



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in **METODOLOGIE FILOSOFICHE**

Tesi di Laurea

Simone Weil : Fra Mistica ed Etica del Lavoro

Relatore: Chiar.mo Professore Roberto Celada Ballanti

Correlatore: Chiar.ma Prof.ssa Elisabetta Colagrossi

Candidata : Ingrid Gioia

Anno Accademico 2023/2024

Dedico questa tesi a tutte le donne

Coraggiose, forti e determinate.

Esempi di Vita!



www.mammaebambini.it

“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)



INDICE

Premessa	1
Introduzione	3
Capitolo primo: Passato e Futuro	5
1.1 Infanzia : 1909 / 1918	5
1.2 Adolescenza : 1919/ 1930	7
1.3 Età Adulta	9
1.4 Il fratello Andrè : Un influente figura	10
1.5 Il lavoro : dall'insegnamento alla fabbrica .	11
1.6 La guerra civile spagnola : 1936	15
1.7 Viaggi in Italia : 1937/1938 .	17
1.8 Verso la fine della laicità : 1938/1940	18
1.9 Gli sforzi continui per migliorare l'Europa : 1940/1943	18
2.0 La Morte	22
Capitolo 2 : Gli esordi e le letture religiose .	23
2.1 I primi scritti filosofici	23
2.2 Il rapporto con l'ebraismo	27
2.3 I contatti con l'induismo e il buddhismo	32
Capitolo terzo: Dio tra preghiera e sventura	41
3.1. La conversione : Love	41
3.2. Il Pater Noster	47
3.3. La sventura e il male	55
Capitolo quarto : Il credere sulla soglia	62
4.1. Il battesimo	62

4.2.	Sulla soglia	69
4.3.	Il Credo	75
Capitolo quinto : Tra attesa e tensione		82
5.1.	La dimensione temporale	82
5.2.	Il tempo dell'attesa	87
5.3.	L'attesa tra filosofia e mistica	92
Capitolo sesto : Simone Weil e il lavoro		98
6.1.	Introduzione	98
6.2.	Un problema di significato .	100
6.3.	Il riscatto dell'operaio dalla condizione servile.	101
6.4.	Lavoro e bellezza .	103
6.5.	Il pensiero di Simone Weil	103
6.6.	Simone Weil e Karl Marx un rapporto complesso	104
6.7.	Un Filosofia Imponente	105
6.8.	Simone Weil un pensiero anche giuridico	109
6.9.	Il Diritto in Simone Weil	111
6.10.	Conclusione	115
Capitolo settimo : La narrazione del lavoro in Simone Weil : Note pedagogiche sulla condizione operaia.		116
7.1.	La narrazione del lavoro come testimonianza	117
7.2.	Il diario di fabbrica come narrazione pedagogica.	124
Conclusione		130
Opere di Simone Weil		138
Ringraziamenti		142

PREMESSA

Simone Weil ha attirato in me un'attenzione particolare: ho sempre avuto un grande interesse per le donne forti, combattenti, vive e lei si è dimostrata una forza della natura.

La Weil rappresenta il prototipo della donna vera, combattente, che ha delle idee e le sa esprimere per poi proporle, combattendo fino all'ultimo istante per difendere degli ideali che non sempre sono stati in linea con la corrente di pensiero maggiormente presente tra la popolazione in quel dato periodo storico.

Certamente Simone ha vissuto in un'epoca opposta alla nostra, ma, forse anche a causa della profonda crisi economica che ha visto il nostro Bel Paese in ginocchio, posso affermare che donne come questa e come tante altre, hanno dato, danno e daranno un'impronta diversa alla società che evolve più rapidamente di quanto siamo disposti ad ammettere. Donne così dovrebbero essere valorizzate, prese sul serio, ascoltate, assecondate nella loro "follia femminile".

Ho deciso, su consiglio del professor Roberto Ballanti, di approfondire la vita, e non solo, di questa immensa donna, dalla carica spirituale indescrivibile, per dimostrare che persone così sono importanti per la crescita dell'uomo, sia essa spirituale o morale.

Dall'inizio del '900, epoca in cui la Weil è nata, ad oggi, la società europea è notevolmente mutata, si è unita in favore di un'unica grande potenza mondiale: l'Unione europea¹.

Siamo oggi membri di una grande società multietnica che con grandi difficoltà sta cercando di fondere, nel miglior modo possibile, culture differenti che, per molti anni, sono state tra loro in contrasto. Entrando in collisione e scatenando, solo nel secolo scorso, due guerre² devastanti, inquietanti e lesive dei diritti dei cittadini.

Simone ha potuto provare sulla propria pelle l'essere di discendenza ebrea, in un periodo storico in cui gli ebrei venivano deportati. Nonostante ciò ha continuato ad esprimere i propri

¹ L'Unione europea, riconosciuta anche con l'abbreviazione UE è un insieme di parti diverse che si sono unite con lo scopo di realizzare interventi volti allo sviluppo economico, del territorio e all'integrazione sociale. E' un modello unico al mondo ed è composta da 28 Paesi che ricoprono gran parte del continente. La Costruzione europea nasce in seguito alla II Guerra mondiale ed ha lo scopo di promuovere in primis la cooperazione economica tra i paesi membri, tale iniziativa nasce con lo scopo di diminuire il rischio di futuri conflitti tra Stati membri. Inizialmente nacque la Comunità economica europea con la sigla di CEE, la sua fondazione risale al 1958 ed in principio vi aderirono sei Paesi: Germania, Belgio, Lussemburgo Francia, Paesi Bassi ed Italia. Questo fu l'inizio di una grande cooperazione tra mercati interni. Col susseguirsi degli anni, grazie anche ad una mutata situazione globale, quest'unione principalmente economica divenne attiva in molti altri settori. Ne conseguì un cambiamento anche dal punto di vista nominale, avvenne quindi la svolta, da CEE ad UE. Era l'anno 1993. L'Unione europea basa i propri principi sullo stato di diritto, ovvero su trattati europei, principale fonte di potere.

² 2 Prima guerra mondiale (1914-1918) e Seconda guerra mondiale (1939-1945).

ideali, lottando per la fine di un conflitto ingiusto ed irrazionale.

Una donna così, capace di lottare per i propri ideali al punto da mettere in campo la propria vita merita una menzione particolare, di gratitudine e riconoscenza, perché grazie a quelle donne che, come lei, hanno lottato per degli ideali, per la libertà, per sopprimere le sofferenze altrui, oggi possiamo pensare di essere, almeno in parte, delle persone migliori.

Credo sia importante, provare a riscoprire pensieri lontani nel tempo, ma vicini per il magnifico messaggio che ci riescono, ancora oggi, a trasmettere.

Per questo e per molti altri motivi che spero di potervi far cogliere, ho deciso di studiare Simone Weil,

INTRODUZIONE

Il presente lavoro, svolto nell'ambito della filosofia della religione, si propone di studiare la figura di Simone Weil alla luce della sua esperienza intellettuale, umana e religiosa. In particolare tenta di ritrovare le chiavi di lettura del suo vissuto religioso e di comprendere la sua posizione nei confronti del cristianesimo cattolico. La ricerca si addentra inevitabilmente nelle qualità e peculiarità che contraddistinsero la Weil come donna del suo tempo: attenta osservatrice dei fenomeni sociali e delle problematiche a essi connessi, curiosa conoscitrice delle religioni, appassionata lettrice e intrattenitrice di relazioni epistolari tanto importanti. Peculiarità che non smettono di emergere come numerose, nuove, originali e interessanti ogni qualvolta ci si raffronti con la lettura dei suoi innumerevoli, seppure frammentari, testi. Una trama di interessi, attitudini e riflessioni che si fa fitta e che la letteratura non si stanca di studiare e arricchire. Il lavoro stabilisce di cogliere le possibili basi di un pensiero in attesa, sollecito al farsi degli interrogativi, non solo propri della ricerca weiliana, ma anche di tutti coloro che si accingono a leggerne l'opera e a comprenderne le ragioni attuali.

