delle *Pensées* è una creatura vanitosa e inconsistente, che si agita in guerre, nella caccia, negli amori, nei subbugli politici, in una parola nel *divertissement*, perché non sa starsene a riposo in una camera, dove proverebbe nella solitudine tutto il peso angoscioso della sua condizione miserabile¹¹. “Gli uomini – sentenza Pascal – non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto”¹². Situato com'è fra due estremi ignoti e distanti, l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, l'uomo desidera costantemente evadere da se stesso. Nulla gli risulta più insopportabile dell'analisi della sua condizione, che gli si rivelerebbe tanto distante da quel bene e da quella felicità ai quali invincibilmente aspira. Quando è solo o in ozio l'uomo non può sfuggire alla considerazione della sua condizione mortale. Per questo va a caccia, osserva Pascal, non per la preda ma per la caccia in sé, che lo distrae. Allo stesso modo non vi è nessuno di più felice e più infelice di un re: normalmente attorniato da impegni mondani e politici, la sua condizione “è la più bella del mondo”; ma se per un istante “è senza divertimento, e se lo si lascia

¹⁰ L'uomo senza Dio è l'uomo precipitato nella miseria a seguito della caduta. Come viene esplicitato nella prima *liasse*, *Ordre*, ciò che segue riguarda le conseguenze della natura corrotta, così come si propongono allo sguardo indagatore di Pascal (cfr. I/6). Fra queste è presente la forza, che pertanto viene presa in esame come dato di fatto appartenente alla realtà umana e non, come è stato imputato da molti al pensatore francese, come fondamento di un'etica senza speranza. L'edizione di riferimento dei pensieri pascaliani è B. PASCAL, *Frammenti*, 2 voll., a c. di E. Balmas, Milano, Bur, 1994. Da qui in avanti, per le citazioni si noterà soltanto il numero del frammento, o nel corpo del testo o a piè di pagina.

¹¹ Cfr. VIII/136.

¹² VIII/133.

meditare e riflettere su ciò che è – questa felicità languida non lo sosterrà affatto – cadrà di necessità nei pensieri che lo minacciano, delle rivolte che possono accadere e infine della morte e delle malattie che sono inevitabili, di modo che, se è senza ciò che si chiama divertimento, eccolo infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi, che giochi e si diverta”¹³. Eppure è proprio di questo lato miserevole che l'uomo deve prender coscienza affinché vi sia la possibilità di una sua trasformazione. “Bisogna conoscere se stessi”¹⁴ afferma Pascal, poiché è solo nel riconoscimento della propria miseria che risiede la grandezza dell'uomo.

Seguendo dall'inizio l'ordine delle *liasses*, i primi frammenti che il lettore incontra si presentano come una serie di denunce dell'illegittimità di ogni potere politico, della mutevolezza dei costumi e dell'arbitrarietà delle leggi. In questi frammenti, dove Pascal riprende quasi alla lettera alcune osservazioni degli *Essais* di Montaigne riguardo al rapporto fra i costumi di un paese e la consuetudine, la miseria dell'uomo si esprime al suo massimo grado nella sottomissione completa della ragione ad altre facoltà, prima fra queste l'immaginazione. Montaigne, constatando la bizzarria per cui da un paese all'altro, di epoca in epoca, le consuetudini mutano e decidono la legge da una parte e il delitto dall'altra, ne aveva rintracciato la causa nella debolezza della ragione rispetto al potere dell'immaginazione. Pascal accentua l'opposizione fra queste due facoltà. Nel lungo frammento II/44, l'immaginazione, “questa maestra di errore e di falsità”, viene presentata come una “superba facoltà nemica della ragione, che si compiace di controllarla e di dominarla”. È l'immaginazione la “parte dominante dell'uomo”, capace di far “credere, dubitare, negare la ragione”, ridicola al confronto, poiché “non può dare un prezzo alle cose”. Solo la prima dunque “dispensa la reputazione”, “dà il rispetto e la venerazione alle persone, alle opere, alle leggi, ai grandi”. Non ad altro servono le “toghe rosse” dei magistrati e gli “ermellini in cui si avvolgono come gatti impellicciati”, “le sottane e pantofole” dei medici e “il tocco a quattro punte” dei dottori se non a colpire l'immaginario degli uomini, per suggestionarli e farsi conferire potere e autorevolezza sulla base delle apparenze. Questo “augusto apparato” è necessario a nascondere un vuoto. La ragione che soccombe all'immaginazione non realizza infatti la vera giustizia, ma si ammanta di una sua falsa immagine. “Se avessero la vera giustizia – commenta Pascal –, e i medici avessero la vera arte di guarire non saprebbero che farsene del tocco a quattro punte. La maestà di queste scienze sarebbe abbastanza venerabile di per se stessa, ma avendo solo scienze immaginarie bisogna che prendano questi vani strumenti che colpiscono l'immaginazione con la quale hanno a che fare e con ciò in effetti si attirano il rispetto”. Tuttavia, se per Montaigne immaginazione e

¹³ VIII/136.

¹⁴ III/72.

consuetudine costituiscono il fondamento delle leggi e dei costumi, secondo Pascal l'origine profonda del problema va rintracciato in un altro e più potente nemico della ragione.

Decaduto dallo stato di grazia iniziale di comunione con Dio, l'essere umano ha perso il diretto contatto con l'amore divino e vi ha sostituito l'amore di sé, ponendosi al centro dell'universo. È ciò che Pascal chiama altrove "l'io odioso"¹⁵. Osserva infatti: "Quale aberrazione di giudizio, per cui non c'è nessuno che non si metta al di sopra degli altri, e che non anteponga il proprio bene e la conservazione del proprio benessere e della propria vita a quella di tutti gli altri"¹⁶. L'interesse egoistico è posto da Pascal tra le facoltà nemiche che si oppongono e vincono facilmente la ragione, teorica ma ridicola guida dell'uomo che alla prova dei fatti soccombe sotto il vento di sensi più potenti. Ancora nel frammento II/44 si legge: "Il nostro proprio interesse è un altro meraviglioso strumento per accecarci piacevolmente. Non è permesso all'uomo più equo del mondo di essere giudice nella propria causa". L'amor proprio è dunque, per Pascal, il motore delle nostre scelte, la sorgente di tutte le nostre azioni volontarie¹⁷. Tale tendenza alla concupiscenza si manifesta fin dall'inizio: "Mio, tuo. Questo cane è mio, dicevano quei poveri ragazzi – recita il frammento 3/64 inserito nella *liasse Misère* –. Questo è il mio posto al sole. Ecco l'inizio e la raffigurazione dell'usurpazione di tutta la terra". Questo atteggiamento insito nella natura umana, ammonisce Pascal in un altro punto, è esattamente "l'inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo singolo dell'uomo"¹⁸.

La realtà stessa dimostra che si nasce dotati di una volontà ingiusta, "depravata", cosicché l'uomo non è degno dell'amore degli altri, anzi, è addirittura ingiusto e irragionevole da parte sua desiderarlo: "Se nascessimo ragionevoli e indifferenti, e capaci di conoscere noi e gli altri, non daremmo affatto questa inclinazione alla nostra volontà. Nasciamo tuttavia con essa, nasciamo dunque ingiusti"¹⁹. Ma tale istinto connaturato di prevaricazione non può imporsi da solo sugli altri, né sottometterli e asservirli efficacemente, se non è sostenuto dalla forza. La forza è infatti lo strumento che permette a colui che se ne impossessa di signoreggiare. Essa non ha bisogno di

¹⁵ XXIV/597. "[...] In una parola, l'io ha due qualità. È ingiusto in sé, in quanto si fa il centro di tutto. È scomodo agli altri in quanto vuole asservirli; poiché ogni io è nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri [...]"

¹⁶ XXVI/748.

¹⁷ Cfr. V/97: "Ragione degli effetti. La concupiscenza e la forza sono le sorgenti di tutte le nostre azioni. La concupiscenza origina quelle volontarie, la forza le involontarie".

¹⁸ Serie non classificate II/421. Qui si manifesta il secondo importante riferimento culturale per il pensiero politico di Pascal, vale a dire "la concezione agostiniana del mondo come regno del male. La natura umana, per Agostino, è profondamente corrotta. Prima del peccato, l'uomo era giusto e non desiderava dominare sul proprio simile, ma, dopo la caduta, è divenuto avido di beni, egoista ed incline alla sopraffazione" (I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 88. Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 15, in *Opere di Sant'Agostino*, V/3, Città Nuova, Roma, 1991, pp. 56-58).

¹⁹ Serie non classificate I/421.

travestimenti o di abiti, ma s'impone in modo diretto. Non a caso, osserva l'apologista, "solo i guerrieri non si camuffano in questo modo poiché effettivamente la loro parte è più sostanziale. Si impongono con la forza, gli altri con le smorfie"²⁰. Eppure, la nudità della forza possiede una capacità di colpire l'immaginario superiore a ogni travestimento. L'imperio della forza s'impone con una potenza pari a quella della necessità, provocando, come si è visto nell'analisi dell'*Iliade* weiliana e di *Venezia salva*, uno smarrimento dell'uomo nell'irrealtà, che impedisce di vedere le cose come sono. Si legge ancora nel frammento II/44 dei *Pensieri* pascaliani:

Per questo i nostri re non hanno cercato simili travestimenti. Non si sono mascherati con abiti straordinari per sembrare tali. Ma si fanno accompagnare da guardie, da alabardieri. Queste scorte in armi che hanno mani e forza solo per loro, le trombe e i tamburi che marciano in testa e le legioni che le li circondano fanno tremare i più saldi. Non hanno l'abito, hanno soltanto la forza. Bisognerebbe avere una ragione ben pura per considerare come un altro uomo il sultano circondato nel suo superbo serraglio da quarantamila giannizzeri.

Tuttavia, all'interno delle dinamiche del potere, Pascal osserva che la forza va mostrata soltanto all'occorrenza. Infatti, il potere ottenuto con la forza deve essere in un secondo momento trasformato in potere di diritto, tramite il camuffamento della forza stessa. Per potersi conservare e tramandare nel tempo, esso ha bisogno a sua volta di un abito. Così, preso il potere, è il più forte²¹ a desiderare la pace, vale a dire una situazione più stabile che gli consenta di non compromettere il proprio governo. Tutti gli sforzi sono quindi volti alla costruzione di un apparato legislativo che nasconda la forza che vi soggiace. Da questo momento in poi la forza iniziale è oscurata da leggi che diverranno la consuetudine di un popolo. Ma si tratta ancora di un processo in cui l'immaginazione gioca un ruolo fondamentale, divenendo l'alleata principale della forza. Tale processo si trova mirabilmente sintetizzato in un frammento delle *liasses* non titolate, che recita:

I legami che vincolano il rispetto degli uni verso gli altri in generale sono legami di necessità; bisogna infatti che vi siano gradi diversi, perché tutti gli uomini vorrebbero dominare e non tutti lo possono ma alcuni possono farlo.

Immaginiamoci dunque di vederli cominciare a formarsi. È fuori dubbio che si batteranno fino a che la parte più forte opprime la più debole, e che alla fine ci sia un partito dominante. Ma una volta che questo è stato stabilito allora i signori che non vogliono che la guerra continui ordinano che la forza che sta nelle

²⁰ II/44.

²¹ O meglio, il gruppo dei più forti, dal momento che "la maggioranza è la strada migliore poiché è palese e ha la forza per farsi obbedire" (V/85).

loro mani si trasmetta come a loro piace: gli uni la rimettono all'elezione dei popoli, gli altri alla successione per nascita, ecc.

Ed è qui che l'immaginazione comincia a recitare la sua parte. Fino a qui l'ha fatto la pura forza. Ora è la forza che mediante l'immaginazione si mantiene in un certo partito, in Francia quello dei nobili, in Svizzera in quello dei popolani, ecc.

Ora queste corde che legano dunque il rispetto al tale o al talaltro in particolare sono corde d'immaginazione²².

Questo ritratto degli uomini perpetuamente in lotta fra loro, spinti da una concupiscenza da cui nessuno sembra essere immune, è in sostanza identico con la tesi di Tucidide nel V libro delle *Storie*, ripresa e commentata numerose volte da Simone Weil. Come sostenuto da Montaigne, un'analisi degli statuti politici finisce per rivelarne l'arbitrarietà, la pura casualità che si trasforma in consuetudine e fa sì che in un luogo comandino i nobili e in un altro i popolani, stabilisce una verità che muta da un versante all'altro dei Pirenei, decreta una forma di giustizia che è considerata un crimine al lato opposto del fiume²³. Mediante l'immaginazione il potere si aggiudica il rispetto dei sottomessi e gli interessi di partito divengono valori. Ma sono valori fittizi, così come immaginaria, irreali, è la forma di giustizia sulla quale pretendono di poggiare. Al di sotto, ciò che li fonda è ancora la forza.

Dunque per Pascal esiste uno stato storico in cui gli uomini sono per natura portati al conflitto, data la concupiscenza e la tendenza a espandersi insite nell'io. L'ordine politico comincia quando il desiderio di dominazione si consolida e riesce a legittimarsi tramite le corde immaginarie con modi pacifici. In entrambi i casi si tratta di violenza, ma nel secondo l'usurpazione viene nascosta. Per Pascal non esiste nessun potere politico che non sia stato, almeno all'origine, ingiusto.

Ora, per via di queste considerazioni Pascal è stato accusato da numerosi critici di cinismo, di amoralismo politico e di una sorta di machiavellismo di ritorno. Tuttavia, come ha ricordato Jean Mésnard, egli "sta definendo i fatti e non ciò che è giusto"²⁴; in altri termini Pascal, con metodo scientifico, descrive la realtà com'è, non come dovrebbe essere. Oltre a ciò, va tenuta presente la

²² Serie non classificate XXXI/828.

²³ Cfr. III/60 e II/51, che recita: "Perché mi uccidete a vostro vantaggio? Sono senz'armi – ma come, non abitate forse sul lato opposto del fiume? Amico mio, se abitaste da questo lato, sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo. Ma poiché abitate dall'altro lato sono un valoroso e questo è giusto".

²⁴ J. MÉSNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1993, p. 205. Tale considerazione confuta l'accusa che già nel '700 Voltaire muoveva contro Pascal, schernendo "la strana rabbia di questi signori che vogliono assolutamente farci credere che siamo miserabili" (VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, XXIV). La dialettica del *renversement* pascaliano mostra continuamente la natura doppia dell'uomo, il suo essere misero ma anche grande, al punto tale che la sua grandezza "è così visibile che essa si ricava persino dalla sua miseria" (VI/117). La visione di Pascal non è mai unilaterale ma è volutamente complessa, dialettica, ammette la contraddizione perché la individua come cifra del reale e dell'umano, la vera chimera, a un solo tempo "gloria e rifiuto dell'universo" (VII/131).

dialettica degli opposti che regge l'intera opera delle *Pensées*. Anche una lettura sintetica com'è questa mostra come il sostanziale pessimismo pascaliano riguardo alla possibilità di una giustizia sulla terra non sia totale. Secondo il pensatore francese infatti una giustizia è possibile nel mondo e ve ne sono alcune tracce, che però spesso gli uomini non riconoscono o non riescono a seguire. Si legge per esempio in un frammento: "Tutte le buone massime sono presenti nel mondo; non si è in difetto che nell'applicarle"²⁵. Pascal, quindi, non nega la conoscibilità di una legge morale, bensì la sua presenza nelle leggi positive degli uomini e nei loro governi. L'uomo vano è anche l'uomo grossolano, incapace di giudicare, di distinguere l'essenziale dall'inessenziale: "La giustizia e la verità sono due punte così sottili che i nostri strumenti sono troppo ottusi per raggiungerle esattamente"²⁶. L'essere umano, che non è solo misero, ma porta in sé un germe della grandezza passata, sa che una vera giustizia politica "risiede nelle leggi naturali comuni a tutti i paesi"²⁷; eppure nell'ambito delle cose umane non è in grado di renderla effettiva, di seguire una legge morale e di farla prevalere sulla forza. La ragione di una simile incapacità va ricondotta alla sostanziale differenza che intercorre fra la natura stessa della giustizia e quella della forza.

Secondo Pascal esistono tre ordini differenti di grandezza: l'uno secondo la carne, l'altro secondo lo spirito e l'intelligenza, l'ultimo secondo la carità. Nel composito frammento 308 appartenente alla *liasse Prove di Gesù Cristo*, vengono detti grandi rispetto al primo i re, i ricchi e i condottieri, rispetto al secondo gli intelletti, al terzo i santi. La distanza dei primi due ordini dalla carità è infinita, poiché essa sola è soprannaturale: "Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato". I re e i condottieri rappresentano la forza, che si conferma grande e incontrastata regina nel mondo della carne, poiché possiede la pesantezza materica dell'ordine cui appartiene. La giustizia vera, che è la giustizia divina, è invece dell'ordine della carità; la sua infinita distanza dal mondo della carne la rende inerme nello scontro con la potenza gravitazionale della forza. Ne consegue allora che "dato che la forza non si lascia maneggiare come si vuole poiché è una qualità tangibile, mentre la giustizia è una qualità spirituale di cui si dispone come si vuole, si è messa la giustizia nelle mani della forza e in tal modo si chiama giusto ciò che è forza osservare"²⁸. Pascal non nega l'esistenza della giustizia, ma è costretto a constatare che su un piano unicamente contingente e immanente, quale è la lotta per il potere terreno, la forza trionfa e che pertanto ciò che si chiama pace o giustizia è solo una copia fittizia della giustizia vera. Il gioco di forze che sempre

²⁵ XXIII/540.

