

DONNE NEL NOVECENTO

4

DONNE NEL NOVECENTO
MUJERES EN EL SIGLO XX
WOMEN IN XXth CENTURY

Diretrice della Collana

Antonella CAGNOLATI

Comitato scientifico

José Manuel ALFONSO SÁNCHEZ, Mercedes ARRIAGA FLÓREZ, Pilar BALLARIN, Susan BANDY, Laura BRANCIFORTE, Giuditta BRUNELLI, Šárka BUBÍKOVÁ, Rita CASALE, Andréa CARDOSO, Stefania CIOCIA, Manuela D'AMORE, Luca DE ANGELIS, Loreta DE STASIO, Giulia DI BELLO, Androniki DIALETI, Consuelo FLECHA GARCÍA, Marisa FORCINA, Francesca FRIGERIO, Manuela GALLERANI, Rossella GHIGI, Angela GIALONGO, Estela GONZÁLEZ DE SANDE, Mercedes GONZÁLEZ DE SANDE, Carmen Eva GONZÁLEZ MARÍN, Gigliola GORI, Enrica GUERRA, Annette HOFMANN, Letizia LANZA, Michèle LARDY, Heather MENDICK, José Maria NADAL, Ada NEIGER, Alexandra NIKCEVIC BATRICEVIC, Francesca ORESTANO, Tiziana PIRONI, Valeria POMPEJANO, Teresa RABAZAS ROMERO, Sara RAMOS ZAMORA, Marianna SALVIOLI, Filippo SECCHIERI, Irene STRAZZERI, Thierry TERRET, Eulalia TORRUBIA BALAGUÉ, Patricia VERTINSKY.

Pensiero e giustizia in Simone Weil

a cura di
Stefania Tarantino



Copyright © MMIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2974-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2009

Ringrazio di cuore l'avvocato Gerardo Marotta, il professor Antonio Gargano e tutto lo staff dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici, che hanno reso possibile l'organizzazione del Convegno su Simone Weil il 7-8 maggio 2009.

Indice

- 9 *Prefazione*
Stefania Tarantino
- 15 *Lettera di apertura*
Domenico Canciani
- 19 Rita Fulco
L'obbligo oltre il diritto. Simone Weil e la responsabilità per altri
- 43 Domenico Canciani
L'utopia estrema di Simone Weil. Dallo sradicamento operaio al radicamento
- 61 Marisa Forcina
Regimi, partiti e "istupidimento generale"
- 75 Emilia Bea
La giustizia in atto. Una riflessione sull'amore in Simone Weil
- 91 Gennaro Carillo
In sleep a King. Sul potere che finisce
- 111 Tommaso Greco
Senza benda né spada. L'immagine weiliana della giustizia

133 Wanda Tommasi
Dove non ha dimora il pensiero, non ne ha la giustizia

Giovanna Borrello
143 *Giustizia e lavoro come grado più alto di civiltà*

165
Profilo degli autori

Prefazione

Stefania Tarantino

È sempre molto difficile riuscire a fare di un momento celebrativo qualcosa che abbia senso al di fuori della celebrazione stessa. Il Convegno svoltosi a Napoli, il 7-8 maggio 2009, nella sede dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici, per il centenario della nascita di Simone Weil (1909-1943) ha costituito per me l'occasione per poter parlare di questa filosofa straordinaria che ha ancora molto da dire sui meccanismi che investono la nostra vita sociale e politica.

La scelta di voler organizzare a Napoli un momento di riflessione su un tema così urgente come quello del senso del pensare e del sentimento di giustizia – temi centrali in Simone Weil –, ha a mio avviso un senso particolare. In primo luogo perché Napoli ha reso omaggio alla pensatrice francese attraverso gli scritti di alcuni eccellenti studiosi del suo pensiero: mi riferisco a Roberto Esposito, Angela Putino e Giovanna Borrello¹. In secondo luogo perché parlare qui, in una città così complessa e difficile, di tematiche che vanno dall'educazione al pensiero al bisogno di giustizia, dal rispetto fondato sull'obbligo verso l'altro essere umano al senso del *radicamento*, è ancora più importante.

Il titolo che ho scelto per le giornate di studio e per gli atti qui raccolti – *Pensiero e giustizia in Simone Weil* –, nasce non solo dal fatto che credo fermamente che i saperi debbano interagire tra loro e che ogni sapere debba fare i conti con più registri discorsivi (come possono essere quelli del sapere giuridico e di quello filosofico), ma anche perché *pensiero* e *giustizia* sono due parole chiave del lessico weiliano che, se prese nella loro radicalità, ci aiutano ad arrivare al

¹ R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma 1996; A. PUTINO, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta Edizioni, Troina 2006; G. BORRELLO, *Il lavoro e la Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori, Napoli 2001.

nocciolo delle cose e a chiarire il piano discorsivo su cui si muove la filosofa francese. In questo senso, il passaggio da un'etica del riconoscimento a un'etica dell'attenzione è il *leit-motiv* che attraversa tutto questo libro, dal momento che l'attenzione è possibile solo quando si è rigettata radicalmente la dimensione della forza.

Pensiero – come si evince dal saggio di Rita Fulco – è ciò che ci consente di andare contronatura, di scalfire il circolo vizioso della forza attraverso quell'attimo di esitazione che restituisce all'essere umano la sua vera “natura”. Il pensare per la Weil non è mai qualcosa che nasce dalla collettività ma ciò che riguarda nell'intimo l'essere umano nella sua nudità e nel suo essere “obbligato” da sempre nei confronti dell'altro. Il nesso tra nudità e verità è fondamentale per capire come sbarazzarci da tutti quegli pseudo-strumenti, da quei mezzi tecnologici che tendono a rivestirci e quasi ad esonerarci dal pensare, tenendo occupata la nostra mente e il nostro corpo, riducendo al massimo la creatività e l'agire vero e proprio.

Domenico Canciani si concentra sul nesso sradicamento/radicamento, mostrando come la riflessione weiliana sul lavoro in fabbrica – luogo per eccellenza dello sradicamento –, offra all'essere umano la possibilità di un ribaltamento solo a condizione che egli sappia «appropriarsi, non giuridicamente, ma con il pensiero, dei luoghi e degli oggetti fra i quali passa la vita e spende la vita che ha in sé» (ivi nel testo).

Il saggio di Marisa Forcina mette in luce come per Simone Weil è sempre l'assenza di pensiero libero a rendere possibile l'imposizione con la forza di dottrine ufficiali del tutto sprovviste di significato. Ma l'istupidimento generale si costruisce nella società anche a partire dal lavoro, proprio perché il potere non si esercita solo sulla forza bruta ma soprattutto attraverso la gestione e il comando del tempo altrui.

Sul versante della giustizia, il saggio di Emilia Bea mostra come la dimensione della giustizia sia legata all'«amore più disinteressato e puro, poiché ha il compito di articolare il grido dello sventurato e di leggere nella storia il silenzio dei vinti» (ivi nel testo). Da questa prospettiva, la memoria assume un ruolo centrale perché solo nel farsi carico della storia, nel non dimenticare le vittime, gli sventurati, è possibile restituire alla giustizia il suo primo compito che è quello di non lasciare inascoltata la voce di chi grida contro l'ingiustizia.

Gennaro Carillo analizza, a partire da un racconto tucidideo, l'irrealtà del potere, la rappresentazione falsa del reale che la forza produce. Infatti, «dar fondo al proprio potere non significa raggiungere il fondo ma fare esperienza di uno scarto e di uno scacco, di un'incompiutezza che alimenta il desiderio, obbligando a desiderare ancora» (ivi nel testo). Un desiderio illimitato e mai pieno di sé che annienta la gioia della realtà e che immerge, chi lo subisce, in un sogno senza fine.