La ricerca ha ripercorso nel primo capitolo le tappe dell'intensa, seppure breve, vita dell'autrice: in essa vita e pensiero si intrecciano in modo da creare dei legami caratterizzanti l'opera, rispecchiabili nell'evoluzione personale e nell'esperienza religiosa. Inizialmente è stata posta attenzione sui momenti essenziali della biografia, sulle origini e i rapporti familiari, gli studi e in particolare sull'influenza che ebbe il maestro Alain sugli albori della sua ricerca intellettuale e nell'approccio allo studio della filosofia. La ricostruzione della vicenda editoriale dei suoi scritti è stata approfondita come parte integrante della sua biografia, si potrebbe dire, "postuma": da una parte le responsabilità di taluni accostamenti e assembramenti non sono state dovute a lei stessa, dall'altra senza il lavoro di custodia e ricerca editoriale oggi non si conoscerebbe nessuna delle sue innumerevoli pagine.

Il secondo capitolo fornisce degli spunti sui suoi esordi letterari, riferendosi ai primi saggi composti da allieva di Alain, e non solo. Rintraccia i primi contatti con le religioni, in particolare con l'ebraismo, l'induismo e il buddhismo, in modo da comprendere una parte rilevante della sua attenzione nei confronti del mondo religioso e l'influenza delle sue varie componenti nella sua ricerca futura. Un rapporto a tratti critico e conciliante che ha meritato di essere analizzato per abbozzare un profilo religioso della stessa autrice.

Il terzo capitolo si concentra sul dato divino vissuto nelle due dimensioni caratterizzanti: la preghiera e la sventura. Si sofferma su alcuni momenti ritenuti salienti dalla stessa autrice per

l'esperienza cristiana: tali eventi fondamentali sono stati definiti "aneliti di conversione" con l'intenzione di intendere quei contatti che avvicinarono talmente la Weil al cristianesimo da potere pensare a una possibile conversione. Il termine "anelito" lascia spazio, però, a un'interpretazione più ampia, da comprendere alla luce dell'evoluzione e degli stadi del pensiero. La lettura weiliana del Pater Noster e il tema della sventura come parte consistente di ogni esistenza umana supportano tali aneliti e li dipingono in maniera nuova.

Il quarto capitolo prende le mosse dalla questione assai dibattuta sulla scelta e sul rifiuto del battesimo da parte della Weil, per iniziare a tratteggiare la posizione che andava assumendo nei confronti della Chiesa: il suo definirsi sulla soglia. Sulla base di uno scambio epistolare assai lucido e della formulazione di un suo credo si analizzano le motivazioni, gli atteggiamenti, le critiche, i sospiri e i desideri.

Il quinto capitolo, si concentra sul concetto assai caro alla speculazione weiliana: l'attesa, con una disamina dei suoi aspetti e delle sue caratteristiche, nelle sue sfumature temporali, filosofiche e mistiche.

Nell'ultima parte di elaborato,(capitoli 6/7) traendo spunto dalle normative vigenti , delinearò il pensiero di Simone Weil sul diritto del lavoro e sulla condizione operaia , anche dal punto di vista pedagogico , l'attualità di un pensiero sconvolgente per l'epoca.

Un tratto fondamentale, questo, per fare sintesi, e ritrovarvi una connessione con le tappe precedentemente analizzate e potere approssimare alcune conclusioni.

CAPITOLO 1

Simone Weil e la sua vita.

Simone Weil fu dal principio una filosofa, in seguito una scrittrice ed infine anche una mistica francese. Viene oggi ricordata certamente per i suoi molteplici scritti, che sono quanto di più prezioso abbiamo di una donna capace e forte, ma anche, ed in modo particolare, per le svariate vicende drammatiche che hanno segnato il corso della sua breve vita. La Weil infatti, come poi riporterò nel corso dell'elaborato, farà delle scelte inconsuete per l'epoca, per il periodo storico e per il semplice fatto di essere DONNA.

Deciderà di lasciare l'insegnamento in favore delle fabbriche francesi, dove sperimenterà il lavoro di operaia. Oltre a questo deciderà anche di combattere il regime fascista, divenendo una partigiana. A ciò, aggiungerà poi il sacrificio della fame come internazionalista e severo. Simone nasce un mese prima rispetto alla data presunta del parto, viene atto estremo di lotta alla povertà. Tutto ciò segnerà nell'arco del tempo la sua salute già precaria fino a portarla, come vedremo in seguito, ad una precoce scomparsa alla giovane età di 34 anni.

1.1 Infanzia : 1909-1918.

Simone Adolphine Weil nasce a Parigi il 3 febbraio 1909 dopo il fratello André¹ da un medico ebreo, Bernard Weil² e da Salomea Reinherz³ detta anche Selma, donna di origine russo-belga. Per tutta l'infanzia e l'età giovanile riceve un'istruzione di tipo laico e nel contempo allattata naturalmente al seno dalla madre, anche quando quest'ultima affetta da appendicite, e quindi costretta ad una dieta ferrea, deciderà di continuare con l'allattamento al

¹ André Weil nasce a Parigi il 6 maggio 1906 per poi morire a Princeton il 6 agosto 1998. Nel corso della vita è stato un matematico tra i maggiori del XX secolo, noto per lo più grazie al gruppo Bourbaki di cui è stato uno degli iniziatori. Si appassiona alla matematica a soli 10 anni e dopo i primi studi a Parigi, viaggia per avere un'istruzione matematica migliore di quella che avrebbe potuto trovare in una Francia afflitta dai conflitti mondiali. Frequenta diverse università straniere tra cui Roma e Gottinga. Nel 1928 ottiene il dottorato dall'Università di Parigi, con una dissertazione sulle equazioni diofantee dove risolve un problema di lunga data collaborando anche con Albert Einstein.

² Bernard Weil, ebreo con una famiglia proveniente dall'Alsazia, nasce a Strasburgo nel 1872. In famiglia unitasi in matrimonio dopo che il padre aveva già avuto un matrimonio pregresso. E' l'unico ad avere la predilezione per la cultura in una famiglia dedita al commercio ed agli affari.

³ Selma Reinherz nasce a Rostov- sul- Don nel 1879 da una famiglia di origine spagnola, in seguito naturalizzata belga. Potè crescere in una famiglia ricca e dall'ambiente stimolante, seppur senza alcun tipo di impronta religiosa.

seno che comporterà, però, un deperimento fisico della neonata Simone.

Nel gennaio del 1910 alla piccola viene diagnosticata un'infezione dell'appendice vermiforme. Da tale malattia si riprenderà a fatica in ben tre settimane, a differenza del fratello André, che ebbe bisogno solo di qualche giorno di convalescenza per la medesima malattia. Durante il dicembre del 1914 Simone, su attente e scrupolose indicazioni e seguendo l'aiuto del fratello impara a leggere, dimostrando la sua bravura al padre il 1° gennaio del 1915.

Dalla lettura del suo primo giornale ne uscirà però esanime Ed è proprio leggendo, Balzac⁴ nello specifico, che Simone scopre che la parola "ebreo" significa "usuraio". Con il fratello André in seguito impara a memoria la commedia del Cyrano de Bergerac⁵, ed insieme, la decantano ai genitori. Da essi non ricevono mai giocattoli, ma moltissimi libri. I medesimi diverranno per i fratelli Weil un grande mezzo d'inventiva capace di stimolare le loro menti di bambini assetati di conoscenza. Da tali regali, Simone trarrà, vantaggio anche in età adolescenziale ed adulta, quando dimostrerà ai suoi insegnanti di avere una vasta conoscenza di letteratura classica. Simone ed André vissero un'infanzia felice, nella reciproca complicità. Amavano giocare e divertirsi durante le giornate. La sorella minore ammirava il fratello e ne andava fiera ma non cedeva mai quando riteneva di essere nel giusto e non era mai in soggezione di fronte all'intelligenza forte e viva di André, come invece sarebbe potuto essere possibile, viste le innate doti geniali. La piccola Simone viene iscritta ad una scuola pubblica in seconda elementare, nel 1917.