²⁶ II/44.

²⁷ III/60.

²⁸ V/85.

sottende la formazione di un ordine politico è riassunto da brevi quanto incisive frasi nel frammento V/81:

Senza dubbio l'uguaglianza dei beni è giusta ma

Non potendo ottenere che per forza si debba obbedire alla giustizia si è fatto in modo che sia giusto obbedire alla forza. Non potendo fortificare la giustizia si è giustificata la forza, affinché giustizia e forza coincidessero e fosse la pace, che è il supremo bene.

Un altro importante frammento della medesima *liasse Raison des effets*, il 103, rappresenta efficacemente lo scontro dialettico tra forza e giustizia e mette in luce un tratto fondamentale della prima, a riprova della coesione del pensiero d'insieme che unisce e tiene, al di là dell'incompiutezza, tutti i frammenti delle *Pensées*. Così recita il testo:

+ Giustizia, forza.

È giusto che quel che è giusto sia accettato; è necessario che ciò che è più forte sia accettato.

La giustizia senza la forza è impotente, la forza senza la giustizia è tirannica.

La giustizia senza la forza è contraddetta, poiché vi sono sempre dei malvagi. La forza senza la giustizia è messa sotto accusa. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza, e perciò fare che ciò che è giusto sia forte o che ciò che è forte sia giusto.

La giustizia è soggetta a contestazione. La forza è riconoscibilissima e senza contestazione. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia dicendo che questa era ingiusta, ed affermando che essa sola era giusta.

E perciò, non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che ciò che è forte fosse giusto²⁹.

La forza possiede un carattere necessitante: è inevitabile, è necessario, che nella situazione in cui l'uomo si trova, di caduta e distanza da Dio, la forza domini. In quanto qualità tangibile e materica, la forza si rivela emblema della necessità come intesa dal pensiero dualistico che da Platone la oppone diametralmente al bene. Dunque il parallelismo è presto trovato: la forza è tanto opposta alla giustizia, quanto la necessità lo è dal bene. Necessità, forza, carne appartengono al medesimo ordine, mentre giustizia, bene e carità formano un unico che è Dio. Per Pascal l'uomo

²⁹ V/103.

contiene tracce delle une e delle altre, ed è tale dualità intrinseca che lo rende un grumo di contraddizioni, tale per cui egli è a un tempo “giudice di tutte le cose, imbecille verme di terra, depositario del vero, cloaca d’incertezza e di errore, gloria e rifiuto dell’universo”³⁰, infinitamente grande e infinitamente piccolo, lontano da entrambi gli estremi, capace di tutto e di niente.

A fronte di un simile scenario, come può l’uomo conoscere ciò che è giusto? Una comprensione puramente razionale è impossibile, data la facile sottomissione della ragione alle passioni e alle illusioni. Ammonisce Pascal: “Invano, o uomini, cercate in voi stessi i rimedi alle vostre miserie. Tutti i vostri lumi possono giungere a conoscere che non è affatto in voi stessi che troverete né la verità né il bene. I filosofi ve lo hanno promesso e non hanno potuto farlo”. I frammenti contenuti nelle *liasses Vanité* e *Misère* non fanno che ridicolizzare la ragione come strumento di conoscenza certa, eppure, con tipico rovesciamento pascaliano, poco più avanti l’essenza della *grandeur* dell’uomo viene riposta proprio nel pensiero³¹. Tuttavia non è nemmeno a questa facoltà che l’uomo deve fare appello, bensì al *coeur*, l’unico organo di conoscenza immediata e intuitiva, che sa e sente, e dirige così la ragione. “Conosciamo la verità non soltanto grazie alla ragione ma grazie al cuore”³², afferma Pascal, riferendosi alla conoscenza di quei principi che non si possono provare mediante ragione³³. È la ragione del cuore a rivelare all’uomo in ascolto l’ingiustizia dell’amore che egli nutre per sé:

Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo sa in mille cose.

Dico che il cuore ama l’essere universale naturalmente, e naturalmente se stesso, a seconda che vi si consacri, e si indurisce contro l’uno o l’altro, a sua scelta. Avete respinto l’uno e conservato l’altro; è forse per ragione che amate voi stessi?³⁴

Soltanto un corretto orientamento del cuore, una conversione interiore che compete al singolo, costituisce il presupposto per la realizzazione di una vera giustizia. Quest’ultima, si è visto, è per Pascal una qualità spirituale, che non può essere maneggiata dalla forza, che è fisica, ma può

³⁰ V/131.

³¹ “Giunco pensante. Non è affatto dallo spazio che debbo ricercare la mia dignità, ma dalla regulatezza del mio pensiero. Non avrei affatto vantaggi possedendo delle terre. Mediante lo spazio l’universo mi comprende e mi inghiotte come un punto: mediante il pensiero lo comprendo”. VI/113. “La grandezza dell’uomo è grande in ciò che egli si conosce miserabile; un albero non si conosce miserabile. È dunque essere miserabile il conoscer[si] miserabile, ma è esser grande il conoscere che si è miserabile”. VI/114.

³² VI/110.

³³ “L’ultimo passo della ragione consiste nel riconoscere che ci sono un’infinità di cose che la superano”.

³⁴ Serie non classificate II/423.

essere ricevuta dal *coeur*, che rappresenta “un punto di trascendenza nella creaturalità dell’uomo”³⁵. Il compito dell’apologista consiste allora nello spingere il lettore libertino delle *Pensées* a un’autentica conversione, mostrandogli come sia ragionevole sottomettere la ragione alla fede, dal momento che “l’uomo senza la fede non può conoscere il vero bene, né la giustizia”³⁶. Non si tratta però di una resa irrazionalistica alla fede. Pascal non misconosce la capacità ordinatrice e persuasiva della ragione, anzi, tutta l’argomentazione del “*pari*” si avvale dei “*lumi naturali*”. È un ragionamento disinteressato e onesto che indurrebbe anche il libertino ad ammettere la convenienza di scommettere sull’esistenza di Dio. Ed è ancora tramite uno sforzo cosciente di volontà che il singolo si può predisporre alla sua discesa, in attesa della grazia: “Poiché la ragione vi porta a questo e tuttavia non lo potete – si legge nel celebre frammento del “*pari*” –, adoperatevi dunque non a convincervi con l’aumento delle prove di Dio ma con la dominazione delle vostre passioni. Volete andare alla fede e non ne conoscete la strada. Volete guarirvi dall’infedeltà e ne chiedete i rimedi, imparate da quelli, ecc...che sono stati legati come voi e che scommettono ora tutto il loro bene. [...]. Seguite il modo con il quale hanno cominciato. È col fare come se credessero, prendendo l’acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc.”³⁷. L’uomo senza fede che decide di convertirsi deve quindi “fare come se credesse” o, nel linguaggio di Pascal, inclinare “la Macchina”³⁸, vale a dire cercare mediante la ragione e obbedire ai precetti della legge di Dio come fa il certosino obbedendo liberamente al suo superiore³⁹. Solo l’obbedienza a Dio, per Pascal, rende liberi, poiché solo un corretto orientamento del *coeur* e della volontà costituisce la condizione in cui la fede possa germogliare, portando con sé la carità, che è la vera giustizia.

Il compito dell’uomo è dunque stabilire un contatto con la trascendenza, benché ciò non dipenda interamente da lui, dal momento che non gli è dato di conoscere direttamente Dio, perché è un Dio nascosto⁴⁰. Se l’uomo intraprende un’ascesi durissima per affrancarsi da sé, come il certosino, potrà liberarsi dell’io ingombrante e scoprirsi parte di un corpo di membra pensanti⁴¹. Questa è la formula della giustizia suprema realizzabile in terra secondo Pascal: una repubblica cristiana, fondata sul rispetto di due leggi, l’amore per Dio e l’amore per il prossimo. Dunque da un ritratto antropologico serratamente realista, il pensiero politico di Pascal si rovescia nel suo opposto.

³⁵ I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., p. 98.

³⁶ X/148.

³⁷ Serie non classificate II/418.

³⁸ Cfr. I/5; I/7.

³⁹ “Che differenza tra un soldato e un certosino quanto all’obbedienza? Sono, infatti, ugualmente obbedienti e dipendenti, e in esercizi ugualmente penosi, ma il soldato spera sempre di diventare padrone, e non lo diviene mai, perché i capitani e i principi stessi sono sempre schiavi e dipendenti, ma egli lo spera sempre e lavora sempre per giungervi, mentre il certosino fa voto di essere sempre soldato e dipendente” (26/356).

⁴⁰ Cfr. fra gli altri: XVIII/228; XVIII/242; serie IV/449.

⁴¹ Numerosi frammenti trattano il tema delle membra pensanti. Si veda in particolare la *liasse Morale cristiana*: 26/360, 368, 369, 372, 376.

Commenta Jean Mésnard: “Se un duro realismo comanda l’organizzazione della città terrena dell’uomo senza Dio, bisogna richiamarsi all’utopia generosa, nel momento in cui l’umanità, riconciliata con Dio, è riconciliata con se stessa. La riflessione politica di Pascal comprende queste due ante, rigorosamente complementari”⁴². In questo modo la forza si annulla – anche se per Pascal la forza non ha solo valenza negativa, poiché potrebbe soccorrere la giustizia sulla terra fortificandola in modo tale che non venga sempre calpestata. Inoltre Pascal riconosce alla concupiscenza un lato di grandezza: l’“*ordo concupiscentiae*” che fonda una città è pur sempre un ordine e pertanto, in quanto tale, è ammirevole, essendo la capacità di dare ordine specchio di quella di Dio⁴³.

«La contraddizione tra il bene e la necessità, o quella equivalente tra la giustizia e la forza»⁴⁴. Dalla legge della forza alla giustizia come amore

I fatti dimostrano che, salvo un intervento soprannaturale della grazia, non v’è crudeltà o bassezza di cui la brava gente non sia capace, quando entrano in gioco i meccanismi psicologici corrispondenti.

S. WEIL, *La prima radice*

Ago della bussola su cui punta tutta il pensiero weiliano e perno attorno al quale si avvità fino alla morte prematura della filosofa, stringendosi e dilatandosi allo stesso tempo, è la contraddizione che dà il titolo a questo paragrafo. L’estrema distanza, secondo Platone, fra l’essenza del bene e del necessario, o tra la forza e la giustizia, per dirla con Pascal, formava per Simone Weil

⁴² J. MÉSNARD, *Les Pensées de Pascal*, cit., p. 247.

⁴³ Si vedano al proposito alcuni frammenti della *liasse Grandeur*, come il VI/106: “Grandezza. Le ragioni degli effetti segnalano la grandezza dell’uomo per aver tratto dalla concupiscenza un così bello ordinamento”. Lo stesso concetto viene ribadito quasi identico in VI/118. L’importanza del rispetto dell’ordine è ulteriormente sottolineata in uno dei primi frammenti: “I veri cristiani soggiacciono pur tuttavia alle follie, non già che rispettino le follie, ma l’ordine di Dio che per la punizione degli uomini li ha asserviti a queste follie. *Omnis creatura subjecta est vanitati liberabitur*. Così san Tommaso spiega il passo di S. Giacomo circa la preferenza accordata ai ricchi: se non lo fanno secondo il disegno di Dio, escono dalla religione” (II/14). È pur vero, tuttavia, che in frammenti successivi la concupiscenza è di nuovo condannata senza appello. Si consideri il XVI/211, che recita: “Si sono fondate e si sono tratte dalla concupiscenza regole ammirevoli di governo, di morale e di giustizia. Ma in fondo, questo brutto fondo dell’uomo, questo *figmentum malum* è solo coperto. Non è asportato”. Tuttavia in Pascal prevale un rispetto dell’ordine costituito come unico deterrente contro le rivolte e le guerre civili, il vero male sociale. Si vedano a questo proposito tre pensieri contenuti nella terza *liasse*: 60, 66, 67.

⁴⁴ S. WEIL, *Y a-t-il une doctrine marxiste?*, trad. it. di G. Gaeta, in ID., *Il passaggio nell’impersonale*, cit., p. 62.

la contraddizione ineliminabile e al contempo indispensabile su cui misurare ogni riflessione⁴⁵. Ineliminabile, perché contrassegno della condizione umana come si rivelava a un'analisi attenta della realtà, vale a dire sottoposta alla forza e alla necessità e insieme aspirante al bene; indispensabile, perché soltanto tramite essa si poteva passare nell'ambito delle verità trascendenti, dove abitano il bene, la bellezza, la giustizia. Bisognava dunque pensare insieme tanto l'estraneità di questi termini opposti quanto la loro unione misteriosa.

La filosofia di Simone Weil, si è visto, nasce e si sviluppa insieme alle esperienze da lei vissute: “In lei – scrive Simone Pétrement – il nesso tra vita e pensiero fu più stretto di quanto si possa immaginare”⁴⁶. Cercare di sistematizzare il suo pensiero significa forzarlo in un senso del tutto analogo alle etichette stereotipate che via via negli anni sono state attribuite dalla critica a questa figura inclassificabile, finendo per produrne caricature e letture fuorvianti. *Clichés* come quelli enumerati da Christiane Rancé, che hanno definito Simone Weil “rivoluzionaria anoressica, cristiana suicida, militante contemplativa, comunista senza tessera, cattolica senza battesimo”⁴⁷, hanno l'unico pregio di delineare una personalità estranea a ogni schematismo, contraddittoria se si vuole, ma nel senso di capace di sopportare fino in fondo le contraddizioni scomode per trarne una direzione radicale e intransigente cui rimanere fedele. Affrontare lo studio dei temi cardine del pensiero weiliano significa accettare di adattarsi alle oscillazioni che esso presenta, senza sforzarsi di riunirle in un discorso unitario, ma cercando se mai di rintracciare quei fili rossi che lo attraversano e che infine si traggono da soli, rivelando il diritto del tappeto.

Uno di questi è senz'altro la presenza costante di Platone, i cui riferimenti attraversano l'opera di Simone Weil dai primi *topos* per Alain – come *Le beau et le bien* – fino ai grandi saggi politici e filosofico-religiosi della maturità, passando per quel tentativo riuscito che è *Venezia salva*. Ora, i primi due libri della *Repubblica* contengono riflessioni sulla natura della forza e della giustizia che consentono di tracciare parte del percorso filosofico di Simone Weil, richiamando contemporaneamente quanto scritto sopra a proposito di Pascal.

⁴⁵ Poiché il metodo della filosofia, secondo Weil, consisteva esattamente “nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, quindi nel contemplarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa” (Q. IV, p. 363).

⁴⁶ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, op. cit., p. 6. Anche Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito hanno sottolineato come non vi sia “quasi nessuno dei suoi testi, neanche quelli scolastici, che non sia nato dall'esigenza di rispondere a un quesito, un appello, una domanda che si leva dalla realtà che le sta attorno. [...]. Il tratto peculiare del suo atteggiamento verso la realtà, dunque, è costituito da un legame pressoché inestricabile tra pensiero e azione”. C. CANCELANI E M.A. VITO, «L'obbligo che mi costringe a scrivere». *Essere nell'unico luogo in cui le idee possono scaturire, a contatto con l'oggetto*, in (a cura di L.A. MANFREDA, F. NEGRI, A. MECCARIELLO), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Trieste, Asterios, 2016, pp. 31-54, p. 31.

⁴⁷ C. RANCÉ, *Préface*, in S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016, p.7.

A torto letto come una costruzione astratta e sottoposto a reinterpretazioni ideologiche, il capolavoro platonico si sviluppa come una disamina delle dinamiche interiori ed esteriori dell'uomo; come a confermare, pascalianamente, che per stabilire uno Stato perfetto fondato sull'etica l'uomo debba innanzitutto possedere una conoscenza accurata delle sue miserie e delle sue grandezze. Per Platone infatti la giustizia e l'ingiustizia riguardano innanzi tutto la vita interiore, la vita dell'anima, prima che determinate condizioni politiche, che da quella prendono forma. Dunque il passaggio dalla legge della forza alla forza della legge fino alla legge dell'amore proposta da Simone Weil dipende, come vedremo, sia per il filosofo greco sia per i due pensatori francesi, da un'interiore disposizione del singolo – da una conversione o da una contemplazione e attesa di tutta l'anima del Bene.