Tommaso Greco mostra come Simone Weil nel rifiutare l'immagine tradizionale della giustizia racchiusa nella simbologia della benda e della spada, simboli dell'imparzialità e della forza, elabori una giustizia fondata sull'attenzione, sulla decreazione e sulla fragilità umana, attraverso l'immagine contraddittoria della "bilancia a bracci disuguali".

Il saggio di Wanda Tommasi ruota sul senso dell'indipendenza simbolica dal potere, un'indipendenza possibile solo quando ci si rifà ad un pensiero in cui l'altro non è e non può più essere ridotto a "cosa". La necessità di radicarsi con il pensiero da un'altra parte rispetto alla forza e al simbolico dominante, è al centro della riflessione su cui il femminismo della differenza sessuale qui in Italia continua ad interrogarsi.

Il lavoro di Giovanna Borrello, infine, chiude il libro mettendo in risalto come solo il lavoro lucido filtrato dal pensiero costituisce un'alternativa reale all'inconsapevolezza dei meccanismi che normalmente lo governano. Solamente un legame fra la sfera lavorativa e la sfera spirituale può garantire la riuscita di una vera "civilizzazione del lavoro".

Il problema della giustizia, dai saggi qui brevemente riassunti, è quello di dover far fronte a forze che non si bilanciano mai, a pesi che non possono mai essere equiparati. Tutti gli autori e le autrici che hanno contribuito alla buona riuscita del Convegno e degli atti qui raccolti tentano di rispondere, anche se in forme diverse, alla medesima domanda: come arrivare a una giustizia piena nell'ineguaglianza di forze, interessi, poteri? Quale tipo di pensiero è richiesto affinché vi sia giustizia?

Un esempio che prendo tra i tanti, proprio perché inserito nel contesto della città di Napoli, è quello della "conversione" di un ex

camorrista, Nunzio Giuliano, uno dei fratelli del ‘clan’ Giuliano, storica famiglia malavita del quartiere Forcella di Napoli, il quale si dissociò dalla camorra negli anni ottanta, in seguito alla morte di un suo figlio diciassettenne per droga. Secondo la lettura filosofica fatta da Aldo Masullo, questo è l’esempio di come si possa guardare alla tenerezza come supremo bene dell’umanità². Certo «a volte la situazione, la circostanza di vita concorre a rendere più facile la decisione in un senso piuttosto che in un altro. Si è come su un piano inclinato che spinge a scendere: tuttavia si può anche camminare nel senso contrario dell’inclinazione. Non v’è dubbio che seguire l’inclinazione sia assai più semplice e meno faticoso»³.

Andare controcorrente, insomma, richiede grande coerenza e coraggio. Dall’insegnamento weiliano traggio anche il fatto che la “sventura” che ha toccato Nunzio Giuliano in seguito alla morte del figlio ha avuto il potere di muovere in profondità i tasti dell’attenzione all’altro, di far vedere e sentire ciò che prima non si vedeva e sentiva. L’analogia tra Nunzio Giuliano e lo Jaffier dell’incompiuta tragedia weiliana, *Venezia Salva*, mi è sembrata lampante poiché sia Nunzio che Jaffier, per circostanze di vita diverse, pur trovandosi nella posizione di poter esercitare la violenza non lo hanno fatto, sottraendosi così alle dinamiche di un potere che, seppur nelle loro mani, li avrebbe alla fine schiacciati. Quel rovesciamento spirituale come effetto di un’irruzione del divino nell’essere umano, è l’irruzione della *Grazia*. Come accade a Nunzio Giuliano che inverte il corso “naturale” di un destino già da sempre segnato, anche in Jaffier c’è un’inversione. Il capitano provenzale che nella tragedia weiliana tradisce il progetto dei suoi amici di distruggere Venezia, lo fa perché sente pietà, amore per la città, per i suoi abitanti, per il suo splendore e per la libertà che in essa si respira. Mosso dalla pietà, Jaffier non cede al sogno del potere e della forza.

La forza è tale perché è illimitata. Nell’introduzione di Cristina Campo al testo della Weil, viene messo sapientemente in risalto pro-

² Aldo Masullo ha scritto l’introduzione al libro di: N. GIULIANO, *Diario di una coscienza*, a cura di Maria Rosaria Riviaccio e Roberto Marrone, Tullio Pironti, Napoli 2006.

³ Ivi, p. 9.

prio questo aspetto del sogno come quell'aderire a qualcosa di illimitato, dove la realtà è solo quella in funzione di ciò che si desidera conquistare, dominare. Della realtà non si vede nient'altro che ciò che può essere piegato al proprio desiderio, alla propria volontà di potere. Tranne Jaffier, «un uomo attento che, all'improvviso, la vede e la salva»⁴.

⁴ C. CAMPO, Prefazione a *Venezia Salva*, in S. WEIL, *Venezia Salva*, Adelphi, Milano 1987, pp. 11-12.

Lettera di apertura

Domenico Canciani

Padova, 6 maggio 2009

Agli amici riuniti a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli studi Filosofici, nelle "Giornate di Studio per il centenario della nascita di Simone Weil".

Avevo accolto con gioia l'invito di Stefania Tarantino a partecipare all'incontro che vi trova riuniti. Nonostante gli impegni che questo centenario ha comportato finora, venire a Napoli, in questa occasione, mi sembrava davvero importante. In primo luogo per l'opportunità di incontrare e parlare con molte persone con cui sono personalmente o idealmente in contatto attraverso la comune passione per Simone Weil.

Inoltre tra gli invitati, ci sono alcuni giovani studiosi o ricercatori con i quali, da qualche anno, intrattengo uno scambio che mi sta arricchendo molto. Tre anni fa a Padova, in occasione di un Convegno organizzato in collaborazione con *L'Association pour l'Étude de la pensée de Simone Weil*, avevo chiesto a una decina almeno di giovani ricercatori e studiosi di autogestire un'intera mattinata confrontandosi, al di fuori di ogni galateo accademico, con alcuni dei primissimi lettori di Simone Weil, cercando di portare alla luce le ragioni di una scelta che va oltre lo studio e la ricerca per investire la vita.

Ho ricordato questa circostanza solo per introdurre alcune considerazioni che esulano dal mero ambito scientifico.

In un passaggio della lettera a Maurice Schumann che accompagna lo scritto "Teoria dei Sacramenti", Simone Weil confida di voler affidare agli altri il compito «di discernere la coerenza, la pertinenza e il valore del suo pensiero e da dove esso proviene». La richiesta concerne la sua riflessione religiosa ma anche l'insieme del suo pensiero che, negli ultimi anni, si è costruito come un blocco unico, compatto.

Ella chiede di discernere la coerenza, la pertinenza di una dottrina – e questo è certo il compito di storici, filosofi e teologi, ecc... –, ma domanda di andare oltre e porsi la questione della verità.

I lettori di Simone Weil sono un certo numero ormai: lettori ordinari e lettori competenti che possono discernere quali sono le sue fonti, quali gli autori che l'hanno influenzata, ma per comprendere da dove muove il suo pensiero, per interrogarsi sulla sua verità, la sola competenza scientifica appare insufficiente.