Qui non emerge la sua natura di ragazzina forte, capace di tenere testa in famiglia. Ne esce invece docile e fragile, incapace di stare al passo con la classe, di rapportarsi con gli altri membri. Gli studi avvengono in parte in scuole pubbliche, ma in larga parte in casa, per poter seguire sempre, su volontà della madre, il padre nei suoi numerosi spostamenti durante il primo conflitto bellico, quello del 1914-1918, in quanto impegnato al fronte come medico. Pur non spiccando in doti da brillante studentessa emerge ben presto la sua predilezione per il latino ed il greco. Seppur non particolarmente eccelsa, come appena menzionato, a nove anni, durante uno dei diversi periodi trascorsi in una delle tante scuole frequentate, viene premiata per essere stata la migliore della classe. Simone non parteciperà alla cerimonia perché, malata di pertosse. Questo sarebbe stato per lei un momento di cui gioire, in quanto

⁴ Honoré de Balzac, viene ricordato principalmente per essere stato un romanziere della Francia ottocentesca.

⁵ Cyrano de Bergerac viene anche conosciuto in Italia con il nome di Cirano di Bergerac è una commedia teatrale datata 1897, essa si suddivide in cinque atti. Si ispira alla figura di Savinien Cyrano de Bergerac, scrittore francese del Seicento.

dimostrazione delle sue capacità intellettive, sempre comparate al genio del fratello André. L'essere figlia di un medico, ha dato a Simone una forte consapevolezza delle malattie di cui era spesso affetta. Tanto da creare in sé stessa la convinzione di essere stata avvelenata in tenera età e per questo, sente di essere tutta da rifare. La Weil non godette mai di ottima salute, che per tutta la vita fu cagionevole. Oltre a questo fatto di importante rilevanza va sottolineata quella che potremmo definire una meticolosa attenzione nella cura dell'igiene, infatti i genitori trasmisero ai due figli il vero e proprio terrore per le malattie. Tale comportamento familiare aiutò Simone a sviluppare una completa avversione al contatto fisico: odiava essere baciata, limitava gli oggetti da mangiare e da toccare. Il solo gesto materno di un bacio sulla fronte provocava in lei un'esplosione di rabbia capace di farla divenire paonazza. Con André, legge le fiabe dei fratelli Grimm, soprattutto nelle ricorrenti giornate di convalescenza, nelle quali è costretta ad una rigida permanenza a letto. Durante uno dei lunghi periodi di malattia scopre la storia di : Maria d'oro e Maria di catrame⁶ , che più di altre la emozionerà. Maria, la protagonista, si trova a dover scegliere se passare per una porta d'oro o una di catrame. Scegliendo la porta di catrame si ritrova, in via del tutto inaspettata ad essere invasa d'oro a discapito della sorellastra che, avendo scelto la porta d'oro si troverà ad essere ricoperta di catrame. La morale di questa vicenda segna nel profondo la Weil dandole conforto durante i sempre più frequenti periodi di disperazione.

1.2 Adolescenza: 1919-1930

Fin da bambina, e per tutta l'età adolescenziale Simone imita in tutto André e ciò le causerà, all'età di quattordici anni, una crisi dovuta principalmente allo straordinario genio del fratello maggiore che fin dalla tenera aveva dimostrato doti creative e delle intelligenze precoci. Infatti, all'età di sedici anni, nel 1922, André viene ammesso all'Ecole Normale Supérieure nella sezione di scienze. In seguito al successo del fratello, Simone dichiarerà di rimpiangere non poter in alcun modo entrare a far parte del mondo trascendentale, al quale hanno accesso solo uomini autentici. Per ribellarsi alla società, che vede come opprimente per la donna, decide di dare alla sua persona un aspetto maschile e molto trasandato, caratteristica che l'accompagnerà poi per tutto il corso della vita anche probabile che traesse un certo piacere nel rendersi sgradevole agli occhi delle persone. Questo forse al fine di mantenerle lontane.

⁶ 8 P. Zaretti, Maria d'oro, Maria di catrame, Radicamento e sradicamento nel pensiero e nella vita di Simone Weil, Deportate Esuli Profughe in "Rivista Telematica di Studi Sulla Memoria Femminile"

Arriverà ad intraprendere la strada della competizione nei confronti del fratello, tale comportamento si manifesterà agli occhi dei genitori nel firmarsi con l'espressione "il vostro figlio devoto" attuandolo come gesto di forte impatto. La madre risponderà alle lettere così firmate, chiamando la Weil con il nome di "Simon", dimostrando così di stare al gioco, un gioco lacerante per l'autostima già debole di Simone.

L'essere donna è stato per Simone, fin dalla tenera età, motivo di inadeguatezza, indecisione, tanto da portarla a nascondere, per l'appunto, il suo essere femmina. Si unisce al suo disagio di donna, quello di ebrea. Cresce, infatti, in un periodo pericoloso per gli ebrei, un momento storico in cui sono discriminati, perseguitati, in seguito anche esiliati ed infine uccisi. Simone vedrà questo momento storico come una ferita inflittale dalla patria francese. Negli anni tra il 1919 ed il 1928 studia in svariati licei di Parigi. Qui verrà in contatto con il pensiero di grandi uomini dell'epoca, quali "René Le Senne"⁷ ed "Alain"⁸, soprannominato dai suoi studenti "Le maître".

E' proprio entrando in contatto con Émile-Auguste Chartier che Simone prende ispirazione per sviluppare il suo pensiero filosofico ed i suoi primi scritti prendono ora vita sotto forma di topoi⁹ che verranno sviluppati dalla Weil su argomenti liberi. Tale esercizio coinvolge molto Simone, dimostrando piena padronanza di miti e racconti¹⁰.

Nel 1925, in seguito alla stesura del suo primo saggio intitolato "Le conte des six cygnes dans Grimm" emerge come lei interpreti il mito. Vede infatti in esso il rimando alla realtà, una realtà in cui è presente l'immagine di Dio. I conflitti adolescenziali crescono sempre più ed in Simone affiora l'idea, che sarà nel corso del tempo sempre più radicata, di un amore ed un'amicizia che devono rimanere nascosti, segreti. Credo qui di poter affermare senza troppo clamore la sua intrinseca vocazione ad una vita da vergine, tale affermazione mi viene poi confermata dalle parole che Simone riporta nel suo testo: L'attesa di Dio:

"Il concetto di purezza, con tutto ciò che la parola può implicare per un cristiano, si è impadronito di me a sedici anni, dopo che avevo attraversato, per qualche mese, le inquietudini sentimentali proprie dell'adolescenza. Tale concetto mi è apparso mentre

⁷ René Le Senne nasce ad Elbeuf l'8 luglio del 1882 per poi morire a Neuilly-sur-Seine il 1° ottobre del 1954. E' stato un filosofo e psicologo francese, insegnante di liceo di Simone Weil.

⁸ Émile-Auguste Chartier, soprannominato Alain, nasce a Mortagne-au-Perche il 3 marzo del 1868 per morire poi a Le Vésinet il 2 giugno del 1951. Nel corso della sua vita è stato un filosofo, ma anche giornalista e scrittore, nonché professore ed ispiratore di Simone Weil.

⁹ Il topos è un luogo comune, motivo ricorrente, in un'opera, nella tematica di un autore o di un'epoca. Può essere un argomento dialettico o retorico utilizzato in relazione a discipline diverse.

¹⁰ Infatti, come enunciato nel paragrafo 1.1 Simone, sin da bambina riceve in dono libri, che divengono ora fonte di ispirazione

contemplavo un paesaggio alpino e a poco a poco si è imposto a me in maniera irresistibile”¹¹ .