Nel primo libro della *Repubblica* gli interlocutori principali del dialogo discutono intorno alla definizione di giustizia. Dopo un breve scambio fra Polemarco e Socrate, la definizione di ciò che gli uomini intendono per giustizia allo stadio naturale è data da Trasimaco. Irritato durante una discussione a casa di Cefalo dalla “famosa e solita ironia di Socrate”, il giovane greco riassume in un'unica frase la sua idea: “Io sostengo che la giustizia non è altro che l'utile del più forte”⁴⁸. E per provare la sua tesi prosegue con queste parole:

Ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte⁴⁹.

Chiunque biasima questa forma di giustizia reputandola ingiusta, lo fa allora solo perché teme di patire azioni ingiuste e non ha il coraggio di compierle. Una semplice osservazione del comportamento degli uomini consente di vedere come il forte, capace di commettere ingiustizie, ovvero di utilizzare la forza per impadronirsi del potere, sia l'unico avveduto, poiché una volta stabilitosi trasforma i propri vantaggi in legge per tutti. A confronto, la giustizia sembra una pratica per ingenui, “una nobile semplicità di carattere”.

⁴⁸ PLATONE, *Repubblica*, I, 338 c. La versione consultata è contenuta in PLATONE, *Opere*, vol. 2, Bari, Laterza, 1966.

⁴⁹ Ivi, 338 e – 339 a.

Il dominio incontrastato della legge della forza è dunque la prima conclusione cui giungono sia Platone sia Pascal che Weil. Allo stadio naturale, quando le passioni non sono ancora state educate e ricollocate al loro posto, gli uomini si rivelano bramosi di potere, volti alla realizzazione del proprio vantaggio, disposti a soggiogare altri uomini interpretando la loro debolezza come segno di una disparità naturale e legittimandosi in tal modo all'uso della forza. Una simile constatazione aveva portato Simone Weil a formulare l'assioma su cui si fonda il suo pensiero politico, metafisico e religioso: "Su questa terra – scrisse ne *La prima radice* – non c'è altra forza che la forza"⁵⁰.

Il problema della forza iniziò a catalizzare l'attenzione della giovane pensatrice all'inizio degli anni '30, esordio di un decennio di intensa militanza politica. Il viaggio a Berlino per studiare le dinamiche della crisi politica tedesca durante l'ascesa hitleriana, il periodo in fabbrica e poi la breve ma importante partecipazione alla guerra di Spagna nelle file dei repubblicani consentirono l'emergere della nozione di forza, che avrebbe sostituito quella di oppressione, dal '37 in avanti, nell'ermeneutica weiliana del sociale e del politico⁵¹. La passione politica che l'aveva animata fino ad allora si andava poco a poco esaurendo nel confronto estenuante con questo problema che non poteva trovare soluzione sul mero piano politico, essendo ogni ordine sociale, per Simone Weil, sostanzialmente malvagio.

Come si è già accennato nel primo capitolo, il sistema economico e le dinamiche della politica dimostravano agli occhi della giovane filosofa che i rapporti fra gli uomini erano sostanzialmente regolati da meccanismi di forza. La parabola di questa osservazione iniziale tuttavia, che sarebbe stata elaborata compiutamente nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, è già annunciata nel saggio *La Germania in attesa* e nei dieci articoli riuniti in *La situazione in Germania*, usciti fra il '32 e il '33 subito dopo il soggiorno berlinese. Questi scritti, che suscitarono violente polemiche negli ambienti della sinistra francese⁵²,

⁵⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 199.

⁵¹ È Canciani a sottolineare l'importanza dell'esperienza spagnola, segnalando la prima tematizzazione effettiva della forza in una lettera a Georges Bernanos del '38. Cfr. D. CINCIANI, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in "DEP. Deportate, esuli, profughe", n. 13/14, 2010, pp. 189-203, pp. 193-195.

⁵² Il 30 aprile 1933 i sostenitori della M.O.R. ("Minorité Oppositionnelle Révolutionnaire", ovvero coloro che, all'interno della Federazione unitaria dell'insegnamento, secondo la Weil subordinavano l'azione sindacale alle direttive del partito comunista) fecero pubblicare l'articolo *Sulla situazione in Germania, qualche parola di correzione*. Vi si leggeva: "Finalmente è finita questa grande, grandissima analisi di S. Weil sulla Germania, grande per il numero di pagine accatastate, grande per la rabbia distruttiva che vi soffia, grande per il cumulo di errori e di menzogne" (S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., pp. 153-154). A questo attacco la Weil rispose nel maggio dello stesso anno con un duro intervento intitolato *Alcune osservazioni sulla risposta della M.O.R.*, in cui protestava contro l'infondatezza di ogni obiezione, poiché la M.O.R., pur criticandola, non rilevava "la benché minima inesattezza negli articoli che vorrebbe confutare" (*Ivi*, p. 155). Pur difendendo la propria analisi come "rigorosamente esatta" (*Ibidem*), la Weil, diversamente dagli avversari, non chiuse il confronto e invitò chiunque volesse a proporre altre interpretazioni purché potesse provarne la verità (cfr. EAD., *Lettera a Robert Ranc*, inedita, in D. CINCIANI, *Simone Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta*, in AA.VV., *Simone Weil, la passione della verità*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 79).

denunciavano la paralisi e la debolezza del popolo tedesco, schiacciato dalla crisi economica e stretto da un complesso gioco di forze. La crisi tedesca aveva “spezzato tutto ciò che consente a ogni uomo di porsi fino in fondo il problema del proprio destino, ovvero le abitudini, le tradizioni, la stabilità della struttura sociale, la sicurezza”; aveva finito così per chiudere “qualsiasi prospettiva per il futuro”⁵³, per cui gran parte della popolazione tedesca si trovava disoccupata o sopravviveva grazie ai sussidi statali. “La situazione era tragica non tanto per la miseria in sé – commentava Weil – ma perché nessun uomo, per quanto energico, avrebbe potuto nutrire la più piccola speranza di evitarla con le proprie forze”⁵⁴. In una simile situazione i disoccupati erano spinti verso posizioni politiche radicali, vale a dire verso i partiti e i movimenti rivoluzionari, antigovernativi: la socialdemocrazia, il comunismo e il movimento hitleriano. Simone Weil accusò senza mezzi termini il partito socialdemocratico e quello comunista di un’“inazione parimenti criminale”⁵⁵: il primo per aver cercato rifugio nel potere statale aggrappandosi come all’unico elemento di stabilità; il secondo per aver accettato la subordinazione totale alla burocrazia sovietica, disposto a cedere il passo ai nazisti pur di contrastare l’Spd. L’uno contro l’altro fin dalla repressione spartachista, i due partiti di massa del Paese erano incapaci di formare un fronte unico contro la minaccia nazista. La perdita di valore e la vuota assolutizzazione dei termini del linguaggio politico⁵⁶ indussero i movimenti di sinistra a fare il gioco degli hitleriani, come nel caso dello scandaloso sciopero dei trasporti di Berlino o nel goffo tentativo di sfruttare a proprio vantaggio le stesse parole d’ordine nazionalistiche. Al contrario, la grande forza del nazionalsocialismo, che Weil individuò con acume, consisteva in una propaganda basata su una sensazione condivisa da tutti i tedeschi: già soffocati dal capitalismo interno, subivano il peso supplementare “con cui l’oppressione delle nazioni vincitrici gravava su tutta l’economia tedesca”⁵⁷.

In questa prima, potente panoramica che pone al centro la questione della forza come qualcosa di esterno, di sociale, legato alla lotta per il potere, emergono considerazioni fondamentali attorno alla natura stessa della forza, singolarmente affini a quelle individuate da Pascal tre secoli prima. Osservando il movimento nazionalsocialista, Simone Weil scriveva: “Questa forza risaltava ovunque, nelle sfilate in uniforme, negli attentati, negli aerei impiegati per la propaganda”⁵⁸. I deboli che ne erano attratti non sapevano però che questa appariva “tanto potente” perché era la forza “di

⁵³ S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., p. 39.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 16. Questo duro parere si trova nella recensione che Weil scrisse all’opuscolo di Trockij, *Et maintenant?*, pubblicata nell’agosto del 1932. Con questo scritto inaugurò la lunga riflessione sulla situazione in Germania.

⁵⁶ “Agiamo, lottiamo, sacrifichiamo noi stessi e gli altri in virtù di astrazioni cristallizzate, isolate, che è impossibile mettere in rapporto tra loro e con le cose concrete”. ID., *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 259, trad. it., cit.

⁵⁷ S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., p. 82.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 84-85.

chi regnava sul presente”, non certo “di chi preparava l’avvenire”⁵⁹. Era dunque una forza che, oltre a servirsi della violenza, si avvaleva di mezzi e di un apparato di segni e abiti per colpire l’immaginario collettivo.

Quale che fosse l’argomento trattato – le dimissioni del governo Léon Blum, l’economia, l’indagine sulle cause dell’oppressione o della cieca obbedienza, la filosofia dell’hitlerismo – gli scritti di Simone Weil negli anni Trenta convergono irresistibilmente sulla nozione di “forza sociale” e sul tentativo di individuarne le radici e la natura specifica. La partecipazione alla guerra spagnola nelle file dei volontari internazionali le aveva rivelato il lato ipnotizzante del contatto con la forza, che rende come ebbri e violenti chiunque si trova a maneggiarla, indipendentemente dalla parte del campo in cui lotta⁶⁰. Nella famosa lettera a Bernanos pubblicata postuma fra l’indignazione generale⁶¹, Simone Weil parlando della Spagna enuncia una legge generale per interpretare il comportamento degli uomini:

Personalmente ho avuto la sensazione che allorché le autorità temporali o spirituali hanno collocato una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro per i quali la vita ha un prezzo, nulla appare più naturale all’uomo di uccidere. Quando si sa che si può uccidere senza incorrere in alcun castigo allora si uccide: o quanto meno si circonda di sorrisi di consenso coloro che uccidono⁶².

Questa era stata anche la sorte dei pacifisti francesi incontrati dalla pensatrice, partiti con le migliori intenzioni e finiti per sguazzare in “questa atmosfera impregnata di sangue con visibile piacere”⁶³. La vicenda spagnola ritorna più volte nei *Quaderni* come paradigma con cui confrontare gli eventi successivi. Ciò cui aveva assistito in quel periodo si sarebbe ripetuto infatti nell’Europa del 1943, dove, dal momento che si era trasformata in una “région sociale à l’intérieur de laquelle le couple des contraires bien et mal n’a pas le droit d’entrer”⁶⁴, uomini apparentemente normali si

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ “Il contatto con la forza è ipnotizzante; immerge nel sogno [...]. Criterio: la paura e il gusto di uccidere. Evitare l’una e l’altra. Come? In Spagna, questo mi sembrava uno sforzo da spezzare il cuore, non sostenibile a lungo”. Q. I, pp. 241-242.

⁶¹ La lettera venne resa pubblica per la prima volta nel 1950, passando però inosservata. Quattro anni dopo, la piccola rivista “Témoins” la ripropose e scatenò un’ondata di reazioni sorprese e proteste fra i militanti e gli anarchici che avevano prestato servizio volontario durante la guerra. Scriveva Albert Camus al responsabile della rivista Jean-Paul Samson: “È naturale che la lettera di Simone Weil faccia rumore. Pubblicandola però non intendevamo approvare tutto quanto essa dice. Io stesso avrei qualcosa da dire... Ma è bene che la violenza rivoluzionaria, inevitabile, si separi talvolta dall’orrenda buona coscienza in cui ormai sembra stabilmente insediata”. (Lettera citata da René Quillote, *Simone Weil et A. Camus*, in A. CAMUS, *Essais*, sous la direction de R. Quillot-L. Faucon, Gallimard, Parigi 1965, p. 1702. La traduzione del passo è di Canciani. Cfr. D. CANSIANI, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, cit., p. 194).

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ S. WEIL, *Cette guerre est une guerre de religions*, in *Écrits de Londres*, cit., p. 90.

dimostravano pronti a compiere qualsiasi atrocità. In realtà, secondo Simone Weil, quanto accadeva nel continente in guerra era il risultato di una legge stabilita in passato. A questo proposito, di fondamentale importanza è la tesi espressa nelle *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo*, un saggio del 1939. Per la pensatrice il nazionalsocialismo non andava considerato come un fenomeno meramente contingente, bensì la messa in atto, fino alle conseguenze estreme, di un culto della forza lungamente praticato⁶⁵. La radice dei mali che affliggeva l'Europa andava allora ricercata nella concezione del potere come esercizio della forza, presente nella civiltà occidentale fin dall'antica Roma. Si legge nel testo:

L'analogia tra il sistema hitleriano e l'antica Roma è sorprendente al punto da far credere che dopo duemila anni Hitler abbia solo saputo copiare correttamente i Romani. Se essa non è immediatamente evidente ai nostri occhi, è perché noi abbiamo quasi imparato a leggere su Corneille e il *De viris*; siamo abituati a metterci al posto dei Romani, anche quando si impadroniscono della Gallia; oggi che ci troviamo in una situazione analoga, ma in cui è il nostro nemico a sostenere il ruolo di Roma, non riconosciamo l'analogia. Perché a farci orrore sono solo le conquiste da cui siamo minacciati; quelle che compiamo noi sono sempre belle e buone⁶⁶.

Nel frattempo la rilettura di storici e filosofi greci alla luce delle vive intuizioni sulla forza confermò a Simone Weil l'inevitabilità di questa legge e le consentì di approfondirne l'origine. Una sentenza di Tucidide tratta dal V libro delle *Storie*, più volte commentata, ne dava una prima formulazione: “Per una necessità della natura, ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone”⁶⁷. Questa legge interpretata come una necessità naturale rispecchia la tendenza a espandersi propria dell'io – nei *Quaderni* si trova il nome di *pleonexia* –, che per Simone Weil è l'origine di ogni peccato⁶⁸. “Per ogni uomo lui è io, e gli altri sono gli altri”,

⁶⁵ “Simone Weil va dritto al cuore del problema, facendo un'affermazione che sbarazza il terreno da ogni equivoco: il totalitarismo non è un pericolo da scongiurare, è la forma finale assunta dalla concezione dello Stato, che proprio la Francia ha contribuito ad elaborare e portato alla suprema perfezione. Non è una specificità della Germania, è piuttosto il figlio legittimo dello Stato nazionale, centralizzato, la cui costruzione inizia con Luigi XIV e arriva fino a Napoleone passando attraverso la Rivoluzione”. D. CANCIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996, p. 228. Così, mentre l'errore dei rivoluzionari del 1789 era stato fondare la loro opera sulla nozione di diritto, ignorandone il legame con la forza, Richelieu è senza dubbio “il primo precursore di Hitler dopo l'antichità”. S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, op. cit., p. 206.

⁶⁶ Ivi, pp. 218-219. Notava anzi che era un “errore grave credere che la morale di quell'epoca [...] differisse dalla nostra [...]”. La morale era la stessa di oggi, come oggi si praticava poco”. Ivi, p. 208.

⁶⁷ Q. I, p. 316. Cfr. TUCIDIDE, *Storie*, Utet, Torino, 2005, V, 89 e 105.

⁶⁸ Esposito sottolinea l'identificazione dell'io con il verbo ‘potere’, ritrovata all'interno di un testo di Simone Weil inedito ma presente fra i brani pubblicati da S. Pétrement. Cfr. S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*, Paris, 1973, vol. I, p. 154. Vi si legge: “«Esistere, pensare, conoscere non sono che aspetti di una sola realtà: potere [...]». Ciò che io sono è definito da ciò che io posso». Cfr. R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, cit., p. 201. Pertanto, sostiene lo studioso, “non esiste reale alternativa al potere, non esiste soggetto di antipotere, per il motivo basilare che il soggetto è già costitutivamente potere. O, in altre parole, che il potere inerisce naturalmente alla dimensione del soggetto nel senso che è precisamente il suo verbo. Per questo la conclusione che ne ricava Canetti, ma tutto il pensiero impolitico, dallo

si legge in *Discesa di Dio*, “Io: vale a dire il centro del mondo [...]. Gli altri: vale a dire particelle dell’universo più o meno considerevoli a seconda che siano più o meno vicine all’io, la maggior parte praticamente inesistenti”⁶⁹. Così accade che finché si pensa in prima persona ciascuno dispone degli altri come si dispone di cose inerti, sia nel pensiero, sia di fatto, qualora ne abbia il potere. L’esistenza o quanto meno là dove sono implicati i rapporti di potere si configura necessariamente come un conflitto costante.

Il dispiegarsi della barbarie nei sistemi totalitari, l’impiego sistematico della violenza, le somiglianze fra i regimi dittatoriali di ogni tempo, indussero Simone Weil a interpretare la forza come una legge storica, fino a concludere amaramente che “in tutto ciò che è sociale c’è la forza”⁷⁰. A differenza della forza fisica però, che vige in natura ed è quantitativamente misurabile, la forza che opera nella società umana possiede tratti illusori, poiché essa stessa è, da un certo punto di vista, un’illusione, come il potere⁷¹.