Simone Weil ha concepito la filosofia come una via verso la saggezza, come una pratica della virtù, come una forma implicita dell'amore di Dio. Questa concezione che afferma il primato dell'azione sul concetto, della pratica sul pensiero puramente speculativo, la colloca nella tradizione antica, stoica della filosofia, praticata come *esercizio spirituale*, consapevolezza di sé e dei propri atti; la riconduce nell'alveo di una *gnosi*, di una conoscenza soprannaturale che nasce in un'esperienza interiore per poi trasferire la sua luce sulla realtà. Illuminato da questa luce, l'uomo spirituale dirige sulle realtà terrestri uno sguardo nuovo che le restituisce alla loro verità, e dispensa agli uomini, agli sventurati, i gesti della giustizia, della compassione e della misericordia.

La domanda con cui vorrei concludere queste estemporanee considerazioni, mi è venuta in mente ascoltando in un'aula della Sorbonne, qualche tempo fa, un filosofo, il quale, dopo una magistrale esposizione del pensiero di Simone Weil, ne aveva lodato l'architettonica intelligenza, trascurando, però, la questione fondamentale circa la *verità* del suo pensiero.

Venti giorni prima di morire, richiamandosi ai folli di Shakespeare e di Velázquez, i quali, inascoltati, dicono «verità pure, inalterate, luminose, profonde, essenziali», Simone Weil confida alla madre:

Darling M.[ime],

non avverti l'affinità, l'analogia profonda tra questi folli e me – malgrado la Scuola Normale, l'*agrégation* e gli elogi della mia *intelligenza*.

[...] Questi elogi hanno lo scopo di evitare la questione di fondo: "Dice il vero oppure no?". La mia reputazione di *intelligenza* è il corrispettivo pratico dell'etichetta di folli per questi folli. Quanto preferirei la loro etichetta!

Se non si ha il coraggio di situarsi a questo livello, di porre questa domanda, si è condannati a rimanere sulla soglia del pensiero di Simone Weil: il suo nocciolo originale, incandescente, resterà nascosto, sepolto. Impossibile sfuggire, evitare la domanda, siamo spinti contro il muro: “Dice il vero oppure no?”

L'obbligo oltre il diritto. Simone Weil e la responsabilità per altri

Rita Fulco

L'essere umano in quanto tale

Vorrei iniziare esplicitando preliminarmente la conclusione a cui, riattraversando le ultime fasi del pensiero weiliano, sono giunta: il concetto di *obbligo*, che Simone Weil auspicava quale fondamento di una nuova Costituzione della Francia post-bellica, può trovare un'ulteriore fecondità all'interno di un orizzonte di giustizia ultra-statale e ultranazionale che presuppone, quindi, un assetto mondiale decisamente differente rispetto a quello in cui hanno visto luce tutte le opere weiliane¹.

L'attimo di conoscibilità, come direbbe Walter Benjamin², de-

¹ Il riferimento è, innanzitutto, a SIMONE WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, con uno scritto di G. Gaeta, SE, Milano 1990. Si vedano inoltre: EAD., *La personne et le sacrée*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957; trad. it. di N. Maroger, *La persona e il sacro*, in *Morale e letteratura*, a cura di N. Maroger, ETS, Pisa 1990, pp. 36-69; EAD., *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1950; trad. it. e cura di M.C. Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008 (quest'ultima pregevole traduzione è stata, in realtà, condotta a partire dai manoscritti originali e arricchita di alcuni inediti, un apparato di note e un'appendice non presenti nelle edizioni francesi antecedenti alle *Œuvres Complètes*). Negli scritti weiliani citati non è raro scorgere non solo un anelito europeista, ma anche "universale", con la capacità di individuare quelle tensioni e quei rapporti che assumeranno una valenza determinante solo molti anni dopo, con la globalizzazione: «Viviamo in un'epoca che non ha precedenti, e nell'attuale situazione l'universalità, che un tempo poteva essere implicita, deve essere pienamente esplicita. Deve impregnare il linguaggio e tutto il modo di essere» (S. WEIL, *Attente de Dieu*, cit., p. 105; trad. it., p. 58).

² Cfr. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, in *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, Tesi V, pp. 25-26. Il compito di uno storico "messianico" dovrebbe essere, secondo Benjamin, quello di cogliere le

gli ultimi scritti weiliani e dell'eventuale adesione alle idee in esse contenute, dunque, potrebbe essere finalmente giunto. Infatti, se la globalizzazione è ormai un dato evidente e caratteristico del nostro tempo, d'altra parte il rapporto tra locale e globale è ancora in gran parte da coltivare. Ciò comporta problemi di portata epocale, benché proprio la ricerca di adeguate soluzioni consenta, di fatto, di prendersi cura della "pianta" mondiale, in particolare delle sue radici. La sovrabbondanza di senso geo-botanico di tale metafora ha il vantaggio di far riferimento alla terra madre da coltivare, e se è il caso difendere – ben diversa da una terra patria per cui combattere – e di offrire, in sovrappiù, l'immagine ultra-terrena, ma non per questo metafisica, dell'indispensabile irraggiarsi solare, che, venendo dall'alto, permette alle stesse piante di vincere la forza di gravità e innalzarsi³. È

“costellazioni” che legano il passato al presente: «lo storico volta le spalle al proprio tempo, e il suo sguardo di veggente si accende davanti alle vette delle generazioni umane antecedenti, che vanno sempre più dileguandosi nelle profondità del passato. È appunto a questo sguardo di veggente che il proprio tempo è presente ben più chiaramente che ai contemporanei che “tengono il passo con esso” [...]. Chi va a frugare nel passato come in un ripostiglio di esempi e di analogie, non ha la benché minima idea di quanto, in un dato attimo, dipenda dalla loro attualizzazione». EAD., *Materiali preparatori delle tesi*, in *Sul concetto di storia*, cit., Ms 471, pp. 84-85.

³ Due elementi costantemente presenti nel pensiero weiliano, *naturel* e *supernaturel*, che ne caratterizzano il procedere. Sull'intreccio tra queste due dimensioni, indagate soprattutto a partire dai *Cahiers*, mi sono soffermata in R. FULCO, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002, a cui mi permetto di rinviare. L'importanza della metafora vegetale è stata notata anche da Patrice Rolland, in riferimento a *L'ennracinement*: ogni pianta cresce dalle radici solo se la luce solare la spinge verso l'alto, come accadrebbe per ciascuna società che si lasci penetrare da una dimensione non meramente immanente (P. ROLLAND, *Approche politique de l'Enracinement*, “Cahiers Simone Weil” (d'ora in poi CSW), 4, 1983, pp. 297-318, in particolare p. 311). L'abbondanza delle metafore vegetali nel pensiero weiliano è anche oggetto di riflessione per Michel Sourisse, che nota la loro assoluta preminenza su quelle del mondo animale o minerale. La pianta, infatti, costituirebbe una sorta di sfida alla forza di gravità: la linfa fungerebbe da *metaxù* tra la “pesantezza” terrestre e la luce solare che ne permette la crescita (M. SOURISSE, *La dialectique de l'ennracinement et du déracinement dans la pensée de Simone Weil*, CSW, 4, 1986, pp. 374-393, in particolare pp. 382-383). Chiara Zamboni ha messo in luce l'importanza del simbolismo weiliano in EAD., *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, IPL, Milano 1993. Sul dispositivo simbolico nel pensiero di Simone Weil è, certamente, imprescindibile il

all'interno di questo chiasmo tra forze che spingono verso il basso e altre che elevano, che ho provato a interrogare il pensiero weiliano su alcune questioni di ordine etico-politico, ma anche ontologico. Dalle possibili risposte cercherò di espungere – senza, però, volerla con ciò negare – la «realtà che è fuori di questo mondo» a cui si riferisce la professione di fede che Simone Weil pone come presupposto imprescindibile per una «dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano»⁴. Quindi un'operazione ermeneutica, di cui mi assumo la responsabilità, compiuta non per operare una riduzione immanentistica della riflessione weiliana, pervasa e innegabilmente legata al *surnaturel*, ma per tentare di comprendere la possibile e attuale spendibilità del con-

lavoro di W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milano 1994. Una recente e interessante indagine, a partire dalle metafore derivanti soprattutto dai miti di differenti tradizioni culturali e religiose, è quella di M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.