Grazie agli studi classici ed all’aiuto di Alain, conosce grandi d’altri tempi come Platone e Kant che divennero nel corso del tempo dei veri e propri pilastri per il suo pensiero. Vide in loro massime forme di ispirazione, rimanendovi fedele sempre e guadagnandosi anche diversi nomignoli, che ben rispecchiavano la sua determinazione e le idee estreme che hanno caratterizzato il decorso della sua intera vita. Si basò sempre sull’imperativo portante del “principio come modo di vivere”, lasciando trasparire il suo essere intransigente. Un esempio eclatante del suo pensiero è l’episodio in cui, trovatasi ai giardini del Lussemburgo, afferra un giovane studente, chiedendogli poi come poteva ridere, pur essendo a conoscenza delle condizioni di miseria che affliggevano la Cina di quel periodo¹².

Nel 1927 ottiene l’abilitazione all’insegnamento della filosofia, ma viene respinta all’esame di ammissione all’École Normale. Potrà entrarvi l’anno dopo, nel 1928, una volta riusciti a superare i limiti e le lacune che le avevano impedito di accedervi l’anno precedente: le nozioni di storia, materia mai amata e sempre molto conflittuale per Simone. All’interno dell’École Normale si guadagnò il nomignolo di “vergine rossa”: tale soprannome le fu dato da un direttore della scuola, uomo che non apprezzava i suoi interessi per la sinistra del tempo.

1.3 Età adulta

Durante il periodo di studi all’École Normale si iscrive alla Lega dei Diritti dell’Uomo, unendosi ai pacifisti per la lotta al disarmo. Alla Sorbona fece collette per i disoccupati, chiedendo soldi a tutti, studenti ed insegnanti inclusi. Il suo appoggio agli operai fu sempre esplicito, nonostante ciò decise di non iscriversi mai al Partito Comunista Francese, organismo che forse, più degli altri si allineava al suo fervente pensiero di donna colta. Possiamo pensare che la scelta di non aderirvi sia condizionata dalla paura di perdere la

¹¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, traduzione di Orsola Nemi, Milano, Rusconi, 1972, pag.27. Il testo è una raccolta di scritti redatti dalla Weil fra l’autunno del 1941 e la primavera del 1942 e verrà pubblicato postumo solo nel 1949 grazie a Joseph-Marie Perrin, il padre domenicano amico, confidente e destinatario di sei lettere che Simone gli scrisse..

¹² T. R. Nevin, *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, traduzione di Giulia Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

possibilità di pensarla sempre e comunque a modo suo, senza dover rendere conto a degli ideali che mutarono, non distaccandosi mai troppo dal pensiero originale partorito dalla Weil.

1.4 Il fratello André: un'influente figura

André nasce come Simone a Parigi il 6 maggio del 1906. Nel corso della sua lunga vita si è occupato di matematica, divenendo uno tra i più importanti conoscitori e studiosi della materia di tutto il XX secolo. Viene ricordato soprattutto per essere stato uno degli iniziatori del gruppo Bourbaki, ovvero un gruppo di matematici, per lo più francesi, che tra il 1933 ed il 1939 lavorò ad un'opera collettiva intitolata “Elementi di matematica”, concepita e studiata secondo una visione, unitaria, assiomatica a partire dalla logica, per evitare una frammentazione della matematica in branche non comunicanti.¹³

Alla tenera età di 10 anni, André si appassiona alla matematica e di questa passione farà nel corso degli anni, come appena detto, un lavoro. Infatti dopo gli studi parigini, viaggia con lo scopo di affinare un'istruzione di tipo matematico di livello superiore rispetto a quello che avrebbe potuto ottenere continuando a studiare in Francia, stato afflitto dalle drammatiche conseguenze dovute alla Prima Guerra Mondiale. Si iscrive quindi a diverse università straniere, rimanendo attratto dalle novità che riesce ad apprendere a Roma e a Gottinga.

Nel 1928 ottiene il dottorato all'Università di Parigi, avendo come supervisori Jacques Hadamard¹⁴ ed Emile Picard¹⁵, con una “dissertazione sulle equazioni diofantee” con la quale risolve un problema dibattuto da tempo. Dopo la seconda guerra mondiale decide di trasferirsi negli USA dove insegna prima presso l'Università di Chicago e poi all'Institute for Advanced Study presso l'università di Princeton. André diede un grande contributo allo sviluppo della matematica, soprattutto in virtù delle scoperte che questa disciplina ha avuto in particolare nella seconda metà del Novecento. I suoi contributi si riferiscono alla geometria differenziale,

¹³ 5Weil, André enciclopedia on line di Enciclopedia Treccani <http://www.treccani.it/enciclopedia.it>, accesso del 14/05/2014.

¹⁴ Jacques Solomon Hadamard nasce a Versailles l'8 dicembre del 1865 ed è stato un importante matematico francese, riconosciuto a livello globale principalmente per la sua dimostrazione del teorema dei numeri primi. Muore a Parigi il 17 ottobre del 1963.

¹⁵ Charles Émile Picard nasce a Parigi il 24 luglio del 1856 . E' stato un matematico e accademico francese, il primo a utilizzare il teorema di punto fisso di Banach con un metodo di approssimazioni successive per la soluzione di equazioni differenziali o di equazioni alle derivate parziali. Si occupò inoltre di geometria algebrica e di alcune ricerche applicate sull'elasticità e sul calore. Fu uno dei primi a difendere apertamente le teorie di Einstein. Muore a Parigi l'11 dicembre del 1941.

infatti i due principali argomenti a cui Weil si dedica sono la Congettura di Riemann¹⁶ e il Programma di Langlands¹⁷; inoltre contribuisce, anche se in modo indiretto alla dimostrazione dell'ultimo teorema di Fermat¹⁸. Weil non era interessato solo alla matematica, amava infatti viaggiare e studiare le lingue straniere: conosceva infatti il latino, il greco ed il sanscrito. Muore a Princeton il 6 agosto del 1998, all'età di 92 anni.

1.5 Il lavoro: dall'insegnamento alla fabbrica

Nel 1931 Simone supera il concorso per l'insegnamento, denominato Agrégation. Nello stesso periodo le emicranie e la sinusite diventano sempre più forti, causando un forte condizionamento alla sua esistenza.

Tra la fine del 1931 ed il 1934 la Weil si dedica all'insegnamento all'interno di alcuni licei femminili francesi, dedicandosi alla filosofia, al greco ed alla storia dell'arte. Già con la fine del 1931 le viene assegnata una cattedra all'interno del liceo Le Puy, dove insegnerà filosofia. Nel periodo successivo lavorerà come insegnante anche ad Auxerre ed a Roanne. Durante il periodo da insegnante applica dei metodi estremamente innovativi, impartendo lezioni anche all'aperto, e stimolando molto lo spirito critico delle sue alunne che apprezzeranno molto le tecniche innovative della professoressa Weil. Tale riconoscimento non avviene però da parte dei dirigenti scolastici, che più volte decideranno di sottoporre il suo metodo al giudizio del Ministero. Va sottolineato che, dopo ogni ispezione, Simone risulta assolutamente idonea ed adatta all'insegnamento. Il ministero non rileverà mai alcun tipo di anomalia. In secondo tempo insegnò anche latino e tenne un corso sulla storia della matematica. In secondo tempo insegnò anche latino e tenne un corso sulla storia della matematica. Nello stesso periodo occupa gran parte del tempo che le rimane per sé alla difesa dei ceti sociali più disagiati, con particolare attenzione ai disoccupati, partecipando attivamente alle manifestazioni in favore dei lavoratori privi di impiego. Nel periodo in cui lavora presso il liceo di Le Puy partecipa alle manifestazioni dei lavoratori del posto, non solo come studiosa: infatti, ciò che in particolar modo attrae l'attenzione e ci fa capire di che pasta sia capace Simone, è essenzialmente

¹⁶ Nella teoria analitica dei numeri, l'ipotesi di Riemann è una supposizione sulla distribuzione degli zeri non banali della funzione zeta di Riemann

¹⁷ Il programma Langlands si propone di unire la teoria dei numeri con la teoria quantistica dei campi.