La forza osservata finora si serve della suggestione psicologica, fa leva sull’immaginario e si fonda, secondo Simone Weil, essenzialmente sul prestigio. Per la giovane pensatrice infatti, se la guerra è “il principale motore della vita sociale”⁷², è il prestigio che ne determina quasi interamente la fortuna. Commentando alcuni passi della *Repubblica* di Platone, Simone Weil riconosce nel prestigio sociale la sostanza di quei beni che tutti, rimasti nella caverna, scegliamo. Esso è illusorio e inconsistente, come evoca la parola stessa; eppure, nota la pensatrice, “la forza è composta per nove decimi di prestigio, e in questo mondo determina tutto”⁷³. Per spiegarsi, Weil fa riferimento alla fiaba dei fratelli Grimm *Il sartorello coraggioso*, che sintetizza in questi termini:

stesso Broch a Kafka, a Simone Weil – quest’ultima con abbacinante chiarezza –, è che l’unico modo di contenere il potere è quello di ridurre il soggetto” (Ivi, pp. 20-21).

⁶⁹ S. WEIL, *La rivelazione greca*, cit., p. 282.

⁷⁰ Q. III, p. 158.

⁷¹ Nota al riguardo la filosofa nelle *Riflessioni*: “Così c’è, nell’essenza stessa della potenza, una contraddizione fondamentale che, a voler essere precisi, le impedisce in ogni caso di esistere; quelli che vengono chiamati i padroni, continuamente costretti a rafforzare il loro potere perché non venga loro strappato, sono sempre alla ricerca di un dominio che per essere è impossibile da possedere. [...]. Gli strumenti del potere, armi, oro, macchine, segreti magici o tecnici, esistono sempre al di fuori di colui che ne dispone, e altri possono impadronirsene. Pertanto ogni potere è instabile. [...].

Appunto perché non c’è mai potere, ma solamente corsa al potere, e questa corsa è senza termine, senza limite, senza misura, non c’è neppure limite né misura agli sforzi che essa esige; coloro che vi si abbandonano, costretti a fare sempre più dei loro rivali, i quali a loro volta si sforzano di fare più di loro, devono sacrificare non solo l’esistenza degli schiavi, ma la propria e quella degli esseri più cari; così Agamennone che immola sua figlia rivive nei capitalisti che, per conservare i propri privilegi, accettano a cuor leggero guerre che possono rapire loro i propri figli. Così la corsa al potere asservisce tutti, potenti e deboli”. S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, cit., pp. 51-53.

⁷² EAD., *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 222.

⁷³ Ivi, p. 221.

Un ometto, dopo aver schiacciato in un sol colpo sette mosche, se ne va in giro per il mondo proclamando: «Sette in un colpo solo». Un paese che sta per essere invaso da un potentissimo nemico lo sceglie come generale. Dal momento che non ha mai cavalcato, la vigilia della battaglia si fa legare su un cavallo per esercitarsi. E con suo grande spavento il cavallo parte al galoppo, e lo porta difilato nel campo avversario. Vedendo arrivare precipitosamente quel cavaliere al galoppo, i nemici credono che sia seguito da un numeroso esercito, e si danno quindi a una fuga disordinata. Il sartorello diventa il genero del re. [...] Questa fiaba esprime la pura verità. In questo mondo non c'è nulla di più reale della guerra, includendo sotto questo nome anche i conflitti di forza larvati [...] La guerra è il principale motore della vita sociale, e l'illusione ne determina quasi interamente la fortuna. La guerra è fatta di prestigio. È quello che permetteva al diavolo di dire al Cristo: 'Questa potenza e la gloria che vi è connessa sono state consegnate a me'. Il valore sociale supremo, o piuttosto l'unico, è il prestigio. Ed è davvero un'ombra. Una menzogna⁷⁴.

Come nel caso dei magistrati e dei medici nel frammento pascaliano, che si vestono di abiti particolari per impressionare gli altri, anche qui si tratta in primo luogo di apparenze e di illusioni. Nel rapporto con il mondo, si è visto a proposito della nozione di lettura che noi non accediamo che alle apparenze ed è appunto su di esse che l'immaginazione ha facile presa. Se non si riesce a ristabilire un rapporto fra la cosa reale e la nostra sensazione, si scivola nel dominio dell'immaginazione errante, si rimane cioè attaccati alle ombre della caverna, che l'immaginazione combina e ricombina senza legame con la realtà. Chi possiede il potere ne è conscio e si serve di questo impatto immaginario per consolidare la propria forza. In uno scritto mai pubblicato, intitolato *Meditazioni su un cadavere*, Weil ribadì amaramente il meccanismo individuato in Germania e riscontrato altrove:

Il principio fondamentale del potere e di ogni azione politica è che non bisogna mai apparire deboli. La forza si fa non solo temere, ma insieme sempre un po' amare, anche da coloro che fa piegare violentemente sotto di sé; la debolezza [...] ispira sempre un poco di disprezzo [...]. Non c'è verità più amara [...]. L'imperio della forza plasma sovranamente sentimenti e pensieri [...]. Questa forza che regna fin nelle coscienze è sempre in gran parte immaginaria⁷⁵.

A queste parole fa eco una considerazione scritta ne *L'Iliade o il poema della forza*: "D'altronde – si legge – neppure la moderazione è sempre senza pericolo; perché il prestigio, che per più di tre quarti costituisce la forza, è fatto innanzitutto della superba indifferenza del forte per i deboli, indifferenza talmente contagiosa che si trasmette a coloro che ne sono l'oggetto"⁷⁶.

A causa della potenza del prestigio, la società mostrava allo sguardo lucido di Simone Weil che, diversamente dalla fisica, il numero in sé non costituiva necessariamente un vantaggio. Un fenomeno strano, che però si andava materializzando sotto i suoi occhi, in una situazione storica in cui si poteva assistere allo "spettacolo paradossale" di un gran numero di uomini, di intere masse,

⁷⁴ Ivi, p. 222.

⁷⁵ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 409.

⁷⁶ S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 48.

che si lasciavano plasmare da uno solo o da pochi, come se “il grammo pesasse più del chilo”⁷⁷. In un simile contesto, non potevano che nascere valori menzogneri e forme fittizie di giustizia.

Per Simone Weil l'intero corso della storia umana si è svolto e si svolge sotto l'imperio della forza: “La storia – afferma nell'*Enracinement* – è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale”. Da questo punto di vista, Hitler ha soltanto tratto con coerenza le conclusioni circa la natura della storia:

Hitler ha visto benissimo l'assurdità della concezione del XVIII secolo che è tutt'oggi in favore e che poi è già in germe in Cartesio. Da due o tre secoli crediamo contemporaneamente che la forza sia l'unica signora di tutti i fenomeni della natura, e che gli uomini possano e debbano fondare le loro reciproche relazioni sulla giustizia, riconosciuta mediante la ragione. Questa è un'assurdità patente. Non è concepibile che tutto l'universo sia assolutamente sottoposto alla forza e che l'uomo possa esserne affrancato, quando anch'egli è fatto di carne ed ossa e il suo pensiero vaga secondo le impressioni sensibili”⁷⁸.

Tutta la miseria umana si esprime nella sottomissione dell'uomo alla forza sociale e alla necessità che ne imprigiona la carne, costringendolo ad agire secondo i meccanismi che governano la materia. È impensabile quindi, secondo Simone Weil, credere che egli possa sfuggire a questo dominio avvalendosi soltanto delle sue facoltà. Per questo motivo tutte le concezioni politiche del Novecento, dall'utilitarismo al liberalismo, dal marxismo al nazismo, in apparenza così diverse ma in fondo molto simili, erano menzognere: pretendevano di trarre una forma di giustizia dalla forza, dandole ora il volto del denaro, ora della lotta di classe, ora quello della razza eletta. Ma “la forza non è una macchina che crei automaticamente la giustizia. È un meccanismo cieco dal quale escono a caso, indifferentemente, effetti giusti o ingiusti, ma, in seguito al gioco delle probabilità, quasi sempre ingiusti”⁷⁹.

Quest'ultima considerazione permette di riconnettersi al filo iniziale di questo paragrafo e di proseguire il discorso con gli spunti forniti da Platone nella *Repubblica*. All'inizio del secondo libro Glaucone riprende la tesi di Trasimaco, invitando Socrate a confutarlo nuovamente con argomenti più persuasivi. Volendo approfondire l'opinione comune riguardo la giustizia, il giovane ne esamina le conseguenze nella direzione scelta da Trasimaco. Se si crede che la forza soggiace ai rapporti politici fra gli uomini, la giustizia appare allora come una forma di convenienza. Per evitare

⁷⁷ S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 408.

⁷⁸ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 216. Cfr. “Finché l'uomo sopporta di avere l'anima occupata dai propri pensieri – scrive altrove Simone Weil –, dai pensieri personali, è interamente sottoposto [...] alla pressione dei bisogni e al giuoco meccanico della forza”.

⁷⁹ Ivi, p. 218.

di subire costantemente ingiustizie, gli uomini – spiega Glaucone – “ritengono vantaggioso venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e hanno dato nome di legittimo e giusto a ciò che è stabilito dalla legge”⁸⁰. Si tratta di una giustizia di facciata, di una convenzione sorta per contrastare una lotta di tutti contro tutti. Perché tutti vorrebbero, per natura, commettere ingiustizia, ma, non potendo, per evitare la supremazia incontrastata del più forte, gli uomini sono giunti a formulare un criterio di legittimità sul modello della bilancia, per cui la giustizia è concepita come una sorta via di mezzo. Si legge ancora nel dialogo platonico:

Questa è dunque per essi l’origine della giustizia, questa la sua essenza: e sta in mezzo tra il meglio (che consiste nel commettere ingiustizia senza pagarne la pena) e il peggio (che consiste nel ricevere ingiustizia senza potersi vendicare). Perciò, essendo in mezzo a questi due estremi, la giustizia non è amata come bene, ma tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia⁸¹.

Il rispetto dell’uguaglianza fra le parti risulta dunque essere soltanto una costrizione dettata dalla legge e non riproduce un desiderio di giustizia insito nell’uomo, che per natura è “spinto dalla voglia di soverchiare altrui”⁸². Non c’è nessuno tanto retto da rispettare volontariamente una norma senza obbligo, chiunque vorrebbe poter essere ingiusto e rimanere impunito. A dimostrazione di ciò, Glaucone racconta il mito dell’anello di Gige, che narra la vicenda di un pastore lidio il quale, trovato per caso un anello capace di rendere invisibili, ne approfittò per sedurre la moglie del re e con il suo aiuto uccidere il marito e conquistare il potere. È interessante notare come Simone Weil individui in questa storia il meccanismo alla radice di ogni crimine. Nei *Quaderni* vi si riferisce come esempio emblematico di una pratica consueta fra gli uomini, che consiste nel non istituire un rapporto fra sé e l’azione che si compie. Per la filosofa, questo furtivo atto della volontà è il motore di ogni licenza:

L’anello di Gige, diventare invisibili, è precisamente l’atto di mettere da parte. Mettere da parte sé e il crimine che si commette. Non stabilire la relazione tra i due. Io sono, e il crimine avviene. [...].

Gige. Io sono diventato re, e l’altro re è stato assassinato. Nessun rapporto tra le due cose. Ecco l’anello.

⁸⁰ PLATONE, *Repubblica*, II, 359 a.

⁸¹ Ivi, 359 a – 359 b.

⁸² Ivi, 359 c.

Un padrone di fabbrica; io ho tanti beni costosi e i miei operai soffrono la miseria. Egli può avere in tutta sincerità pietà dei suoi operai, e tuttavia non formare il rapporto⁸³.

Così accade a tutto ciò che è coperto dal prestigio della cosa sociale, in quanto il prestigio per sua essenza solleva e annulla ogni rapporto. I totalitarismi sono quindi l'espressione più compiuta dell'atto di mettere da parte, poiché essi separano sistematicamente il male che compiono dalla propria struttura.

In un contesto storico in cui le parole della politica erano state svuotate di senso anche la legittimità aveva perso il suo valore e il legame intrinseco con la giustizia. Invece di evocare uno stretto legame politico, ovvero un consenso liberamente accordato dai cittadini ai governanti, secondo Weil nei primi anni Quaranta il sentimento di legittimità era ridotto a poco più di un concetto vuoto. Soprattutto presso i francesi, che da anni subivano un dissesto etico per via dei continui cambiamenti di governo. In un breve testo redatto a Londra a proposito del progetto di un governo provvisorio con a capo De Gaulle, Simone Weil scrive che la legittimità possiede una “virtù straordinaria per la sua capacità di orientare l'intenzione, il desiderio, la volontà” e tuttavia “produce del male se si pretende di definirla attraverso una concezione umana, attraverso delle forme di governo”⁸⁴. Così ai suoi occhi la storia dei governi francesi dalla Rivoluzione a Deladier non rappresentava nient'altro che una “successione di usurpazioni”⁸⁵. A partire dagli anni del Terrore, cittadini e governanti avevano lasciato che un abisso si aprisse fra loro: attenti a proteggersi gli uni, impegnati a conservare o conquistare il potere gli altri, entrambi avevano abbandonato l'idea di una legittimità fondata sulla fiducia verso chi si assumeva la responsabilità del governo. Pertanto si trattava, anche in questo caso, di una sorta di patto di stabilità, lontano dal realizzare una vera giustizia e ancora basato sui rapporti di forza.

L'attività di Simone Weil presso il Commissariato per gli Interni e il Lavoro France Libre – l'organizzazione politica in esilio a Londra capeggiata dal generale De Gaulle e presso cui era stata assunta come redattrice addetta ai servizi civili – testimonia, nonostante la delusione, la sua volontà di contribuire alla ricerca di un nuovo ordinamento politico⁸⁶. La sua sfiducia non era rivolta tanto

⁸³ Q. II, p. 309. Cfr. Ivi, pp. 306-310.

⁸⁴ S. WEIL, *Légitimité du gouvernement provisoire*, in *Écrits de Londres*, cit., p. 53, trad. it. *Legittimità del governo provvisorio*, in EAD., *Una costituente per l'Europa*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Roma, Castelvecchi, 2013, pp. 90-91.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Recatasi a Londra con l'intento di rientrare in Francia con compiti operativi, Simone Weil aveva inviato a Maurice Schumann il suo Progetto per una formazione di infermiere di prima linea, nella speranza che la resistenza francese a Londra organizzata intorno a De Gaulle ne approvasse l'attuazione. Quest'ultimo però lo respinse come “una follia” e la giovane francese fu invitata a occuparsi di “cose concrete”, cioè di esaminare i documenti di carattere politico provenienti dalla Francia occupata in vista della riorganizzazione del Paese dopo la guerra. Simone Weil avrebbe

all'idea di governo *tout court* bensì ai fondamenti che fino a quel momento lo avevano sostenuto. Occorreva, secondo la pensatrice, ricercare nuove categorie e forme politiche in grado di sostituire quelle esistenti, fondate ancora su meccanismi di forza. Si pensi per esempio al testo intitolato *Osservazioni sul nuovo progetto di Costituzione*, elaborato da una commissione londinese e fatto pervenire ai gruppi resistenti francesi. Simone Weil attacca il progetto nella sua impostazione di fondo, contestando l'affermazione di principio: «*La souveraineté réside dans la nation*». Affermazione a suo avviso priva di senso, poiché “ce qui est souverain en fait, c'est la force, qui est toujours aux mains d'une petite fraction de la nation. Ce qui doit être souverain, c'est la justice. Tous les constitutions politiques, républicaines et autres, ont pour fin – si elles sont légitimes – d'empêcher ou au moins de limiter l'oppression à laquelle la force incline naturellement. Et quand il y a oppression, ce n'est pas la nation qui est opprimée. C'est un homme, et un homme, et un homme. La nation n'existe pas; comment serait-elle souveraine?”⁸⁷. La concentrazione dei poteri nelle mani dell'Assemblea Nazionale porterebbe l'azione politica a un gioco delle parti, dando il via libera all'asservimento della vita pubblica ai partiti. Gli ordinamenti politici si riconfermano allora come tentativi di limitare l'oppressione cui la forza, protagonista nei rapporti sociali, naturalmente inclina. Per questo motivo Weil proponeva di sostituire il principio di sovranità con una frase che più si avvicinava a un senso di giustizia: «*La légitimité est constituée par le libre consentement du peuple à l'ensemble des autorités auxquelles il est soumis*».