⁴ S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., pp. 74-84. Il legame tra il pensiero politico della Weil e la sua intensa spiritualità – che, pur non identificandosi con nessuna specifica confessione, certamente testimonia di una fede solida nella «realtà che è fuori di questo mondo» – è stato oggetto di riflessione già dai primi interpreti di Simone Weil in Italia, come G. DRAGHI, *Ragioni di una forza in Simone Weil*, Edizioni Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1958, prima monografia su Simone Weil in Italia, purtroppo ormai introvabile e che meriterebbe una ristampa. Cfr. inoltre M. NARCY, *Simone Weil: malheur et beauté du monde*, Éditions du Centurion, Paris 1967; ID., *Simone Weil, mystique ou politique*, CSW, 2, 1984, pp. 105-119; M. CACCIARI, *Note sul discorso filosofico-teologico di Simone Weil*, "Il futuro dell'uomo", 2, 1982, pp. 43-49; R. ESPOSITO, "Politica dell'ascesi", in *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988; AA.VV., *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, a cura di A. Marchetti, Patron, Bologna 1993; G. FORNI ROSA, *Simone Weil. Politica e mistica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; D. CANCIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, Edizioni Lavoro, Roma 1996, per citare solo alcuni tra i lavori che sono divenuti riferimenti imprescindibili su questi temi. Con un'attenzione più specificamente volta al pensiero religioso di Simone Weil ci limitiamo a segnalare l'ormai classico M. VETÖ, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, trad. it. di G. Giaccio, Arianna, Casalecchio (BO) 2001; e inoltre W. TOMMASI, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997; G.P. DI NICOLA-A. DANESE, *Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002; A. PEZZINI, *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007.

cetto weiliano di *obbligo*, una volta che ad esso venga sottratto il fondamento metafisico. Il mio tentativo, comunque, trova conforto nell'indicazione, anch'essa weiliana, dell'opportunità di utilizzare un "metodo materialista" – non un pensiero materialista – nell'analisi della sfera dei rapporti umani e di quelli socio-politici in particolare⁵.

Partirei, allora, da una prima definizione che Simone Weil offre dell'oggetto dell'obbligo, ma senza, in realtà, dirci ancora alcunché sul contenuto dell'obbligo stesso:

L'oggetto di obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che alcun'altra condizione abbia ad intervenire; e persino quando egli stesso non ne riconoscesse alcuno⁶.

Poniamoci, quindi, una prima questione: si può affermare che l'obbligo sia, prima ancora che un criterio regolativo funzionale alla costruzione di una società più giusta, un attributo proprio dell'essere al mondo dell'uomo, tanto da dirci qualcosa di sostanziale rispetto all'"in quanto tale" dell'essere umano?

È noto che nel 1942, in alcuni scritti redatti su commissione del governo francese a Londra per cui lavorava, Simone Weil critica aspramente il concetto di diritto⁷. Ad esso, invece, contrappone quello di obbligo, in virtù, tra l'altro, di una sua intrinseca universalità:

⁵ Questo tema torna a più riprese negli scritti contenuti in S. WEIL, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di C. Falconi, *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1956.

⁶ S. WEIL, *L'enracinement*, cit., p. 10; trad. it., p. 14 (corsivo mio).

⁷ La critica weiliana al diritto si incentra, sostanzialmente, sul legame, si direbbe ontologico, che esso intrattiene con la forza, in assenza della quale il diritto stesso non potrebbe sussistere. Un'ulteriore critica lambisce il concetto di persona, legato a quello di diritto nella locuzione "diritti della persona". Questa questione è stata oggetto di molteplici analisi da parte degli studiosi della Weil, anche in ragione dei non pochi imbarazzi che ha suscitato. Senza, tuttavia, poterci soffermare su di essa, sottolineiamo che, com'è noto, una critica al diritto e al suo legame con la forza ha attraversato il pensiero occidentale – basti nominare Spinoza, Pascal, Kant, Marx, Benjamin, Arendt – costituendo, in generale, non una nichilistica volontà di distruzione del diritto stesso, ma una coscienza critica volta a smascherarne, come direbbe Benjamin, la violenza fondatrice e la violenza conservatrice ad esso connaturata. Jacques Derrida rende conto in modo magistrale della tensione che abita il chiasmo

Quest'obbligo non ha un fondamento, bensì una verifica nell'accordo della coscienza universale. Esso è espresso da taluni dei più antichi testi che ci siano conservati. Viene riconosciuto dovunque e in tutti i casi particolari, dove non è combattuto dagli interessi e dalle passioni. Il progresso si misura su di esso⁸.

Nelle prime pagine de *L'engracinement*, pur entrando nei dettagli riguardo alla sostanzialità dell'obbligo – al suo non-fondamento, alla sua incondizionatezza ed eternità – non dice nulla sul suo conte-

tra diritto e giustizia, costantemente abitato dalla presenza inquietante di una violenza, dei mezzi o dei fini, che rende sempre *im-possibile* la realizzazione della giustizia, la quale, proprio per questo, diviene imperativo ancor più urgente e necessario (si veda soprattutto J. DERRIDA, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, a cura di F. Garritano, trad. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003). Direi che la tensione etico-politica weiliana è certamente in sintonia con la via percorsa da Derrida, mentre è ben lontana da una critica *tout court* dei diritti umani. Sulle questioni inerenti il diritto nel pensiero della Weil, cfr. S. FRAISSE, *La personne et les droits de l'homme*, CSW, 2, 1984, pp. 120-132, in cui si ipotizza che la critica al concetto di persona, in realtà, fosse rivolto alle posizioni di Jacques Maritain e non all'intero *milieu* del personalismo, al quale la Weil si era avvicinata con la rivista *Esprit* di Emmanuel Mounier. L'autrice, inoltre, analizza i concetti di diritto e giustizia a partire dal tanto, da parte di Weil, vituperato diritto romano, cercando di mostrarne alcune interne aporie; importante anche il lavoro di P. ROLLAND, *Simone Weil et le droit*, CSW, 3, 1990, pp. 227-251, in cui l'autore si sofferma su alcuni nodi centrali dell'analisi weiliana, come la separazione dei poteri, l'indipendenza dei giudici, l'avversione al legalismo e al positivismo giuridico, ma ne rivela anche delle zone grigie variamente interpretabili, che presentano una relativizzazione della democrazia o una iper-penalizzazione della vita politica. In Italia, oltre al rigoroso e lucido saggio di W. TOMMASI, «*Al di là della legge*». *Diritto e giustizia nell'ultima Weil*, in AA.VV., *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, a cura di A. PUTINO E S. SORRENTINO, ESI, Napoli, 1995, pp. 75-95, ci limitiamo a segnalare i lavori monografici di due autori, entrambi filosofi del diritto: M. A. CATTANEO, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, ESI, Napoli 2002, il cui primo capitolo è dedicato alle ambiguità del concetto di diritto e il secondo ai problemi connessi con la nozione di persona, e T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, in cui, con accuratezza e chiarezza, si analizza il rapporto della Weil con il diritto lungo tutto l'arco della sua produzione, mettendo in relazione i principali concetti filosofici weiliani con quelli più direttamente legati all'ambito del diritto. Sul tema della persona e dell'impersonale si veda il recente AA.VV. *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, a cura di G. P. Di Nicola e A. Danese, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