¹⁸ Enigma che ha tenuto i migliori matematici al mondo in bilico per secoli, riguarda è una generalizzazione dell'equazione diofantea $a^2 + b^2 = c^2$.

l'essersi messa a disposizione di questa gente, aiutandoli in prima persona a formulare le loro rivendicazioni. Tutto ciò fa insorgere la parte di opinione pubblica più conservatrice, che arriva a definire la professoressa parigina come l'anticristo, ovvero una donna che va in giro vestita da uomo. Non manca di dedicare il suo tempo anche alla scrittura su riviste sindacali, polemizzando sulla sinistra ufficiale, incapace di contrastare l'ascesa sempre più efferata nel nazismo, soprattutto in Germania. Formulerà questo pensiero soprattutto grazie ad una visita nello stato tedesco durante l'estate del 1932. Una volta rientrata in patria denuncerà senza mezzi termini la dipendenza comunista dalla potenza sovietica, ormai organo meramente burocratico. Tutto ciò avviene, e Simone se ne rammarica, nonostante la Terza Internazionale.¹⁹ Tutto ciò che Simone aveva intuito si realizza nel febbraio del 1933, con l'incendio del Reichstag²⁰, e, nel marzo dello stesso anno, la presa di potere assoluta di Hitler. Questi episodi, fanno nascere nella Weil quello che più di qualcuno ha definito il suo migliore scritto in ambito politico: *Perspectives*²¹. Infatti, a soli 5 mesi dalla completa ascesa fascista, Simone sente il bisogno di fare chiarezza, ed è proprio ora che tratterà un bilancio lucidissimo dei maggiori errori commessi dalla sinistra di tutta Europa, in particolar modo, decretando l'assoluto fallimento russo, compresa la rivoluzione che non ebbe, poi, i risultati sperati. Successivamente a questi gravi episodi che colpiscono, flagellando, non solo l'Europa, ormai sotto assedio, ma in particolar modo la corrente di pensiero Weiliana, Simone si vede crollare davanti agli occhi la possibilità di poter sconfiggere l'oppressione che affligge gli operai bistrattati, con i quali ha lottato, fianco a fianco fino a quel momento. Per tal motivo ed in considerazione dei fatti avvenuti, tra la primavera e l'autunno del 1934 decide di raccogliere all'interno del saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*,²² il resoconto della sua esperienza come donna impegnata politicamente. L'intenzione iniziale è quella di pubblicare il saggio su : *La critique sociale*²³, ma tale elaborato rimarrà invece un inedito. In questo periodo, decide di ritirarsi da ogni attività

¹⁹ La III Internazionale nacque a Mosca nel marzo 1919 raccogliendo le idee dei partiti di molti Paesi europei. La III internazionale dichiarò che la II Internazionale era fallita, in quanto vicina, come corrente di pensiero, alla mentalità borghese dell'epoca.

²⁰ Il palazzo del Reichstag è situato a Berlino, costruito nel 1894 con lo scopo di divenire sede delle riunioni del Reichstag, ovvero il parlamento tedesco

²¹ Simone Weil, *Perspectives: allons-nous vers la révolution prolétarienne?*, *La Révolution prolétarienne*, anno 1933.

²² S. Weil *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1983. Simone scrisse questo saggio a venticinque anni, nel 1934.

²³ *La Critique sociale* nacque come rivista comunista, venne pubblicata in 11 numeri, tra il marzo del 1931 ed il marzo del 1934. Simone scrisse il saggio "Riflessioni sulla guerra" che venne pubblicato nel n.10 della rivista, nel novembre del 1933.

politica, dedicandosi alla ricerca teorica senza escludere però la possibilità, come vedremo in seguito, di partecipare come semplice soldato ad un movimento spontaneo delle masse. La scelta deriva dalla decisione convinta di non voler avere alcun tipo di responsabilità neppure indiretta per quanto concerne ogni possibile conflitto che da quel momento verrà attuato. Sa per certo che la sua terra verrà sconfitta.²⁴ Durante questi anni di grande fervore e cambiamento soprattutto in campo di lotte sindacali, rimane coinvolta in prima persona al punto tale da arrivare a mangiare quanto mangerebbe un disoccupato, mettendo a disposizione dei bisognosi gran parte dello stipendio percepito, conducendo uno stile di vita in completa armonia con gli ideali che aveva deciso di sposare. Il modo di vivere che decide di appoggiare diviene ad un certo punto insoddisfacente, tanto da portarla, nel dicembre del 1934, a chiedere al Ministero di competenza un congedo dall'insegnamento finalizzato allo studio della condizione operaia, che rimarrà sempre, una delle maggiori preoccupazioni per Simone. Tale congedo si protrarrà fino all'agosto del 1935. Durante questi otto mesi la Weil sperimenterà in prima persona la vita da operaia alla Alsthom²⁵ di Parigi, una fabbrica elettrica dove, a causa della scarsa manualità e della frequenti emicranie che continuano ad infliggerle dolore, faticherà a reggere i ritmi dei compagni. Qui gli operai vengono retribuiti a cottimo, e lei, a causa delle scarse prestazioni condurrà un periodo al limite della miseria. Successivamente verrà assunta alla Carnaud²⁶ una fonderia, e per concludere alla Renault,²⁷ dove rivestirà il ruolo di fresatrice. In questo ultimo periodo, nonostante il lavoro massacrante, continuerà nel suo obiettivo, scrivendo anche un Diario di fabbrica all'interno del quale annoterà la vita quotidiana sul posto di lavoro, con una particolare attenzione alla critica al metodo taylorista²⁸, che porta il lavoro alla mera azione ripetitiva. Durante il periodo da operaia la

²⁴ S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, nouvelle édition, Fayard, Parigi 1997.

²⁵ Alsthom, dalla fusione tra « Alsace » (Alsazia) e « Thomson », realizzata nel 1928. Parte di SACM (Société Alsacienne de Constructions Mécaniques) azienda specializzata nella costruzione di locomotive, e di Thomson-Houston, società produttrice di equipaggiamenti a trazione elettrica.

²⁶ Carnaud, azienda francese produttrice di metalli, attraverso la loro fusione e colata.

²⁷ Renault è una casa automobilistica francese fondata nel 1898. Nel primo dopoguerra, la concorrenza con Citroën fu molto intensa e nel periodo del secondo conflitto mondiale le aziende Renault lavorarono per conto della Germania nazista producendo una quantità elevata di veicoli.

²⁸ Taylorismo: ovvero l'organizzazione scientifica del lavoro pensata ed ideata da F.W. Taylor (1856-1915), un ingegnere americano. Tale pratica si basa sulla razionalizzazione del ciclo produttivo secondo criteri di ottimizzazione economica. Tale risultato si può raggiungere attraverso la scomposizione e parcellizzazione dei processi di lavorazione nei singoli movimenti ai quali cui sono assegnati tempi standard di esecuzione in genere ripetitivi, parcellizzati e standardizzati.

Weil annoterà tutti i successi, assai scarsi, e gli insuccessi, ben più rilevanti, ottenuti.²⁹ Lo scopo del suo periodo di studi sul campo, se così possiamo definirlo, è legato a quella che era la sua idea iniziale, ovvero capire se il lavoro manuale e quello in fabbrica nello specifico potesse essere logorante per il lavoratore sia a livello fisico che mentale. Ne concluse che il lavoro fisico si era ridotto ad una pura fatica fisica. Il lavoratore si sente globalmente abbruttito, perde la propria autostima, è abbattuto già pochi giorni dopo aver iniziato a lavorare in fabbrica. Simone prova la sensazione sgradevolissima di essere schiava del sistema produttivo, si sente privata della libertà, la sua dignità viene intaccata e con lei anche quella dei suoi compagni. Molti lavoratori sopportano umiliazioni, offese e discriminazioni perché, quello in cui la Weil vive è un periodo di disoccupazione e precariato, dove molti lavoratori temono di rimanere senza uno stipendio. Chi vuole ribellarsi non sa come fare, non c'è nessuno a cui appellarsi, l'epoca è quella delle grosse aziende, in cui non vi è un titolare presente a cui fare capo, ma ogni lavoratore vive in compagnia solo di sé stesso. Ciò che differenzia la schiavitù percepita dalla Weil con quella reale è che in questo modello lavorativo ci si sente dipendenti totali dal lavoro, dalle macchine. Gli operai sono una semplice continuazione della macchina, un suo braccio, non controllano il mezzo produttivo, ne divengono un'appendice. Tale fenomeno riduce ai minimi termini anche la funzione intellettuale del lavoratore, opprimendone il pensiero. Dal lavoro in fabbrica ne uscì con una soluzione: sarebbe stato possibile migliorare. Dal lavoro in fabbrica ne uscì con una soluzione: sarebbe stato possibile migliorare la condizione operaia attraverso un lavoro di riconduzione alla coscienza dell'uomo attuata sugli operai stessi. Sarebbe quindi stato possibile migliorarne la vita lavorativa attraverso una maggiore partecipazione anche mirata alla produzione. Questo si sarebbe potuto rendere attuabile grazie alla formulazione di compiti necessari, attivi all'interno dell'azienda rendendoli fieri di ciò che stavano producendo. Sempre durante il corso dell'anno 1935, Simone si reca in Portogallo, dove per la prima volta entra in contatto con la religione cristiana mentre si trova in un villaggio di pescatori. Qui assiste alla festa del patrono, durante la quale si troverà a formulare un nuovo pensiero, finora estraneo ai suoi ideali:

“Il cristianesimo è la religione degli schiavi, (...) gli schiavi non possono aderirvi, ed io fra

²⁹ Tutto questo suo modo di appuntare divenne successivamente un libro denominato “La condizione operaia”. All'interno del testo si trovano annotazioni giornaliere oggettive delle attività dall'autrice svolte. Ne fa un'analisi personale dove descrive i rapporti tra i lavoratori, le pressioni a cui è sottoposta sia fisiche che psicologiche.

gli altri”³⁰.

Nel 1936 decise di ritornare all’insegnamento, impartendo lezioni a Bourges, dove manterrà però attiva anche la componente che sente più sua. In questo periodo si dedica ad una forte corrispondenza con uno dei dirigenti della fonderia di Rosières, un uomo in cui è intrinseca una particolare attenzione nei confronti dell’alienazione operaia. Nel giugno dello stesso anno prendono il via molti scioperi e molte fabbriche vengono occupate in maniera pacifica, ma in tutto ciò la Weil non vede miglioramenti anche se si dimostra una partecipante attiva e festosa e sul piano politico è in atto l’avvento del fronte popolare.

1.6 La guerra civile spagnola: 1936

Nel contempo, il 18 luglio del 1936 in Spagna scoppia la guerra civile spagnola (1936-1939). I fattori scatenanti di tale conflitto sono principalmente da imputarsi alla decadenza politica, economica e sociale che la Spagna stava attraversando ormai da secoli, uniti ad un ritardo nell’avanzare della rivoluzione industriale, probabilmente dovuto anche alla carenza di capitali ed alla scarsa fertilità del suolo. Tutti questi fattori possono essere uniti all’influenza della Chiesa e della classe militare, aggiunti ad una pressoché inesistente rappresentazione politica della classe proletaria. Simone decide quindi, pur appoggiando Léon Blum³¹ nella sua scelta di non entrare in guerra, di partire alla volta spagnola, aggregandosi agli anarchici di Buenaventura Durruti,³² in Aragona, sulla riva sinistra dell’Ebro, supportando la Confederación Nacional del Trabajo (CNT). Léon Blum nacque a Parigi il 9 aprile del 1872 e morì a Jouy-en-Josas, il 30 marzo del 1950. L’avventura spagnola non durò molto, infatti a pochi giorni dall’entrata in servizio, il 20 agosto, inciampò in una pentola d’olio bollente,

³⁰ S. Weil *Il chicco di melagrana*, a cura di Brambilla Enrica, Editore San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2008.

³¹ Léon Blum nacque a Parigi il 9 aprile del 1872 e morì a Jouy-en-Josas, il 30 marzo del 1950. In vita è stato un politico francese di indirizzo socialista. Fece parte della Sezione Francese dell’Internazionale Operaia (SFIO) e fu anche presidente del Consiglio francese dal 4 giugno 1920 al 22 giugno 1936 ed in seguito anche dal 13 marzo al 10 aprile 1938; infine, otto anni dopo, tra il 16 dicembre 1946 ed il 22 gennaio 1947, fu Capo del Governo provvisorio della Repubblica francese. In data 8 aprile 1938 si dimise da presidente del consiglio, diventando un aperto sostenitore del SFIO ovvero della Section Française Internationale Ouvrière, in seguito all’esigenza di resistere alla Germania totalitaria che stava invadendo l’Europa.

³² Buenaventura Durruti Dumange nasce a León il giorno 14 luglio del 1896, morì poi a Madrid il 20 novembre dell’anno 1936. Viene ricordato per essere stato un sindacalista ed rivoluzionario anarchico spagnolo, oltre che una tra le persone più importanti nella guerra civile spagnola

appositamente nascosta al nemico, fu immediatamente soccorsa e ricoverata a Sitges dove, a detta dei genitori non ricevette le dovute cure. Questi ultimi riuscirono a convincerla e a far sì che tornasse in Francia, dove le salvarono la gamba ustionata ormai già infetta. Nonostante il ritorno in patria Simone spera di poter tornare presto in Spagna, ne è prova una lettera che Simone scrive nell'estate del 1938, tre anni dopo il suo rientro a casa, ed indirizzata a Georges Bernanos:

*“...Ho lasciato la Spagna mio malgrado e con l'intenzione di tornarvi...”*³³

La scelta di supportare gli anarchici non è casuale, infatti questi non godevano in alcun campo di organizzazione gerarchica e burocrazia e quando sostenevano di essere un movimento popolare lo facevamo in modo assolutamente giusto e non contraddittorio. Professando un pensiero volto al popolo, alla proprietà industriale della gente, all'autonomia locale. Successivamente, in contrasto con quanto appena scritto, cambierà idea, decidendo di non tornare più al fronte spagnolo, dichiarando anche:

*“ Non sentivo più alcuna necessità interiore di partecipare a una guerra, che non era più, come mi era sembrata all'inizio, una guerra di contadini affamati contro i proprietari terrieri e un clero complice dei proprietari, ma una guerra tra la Russia, la Germania e l'Italia ”.*³⁴

Nonostante la scelta di non tornare più sul campo iberico a combattere, Simone ha vissuto la guerra spagnola con emozione, dichiarando anche, in seguito, quanto le sia stata cara la vita del popolo spagnolo, non rinnegando mai il suo impegno in terra straniera. Dal momento in cui Simone ha abbandonato tale fronte, realizzando i veri fini bellici, ha impegnato anima e corpo affinché la guerra cessasse, lottando per una nuova assenza di conflitto, al fine di poter riprendere stabilmente pace, giustizia e liberà per un popolo deflagrato da un immane conflitto.

³³ S. Weil Il chicco di melagrana, a cura di Brambilla Enrica, Editore San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2008, pag. 48.

³⁴ S. Weil Sulla guerra. Scritti (1933-1943) a cura di D. Zazzi, Editore Pratiche collana nuovi saggi, 1999, pag 16

1.7 Viaggi in Italia: 1937-1938

Nell'anno 1937 Simone, per la prima volta, visita l'Italia. Durante questo viaggio entrerà in contatto con la bellezza di Milano, dove visiterà il Cenacolo, per poi dirigersi verso Firenze e Roma, città d'arte dall'immensa bellezza storica. A conclusione del viaggio si recherà ad Assisi in visita alla Cappella di Santa Maria degli Angeli e qui immersa in millenni d'arte e storia, entra in contatto per la seconda volta, dopo l'episodio portoghese, con Dio. Una forza misteriosa e potente la costringerà ad inginocchiarsi per la prima volta al cospetto di un'energia superiore. Nel 1938 tornando in Italia per la seconda ed ultima volta, visiterà la città di Venezia. Nello stesso periodo Simone scrive un articolo importantissimo, dal titolo Non ricominciamo la guerra di Troia³⁵ nel quale dichiara l'omogeneità delle due più alte potenze dell'epoca, il fascismo ed il comunismo. Queste due supreme forze sviluppano nel corso degli anni pensieri simili, talmente vicini da far nascere in Simone l'idea che abbiano :

“lo stesso predominio dello Stato su quasi tutte le forme di vita individuale e sociale; la stessa militarizzazione forsennata; la stessa unanimità artificiale, ottenuta con la coercizione, a tutto vantaggio di un partito unico che si confonde con lo Stato e che si definisce attraverso questa confusione; lo stesso regime di servitù imposto dallo Stato alle masse lavoratrici in sostituzione del salariato classico”³⁶

Nello stesso testo prende in considerazione anche quelli che sono i concetti alla base di una nuova guerra, indicando come elementi basilari la nazione, il capitalismo, la democrazia, sottolineando come tali parole, che potrebbero anche essere giudicate come idealistiche, siano in realtà una giustificazione al perché si entra in guerra uccidendo di conseguenza. In questo testo Simone condanna non solo la guerra come male profondo, ma ne denuncia principalmente l'ideale con cui si entra in guerra.