In quest'ottica va letta anche la *Nota sulla soppressione dei partiti politici*, una critica netta della pensatrice francese contro i fondamenti della democrazia occidentale, che invece di rappresentare la volontà popolare miravano unicamente alla crescita del proprio potere. Secondo la pensatrice, essi erano animati dal medesimo spirito formulato da Tomski durante il Terrore: “«Un parti au pouvoir et tous les autres en prison»”, a tal punto che il totalitarismo risultava essere una caratteristica insita nella struttura partitica per com'era concepita in quel frangente in Europa⁸⁸ e che andava dunque soppressa.

La critica puntuale di Simone Weil agli enti e ai concetti principali della politica europea mirava a mettere in luce la degradazione della giustizia a mero patto giuridico in atto da tempo. Il problema era per lei spezzare il legame con la forza, con le rivendicazioni, con gli interessi

dovuto limitarsi a studiare questi documenti ma, chiusa spesso fino a tarda notte nell'ufficio di Hill Street, finì con il trasformare gli appunti e i commenti in veri e propri trattati, in saggi che ripensavano da cima a fondo le questioni allora all'ordine del giorno: dal ruolo dei partiti alla sovranità della nazione, dalla giustizia alla rivolta, dalla dottrina marxista alla riforma costituzionale e al colonialismo.

⁸⁷ S. WEIL, *Remarques sur le nouveau projet de constitution* (EL, pp. 76-82), p. 77.

⁸⁸ “Ainsi sur le continent d'Europe le totalitarisme est le péché originel des partis”. Cfr. EAD., *Note sur la suppression général des partis politiques*, in *Écrits de Londres*, cit., p. 112.

personali. È al riguardo illuminante l'attacco impietoso contro la nozione di diritto elaborata dalla tradizione occidentale. Nello *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano* Simone Weil anticipa il fondamento teorico che avrebbe sviluppato nel *Preludio*, sostenendo che l'errore degli uomini del 1789 era stato elevare la nozione di diritto a principio assoluto, mentre i diritti dipendono da situazioni particolari, sono cioè condizionati e condizionabili. Questa nozione era "legata a qualcosa di spartizione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Di per sé evoca il processo, l'arringa. Il diritto si regge soltanto su un tono di rivendicazione; e una volta adottato questo tono, non lontana, dietro di lui, c'è la forza per sostenerlo, altrimenti cade nel ridicolo"⁸⁹.

Per sottrarlo alla forza occorre che il diritto non fosse più radicato in se stesso, ma nell'obbligo, rispetto al quale doveva riconoscersi relativo e subordinato. L'obbligo, a differenza del diritto, non si fonda su "nessuna situazione di fatto" né su alcuna convenzione, poiché il suo oggetto è sempre "l'essere umano in quanto tale" e risponde al "destino eterno dell'essere umano"⁹⁰. Pertanto l'obbligo è incondizionato e trova una verifica "nell'accordo della coscienza universale"⁹¹. L'obbligo verso tutti gli esseri umani si esprime nel rispetto dei suoi bisogni fondamentali, che sono sia fisici, a cominciare dal più evidente, la fame, sia morali, necessari alla vita dell'anima. Gli uni e gli altri costituiscono nutrimenti irrinunciabili per cui, se per una causa esterna non sono soddisfatti, l'uomo cade poco a poco "in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a una vita puramente vegetativa"⁹². Nel *Preludio* Simone Weil ne elenca quattordici, presentati a coppie di contrari combinati in equilibrio, poiché ciò che si chiama la giusta via di mezzo "consiste in realtà nel non soddisfare né l'uno né l'altro dei bisogni contrari. È una caricatura del vero equilibrio, nel quale invece i bisogni contrari sono, l'uno e l'altro, pienamente soddisfatti"⁹³. Essi sono: ordine, libertà e ubbidienza, responsabilità e uguaglianza, gerarchia e onore, punizione e libertà di opinione, sicurezza e rischio, proprietà privata e proprietà collettiva. In ultimo il bisogno di verità, che è "il più sacro di tutti".

Dunque al disfacimento politico attuale e alla perdita di un autentico sentimento di giustizia, Simone Weil contrappose nuove categorie, come quella di obbligo, basi per una concezione

⁸⁹ EAD., *La persona e il sacro*, cit., p. 27. Fa notare giustamente Federica Negri che "non si tratta, per Weil, di cancellare istituzioni che tutelano il diritto, le persone, le libertà democratiche, ma di non ritenerle sufficienti a tutelare ciò che di più prezioso c'è nell'uomo, quella voce che grida incessantemente la sua voglia di giustizia, di verità e di bellezza". Cfr. F. NEGRI, *La persona è sacra?*, in L.A. MANFREDA, F. NEGRI, A. MECCARIELLO (a cura di), *Esistenza e storia in Simone Weil*, cit., p. 111.

⁹⁰ EAD., *La prima radice*, p. 14.

⁹¹ Ivi, p. 15.

⁹² Ivi, p. 16.

⁹³ Ivi, p. 21.

filosofico-politica intrisa di spiritualità. Infatti, perché l'obbligo fosse posto a fondamento dei rapporti di comunità, occorre che fosse riconosciuta una realtà al di sopra di questo mondo, capace di rispondere al "destino eterno dell'essere umano". La trascendenza di cui parla Simone Weil è evidentemente il Dio cristiano, che tuttavia non nomina per conservare un certo rigore filosofico e per non sbilanciarsi troppo verso una religione positiva, dal momento che il suo intento era comunicare quella che riteneva un'evidenza antropologica⁹⁴. Dunque il nucleo della riflessione filosofico-politica weiliana si trova nella "Professione di fede" premessa alla trattazione degli obblighi nello *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*. Vi si legge:

C'è una realtà situata al di fuori del mondo, cioè fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo, fuori di tutto quanto le facoltà umane possono afferrare. A questa realtà corrisponde nel centro del cuore dell'uomo quell'esigenza di bene assoluto che vi abita sempre e non trova mai in questo mondo alcun oggetto⁹⁵.

È a questo punto che emerge, in contrasto con gli esiti non solo della concezione marxista, ma di ogni pensiero politico contemporaneo, il motivo dominante di un pensiero tutto teso a restituire rigore concettuale e spirito di verità alla ricerca di nuovi fondamenti intellettuali e politici

⁹⁴ Non condivido il giudizio di Rita Fulco, secondo la quale il linguaggio qui impiegato da Simone Weil avrebbe peccato di "un'ingenuità politica oltre che, bisogna dirlo, di poco rigore filosofico". Ammettendo che il fondamento del bene nell'altra realtà possa essere vero – per i credenti –, tuttavia parlo alla base di un processo di ricerca rigoroso e originale è stato per la studiosa "un grande errore dal punto di vista filosofico e politico" (cfr. R. FULCO, *Simone Weil: rilegittimare l'Europa*, in L.A. MANFREDA, F. NEGRI, A. MECCARIELLO (a cura di), *Esistenza e storia in Simone Weil*, cit., pp. 178-179). La questione a mio parere è di altra natura. Ciò che Weil individua è esattamente l'insufficienza del discorso filosofico, inadatto a concepire una giustizia vera. Non si tratta di ingenuità politica, bensì di un altro tipo di sguardo: quello del mistico. Concordo con quanto ha detto Gaeta in un intervento del 2012: "Ella pensa a un cristianesimo incarnato in coloro che hanno aderito al bene assoluto e che sono perciò in grado di infondere un'ispirazione autenticamente religiosa in tutte le forme di vita, si tratti del lavoro come dello studio, della ricerca scientifica come dell'espressione artistica e dell'azione politica. Ciò che per lei conta non è pertanto che la nostra civiltà sia formalmente cristiana, ma che al centro della vita sociale come al centro dell'anima operi quell'«infinitamente piccolo» che fa la differenza tra un lavoro che consente l'accesso alla bellezza del mondo e uno che lo preclude; tra un'applicazione allo studio che accresce il potere d'attenzione e una finalizzata al puro successo scolastico; tra una ricerca scientifica permeata dallo spirito di verità e una che considera l'oggetto dell'indagine come al di fuori del bene e del male; tra il collocare la fonte d'ispirazione dell'opera d'arte nel bene assoluto, volgendo il desiderio solo ad esso, e il cercarla nei beni di questo mondo; tra un impegno nella vita pubblica mosso dall'obbligo di rimediare per quanto possibile «a tutte le privazioni dell'anima e del corpo che sono suscettibili di distruggere o mutilare la vita terrestre di un essere umano, quale egli sia», e uno dominato dallo spirito di partito, che è totalitario per sua natura e ispirazione". G. GAETA, *Simone Weil: un senso nuovo della convivenza*, www.ccd.it.

⁹⁵ S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in *Écrits de Londres*, p. 66, trad. it. di G. Gaeta in *Il radicamento della politica*, in S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 279. Per ricercare il bene assoluto è necessario rivolgersi a un'altra realtà, poiché "quaggiù tutto è necessità, macchiato dalla forza, quindi indegno di amore. Questo mondo è la porta chiusa. È una barriera, e al tempo stesso è il passaggio. Se noi vogliamo solo il bene assoluto, se cioè rifiutiamo come insufficiente tutto il bene esistente o possibile o sensibile, immaginario o concepibile, offertoci dalle creature, se a tutto questo preferiamo piuttosto niente, allora (con il tempo) orientati verso ciò che non possiamo assolutamente concepire, ne riceviamo una rivelazione. La rivelazione che questo nulla è la pienezza suprema, la fonte e il principio di ogni realtà. Si può allora veramente dire di avere fede in Dio". Q. III, p. 189.

per l'Europa dopo la catastrofe bellica: l'idea che esiste, nonostante tutto, una giustizia e che essa va cercata in un infinitamente piccolo che opera segretamente, silenziosamente. Scrive ancora la giovane filosofa ne *La prima radice*:

Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealista. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro. [...]. Se la giustizia è incancellabile nel cuore dell'uomo, vuol dire che essa ha, in questo mondo, una sua realtà⁹⁶.

La giustizia è quindi reale in quanto desiderio e aspirazione presente al centro di ogni essere umano. Essa è qualcosa di radicalmente altro rispetto alla forza: nasce dal riconoscimento di quel desiderio di bene e giustizia che rende gli esseri umani identici, nella misura in cui li si concepisce come costituiti da un'esigenza centrale di bene intorno alla quale si dispone la materia psichica e carnale. Acconsentire a orientare la nostra azione e il nostro amore al di fuori di questa realtà, riconoscere che il bene vero non si trova su questa terra, significa riconoscere ciò che vi è di sacro nell'essere umano. Poiché sacra non è la persona, cioè un concetto, ma l'individuo nella sua interezza, braccia, occhi, pensieri, e quel qualcosa di impersonale "in fondo al cuore di ogni essere umano" che "si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male"⁹⁷.

Non potendo esprimere direttamente il rispetto verso questa parte, essendo legata al soprannaturale, occorre rivolgersi indirettamente, rispettando la parte che è di questo mondo, vale a dire la sottomissione dell'uomo alla necessità e alla forza⁹⁸. Poiché c'è ingiustizia, si legge ne *La persona e il sacro*, "ogni qualvolta sorge dal fondo di un cuore umano il lamento infantile che il Cristo stesso non ha potuto trattenere: «Perché mi viene fatto del male?»"⁹⁹. Questo è anche l'insegnamento del Vangelo, della tragedia attica e dell'*Iliade*, per i quali "il sentimento della

⁹⁶ S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 218-219.

⁹⁷ EAD., *La persona e il sacro*, p. 13. A differenza dei personalisti cattolici che intendevano coniugare il concetto di persona umana e quello di diritto, Simone Weil, spiega Gaeta, "nel personalismo vedeva in effetti riproposta in accezione spiritualista la nozione illuminista di diritto nella misura in cui la persona è riconosciuta tale *di diritto*, con l'aggravante di un'ulteriore commistione del campo trascendente con quello immanente. [...]. Se ne può concludere che per Simone Weil uno stesso errore accomuna marxismo, illuminismo e personalismo cattolico: l'aver ignorato o quanto meno velato la contraddizione essenziale tra la necessità e il bene, finendo inevitabilmente col riconoscere alla forza il ruolo di regolatrice dei rapporti umani". Cfr. G. GAETA, *Il passaggio nell'impersonale*, in S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., pp. 67-68. A questo proposito, Esposito osserva che l'impersonale è "il positivo che la Weil oppone alla semantica teologico-politica della persona. Che tale positivo sia designato in termini necessariamente negativi – impersonale – deriva dalla piega rigorosamente impolitica della critica del politico (dai partiti, alla rappresentanza, alla democrazia maggioritaria)" (cfr. R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, cit., p. 241).

⁹⁸ Cfr. S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, cit., pp. 68-69.

⁹⁹ EAD., *La persona e il sacro*, cit., pp. 13-14.

miseria umana è una condizione della giustizia e dell'amore"¹⁰⁰. Solo chi conosce l'imperio della forza e sa come non rispettarlo è capace di amore e giustizia. È il "nocciolo perfettamente puro e luminoso" di tutto il pensiero greco, condensato in alcuni passi del *Simposio* di Platone, che la Weil commenta in *Discesa di Dio*: la duplice conoscenza della forza come assolutamente sovrana in tutta quanta la natura e insieme come cosa da disprezzare costituisce la grandezza del pensiero antico e di quell'unica rivelazione, un'unica esperienza spirituale, che unisce i classici greci e il Nuovo Testamento. Questa conoscenza infatti "è forse la fonte più pura dell'amore di Dio"¹⁰¹, poiché sapere con tutta l'anima che tutto quanto esiste è sottoposto alla forza brutale – scrive Simone Weil – "incolla per così dire l'anima alla preghiera, come un prigioniero resta incollato, quando può, alla finestra della sua cella, come una mosca resta incollata al fondo di una bottiglia nel suo slancio verso la luce"¹⁰².

Dunque la giustizia è soprannaturale nella misura in cui l'ingiustizia è naturale. In altri termini, se è naturale trattare gli altri esseri umani in maniera differente, a seconda che essi siano più forti o più deboli; non lo è trattare tutti allo stesso modo e nemmeno ricevere un equo trattamento da parte del più forte provando gratitudine per la sua generosità. Solo ciò che si sottrae completamente alla forza, per Simone Weil, è giusto, e questo è la facoltà di amore soprannaturale. Essa è possibile soltanto a chi abbia saputo creare il vuoto in sé, diminuendo il proprio io, dal momento che "quaggiù nessuno ha il diritto di dire io"¹⁰³. Infatti, solo la rinuncia al potere di pensare in prima persona permette a un uomo di sapere che gli altri esistono e sono suoi simili: "E in fondo per noi la suprema giustizia è l'accettazione della coesistenza insieme a noi di tutti gli esseri e di tutte le cose che di fatto esistono"¹⁰⁴. Essere giusti significa allora sospendere anche il giudizio, ritrarsi per fare spazio alle letture degli altri, rinunciando alla propria prospettiva. Questa rinuncia è amore di Dio e si esprime innanzi tutto come compassione verso il prossimo, l'oppresso e lo sventurato¹⁰⁵. È ciò che i pitagorici definivano un'amicizia soprannaturale, un rapporto in cui i contrari sono uniti tramite un terzo mediatore, che è Dio. Scrive infatti la giovane filosofa:

¹⁰⁰ EAD., *L'Iliade o il poema della forza*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 61.

¹⁰¹ EAD., *Discesa di Dio*, ivi, p. 199.

¹⁰² Ivi, p. 200.

¹⁰³ Ivi, p. 283.

¹⁰⁴ Ivi, p. 300. "L'umiltà non è una cattiva opinione sulla propria persona messa a confronto con gli altri. È un'opinione radicalmente cattiva sulla propria persona rispetto a ciò che in sé è impersonale. Quando l'impersonale si è radicato nell'anima e vi cresce, attira a sé tutto il bene. La persona conserva come sua proprietà solo il male. Allora, quando ci si mette a confronto con gli altri, ci si riconosce sempre inferiori a essi, che vengono percepiti come una mescolanza di bene e male" Q. IV, p. 64.

¹⁰⁵ In piena sintonia, scriveva anche Etty Hillesum in una lettera: "L'unica maniera in cui oggi si può vivere la vita è con un amore incondizionato verso il proprio simile oppresso, di qualunque razza, nazione o credo egli sia". E. HILLESUM, *Lettere. Edizione integrale*, trad. it. di C. Passanti, T. Montone e A. Vigliani, Milano, Adelphi, 2013, p. 114.

Ai propri benefattori il Cristo non dà l'appellativo né di amorevoli né di caritatevoli. Egli li chiama 'giusti'. Il Vangelo non opera alcuna distinzione tra l'amore per il prossimo e la giustizia. [...]. Solo l'assoluta identificazione della giustizia con l'amore rende possibili da un lato la compassione e la gratitudine, dall'altro il rispetto della dignità della sventura in chi ne è colpito¹⁰⁶.