⁸ S. WEIL, *L'engracinement*, cit., p. 11; trad. it., p. 15.

nuto specifico; ciò autorizza a leggere, innanzitutto, l'obbligo volgendolo in forma verbale, come un *essere obbligati*. Sarebbe, allora, l'essere obbligati ad avere una sua verifica nell'accordo della coscienza universale. Del resto, quando, qualche riga più avanti, la Weil espliciterà il contenuto dell'obbligo, esso sarà talmente generale da poterlo ritenere, in un certo senso, tautologico: «Il fatto che un essere umano abbia un destino eterno, impone un solo obbligo, il rispetto»⁹. Cioè, parafrasando, se si vuole assumere il proprio destino di uomo, quello che, poco sopra, Simone Weil aveva chiamato «essere umano in quanto tale», occorre riconoscere di “essere obbligati”, dato che il rispetto non è altro, a sua volta, che un riconoscimento attivo di obblighi specifici nei confronti degli altri e del mondo. I modi concreti in cui il rispetto dovrà incarnarsi, per non restare a livello di mera dichiarazione di intenti, sono oggetto di tutto il resto dell'opera, ma, in questo momento, la loro considerazione ci porterebbe già in ambito socio-politico, mentre occorre rimanere dentro la prima questione, che è di ordine ontologico.

Possiamo, dunque, ulteriormente domandarci che cosa possa far nascere, in un essere umano, la consapevolezza di essere, *in quanto tale*, obbligato verso ciascun essere umano *in quanto tale*. Che tale “evento”, perché di un evento si tratta, possa avvenire senza ricorrere a una particolare esplicita professione di fede, Simone Weil l'aveva già compreso e analizzato in maniera esemplare a sedici anni, quando, per Alain¹⁰, scrisse il saggio *Il Bello e il Bene*¹¹. Come esempio di a-

⁹ *Ibidem*. Com'è noto, il rispetto è un concetto fondamentale per Kant, di cui si veda soprattutto I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2003; ID., *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Bari 1991; ID., *Critica della ragion pratica*, trad. it. di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000. Il debito del pensiero della Weil nei confronti di quello di Kant è sottolineato dalla maggioranza degli studiosi weiliani, in particolare vedi M. VÊTO, *Thèmes kantians dans la pensée de Simone Weil*, CSW, 1, 1985, pp. 42-49. Per un'ampia e chiara ricostruzione del pensiero etico-politico di Kant, si veda anche N. MATTUCCI, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Giappichelli, Torino 2006.

¹⁰ Alain è lo pseudonimo di Émile-Auguste Chartier (1868-1951), primo maestro di Simone Weil presso il Liceo Henri IV a Parigi. Cfr. G. INVITTO, *Alain. Un filosofo dei segni*, Piero Manni Editore, Lecce 1999; A. SERNIN, *Alain, un sage dans la cité*, Robert Laffont, Paris 1985; S. DEVITT, *Alain, essai de bibliographie (1893-juin*

zione sia bella che buona, aveva scelto quella di Alessandro Magno al quale, attraversando un deserto con la sua armata, accade di doversi misurare con una situazione critica. Alcuni uomini, infatti, gli offrono da bere, ma egli, dopo aver esitato, decide di non bere, visto che l'acqua sarebbe bastata solo per lui. Alessandro ha adempiuto un obbligo, o forse anche più di uno – rinunciare a un privilegio che avrebbe umiliato i suoi uomini, non scoraggiarli, dare un esempio, ecc –, pur trovandosi in una posizione che gli consentiva proprio di non sentirsi obbligato. Simone Weil si concentra, però, non sui frutti dell'azione di Alessandro, e neppure sugli obblighi che in tal modo egli ha adempiuto, ma sull'attimo di esitazione, l'attimo di arresto e di silenzio assoluto in cui Alessandro tiene in mano il contenitore con l'acqua, momento *decisivo* che precede la decisione. Quell'istante, l'istante della decisione, è ciò che rende possibile una scelta, che consente di rispondere scegliendo di fare un salto oltre le leggi della forza che vigono in natura, oltre la prescrizione di conformarsi ad esse, e che avrebbero consentito ad Alessandro, date le circostanze, di bere senza che nessuno avesse potuto levare, se non invano, un grido contro quel diritto. È, dunque, l'attimo di massima attenzione che consente la scelta di Alessandro. Simone Weil, nei *Quaderni*, tradurrà in un linguaggio metafisico quest'attimo di arresto, senza, tuttavia, aggiungere nulla alla sostanza che di esso comprendiamo a partire da *Il Bello e il Bene*; scrive infatti:

L'uomo non sfugge alle leggi di questo mondo se non per la durata di un lampo. Istanti di arresto, di contemplazione, d'intuizione pura, di vuoto mentale, di accettazione del vuoto morale. Grazie a questi istanti egli è capace di soprannaturale.

1961), Commissione Belge de Bibliographie, Bruxelles 1961. [N.d.C]

¹¹ S. WEIL, *Le Beau et le Bien*, in *Premiers écrits philosophiques, Œuvres Complètes*, vol. I, a cura di G. Kahn e R. Kühn, Gallimard, Paris 1988, pp. 60-73; trad. it. di R. Fulco, *Il Bello e il Bene*, "Davar", 3, 2006, pp. 35-46. Per l'analisi di questo importante saggio mi permetto di rinviare a R. FULCO, *Simone Weil: il bello e il bene. Bellezza e de-creazione*, "Davar", 3, 2006, pp. 47-61. Su questo tema importanti riflessioni si trovano in D. CANCELANI, "Il bello, mito del vero, trappola del bene". *Bellezza, arte e lavoro nei primi scritti filosofici di Simone Weil* e in W. TOMMASI, "L'esperienza della bellezza in Simone Weil", in AA.VV. *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, a cura di L. M. Lorenzetti-M. Zani, FrancoAngeli, Milano 2001, rispettivamente pp. 40-71 e 72-90.

Chi sopporta un attimo il vuoto, riceve il pane soprannaturale, oppure cade. Rischio terribile ma bisogna correrlo¹².

In questi istanti la possibilità che si apre è quella di una lettura delle circostanze e dei rapporti di forza a partire dalla quale operare una de-cisione che, in realtà, non riguarda solo un certo tipo di comportamento, ma investe, più in generale, l'ambito antropologico. Con ciò, dunque, rispondiamo alla prima domanda – se l'obbligo ci dica qualcosa sull'essere umano in quanto tale. Ciò che muta, ciò su cui si decide, è, infatti, un certo modo di considerare la soggettività: l'essere umano in quanto *essere obbligato* è altro dal soggetto cartesiano, autocentrato e caratterizzato dalla volontà di dominio del mondo, *fundamentum inconcussum veritatis* e impermeabile all'alterità dell'altro. Fin dal saggio scolastico, quindi, è una singolarità aperta, depotenziata e in relazione quella che Simone Weil pensa come agente di un'azione morale, un'azione bella, abitata dal bene.

Decidendosi per l'uomo come “essere obbligato”, inevitabilmente si apriranno, inoltre, orizzonti di possibilità differenti anche per i rapporti che tra tali singolarità si potranno creare, modificando, di fatto, anche l'ambito etico-politico.