³⁵ S. Weil, Sulla guerra. Scritti (1933-1943) a cura di D. Zazzi, Editore Pratiche collana nuovi saggi, 1999, pag. 60

³⁶ Ivi, pag 61

1.8 Verso la fine della laicità 1938-1940

Durante la Settimana Santa del 1938, Simone trascorre il suo tempo all'interno dell'abbazia di Solesmes. Durante il suo periodo di permanenza all'interno di questo luogo dal sapore religioso la Weil ha il suo terzo contatto con Dio. Ne seguirà una quarta nel novembre dello stesso anno. Da questo momento la vita di Simone cambia in modo radicale. Diviene devota alla preghiera quotidiana del Padre Nostro, recitato in greco, prestando particolare attenzione alla pronuncia. Si dedica allo studio della Bibbia e di altri testi sacri. Entra in contatto anche con religioni distanti, di civiltà lontane. Simone si avvicinerà al cristianesimo in un modo molto particolare, non convertendosi mai. Non crede nella devozione a Dio, ma professa un amore incondizionato verso il Divino. Non crede ad un Dio diverso a seconda delle religioni, ma concepisce un unico creatore, che unisce tutti i popoli sotto le sembianze di uomini. Vede il credo come qualcosa di più grande, dentro al quale racchiude anche degli ideali diversi, come la morale, la giustizia, pensieri che le moderne società hanno perduto e che con la spiritualità possono recuperare.

Nel marzo del 1939 però i tedeschi irrompono su Praga, e Simone non perde tempo, schierandosi subito contro il nazismo, supportando la Francia e la sua lotta contro Hitler. Il pensiero che in questo periodo è sempre più presente in Simone non è di tipo prettamente politico, tocca molti aspetti, tra i quali anche l'etica, il valore, la civiltà. La Weil infatti teme per la scomparsa di ideali e conoscenza che fino a quell'istante erano stati custoditi nella storia d'Europa.

1.9 Gli sforzi continui per migliorare l'Europa: 1940-1943

Nell'inizio del 1940 Simone inizia a scrivere *Venezia Salva*,³⁷ che rimarrà poi un'opera incompiuta. All'interno di quest'opera Simone intendeva far emergere l'eroe perfetto nella tragedia³⁸.

Il 13 giugno dello stesso anno, la famiglia Weil lascia Parigi alla volta di Marsiglia per scampare ai nazisti che si dirigono verso la capitale francese, la quale verrà invasa il 14 giugno. Qui vi rimarranno fino al maggio del 1942, quando partiranno alla volta di New York.

³⁷ S. Weil, *Venezia salva*, a cura di Cristina Campo, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1987.

³⁸ S. Weil, *Corrispondenza*, Editore SE, collana piccola enciclopedia, 2005, pag. 12.

Durante la permanenza a Marsiglia, Simone partorisce un “Progetto di infermiere in prima linea”. Secondo la Weil questo suo gruppo di inviate, lei compresa, sarebbe potuto divenire l’arma per antonomasia, capace di combattere la violenza di Hitler, in quanto unico oggetto in grado di colpire il “Führer” grazie alla sua simbologia, di salvezza ed intensità, nettamente in contrasto con la violenza causata da una guerra sanguinolenta e senza scrupoli. L’idea purtroppo non si realizzerà mai, ma sino alla fine Simone si illuderà di vederla compiuta. L’immagine che Simone ha della guerra è frutto di un vissuto segnato da un ventennio drammatico (1918-1939), caratterizzato da un gran senso di realtà e fortemente attaccato al contesto di vita, sia sociale che politico, in cui vive, fortemente capace di segnare il suo pensiero di donna e di filosofa. Tra il 1940 ed il 1943 collabora anche alla rivista Les Cahiers du Sud, pubblicando tre saggi sotto lo pseudonimo “Émile Novis”: “L’Iliade o il poema della forza, L’ispirazione occitana e L’agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico “ ed alcuni articoli inerenti la civiltà occitanica. Grazie alla partecipazione come giornalista, ha modo di rivedere vecchi compagni di scuola e di relazionarsi con Jean Tortel, illustre poeta, e con Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto. Durante l’estate del 1941 lavora come contadina, partecipando anche, con scarsi risultati, alla vendemmia. Nello stesso periodo si avvicina ancor di più alla fede cattolica, conoscendo padre Perrin, uomo di origine dominicana, che da quel momento in poi si farà carico di seguire Simone nel lungo cammino, incompiuto, verso la fede. Sarà il sacerdote a conservare molti degli scritti prodotti da Simone durante il suo periodo americano e per sempre. Simone è molto tormentata dalla fede, combatte tra sé e ciò emerge nei suoi scritti :

“...Merita il nome di bene solo ciò che sfugge a questo contatto. Ma Dio solo sfugge a questo contatto e anche, in parte, quelli tra gli uomini che per amore hanno trasferito e nascosto in lui una parte della loro anima...”³⁹

La sua fede, come appena detto, rimarrà incompleta a causa del suo profondo senso di paura verso la Chiesa intesa come istituzione :

“...Talvolta mi sono detta che se solo si affliggesse alle porte delle chiese che l’ingresso è vietato a chiunque gode di un reddito superiore a tale o talaltra somma, poco elevata, mi

³⁹ S. Weil, Il chicco di melagrana, a cura di Brambilla Enrica, Editore San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2008, pag. 90.

*sarei convertita immediatamente...*⁴⁰

A causa di questo suo grande timore, non riceverà mai il battesimo, come anche la comunione, seppur questo divenga ad un certo punto un suo forte desiderio⁴¹. Decide di comunicare il suo pensiero all'amico fidato, padre Perrin, solo tramite una lettera poco prima di partire per gli Usa.

Prima di partire lascia ad alcuni amici i Quaderni,⁴² convinta del fatto che valesse la pena custodirli, mentre a padre Perrin dona, come menzionato, gli scritti religiosi che nel 1951 vengono pubblicati con il titolo di *La Grecia e le Intuizioni Precristiane*⁴³. Ciò che più di ogni altra cosa la spinge a lasciare l'Europa, è l'idea che dagli Stati Uniti le sarebbe stato più facile rientrarvi per raggiungere Londra, dove Charles De Gaulle⁴⁴ e i francesi di *France Libre*⁴⁵ si stanno organizzando per compiere la resistenza francese. Il suo obiettivo, infatti, fu a lungo quello di partecipare in modo attivo alla guerra contro Hitler e Mussolini, scrisse molto in merito e mai si rassegnò ai conflitti:

*“...Non amo la guerra; ma ciò che mi ha sempre fatto più orrore nella guerra è la situazione di quelli che si trovano nelle Retrovie...”*⁴⁶

⁴⁰ Ivi, pag. 47

⁴¹ Alcune fonti vanno in contrasto con altre, alcuni credono che Simone Weil abbia ricevuto il battesimo, mentre altre credono si sia fermata prima del grande passo verso il coronamento di un pensiero religioso. Grazie ad uno studio completo, credo di poter comunque affermare che Simone non si convertì mai in maniera definitiva alla religione.