L'identificazione fra amore e giustizia appare per un momento anche nelle parole di Socrate nella *Repubblica*, quando afferma che il giusto è colui che non fa del male a nessuno. Ciò significa esattamente secondo Simone Weil scegliere fra il male o il bene soprannaturale, l'unica scelta vera cui l'uomo è chiamato a rispondere in vita. La capacità di prestare attenzione allo sventurato si configura come azione soprannaturale perché contemplare la sventura, assumerla su di sé, compatirla, è qualcosa di disumano, che porta a un annientamento dell'anima. Spiega infatti la Weil:

Pensare questo [la sventura] con tutta l'anima equivale a sperimentare il niente. Equivale allo stato di estrema e totale umiliazione che è anche la condizione per passare nella verità. Equivale a una morte dell'anima. Per questo lo spettacolo della nuda sventura causa all'anima lo stesso moto di ritrazione che l'approssimarsi della morte causa alla carne¹⁰⁷.

Soltanto in questo modo l'anima perviene là dove sta l'attenzione, forma di puro amore che unisce in un solo spirito Verità e Giustizia.

Per Simone Weil quindi la giustizia non cerca soddisfazione nella vendetta, non si dà nel semplice riequilibrare i pesi sul piatto della bilancia. È tutt'altro. Si tratta, come osserva Martin Andic¹⁰⁸, di gettare una controparte, concependo l'equilibrio come qualcosa che oltrepassa la una misura fisica, tale per cui il grammo può arrivare a pesare più del chilo, ma su un piano diverso rispetto a quello della forza¹⁰⁹. Come Zeus con le sue bilance d'oro o come Arjuna nella *Baghavadgita*, l'uomo per essere giusto deve arrestarsi e trattenersi, farsi imparziale e obbediente

¹⁰⁶ S. WEIL, *Attesa di Dio*, pp. 101-102. Scrive Cristina Campo: "Al giusto, infatti, contrariamente a quanto di solito si richiede da lui, non occorre immaginazione ma attenzione. [...] Che cosa mai sarebbe in questo caso l'immaginazione del giudice se non arbitrio inevitabile, violenza alla realtà delle cose? Giustizia è un'attenzione fervente, del tutto non violenta, ugualmente distante dall'apparenza e dal mito". Cfr. C. CAMPO, *Attenzione e poesia*, cit., p. 166.

¹⁰⁷ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 43. Si veda anche quanto scritto nei *Quaderni*: "Amore e giustizia – Rendere giustizia all'essere diverso da sé significa mettersi al suo posto. Perché si ammette la sua esistenza come persona, non come cosa. Dilaniamento; spogliazione. Concepire se stesso come se stesso e altro. La credenza nell'esistenza di altri esseri umani come tali è *amore* [...]. Se non si è saputo diventare niente, si corre sempre il pericolo di giungere ad un momento in cui tutte le cose altre da sé cessano di esistere". Q. II, pp. 238- 239.

¹⁰⁸ M. ANDIC, *Supernatural Justice and the Madness of Love*, in "Cahiers Simone Weil", tome XVII, n. 4, décembre 1994, pp. 373-405, p. 397.

¹⁰⁹ «Mediante il dharma il debole prescrive ordini al forte». Come mediante la bilancia a bracci disuguali il grammo prevale sul chilo. Mediante la lettura di questo simbolismo, l'anima cessa di essere schiacciata dalla continua lettura della forza nella materia. Dio ha inscritto la sua firma nella necessità". Q. IV, p. 366.

all'unico spirito di giustizia e amore, pronto a cambiar parte “come la Giustizia, questa fuggitiva dal campo dei vincitori”¹¹⁰. Il modello diviene allora la “bilancia a bracci disuguali”, dove il braccio su cui si misurano i valori e le azioni del mondo è controbilanciato da quell'infinitamente piccolo che è il soprannaturale. Agire nello spirito di giustizia significa in ultima istanza, per Simone Weil, imitare quella follia d'amore di cui sono emblemi Cristo e Antigone, che assumono la necessità sopportando il male per amore¹¹¹, accettando il vuoto senza ricrearlo all'esterno.

Ora, questa forma di amore trascende la morale, aprendola e innalzandola a una più alta spiritualità. È un impossibile. Ma è lo sguardo del mistico sul mondo, è lo sguardo di Dio che con lucidità e imparzialità guarda alla vita e agli uomini. Guardando dall'alto, da una prospettiva che non è personale bensì impersonale, questo sguardo sa cogliere insieme la miseria e il male, il bene e il giusto. Ha scritto Simone Weil: “Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio”¹¹². Guardare l'universo con gli occhi di Dio, spogliati del proprio punto di vista e consapevoli della miseria umana, è quanto è richiesto secondo la Weil affinché amore e giustizia siano possibili. Questo è l'ordine “senza forma né nome”, nel quale però la forza non è abolita, bensì trova un limite nella necessità che governa l'universo e nella misura in cui l'essere umano è in grado di arrestarsi, di impedire alla forza di svilupparsi cieca nelle sue azioni.

¹¹⁰ Q. II, p. 158. In un articolo del 2011 pubblicato su “Lo straniero”, Goffredo Fofi ha ripreso questa frase di Simone Weil per dare avvio a una breve ma corrosiva critica della società attuale nei giorni della cattura di Saddam Hussein. A dimostrazione, con un solo esempio, di quanto la riflessione weiliana abbia colto nel segno i mali che si ripetono in tutti i tempi. Questo l'*incipit* dell'articolo di Fofi: ““La giustizia fugge dal campo dei vincitori”, scrisse santamente Simone Weil, e a questa frase viene fatto di pensare spesso in questi anni torbidi, più torbidi che mai anche perché privi di pensatori chiari, di adeguate “letture” della realtà economico-politico-scientifica che ci opprime e condiziona con ogni mezzo. E naturalmente con i suoi mezzi di comunicazione”. G. FOFI, *La giustizia e i vincitori*, in “Lo straniero”, febbraio – n. 44, 2011, <http://lostraniero.net/la-justizia-e-i-vincitori/>.

¹¹¹ Si legge ne *La persona e il sacro*: “Perché la legge non scritta alla quale questa giovinetta obbediva, lontanissima dall'aver qualcosa in comune con un qualche diritto o con alcunché di naturale, non era altro che l'amore estremo, assurdo, che ha spinto il Cristo sulla Croce. La Giustizia, compagna delle divinità dell'altro mondo, prescrive questo eccesso d'amore”. S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 31. Nota Andic che per Simone Weil: “To struggle for justice is not only discern which side is least evil and to join it in order to restore balance [...], it is also and especially to act in a spirit of justice, which is “the supreme and perfect flower of the madness of love”. Love is the root and justice is the flower. Love is a far more effective motive for action than honor and glory. It makes us surrender everything for compassion, empty ourselves, and give consent to the necessity that defines the world in which every one of us is exposed to force, injustice and affliction; a consent that saves us from the evil of hatred, and can transform evil that is done to us into the good of humility before and obedience to him from whom we receive everything, so that our suffering becomes divine, as a participation in the redemptive love for God” (M. ANDIC, *Supernatural Justice and the Madness of Love*, cit., p. 391). Così si realizza per Weil la giustizia perfetta, senza prestigio, nuda, senza onore, priva di qualunque sfavillio, come la Passione. Il primato dell'amore sull'odio come suprema forma di giustizia è espresso anche da Etty Hillesum in uno dei brani più citati delle *Lettere*: “A ogni nuovo crimine e orrore – scrive – dovremo contrapporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà che avremo conquistato in noi stessi. Possiamo soffrire, ma non dobbiamo soccombere. E se sopravviveremo intatti a questo tempo, corpo e anima, ma soprattutto anima, senza amarezza, senza odio, allora avremo anche il diritto di dire la nostra parola a guerra finita” (E. HILLESUM, *Lettere*, cit., p. 97). L'odio infatti, secondo la Hillesum, è “la strada più facile e a buon mercato” (Ivi, pp. 62-63). Abbandonarsi a esso non avrebbe avuto altro effetto che aggiungere altro male nel mondo e renderlo “ancora più inospitale” (Ibidem).

¹¹² Q. IV, pp. 182-183.

Dunque la correlazione fra i contrari, tra la forza e la giustizia, viene risolta da Simone Weil in verticale, riponendola su un piano trascendente. Il riconoscimento della condizione umana divisa tra la necessità e il bene è ai suoi occhi un conflitto irrisolvibile, dal momento che il desiderio di bene “non trova mai alcun oggetto in questo mondo”¹¹³. È perciò la comprensione mistica a sostenere il suo pensiero politico. Per concludere l’analisi di questo rapporto, fecondo risulta l’accostamento di uno scrittore legato a Simone Weil da una “amicizia *sub specie aeternitatis*”, per usare una bella espressione di Gabriella Fiori¹¹⁴, cioè Albert Camus.

A differenza della carità, che è indiscriminata, l’amicizia presuppone una preferenza personale, dunque una scelta. L’amicizia fra Camus e Simone Weil comincia più di un decennio dopo la morte di lei. Al di là delle vicende editoriali che portarono nel ’49 Camus a iniziare per Gallimard la pubblicazione degli scritti weiliani ancora inediti, a partire dall’*Enracinement*¹¹⁵, secondo Fiori fu un “dialogue nécessaire qui leur fit exprimer la conscience qu’ils avaient du tragique de notre époque”¹¹⁶. Di più: esseri assoluti, moralisti appassionati, innamorati della verità, lucidi osservatori angosciati inguaribilmente dal male e dalla sofferenza sparsi sulla terra, il loro dialogo è avvenuto nel segno di una battaglia condivisa ad anni di distanza per una guarigione del mondo fondata sulla giustizia e su una correttezza di pensiero e azione. Per questa affinità di spirito, Camus poté ascoltare e rispondere a Simone Weil, continuando a farla vivere attraverso i suoi scritti. Gli pareva impossibile immaginare un’Europa che non tenesse conto delle esigenze elencate da Simone Weil nell’*Enracinement*¹¹⁷ – così simili, a volte riprese letteralmente, a quelle che si ritrovano nelle intense pagine di *L’Homme révolté*.

È noto lo scandalo che suscitò nel 1951 la pubblicazione del lungo saggio dello scrittore algerino e ancor più celebre è la rottura che ne seguì con Jean-Paul Sartre. Accusato principalmente

¹¹³ S. WEIL, *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano*, in ID., *Pagine scelte*, a cura di G. Gaeta, Genova-Milano, Marietti, 2009, p. 225.

¹¹⁴ Cfr. G. FIORI, *Albert Camus et Simone Weil. Une amitié sub specie aeternitatis*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 2, Juin 2006, pp. 128-139. Sulla somiglianza del pensiero etico di Camus e Weil, si vedano anche V. LUPO, *La notion du mal chez Simone Weil et Albert Camus*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 3, septembre 2006, pp. 265-280 e J. MOLARD, *La notion de valeur chez Albert Camus et Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 2, juin 2006, pp. 140-154.

¹¹⁵ Per la storia editoriale del corpus weiliano si veda G. GAETA, *I «Cahiers». Storia di un’opera postuma*, in S. Weil, *Quaderni*, a cura e con un saggio di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982, pp. 9-37, in particolare il terzo paragrafo, *Una complessa storia editoriale*, pp. 18-24.

¹¹⁶ G. FIORI, *Albert Camus et Simone Weil. Une amitié sub specie aeternitatis*, cit., p. 131.

¹¹⁷ Scriveva Camus nella presentazione dell’*Enracinement*: “Il me paraît impossible en tout cas d’imaginer pour l’Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone Weil a définies dans *L’Enracinement*. C’est toute l’importance de ce livre. En vérité, cette œuvre toute entière consacrée à la justice, une justice l’attend qui la portera peu à peu à ce premier rang que son auteur refusa obstinément durant sa vie”. Cfr. G. FIORI, *Albert Camus et Simone Weil. Une amitié sub specie aeternitatis*, cit., p. 135.

dall'amico di scarso rigore filosofico, Camus aveva già detto di sé: "Je n'ai pas envie d'être un génie philosophique, je n'ai pas envie d'être un génie tout court, ayant déjà bien du mal à être un homme"¹¹⁸. Con questa consapevolezza bisogna accostarsi a *L'uomo in rivolta*, che ribadisce già nel titolo la presa di posizione di qualcuno che è, innanzitutto, un uomo e che non intende costruire un sistema speculativo bensì svelare l'assurdo di gran parte di essi e cercare, mantenendo aperta la contraddizione, una via per la giustizia in un mondo senza Dio.

Proprio questa assenza genera quel senso profondo di estraneità, l'impressione di sentirsi stranieri e in esilio su questa terra che costituisce il punto di partenza della riflessione di Camus con *Il Mito di Sisifo* e *Lo straniero*. Se in questi scritti del '42 la sofferenza è assunta da Camus come esperienza individuale, ora con la rivolta essa si scopre appartenere a una coscienza collettiva. L'uomo, ergendosi contro la propria condizione e contro una creazione intrisa di male abbandonata a se stessa, scopre di condividere la sua sorte con gli altri. Nel moto di rivolta egli giunge ad affermare la solidarietà umana contro l'assurdo: "Mi rivoltato, dunque siamo". Pur constatando la totale assenza di Dio nel mondo e la sostanziale mancanza di senso nelle leggi che lo governano, Camus aspira a un assoluto, a un valore che dia le ragioni dell'agire:

L'insorgere del Tutto o Niente mostra che la rivolta, contrariamente all'opinione comune, e benché nasca da quanto c'è di più strettamente individuale nell'uomo, mette in causa lo stesso concetto di individuo. Infatti, se l'individuo accetta di morire, e muore quando se ne presenta l'occasione, nel suo moto di rivolta, mostra con questo di sacrificarsi a pro di un bene che egli giudica trascendente il proprio destino. Se preferisce l'eventualità della morte alla negazione del diritto che difende, è perché pone quest'ultimo al di sopra di sé. Agisce dunque in nome di un valore, ancora confuso, ma che avverte, almeno, di avere in comune con tutti gli uomini¹¹⁹.

La rivolta non è una rivendicazione di un diritto personale, ma è un moto che esige che "venga considerato quanto, nell'uomo, non può ridursi all'idea, quella parte calorosa che a null'altro può servire se non ad essere"¹²⁰. È un'affermazione della natura umana contro il dominio della storia e dei rapporti di forza, è il grido dello schiavo che dice no all'oppressore e diviene cosciente che la sua protesta è avventura di tutti. Nulla crea la rivolta, ma è positiva perché rivela ciò che nell'uomo è sempre da difendere. Vi è a questo proposito una singolare affinità con quanto scritto sopra a proposito di Simone Weil: entrambi muovono dalla coscienza di una separazione fra il bene e il mondo e al contempo dalla convinzione che vi sia tuttavia qualcosa di sacro nell'essere umano,

¹¹⁸ A. CAMUS, *Carnets (mai 1935-février 1942)*, Paris, Gallimard, 1962, p. 20.

¹¹⁹ ID., *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 20-21.

¹²⁰ Ivi, p. 25.

una parte impersonale e personale, che accomuna tutti ed esprime l'essenza della giustizia¹²¹. La sintesi estrema del loro pensiero potrebbe riassumersi in una ricerca inesausta di un modo per colmare questa distanza già in questo mondo, sebbene con presupposti ed esiti differenti.

Come per Weil, anche per Camus il dramma esistenziale si consuma in una “storia sconosciuta”, in una società che ha respinto l'universo del sacro. Ora, la domanda che la rivolta si pone è se, tolta la religione, sia possibile trovare dei valori e una regola di condotta all'interno della realtà storica. L'uomo in rivolta ha sete di un “misticismo senza Dio”, egli cerca una strada per aver fede nella vita, nonostante l'assurdo. La rivolta di Camus è quindi una forma di ascesi, una protesta contro il male irrisolvibile che però rifiuta il nichilismo – fautore, secondo Camus, delle dittature novecentesche – ma cerca spiegazioni e una morale, una norma che non sia solo formale.

A fronte del dilagare della peste e nonostante la perdita di realtà in un mondo privato di significato, la questione è sapere quale valore porre alla base di una scelta che va comunque fatta. Se la difficoltà di Camus consiste nel riconoscere il valore della rivolta, Simone Weil vi oppone, si è visto, la rinuncia alla volontà personale a favore dell'azione non-agente, quell'attività passiva di cui si è parlato a proposito di Jaffier nel secondo capitolo. Agire e patire si uniscono e, insieme, si distinguono nella concezione di un'attesa creatrice. Mentre Simone Weil mira al distacco dall'io per una trascendenza nell'impersonale, Camus riscopre il “noi” solidale¹²², tale per cui l'azione collettiva sperimenta l'esistenza di un valore universale, capace di giustificare le azioni individuali e al contempo limitarle affinché il ribelle non si trasformi in un tiranno, o in un nichilista. Tuttavia, nota Christina Vogel, “la renonciation weilienne n'est pas en contradiction totale avec la révolte camusienne: les deux modes de réaction au sentiment d'un exil irrévocable supposent, chacun, un choix qui implique souffrance et joie d'agir, le non-agir par Simone Weil n'étant rien d'autre qu'une autre manière d'assumer son destin”¹²³.