¹² S. WEIL, *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*, *Œuvres Complètes*, Tomo VI, vol. 2, a cura di F. de Lussy e M. Nancy, Gallimard, Paris 1997, p. 201; trad. it. e cura di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1985, p. 47. Il brano risale al novembre 1941. Questi istanti di arresto che consentono un salto, fanno pensare innanzitutto a Kierkegaard – autore che certamente la Weil aveva letto –, ma anche al concetto di *Jetztzeit*, formulato da Benjamin, quell'adesso in cui «sono disseminate e incluse schegge messianiche» (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, in *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XVIII A, p. 57).

Una politica contronatura

Per proseguire con le questioni da porre alla riflessione weiliana, riguardo all'ambito etico-politico, sarebbe interessante sapere quale contributo, rispetto al concetto di diritto, può offrire quello di obbligo alla decostruzione di un certo statuto intrinsecamente polemico e violento del politico. Per rispondere possiamo servirci di quelle che Simone Weil chiama «forme dell'amore implicito di Dio», cioè possibilità di azione e relazione, attuando le quali, un qualsivoglia essere umano, senza professarsi credente in Dio, di fatto opera in modo "soprannaturale". In realtà, però, Simone Weil usa anche un altro termine per descrivere la differenza di tali modi di esistenza; dice, infatti, che essi si compiono in modo *contronaturale*. Su questo termine concentreremo l'attenzione perché più funzionale a una eventuale ridefinizione del Politico, mettendo esso in evidenza il fatto che certe azioni possano verificarsi solo *contro* alcune leggi e rapporti di forza vigenti in natura, e, proprio per questo, possibili solo agli "esseri umani in quanto tali", che, come abbiamo visto sopra, si rivelano, in ultima istanza, "esseri in obbligo"¹³.

Ciò che accomuna tali forme dell'amore implicito di Dio è che esse vanno, appunto, *contro* un certo modo di essere che l'uomo condivide con l'animale e con la materia, e che obbedisce unicamente a rapporti di forza. Non occorre ricordare quanto la pervasività della forza sia stata oggetto della riflessione weiliana, sia nella sua mera fenomenologia naturale, che nel suo risvolto socio-politico, come oppressione sociale, estremizzata ben oltre la concezione marxiana di classe ed estesa a dato coesenziale alla storia universale dell'umanità¹⁴. Senza la comparsa dell'idea di *contronatura*, o del soprannatu-

¹³ Mi sembra non inutile sottolineare che l'essere in obbligo, l'essere obbligati, non è dell'ordine dell'obbedienza e della passività, ma dell'ordine della libertà e della decisione. O meglio, l'essere in obbligo getta una luce differente su tutti questi campi semantici, contaminandoli e rendendoli spuri, proprio a causa del mutamento nella definizione della soggettività, la quale, pur non potendosi più identificare in un soggetto autocentrato, non è neppure del tutto svuotata di sostanza. Ma su questo torneremo.

¹⁴ Lo scritto più importante su questo tema è sicuramente S. WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, in *Écrits historiques et politiques, Œuvres complètes*, tomo II,

rale, probabilmente Simone Weil sarebbe rimasta, oseremmo dire, una materialista storica. Per questo il concetto di obbligo è essenziale per aprire uno squarcio nella sua concezione della forza. Che, sulla terra, la forza sia sovrana, senza apparentemente lasciare posto ad altri rapporti che non siano quelli da essa determinati, Simone Weil lo afferma a partire dalle sue analisi compiute con il metodo materialista di Marx – unico elemento del marxismo non sottoposto alla sua critica decostruttiva – ma, come sappiamo, anche a partire dai classici del mondo antico.

La legge naturale, che proclama la signoria della forza, infatti, l'aveva già espressa Tucidide, tanto che quella tradizione della filosofia politica che da Hobbes giunge a Schmitt, passando per Nietzsche, potrebbe essere considerata un lungo e articolato commento delle tesi tucididee. Non esiste nulla, infatti, ad avviso di Simone Weil, che permetta di comprendere la soprannaturalità, o, meglio, la contronaturalità di ogni atto di giustizia, “quanto la dottrina della giustizia naturale quale la troviamo esposta con incomparabile proibità intellettuale,

vol. 3, a cura di S. Fraisse, Gallimard, Paris 1989; trad. it. di C. Campo, *L'Iliade, poema della forza*, in, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di C. Campo e M. Harwell Pieracci, Borla, Roma 1999. Questo testo è stato elaborato tra il 1939 e il 1941, ma già nei *Cahiers* e negli scritti coevi l'onnipervasività della forza è un tema ricorrente. In Simone Weil tale tema è innanzitutto di ordine ontologico, prima ancora che etico e politico. Le sue riflessioni sulla rivoluzione, la guerra, la rivolta, non sarebbero comprensibili senza quelle di ordine metafisico inerenti la forza. Si potrebbe dire che lo statuto *naturale* del Politico delineato dalla Weil sulla scorta dei classici greci e latini, è prossimo all'hobbesiano *homo homini lupus*, o a quella distinzione fondatrice e regolatrice del Politico che, per Schmitt, «è la distinzione di *amico (Freund)* e *nemico (Feind)*» (C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 108), e per il quale il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*)» (ivi, p. 109). Sulla decostruzione del paradigma politico di Schmitt si veda l'ampio primo saggio del volume di C. RESTA, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008. La riflessione weiliana sull'obbligo potrebbe costituire un “antidoto” a questa considerazione intransigente dell'alterità dell'altro, in quanto, proprio attraverso la consapevolezza tragica dell'onnipotenza naturale della forza e dei rapporti di forza, Simone Weil trova nell'obbligo la leva che le permette di raggiungere un grado, si direbbe, ulteriore di umanità, proprio nell'attenzione all'altro in quanto altro.

da Tucidide, in poche, mirabili parole”¹⁵. Vogliamo sottolineare, perché è importante per il nostro fine, che Simone Weil parla, appunto, di giustizia *naturale*. Le parole a cui si riferisce sono quelle che Tucidide, ne *La guerra del Peloponneso*, fa pronunciare agli Ateniesi, i quali rifiutano di ringraziare gli abitanti di Melo – rasa, quindi, al suolo – alleati di Sparta, che non vogliono “cambiare nemico”, unendosi a loro contro la stessa Sparta; parole che gli ateniesi non qualificano, tuttavia, come giuste, ma semplicemente conseguenti alle possibilità naturali:

Parliamo invece di ciò che è possibile [...]. Voi lo sapete quanto noi: considerata la natura dello spirito umano, si esamina ciò che è giusto solo quando da entrambe le parti c'è uguale necessità. Ma nel caso ci siano un forte e un debole, ciò che è possibile viene imposto dal primo e accettato dal secondo [...]. Noi crediamo riguardo agli dei e siamo certi riguardo agli uomini, che sempre, per una necessità di natura, ciascuno comanda ovunque ne abbia il potere. Non siamo noi ad aver stabilito una simile legge, né siamo i primi ad applicarla; l'abbiamo trovata già istituita, e la manteniamo come se dovesse durare per sempre; e per questo l'applichiamo. Sappiamo bene che anche voi, come tutti gli altri, una volta giunti allo stesso grado di potenza agireste allo stesso modo¹⁶.

Simone Weil ammira queste parole che descrivono l'ingiustizia con lucidità e chiarezza, perché solo a partire da tale chiarezza nel constatare che i termini di possibilità e necessità si oppongono a quello di giustizia, si può comprendere, come aveva già avvisato Platone, quanto siano distanti l'essenza del necessario e quella del bene. Dentro l'orizzonte naturale è possibile tutto ciò che la forza può imporre sulla debolezza, e lo è quasi come un meccanismo automatico¹⁷. Tuttavia, Simone Weil pensa ad azioni che riescano a sottrarsi a

¹⁵ S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in *Écrits de Marseille (1940-1942)*, *Œuvres Complètes*, Tomo IV, Vol. 1, Gallimard, Paris 2008; trad. it., *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 102.

¹⁶ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, V, 89, 105.

¹⁷ Un brano dei pensieri di Pascal sembra affine all'idea platonica della distanza infinita tra bene e necessità: «Giustizia, forza. – È giusto che quel che è giusto sia seguito, ed è necessario che quel che è più forte sia seguito» (B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, p. 145). In effetti, lo scarto è tra giustizia e necessità, che vengono opposte in ragione del loro rapporto con la forza. Quando la forza è sovrana, non entra in gioco la giustizia, ma la necessità: è necessario (non

tale meccanismo. Dunque, occorre capire quali siano, tra queste azioni, quelle che possano giovare a mutare il paradigma di una politica che ha conservato un potenziale di polemicità inaudito, esploso in tutta la sua dirompente forza proprio negli anni in cui la Weil scriveva, decretando il fallimento della “messa in forma”, da parte dello *jus publicum Europaeum* – naufragato con i due conflitti mondiali insieme alla sua idea di *justus hostis* – del *bellum omnium contra omnes* vigente nello stato di natura¹⁸.

Tra le «forme dell’amore implicito di Dio» che Simone Weil analizza, quelle che ci possono interessare, per gettare uno sguardo altro sul politico, sono l’*amore per il prossimo* e, non a caso, l’*amicizia*. Nell’analisi dell’amore per il prossimo, Simone Weil tenta di mettere in questione l’idea che si possa attuare un’identificazione del concetto naturale di giustizia con la giustizia *tout court*. Ciò può avvenire, come abbiamo già visto, a partire da un istante di arresto e di attenzione. La rappresentazione di tale gesto non ha, questa volta, come protagonista Alessandro Magno, ma due esseri umani qualsiasi, di cui uno ri-

giusto) obbedire alla forza, mentre è giusto (ma non necessario nel senso dell’“esser costretti”), seguire la giustizia. Mentre, dunque, rispetto alla forza si è, quasi sempre, costretti a obbedire, nei confronti della giustizia, paradossalmente ma significativamente, si può disobbedire ad ogni istante; infatti non è più la necessità ad essere in gioco, ma la libertà, e, dunque, la responsabilità. Vedi su questo aspetto J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., pp. 58 e ss. In realtà il binomio inscindibile libertà-responsabilità fa di ogni libertà una “libertà difficile”, sempre in tensione tra la predominanza dell’interesse individuale e l’ossessione dell’altro che chiede, con il suo volto, che io adempia i miei obblighi nei suoi confronti. Queste questioni trovano un privilegiato luogo di confronto nel pensiero di E. LÉVINAS, di cui si veda soprattutto *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it. di A. Dall’Asta, Jaca Book, Milano 1980 e ID., *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello Jaca Book, Milano 1980. Per una sintetica ed efficace trattazione di questi temi vedi C. RESTA, *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in *L’Estraneo*, cit., pp. 77-96.

¹⁸ Sono, com’è noto, i temi ampiamente trattati dallo Schmitt internazionalista che, con grande lucidità, segue le sorti del *nomos* europeo della *globale Zeit* fino alla sua definitiva dissoluzione: C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, a cura di F. Volpi, trad. it di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991. Su questi temi si veda C. RESTA, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia 2009 (nuova edizione).

dotto dalle circostanze al rango di mero materiale biologico, a *cosa*, proiettato nell'ambito della natura a causa dell'estrema sventura:

Quest'ultimo è solo un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, senza nome, di cui nessuno sa nulla. Coloro che passano vicino a questa cosa la scorgono appena, e pochi minuti dopo non se ne ricordano più. Uno solo si ferma e presta attenzione. Gli atti che seguono sono un semplice effetto automatico di quel momento di attenzione¹⁹.

Ritroviamo l'attimo di arresto che permette di giungere a un livello di umanità, se così si può dire, che si eleva rispetto alla naturalità, svelando l'essere obbligato dell'uomo in quanto tale. Ma in questo caso, molto più che nel caso di Alessandro Magno, Simone Weil si concentra nel chiarire l'eccezionalità, lo stato di eccezione, rispetto alle leggi di natura, che tale azione contiene, poiché l'uomo che si ferma e fa attenzione contravviene alla legge che impone di accrescere o, al limite, conservare il proprio essere ovunque se ne abbia il potere e decide, addirittura, di diminuirsi, di decentrarsi, di accettare un dispendio della sua energia vitale, non in funzione dell'accrescimento della sua potenza, ma, scrive la Weil, per «conferire esistenza a un altro essere, indipendente da lui. Per di più, volere l'esistenza dell'altro equi-

¹⁹ S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, cit., pp. 291-292; trad. it., pp. 107-108. Il riferimento ovvio è alla parabola del buon samaritano di cui parlano i *Vangeli*. In realtà il tema della reificazione dell'uomo sotto l'egida della violenza – si manifesti essa come forza bruta o come indifferenza anodina – è ampiamente trattato nello scritto sull'*Iliade*: «I supplici, almeno, una volta esauditi, ridiventano uomini come gli altri. Ma vi sono altri esseri umani più sventurati ancora che, senza morire, sono divenuti cose per tutta la loro vita [...]. Si tratta di un'altra specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere [...]. È una morte che si allunga, si stira per tutto il corso di una vita; una vita che la morte ha raggelato molto prima di averla soppressa» (S. WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, cit., p. 231; trad. it., pp. 12-13). Sul tema della violenza in Simone Weil mi sono più ampiamente soffermata in R. FULCO, *L'irriducibilità del negativo. Note sulla violenza a partire da Simone Weil*, in AA.VV. *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 137-161, a cui mi permetto di rinviare. Nel Novecento il luogo paradigmatico del processo di naturalizzazione e reificazione, oltre che di annientamento, dell'essere umano non può che essere Auschwitz (cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; ID., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998).

vale a trasferirsi in lui per simpatia, e di conseguenza significa condividere il suo stato di materia inerte. Quest'operazione è contronaturale»²⁰. Se si volesse esercitare il potere naturale di difendere il proprio *status* di potenza, basterebbe non rivolgere lo sguardo sullo sventurato, oppure, addirittura, annientarlo, giustificati dall'orrore che davanti a lui si prova. Astenersi da ciò è una forma estrema di *generosità*, nel senso più vicino a quel che l'etimologia – da *genus*, nascita – suggerisce: un “dare che genera vita”, identificato da Simone Weil, sostanzialmente, con la giustizia. Tale generosità, infatti, non rientra nel rapporto di dono e contro dono²¹, il quale potrebbe, a livello naturale, riprodurre le leggi di dominio, assoggettando il donatario a un rapporto di dipendenza con il donatore; in tal caso la riduzione del primo a cosa sarebbe ancora più grave²². Essa, invece, va collocata in quella scoper-

²⁰ S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, cit., p. 292; trad. it., p. 108.