È in questo snodo che le posizioni di entrambi presentano delle aporie e delle contraddizioni. Camus, per esempio, parlando di “rivolta metafisica”¹²⁴, tradisce una tentazione per la trascendenza. Pur situando la rivolta nella storia, sul piano dell'esistenza, la sua è di fatto una lotta sacra. Al centro

¹²¹ Scrive Camus parlando dell'“insorto metafisico”: “Egli si erge su di un mondo in frantumi per rivendicarne l'unità, oppone il principio di giustizia che sta in lui al principio d'ingiustizia che vede all'opera nel mondo. Non vuole dunque nient'altro, primitivamente, che risolvere questa contraddizione, instaurare il regno unitario della giustizia [...]”. Ivi, p. 34.

¹²² Una solidarietà che rende l'uomo capace di quei gesti di bontà insensata di cui scriveva anche Vasilij Grossman in *Vita e destino*: “È la bontà dell'uomo per un altro uomo, una bontà senza testimoni, piccola, senza grandi teorie. La bontà insensata, potremmo chiamarla. La bontà degli uomini al di là del bene religioso e sociale”. V. GROSSMAN, *Vita e destino*, trad. it. di C. Zonghetti, Milano, Adelphi, 2008, p. 388.

¹²³ C. VOGEL, *Simone Weil et Albert Camus entre agir et pâtir*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 1, mars 2007, pp. 27-37, p. 30.

¹²⁴ Così si intitola il secondo capitolo de *L'uomo in rivolta*. Cfr. A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 31-119.

del pensiero camusiano c'è l'uomo; ma, come si legge nell'introduzione dell'autore al saggio del '51, l'uomo "è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è"¹²⁵, in altri termini che aspira ad essere altro rispetto a ciò che rivela a se stesso, poiché ne sente intimamente la possibilità. La rivolta va realizzata nella storia, ma, aveva già scritto Camus in un breve testo giovanile *Il rovescio e il diritto*: "La miseria mi ha impedito di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto"¹²⁶. Non è un caso poi che i suoi martiri, sopra tutti i rivoluzionari russi del 1905, Nečaev e Kaljaev, o il regicida Saint-Just, vengano descritti alla stregua di cristi che per mantenersi fedeli alla capacità creatrice della rivolta accettano una morte sul modello della Passione. Vi è dunque un dilemma nel pensiero di Camus: costantemente esso obbliga a rivolgersi al qui ed ora, ma aspira a un altrove, che è un ordine sacro, finendo per tendersi in una sorta di "trascendenza orizzontale"¹²⁷. A loro volta, anche la vita e la riflessione di Simone Weil sono contrassegnate da aporie e contraddizioni, che per un certo ramo della critica sono valse da giustificazioni per servirsi a piacimento se non liquidare il pensiero geniale di quella che è stata definita "il maggiore filosofo del Novecento"¹²⁸. Tali aporie accompagnano l'impegno costante a favore della giustizia e si impongono nella regola, condivisa con Camus, di una giustizia "pour tous ou personne". Al di là dei singoli e innumerevoli episodi che si potrebbero citare, due sono i punti a mio parere rilevanti per il tema trattato in questo capitolo: in primo luogo, il problema di far fronte responsabilmente alla violenza senza cadere vittima del suo meccanismo; secondo, il contrasto fra l'impegno attivo, la lotta, e l'idea di azione non-agente.

¹²⁵ Ivi, p. 15.

¹²⁶ ID., *Il rovescio e il diritto*, in *Opere. Romanzi, racconti e saggi*, Milano, Bompiani, 2003.

¹²⁷ Cfr. C. VOGEL, *Simone Weil et Albert Camus entre agir et pâtir*, cit., pp. 32-33. Fino alla fine, per Camus, "l'uomo in rivolta rifiuta così la divinità per condividere le lotte e la sorte comune. Sceglieremo Itaca, la terra fedele, il pensiero audace e frugale, l'azione lucida, la generosità dell'uomo che sa. Nella luce, il mondo resta il nostro primo e ultimo amore". A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 341.

¹²⁸ Il giudizio è di Alfonso Berardinelli, che così si è espresso in un articolo pubblicato su "Il Foglio" e poi da "minima&moralia" (cfr. A. BERARDINELLI, *Simone Weil è il più grande filosofo del Novecento*, <http://www.minimaetmoralia.it/wp/tag/simone-weil/>). Inoltre, osserva Gaeta, "lo scopo non è per Simone Weil quello di dimostrare la verità del proprio pensiero, bensì di comunicare dei pensieri a mano a mano che il loro contenuto di verità giunge a maturazione, quasi per ondate successive, senza bisogno di cercare tra loro connessioni, articolazioni, successioni ben strutturate, senza preoccupazione di rivedere alla luce di nuove considerazioni, considerazioni analoghe precedentemente espresse" (G. GAETA, *Riflessioni sull'opera filosofico-religiosa di Simone Weil*, in AA. VV., *Simone Weil, la passione della verità*, cit., p. 27). Secondo Fiori, in queste critiche "bisogna leggere in filigrana un disagio di fronte a un'intelligenza considerata in realtà inclassificabile perché collegata segretamente a un'idea preconcepita della donna". Rispetto alle contraddizioni sul piano biografico, continua, dove era costretta a incappare, per sua scelta, in "lacerazioni derivanti da un suo porsi come donna al di fuori del destino femminile indicato dal gruppo", la sua opera si compone in un equilibrio pacificato all'interno di una dimensione superiore dove è avvenuta una "armonizzazione fra il maschile e il femminile interni". Se non si considera questo fondamentale aspetto ma la si studia "secondo il codice del pensiero maschile catalogante" il risultato è giungere a "valutazioni di lei sclerotizzanti come: non è un sistema filosofico compatto il suo... o, ma cosa ha fatto, e cosa è Simone Weil" (G. FIORI, *Singolarità di una vita e di un'opera di donna*, in *Simone Weil. La passione della verità*, cit., pp. 18-19).

Sebbene negli scritti weiliani la forza appaia sempre negativa e agli antipodi della giustizia, come qualcosa da rifiutare e disprezzare, Simone Weil si interrogò a fondo sulla possibilità di un uso moderato della forza per resistere efficacemente al nazifascismo, soprattutto in seguito all'esperienza in Spagna, che le aveva rivelato la facilità con cui gli uomini cadono vittime dell'ebbrezza della forza e ne divengono adoratori. Eppure, dopo essersi schierata a favore del pacifismo promosso dal governo Blum alle soglie della Seconda guerra mondiale, quando la Cecoslovacchia venne invasa a sorpresa da Hitler la pensatrice criticò con asprezza il proprio "pacifismo integrale", scrivendo nei *Quaderni* del "criminale abbaglio di prima del 1939" che aveva preso "a proposito degli ambienti pacifisti"¹²⁹. Era giunta alla convinzione che esistono circostanze, personali e collettive, in cui non ci si può sottrarre all'uso di un certo grado di forza per evitare catastrofi maggiori. A questo riguardo, Domenico Canciani¹³⁰ ha sottolineato l'importanza del periodo marsigliese, quando Simone Weil entrò in contatto con i primi movimenti di opposizione a Hitler e al regime collaborazionista di Vichy, mettendosi a servizio dell'Inghilterra. In particolare, i progetti contenuti nella "Domanda per essere ammessa in Inghilterra" mostrano, oltre la portata simbolica con cui miravano a colpire l'immaginario collettivo, la consapevolezza della necessità di opporsi a Hitler *anche* con le armi. I continui rimaneggiamenti del progetto, riadeguato man mano in base agli sviluppi delle vicende belliche e ai mutamenti della sua riflessione sulla natura dell'hitlerismo, sono rivelatori dell'atteggiamento di Simone Weil: una volta compresa la necessità di combattere l'avanzata tedesca, per lei, scrive Canciani, "diventava obbligatorio prendere parte, non moralmente, ma direttamente, personalmente, alla lotta"¹³¹. Le considerazioni riguardo a un suo intervento come paracadutista o infermiera trovano conferma nelle meditazioni sull'uso della forza e sulla guerra, appuntate proprio nei primi quaderni redatti a Marsiglia, mentre leggeva i racconti della *Passione di Cristo*, la *Baghavadgita* e scriveva *Venezia salva*. Riflettendo su Gandhi, Simone Weil annotava:

La non-violenza è buona solo se è efficace. In questi termini si pone la questione rivolta a Gandhi dal giovane a proposito di sua sorella. La risposta dovrebbe essere: usa la forza, a meno che tu non sia in grado di difenderla, con altrettanta probabilità di successo, senza violenza. A meno che tu possieda un'irradiazione la cui energia (cioè l'efficacia possibile, nel senso più materiale) sia uguale a quella contenuta nei tuoi muscoli.

Alcuni hanno avuto questo potere. San Francesco.

[...] Sforzarsi di sostituire *sempre più*, nel mondo, la non-violenza *efficace* alla violenza.

¹²⁹ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Parigi, Gallimard, 1950, p. 317, in D. CANCELANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, cit., p. 214.

¹³⁰ Cfr. D. CANCELANI, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, cit., in particolare pp. 196-200.

¹³¹ Ivi, p. 198.

*Niente di ciò che è inefficace ha valore*¹³².

La forza va quindi esercitata nella misura in cui serve per difendersi, con il dolore di doverla praticare e con la risoluzione a non farne più uso appena non è più necessaria. Si legge in un altro punto dei *Quaderni*:

Per quanto sia giusta la causa del vincitore, per quanto giusta sia la causa del vinto, il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile. Sperare di sfuggirvi è proibito. Per questo Cristo non è disceso dalla croce e neppure si è ricordato, nel momento più doloroso, che sarebbe resuscitato. Per questo l'altro [Arjuna] non ha depresso le armi e fermato la battaglia. [...] Prendere le armi; pensare a tutto ciò che si perderà se si è vinti, e che, se si vince, lo si farà perdere ad altri che si ama come se stessi. Assumere su di sé questa perdita, lasciare loro ogni licenza, non può essere permesso. Cristo l'ha fatto, ma nella posizione di un semplice privato condannato dalle autorità legittime. Ma se si sente il freddo del ferro, ci si limiterà, anche a prezzo di grandi rischi, lo si deporrà non appena si sia allontanata un po' la minaccia¹³³.

Tuttavia, per quanto possa avere ammesso la possibilità di usare la forza a fin di bene in determinate circostanze, il progetto per una civiltà futura contenuto nel suo testamento spirituale, l'*Enracinement*, si chiude con una condanna definitiva della forza come male sociale. A differenza di Pascal, che auspicava un uso della forza a servizio della giustizia, e di Platone, che affidava ai guerrieri il compito di proteggere la città ideale, l'ultima Weil si distacca radicalmente da ogni soluzione pratica, mostrando che l'unico modo per opporsi davvero alla forza è data dall'orientamento del singolo verso il Bene trascendente. All'uomo spetta dunque una scelta: ammettere il dominio incontrastato della forza, scendere a patti con questa signora unica e sovrana delle relazioni umane, oppure riconoscere che nell'universo opera, accanto alla forza, un principio differente, che è Dio che limita¹³⁴. Soltanto se ci si dispone interiormente all'amore di Dio, acconsentendo al vuoto e desiderando ardentemente il bene, esso discende e brucia ogni istanza di forza, trasformandola in obbedienza.

¹³² Q. I, p. 334.

¹³³ Ivi, pp. 233-234.

¹³⁴ "Ciò che limita è Dio. [...] Ciò che è illimitato non ha esistenza se non ricevendo un limite dall'esterno. In questo modo è costituito tutto ciò che quaggiù esiste, non soltanto tutte le realtà materiali, ma anche tutte le realtà psicologiche in noi e negli altri. Di conseguenza quaggiù non vi sono che beni e mali finiti. I beni e i mali infiniti che supponiamo esistano in questo mondo [...] sono assolutamente immaginari. Il desiderio di bene infinito che in ogni momento abita in ogni uomo, anche il più degradato, non ha un oggetto se non al di fuori di questo mondo, e la privazione di quel bene è il solo male che non sia limitato". S. WEIL, *La rivelazione greca*, cit., p. 182. O ancora: "Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta a un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale e sale ancora; ma un punto, dove tuttavia c'è solo il vuoto, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata, senza che nessuno abbia saputo perché, sulle rive della Manica" (S. WEIL, *La prima radice*, cit.). Ecco perché la forza "è l'altro nome della Giustizia", scrive Esposito: "Perché anch'essa è sottomessa a una necessità la cui forza è più potente di tutte le forze" (cfr. R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, cit., p. 243).

Ed è appunto nell'idea weiliana dell'obbedienza che forse si può risolvere la seconda, apparente contraddizione. Un passo di *Forme dell'amore implicito di Dio* ne esprime il significato profondo:

Essere perfettamente obbedienti vuol dire essere perfetti com'è perfetto il nostro Padre celeste. Fra gli uomini, uno schiavo non si rende simile al padrone obbedendogli. Anzi, più egli è sottomesso, maggiore è la distanza tra lui e chi comanda. Ma fra l'uomo e Dio, avviene diversamente. Una creatura ragionevole diventa l'immagine perfetta dell'Onnipotente, nella misura in cui le è concesso, soltanto se la sua obbedienza è assoluta. Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio è un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona, ma non è il fatto stesso di esserlo. È la facoltà di rinuncia alla persona. È l'obbedienza. [...] Da un certo punto di vista è dunque vero che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso che Egli è il modello divino di una persona che rinunciando a sé trascende se stessa. [...] Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che in noi è l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, è questa la pienezza dell'essere¹³⁵.

In un mondo dove Dio è assente e la cui assenza è segno del ritrarsi che ha originato l'universo, l'uomo giunge a perfezione rinunciando alla propria persona, acconsentendo a uno svuotamento, a un abbassamento, affinché soltanto Dio esista. La pienezza dell'essere consiste per Simone Weil nel distacco dall'io e pertanto nella rinuncia a tutto ciò che dall'io si produce: desideri, volontà e attaccamento. Distaccandosi dall'intenzione personale, considerando la propria azione come necessaria, come obbediente a un disegno e a un obbligo interiore, l'individuo assume una sorta di modo impersonale di essere e agire. Ne consegue quindi che l'azione non-agente non è intesa da Simone Weil come il contrario dell'azione, essa non si pone in contrasto con l'impegno attivo ma risponde alla vocazione del singolo. Certo, si tratta di una concezione estremamente simile all'*amor fati* stoico, che però non si arresta a obbedienza della pura necessità, ma è obbedienza a una necessità che obbedisce a Dio. “Quanto a me – confidava la giovane poco prima di morire a Maurice Schumann – non desidero altro se non di essere nel novero di coloro ai quali è comandato di pensare che sono dei servi inutili, dal momento che hanno fatto solamente quello che è stato loro comandato”¹³⁶.

Dunque a differenza di Camus che concepisce la rivolta collettiva come un superamento orizzontale dell'io per una coscienza collettiva, Weil elabora l'idea di una deiezione individuale

¹³⁵ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 136-137.

¹³⁶ ID., *À Maurice Schumann (non datée)*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., pp. 201-215, p. 211; trad. it. a cura di D. Canciani – M.A. Vito, *Lettera a Maurice Schumann*, in *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, cit., p. 65. Adempiere alla propria vocazione significa anche trovare e rispettare il proprio posto nell'ordine del mondo. Si legge in *Discesa di Dio*: “Nelle cose vi è una fedeltà incorruttibile al loro posto nell'ordine del mondo, fedeltà di cui l'uomo può offrire l'equivalente solo una volta giunto alla perfezione, una volta divenuto identico alla sua propria vocazione” (S. WEIL, *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 301).

che orienta l'uomo verso un Dio trascendente. Nel caos disorganizzato del loro presente, entrambi provano un bisogno di unità e di ordine, consapevoli però che l'uomo non può generarli in se stesso da solo, ma la sua virtù consisterà nel, "incatenato al male, trascinarsi ostinatamente verso il bene"¹³⁷. Per contrastare la dismisura contemporanea che poteva trovare pace solo in una distruzione universale, i due pensatori, intrisi di spirito greco e mediterraneo, sentivano l'urgenza di individuare un limite valido per tutti, poiché anche "la libertà assoluta irride la giustizia. La giustizia assoluta – scriveva Camus – nega la libertà. Per essere fecondi, i due concetti devono trovare, l'uno nell'altro, il proprio limite"¹³⁸. Costretti tra "faraoni crudeli" e una società sospinta alla divinizzazione di se stessa, sia Camus sia Simone Weil miravano a reintegrare nella storia uno sguardo sulla bellezza, capace di cogliere le mediazioni e farne dei ponti, dei *metaxy*, con le civiltà perdute dalle quali trarre ispirazione. Nell'ultimo paragrafo de *Il pensiero meridiano*, Camus scrive:

La storia allora non può essere oggetto di culto. È solo un'occasione, che si tratta di rendere feconda con una rivolta vigile. [...] Chi si dà a questa storia non si dà a niente, ed è a sua volta niente. Ma chi si dà al tempo della sua vita, alla casa che difende, alla dignità dei vivi, quegli si dà alla terra e ne riceve la messe che di nuovo si fa seme e nutrimento. Infine, fanno avanzare la storia coloro che sanno, al momento voluto, rivoltarsi anche contro di lei. Ciò suppone un'immensa tensione e la rattratta serenità di cui parla lo stesso poeta. Ma la vera vita è presente al cuore di questa lacerazione. È la lacerazione stessa, lo spirito librato su vulcani di luce, la mania di equità, l'intransigenza estenuante della misura. Ad echeggiare per noi ai confini di questa lunga avventura ribelle non è qualche formula di ottimismo, di cui non sapremmo che fare all'estremo della nostra sciagura, ma parole di coraggio e d'intelligenza che, vicino al male, sono una stessa virtù¹³⁹.