²¹ Sul legame tra dono e contro dono, nonché per tutta la tematica inerente il tema del dono vedi M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292; J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998 e ID., *Lo spirito del dono*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993; A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998. La *generosità* weiliana, dono di ciò che non si possiede – il tempo, la vita o, meglio, lo stesso *essere umano* dell'uomo – sembra avvicinarsi a quanto afferma Blanchot: «Dal momento che il dono non è il potere di una libertà, né l'esercizio sublime di un soggetto libero, ci può essere dono solo di ciò che non si ha, nella costrizione e al di là della costrizione, nella supplica di un supplizio infinito, là dove non c'è nulla, salvo, al di fuori del mondo, l'attrazione e la pressione dell'altro: dono del disastro, di ciò che non si potrebbe domandare né donare. Dono del dono – che non l'annulla, senza né donatore né donatario, che fa sì che nulla accada, in questo mondo della presenza e sotto il cielo dell'assenza dove le cose accadono anche non accadendo» (M. BLANCHOT, *La scrittura del disastro*, trad. it. a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990, p. 66). Sul legame fra dono e tempo fondamentale è il testo di J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Cortina, Milano 1996.

²² Molto interessanti sono le riflessioni della Weil su quella che si potrebbe definire una “dipendenza da relazione”, causata da uno squilibrio nel dono, che, superando, in un certo senso, la misura della giustizia, crea una dinamica di obbligazione perversa: «Bisogna tener presente che nessuna bontà può andare al di là della giustizia [...]. Ma bisogna esser grati al giusto di essere giusto, perché la giustizia è cosa veramente bella [...]. Ogni altra forma di gratitudine è servile, e persino animale» (S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, cit., p. 287; trad. it., p. 102). Tale

ta dell'essere obbligati come qualità propria dell'essere umano: «chi tratta da uguali coloro che il rapporto di forza pone su un piano inferiore fa loro veramente dono di quella qualità di esseri umani di cui la sorte li aveva privati»²³; ma tale trattamento deve avvenire «esattamente come se vi fosse uguaglianza. Esattamente vuol dire riguardo a ogni aspetto, inclusi i minimi dettagli nel tono e nell'atteggiamento, perché un semplice dettaglio è sufficiente a riportare l'inferiore allo stato di materia che in quella circostanza è per natura il suo, così come il minimo urto congela l'acqua rimasta liquida al di sotto dello zero»²⁴.

L'uguaglianza, tuttavia, non ha nulla a che vedere con un'assimilazione, o una riduzione dell'altro a sé, né di sé all'altro, come potrebbe far pensare il concetto di “trasferimento nell'altro”. Ciò che nel rapporto si trasferisce non sono la facoltà di libero consenso e la volontà di colui che fa attenzione, ma il suo “punto di vista”, la sua capacità di guardare il mondo a partire non dall'apparente centro costituito dalla propria soggettività, ma dall'alterità dell'altro, anch'egli salvaguardato nella sua inappropriabile singolarità.

Tale dinamica di salvaguardia della facoltà individuale di libero consenso (Simone Weil, non a caso, non parla quasi mai di libero arbitrio, più legato a una concezione individualistica in cui l'altro è assente, mentre il consenso è sempre relazionale), è ulteriormente chiarita nell'analisi dell'altra forma dell'amore implicito di Dio, l'amicizia, che rivela inumani, benché sicuramente naturali, sia i rapporti di forza, che una certa concezione dell'esistenza²⁵. La definizione di amicizia è

dinamica è esemplarmente esplicitata dalla Weil, tra l'altro, a partire da un racconto originario della zona del Nilo, “La storia di Mussa”. Per un'analisi di questa dinamica mi permetto di rinviare a R. FULCO, *Corrispondere al limite*, cit., pp. 244 e sgg.

²³ S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, cit., p. 290; trad. it., p. 105.

²⁴ Ivi, p. 289; trad. it., pp. 104-105.

²⁵ Sull'amicizia in Simone Weil uno studio ricco e prezioso è S. Weil. *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Città Aperta, Troina 2005, in cui viene analizzata soprattutto la stagione vissuta da Simone Weil a Marsiglia, ricostruendone l'ambiente storico-culturale e riflettendo sugli epistolari con Antonio Atarés, l'anarchico contadino spagnolo che viveva l'esperienza dei campi di prigionia e con il quale Simone Weil era in contatto. L'ultima parte del testo è, invece, dedicata proprio ad alcune pagine weiliane sull'amicizia. Canciani e Vito invitano a considerare l'amicizia in Simone Weil come «forma particolare, e

formulata proprio a partire dalla ricognizione di tutto ciò che amicizia non è. Non possiamo addentrarci in quest'analisi, ma ci fermiamo su un'unica proposizione, che troviamo alla fine di un commento che, nei *Quaderni*, Simone Weil fa al mito platonico dell'uomo rotondo, punito da Zeus con la separazione in due metà, il cui desiderio di uscire dallo stato di dualità è uno di quelli che trova corrispondenze in molte tradizioni culturali e religiose²⁶. Un desiderio, ad avviso della Weil, irrealizzabile in questo mondo ed esprimibile, semmai, solo nei confronti di Dio. Se lo si esprime rispetto a un altro essere in questo mondo, prima o poi l'amore che per tale essere si crede di provare si muterà in odio, perché, scrive Simone Weil: «Come perdonare all'altro di restare l'altro?»²⁷.

quindi specifica, della più generale esperienza della carità» (ivi, p. 105), e non come una mera riflessione psicologica sull'affettività, in quanto «tutta la rigorosa e sistematica argomentazione in esso [nello scritto *Le forme dell'amore implicito di Dio*] sviluppata presuppone esplicitamente come sfondo esistenziale di riferimento l'incontro con il soprannaturale» (*ibidem*). In effetti il mio tentativo ermeneutico si distacca sensibilmente da questa tesi proprio per il tentativo di separare, nel discorso weiliano sull'amicizia, il riferimento metafisico al soprannaturale da quello più propriamente antropologico ed etico, senza, tuttavia, per questo ridurlo a un'analisi dell'affettività. Si tratterebbe di individuare, per così dire, un "resto etico universale", che possa tradurre, senza tradire, il soprannaturale – fondamento del discorso weiliano – in un linguaggio "ateo", che possa prescindere da qualunque istanza teologica. Del resto Simone Weil stessa aveva aperto questa strada affermando che, pur nell'assoluta certezza della soprannaturalità delle forme implicite dell'amore di Dio, «persino il cattolico più rigoroso non oserebbe mai affermare che la compassione, la gratitudine, l'amore per la bellezza del mondo, l'amore per le pratiche religiose e l'amicizia siano monopolio dei secoli e dei paesi in cui la Chiesa è stata presente [...]. Credere che non possano prodursi là dove il Cristo è assente significherebbe sminuire il Cristo fino a oltraggiarlo, sarebbe un'empietà, quasi un sacrilegio» (S. WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, cit., pp. 332-333; trad. it., p. 164).

²⁶ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 202d-204a. Su questo mito la Weil ritorna in modo dettagliato in S. WEIL, *Intuitions préchrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, pp. 41 e sgg.; trad. it., *La Grecia e le intuizioni pre-cristiane*, cit., pp. 116 e sgg.

²⁷ S. WEIL, *Cahiers (février 1942 – juin 1942)*, *Œuvres complètes*, Tomo VI, Vol. 3, a cura di A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy e M. Narcy, Gallimard, Paris 2002, p. 129; trad. it. e cura di G. Gaeta, *Quaderni*, III, Adelphi, Milano 1988, p. 123. La questione dell'alterità, com'è noto, ha assunto un'importanza fondamentale soprattutto in Emmanuel Lévinas, il quale, pur avendo un rapporto molto critico con il pensiero di Simone Weil, si colloca, a mio avviso, in una linea etico-