È, in ultima istanza, una lotta radicale e pura che unisce Simone Weil e Albert Camus, nel rifiuto del compromesso, di quell'ingiusta via di mezzo che lascia insoddisfatti ciascuno dei due termini. Il confronto con la realtà condotto con onestà intellettuale non poteva che rivelare le continue lacerazioni cui l'uomo è sottoposto. L'unico modo allora per restituire questa cifra del reale era una capacità – creativa esistenziale spirituale – di mantenere aperte le contraddizioni, tornando incessantemente alle stesse parole scomode, se non impossibili. Sono questi gli spiriti imperdonabili per la Storia: esseri contemplanti e attivi, costringono a fermarsi a guardare le contraddizioni insolubili e muovono all'azione, dopo aver lasciato tracce per aiutare a costruire quell'"architettura dell'anima"¹⁴⁰, unico fine della vita umana.

¹³⁷ A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 318.

¹³⁸ Ivi, pp. 324-325. "La libertà assoluta coincide col diritto, per il più forte, di dominare. Essa mantiene dunque i conflitti che avvantaggiano l'ingiustizia. La giustizia assoluta passa attraverso la soppressione di ogni contraddizione: essa distrugge la libertà". Ivi, p. 320.

¹³⁹ Ivi, pp. 337-338.

¹⁴⁰ Cfr. Q. IV, p. 104.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- WEIL, SIMONE, *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2008.
- Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Éditions Gallimard, 1957.
- I catari e la civiltà mediterranea*, Genova, Marietti, 1996.
- La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2012.
- La prima radice*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE, 1990.
- La rivelazione greca*, a c. di G. Gaeta e M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2014.
- Le Beau et le Bien*, in ID., *Œuvres Complètes – Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. I. Premiers écrits philosophiques*, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Kahn et R. Kühn, Paris, Gallimard, 1988.
- Lezioni di filosofia*, raccolte da A. Renyaud-Gurithault, a cura di M.C. Sala, con una nota di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1999.
- L'ombra e la grazia*, a c. di G. Hourdin e F. Fortini, Milano, Bompiani, 2000.
- Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989.
- Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955.
- Poesie e altri scritti*, a cura di A. Marchetti, Bologna, Crocetti, 1993.
- Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, tradotto da G. Gaeta, in S. WEIL-J. BOUSQUET, *Corrispondenza*, a c. di A. Marchetti, Milano, SE, 1994, pp. 45-59.
- Quaderni*, IV voll., a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982-1993.
- Quelques réflexions autour la notion de valeur*, in S. WEIL, *Œuvres complètes*, IV, *Écrits de Marseille*, vol. 1 (1940-1942), Paris, Gallimard, 2008, pp. 53-61.
- Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2011.
- Sulla Germania totalitaria*, a c. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1990.
- Una costituente per l'Europa*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Roma, Castelvecchi, 2013.
- Venezia salva*, a c. di C. Campo, Milano, Adelphi, 2012.
- Venise sauvée. Tragédie en trois actes*, Paris, Gallimard, 1955.
- BOUSQUET, JOE – WEIL, SIMONE, *Corrispondenza*, a cura di Adriano Marchetti, Milano, SE, 1994.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

AA.VV., *Simone Weil: la passione della verità*, a cura di A. Marchetti, Brescia, Morcelliana, 1984.

AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, introduzione di G. Fiori, Napoli, Liguori, 1990.

AA.VV., *Esistenza e storia in Simone Weil*, a cura di L.A. Manfreda, F. Negri, A. Meccariello, Trieste, Asterios, 2016.

ADINOLFI, ISABELLA, “*Così come uno smeraldo è verde*”. *Obbedienza e unio myistica in Simone Weil*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a cura di), *L’anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, il melangolo, 2017, pp. 531-557.

– *La connaissance qui sauve. S. Weil et la révélation gréco-chrétienne*, “Cahiers de littérature française” 15 (2016), pp. 7-30.

AIMO, LAURA, *Il confine della bellezza: “Venezia salva” di Simone Weil*, in “Comunicazioni sociali”, n. 1, 2012, Vita e pensiero, Milano, pp. 96-114.

ANDIC, MARTIN, *Supernatural Justice and the Madness of Love*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XVII, n. 4, Décembre 1994, pp. 373-403.

BALIBAR, ÉTIENNE, *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de “L’Iliade ou le poème de la force”*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXIII, n. 2, Juin 2010, pp. 215-235.

CABAUD MEANEY, MARIE, *Le mal, est il mystérieux ou banal?*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXV, n. 2, Juin 2012, pp. 255-278.

CACCIARI, MASSIMO, *Venezia perduta*, in ID., *Geo-filosofia dell’Europa*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 87-95.

CALÒ, CHIARETTO, *Simone Weil: ontologia dell’attenzione come criterio ermeneutico e luogo di mediazione tra parola e soprannaturale*, in “Nuova Umanità”, XVI (1994) 6, pp. 51-76.

CANCIANI, DOMENICO, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.

– “*Il bello, mito del vero, trappola del bene*”. *Bellezza, arte, lavoro nei primi scritti di Simone Weil*, in L. M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*,

Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 40-71.

– *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in “DEP. Deportate, esuli, profughe”, n. 13/14, 2010, pp. 189-203.

– *Simone Weil. Il male dell'occidente: lo sradicamento*, in “DEP. Deportate, esuli, profughe”, n. 21, 2013, pp. 65-78.

DAMIANI, ROLANDO, *Amor fati e Amore di Dio in guerra: Etty Hillesum e Simone Weil*, in *Lingua, letteratura e umanità. Studi offerti dagli amici ad Antonio Daniele*, (a cura di V. Formentin, S. Contarini, F. Rognoni, M. Romero Allué, R. Zucco), Padova, CLEUP, 2017, pp. 395-412.

DE LUSSY, FLORENCE, *Le dualisme des deux mondes chez Simone Weil. Simone Pétrement à la source?*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXV, n. 1, Mars 2002, pp. 46-62.

DEL NOCE, AUGUSTO, *Simone Weil (1909-1943) interprete del mondo di oggi*, in S. WEIL, *L'Amore di Dio*, Torino, Borla, 1968, pp. 1-56.

ESPOSITO, ROBERTO, *Le categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino, 1988.

FIORI, GABRIELLA, *Elsa Morante, lectrice des Cahiers de Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXII, n.1, pp. 65-96.

– *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981.

– *Simone Weil. Una donna assoluta*, Milano, La Tartaruga, 1991.

– *Albert Camus et Simone Weil. Une amitié sub specie aeternitatis*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 2, Juin 2006.

GAETA, GIANCARLO, *Le due Simone*, in S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 2010.

- *Contro il dominio dell'irrealtà. Elsa Morante e Simone Weil*

- *I “Cahiers”. Storia di un'opera postuma*, in S. WEIL, *Quaderni*, op. cit., pp. 9-37.

- *Il passaggio nell'impersonale*, in S. WEIL, *La persona e il sacro*, a c. di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2012.

- *Il radicamento della politica*, in S. WEIL, *La prima radice*, op. cit., pp. 269-286.

- *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, in S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, op. cit., pp. 281-313.

- *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Scheiwiller, 2008.

- *Nota*, in S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, op. cit., pp. 139-155.

- *Un infinitamente piccolo*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, op. cit., pp. 333-350.

GUERMANDI, ALESSANDRA, *Simone Weil contro l'immaginazione*, in “Filosofia e teologia”, 1994, pp. 471-482.

KÜHN, ROLF, *L'attention comme méthode dé-créative*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXX, n.1, mars 2007, pp. 51-87.

MARCHETTI, ADRIANO, *Introduzione*, in S. WEIL, *Poesie e altri scritti*, op. cit.

– *Poesia e decreazione*, in L. M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 91-108.

– *Poésie et prophétie chez Simone Weil et chez Joë Bousquet*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XX, n. 3, Septembre 1997, pp. 177-193.

– *Simone Weil. Poetica attenta*, Napoli, Liguori, 2010.

– *Simone Weil et Joë Bousquet: affinités et concordances?*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIV, n. 4, Décembre 2001, 267-285.

– *Venezia salva* “Un deposito di oro puro”, Teatro Stabile di Torino, Ubulibri, Milano, 1994.

– *Venise sauvée – traduction et mises en scènes italiennes*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXVIII, n.3, 2004, pp. 223-241.

MARIANELLI, MARIO, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2004.

MOLARD, JULIEN, *La notion de valeur chez Albert Camus et Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 2, juin 2006, pp. 140-154.

NEGRI, FEDERICA, *La passione della purezza: Simone Weil e Cristina Campo*, Padova, il Poligrafo, 2005.

OSBORN, RONALD, *Geometries of Force in Homer's Iliad: two readings*, Humanitas, volume XXI, nos. 1 and 2, 2008.

PERRIN, MARIE-JOSEPH - THIBON, GUSTAVE, *Simone Weil, come l'abbiamo conosciuta*, Milano, Ancora, 2000.

PÉTREMENT, SIMONE, *La vita di Simone Weil*, trad. it. di Efrem Cierlini, a cura di Maria Concetta Sala, Milano, Adelphi, 2010.

PIERACCI HARWELL, MARGHERITA, *Cristina Campo e Simone Weil*, in “Humanitas”, Anno LVI, 3, giugno 2001, Brescia, Morcelliana, pp. 381-412.

PUTINO, ANGELA, *L'attenzione creatrice e il vuoto in Simone Weil. Un'analisi dei Quaderni di Marsiglia*, in “Filosofia e Teologia”, n. 2, 1993, pp. 370-379.

RANCÉ, CHRISTIAN, *Préface*, in S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016.

SHIBATA, MIMIKO, *Si on a faim, on mange*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXII, n. 1, Mars 2009, pp. 41-63.

TOMMASI, WANDA, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Napoli, Liguori Editore, 1997.

– *Il re nudo. L'immaginario del potere in Simone Weil*, in “Iride”, n. 10, 1997, pp. 88-101.

– *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, in L. M. LORENZETTI - M. ZANI (a cura di), *Estetica ed esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 72-90.

– *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

TRABUCCO, GIOVANNI, *Su Venezia salva di Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XVIII, n. 2, Juin 1995, pp. 143-154.

VOGEL, CHRISTINA, *Simone Weil et Paul Valéry: deux essais sur la notion de valeur*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXXV, n. 3, 2012, pp. 369-373.

– *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, in Cahiers Simone Weil", Tome XXXIII, n.2, Paris, Juin 2010, pp. 201-213.

– *Simone Weil et Albert Camus entre agir et pâtir*, in “Cahiers Simone Weil”, tome XXIX, n. 1, mars 2007, pp. 27-37.

ZORZI, ALESSANDRO, *I fatti secondo la storia*, Teatro Stabile di Torino, Milano, Ubulibri, 1994.

ALTRI TESTI

AA.VV., *Per Elsa Morante*, Milano, Linea d'ombra, 1994.

ADINOLFI, ISABELLA, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000.

ARENDRT, Hannah, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1992.

– *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2010.

BLANCHOT, MAURICE, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, trad. it. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 1977.

CALASSO, ROBERTO, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017

– *L'ordalia delle parole impossibili*, in ID., *I quarantanove gradini*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 361-365.

CAMPO, CRISTINA, *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 1987.

– (con) SPINA, ALESSANDRO, *Carteggio*, Brescia, Morcelliana, 2007.

– *Lettere a Mita*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell, Milano, Adelphi, 1999.

– *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998.

CAMUS, ALBERT, *La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Milano, Bompiani, 2013.

– *Carnets (mai 1935-février 1942)*, Paris, Gallimard, 1962.

– *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Milano, Bompiani, 1975.

– *Opere. Romanzi, racconti e saggi*, Milano, Bompiani, 2003.

D'ANGELI, CONCETTA (a cura di), *Leggere Elsa Morante*, Roma, Carocci, 2003.

DELILLO, DON, *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Torino, Einaudi, 2017.

FARNETTI, MONICA – FOZZER, GIOVANNA (a cura di), *Per Cristina Campo*, Atti delle giornate di studio su Cristina Campo, Milano, All'insegna del pesce d'oro di Vanni Scheiwiller, 1998.

GROSSMAN, VASILII, *Vita e destino*, trad. it. di C. Zonghetti, Milano, Adelphi, 2008.

HILLESUM, ETTY, *Diario 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti e T. Montone, Milano, Adelphi, 2012.

– *Lettere. Edizione integrale*, trad. it. di C. Passanti, T. Montone e A. Vigliani, Milano, Adelphi, 2013.

MALAPARTE, CURZIO, *La pelle*, Milano, Mondadori, 1978.

MÉSNARD, JEAN, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1993.

MORANTE, ELSA, *Pro e contro la bomba atomica e altri scritti*, con una prefazione di C. Garboli, Milano, Adelphi, 1987.

– *Il mondo salvato dai ragazzini*, Torino, Einaudi, 1968.

– *La storia. Uno scandalo che dura da diecimila anni*, Torino, Einaudi, 1974.

MOSSE, GEORGE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, trad. it. di L. De Felice, Bologna, il Mulino, 2009.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, versione di G. Colli, Milano, Adelphi, 1980, pp. 353-372.

PASCAL, BLAISE, *Frammenti*, 2 voll., a c. di E. Balmas, Milano, Bur, 1994.

PICCOLOTTO, SILVIA, *Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 597-610.

PLATONE, *Repubblica*, in ID., *Opere*, vol. 2, Bari, Laterza, 1966.

RELLA, FRANCO, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 1990.

TOMMASI, WANDA, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002.

WOOLF, VIRGINIA, *A room of one's own*, trad. it. *Una stanza tutta per sé*, a cura di M.A. Saracino, Torino, Einaudi, 2016.

WEBGRAFIA

BERARDINELLI, ALFONSO, *L'intelletto santo della Weil*, in "il Foglio", 12 dicembre 2009, <https://www.ilfoglio.it/articoli/2009/12/12/news/lintelletto-santo-della-weil-71709/>.

– *Simone Weil è il più grande filosofo del Novecento*, <http://www.minimaetmoralia.it/wp/tag/simone-weil/>.

CAZALÉ BÉRARD, CLAUDE, *Morante e Weil. La scelta dell'attenzione e la verità della fiaba*, disponibile all'indirizzo www.cristinacampo.it.

DE MONTICELLI, ROBERTA, *Lettera a Simone Weil sulla primavera, l'attenzione e la grazia*, <http://www.cristinacampo.it/public/roberta%20de%20monticelli%20lettera%20a%20simone%20weil.pdf>.

FOFI, GOFFREDO, *Camus il primo uomo*, <https://www.zeroviolenza.it/old rassegna/pdfs/1e22825db9bb0c45bd49163d53d294eb.pdf>.

– *La giustizia e i vincitori*, in "Lo straniero", febbraio – n. 44, 2011, <http://lostraniero.net/la-giustizia-e-i-vincitori/>.

GAETA, GIANCARLO, *Simone Weil: un senso nuovo della convivenza*, http://www.ccdc.it/DettaglioDocumento.asp?IdDocumento=2227&IdDocumentoFrom=2212&IdCategoria=33&IdAutore=&IdArgomento=&testo=&Id=&pagina=dettaglioDocumento.asp#_ftnref23.

LAGIOIA, NICOLA, *Il libro maledetto*, in "minima&moralia", 11 gennaio 2011, <http://www.minimaetmoralia.it/wp/il-libro-maledetto/#respond>.

MARCHESINI, MATTEO, *Simone Weil: la forza, la grazia*, <http://www.doppiozero.com/materiali/simone-weil-la-forza-la-grazia>.

VIDEO

DE MONTICELLI, ROBERTA, *Simone Weil e l'esperienza del valore*, <https://www.youtube.com/watch?v=DofhFUMLTog>.

NONO, SERENA, *Venezia salva*, https://www.youtube.com/watch?v=bTZ_EQldVLc.