⁴² I quaderni non sono altro che degli scritti che la Weil produsse fra l'inizio del 1941 e l'ottobre 1942, riempiendo sedici grossi quaderni. Oggi ci appaiono come un'opera unica e solitaria nata dal vissuto di questa immensa donna che con le sue esperienze e sensazioni di vita, ha voluto non andassero persi.

⁴³ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni Precristiane*, a cura di Harwell Pieracci M. e Campo C., Editore Borla, in collana *Opere di Simone Weil*, Roma, 1999, pag. 90.

⁴⁴ Charles André Joseph Marie de Gaulle nacque a Lilla il 22 novembre 1890 e morì a Colombeyles-deux-Églises il 9 novembre 1970. Viene ricordato per essere stato un generale e politico francese. In particolar modo per essere scappato a Londra durante la seconda guerra mondiale. Nel giugno del 1940 venne scelto come capo e rappresentante della Francia libera, organizzazione che combatté contro il regime di Vichy e contro il nazifascismo. Fu poi nominato Presidente del governo provvisorio della Repubblica francese (1944-1946) e successivamente ultimo presidente del Consiglio francese tra il 1958 ed il 1959 della Quarta Repubblica. Fu anche tra i fondatori della Quinta Repubblica, della quale fu primo presidente dal 1959 al 1969.

⁴⁵ *France Libre* traducibile in “Francia Libera” è stata un'organizzazione francese attiva durante la seconda guerra mondiale che lottò in nome della liberazione della Francia dall'occupazione tedesca. Tale movimento si formò a Londra il 18 giugno 1940

⁴⁶ S. Weil, *Il chicco di melagrana*, a cura di Brambilla Enrica, Editore San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2008, pag 48

Nel maggio del 1942 partirà da Casablanca alla volta di New York, arrivandovi il 6 luglio dello stesso anno. La permanenza in terra americana durò poco per Simone, sempre più convinta nella sua idea di trasferirsi a Londra.

Il 10 novembre del '42 riesce, finalmente ad arrivare a Londra, come pianificato, dove crede di poter finalmente partecipare in modo attivo alla guerra. Le sue intenzioni vengono vanificate, forse anche a causa della sua fama in patria dove era già fin troppo conosciuta, e se l'avessero scoperta, cosa assai probabile, viste le scarse doti da battagliera emerse anche in Spagna⁴⁷, il piano partorito a Londra sarebbe potuto andare in fumo in pochissimo tempo, vanificando il lavoro di molti. Tutto ciò non poteva essere permesso, soprattutto alla luce di ciò che c'era in gioco. Viene così destinata ad un impiego meramente burocratico, ma altrettant futura Costituzione di Francia, per fare ciò le viene assegnato un ufficio, al numero 19 di Hill Street.⁴⁸ Simone non si sente appagata, vorrebbe partecipare in modo attivo, non rimanendo seduta ad un tavolo. Si unisce a questo dispiacere anche quello di veder vanificato per sempre il Progetto di infermiere in prima linea. Questo momento di estrema frustrazione le permette però di produrre quello che potrebbe forse essere definito come uno dei suoi grandi capolavori:” *La Prima Radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano (L'enracinement)*”⁴⁹, Tale saggio è anche conosciuto con il titolo postumo di “L'enracinement” appunto, mentre il sottotitolo” *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*”, venne definito personalmente da Simone come l'opera più importante da lei mai scritta e sicuramente, l'unica pensata per essere un vero libro.⁵⁰ Questo è l'insieme di un grande progetto, pensato per una società nuova, diversa, basata sulle “esigenze dell'anima” e non più su meccanismi oppressivi, che fino a quel momento hanno attanagliato la vita di intere nazioni.

⁴⁷ Si veda il paragrafo 1.6.

⁴⁸ S. Weil, Senza partito. Obbligo e diritto per una nuova pratica politica, a cura di M. Dotti, edizione Vita, Milano, 2013, pag.63

⁴⁹ S. Weil, La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano, Mondadori, Milano, 1996. La Prima Radice è un saggio composto nel 1943 a Londra. È considerato il saggio più lungo che la Weil abbia scritto, e racchiude una sintesi del pensiero della filosofa francese su temi di origine sociale, politica e religiosa.

⁵⁰ S. Weil, Senza partito. Obbligo e diritto per una nuova pratica politica, a cura di M. Dotti, edizione Vita, Milano, 2013, pag. 67.

2 . La morte

Nel periodo in cui visse a Londra partecipando al movimento per la Francia libera lavorò duramente mangiando pochissimo, soprattutto per rispettare il razionamento in vigore in Francia, così da sentirsi parte di un destino che stava affliggendo milioni di francesi. Conseguentemente a questo suo stile di vita inappropriato per una donna dalla salute cagionevole come la sua, il 15 aprile 1943 svenne in camera propria. Venne conseguentemente a questo fatto portata all'ospedale Middlesex, dove le viene diagnosticata la tubercolosi in forma lieve, curabile con una adeguata alimentazione. Anche in condizioni così precarie per la sua salute, la Weil decise però di mangiare pochissimo. Usando le uniche forze rimaste per scrivere ai genitori delle lettere dal tono allegro, intestate ancora alla sua residenza londinese. Decidendo quindi di nascondere loro lo precario che la stava devastando. In seguito, visto lo stato di salute assolutamente peggiorato ed ormai incurabile, venne trasferita al sanatorio di Ashford⁵¹ a pochi chilometri da Londra. Al suo arrivo qui chiederà di non inserire alcuna religione nel modulo da compilare, come chiese anche, di non essere mai visitata da un prete. Cosciente di essere arrivata al termine della vita, che fu per molti versi travagliata e conflittuale, affrontò gli ultimi giorni con accettazione, una condizione quasi disarmante. Simone si spense alle 22.30 del 24 agosto del 1943 in seguito ad un arresto cardiaco poco dopo essere entrata in stato di coma.

*“Mi sono sempre proibita di pensare a una vita futura, ma ho sempre creduto che l'istante della morte sia la norma e lo scopo della vita. Pensavo che per quanti vivono come si conviene, sia l'istante in cui per una frazione infinitesimale di tempo penetra nell'anima la verità pura, nuda, certa, eterna. Posso dire di non avere mai desiderato per me altro bene”.*⁵²

La situazione già grave peggiorò in seguito ad un deterioramento globale, causato soprattutto dalle privazioni che si era imposta. Si spense in assoluta solitudine ed abbandono, ma in modo sereno. Venne seppellita all'interno del cimitero di Ashford, nella sezione designata ai cattolici, all'interno di una tomba per persone indigenti.

“Da nessun'altra parte lo smarrimento è più percepibile che nel movimento operaio”.

⁵¹ Ashford è una città del Kent, situata a circa 80km dalla capitale inglese, nel sud della nazione

⁵² S. Weil, *Attesa di Dio*, traduzione di Orsola Nemi, Milano, Rusconi, 1972 pag. p. 25.

CAPITOLO 2

Gli esordi e le letture filosofiche

2.1. I primi scritti filosofici

Lo stile tipico del saggio della prima produzione da studentessa e quello frammentario e spesso lapidario degli appunti dei Quaderni riuniscono le influenze del maestro creando un'originalità propria, attribuibile alla sua ricerca personale e instancabile della verità. Nei suoi primi scritti, risalenti ai tempi della khâgne e poi dell'École, si riscontrano per lo più i principi filosofici del suo pensiero politico; tuttavia la concezione filosofica della giovinezza, ereditata dal maestro Alain, lascerà tracce in tutti i suoi scritti: «sui primi come indiscutibile paradigma di comprensione del reale, su quelli centrali come pensiero che si interroga e si confronta con la storia, sugli ultimi come modello incapace di render ragione delle numerose contraddizioni della realtà»

Simone Weil confronta via via il paradigma di comprensione del reale iniziale, basato su un razionalismo umanistico sulla scorta di Alain, con l'indagine storica e sociale, per abbandonarlo e soffermarsi su una filosofia del lavoro avente come nozione cardine quella, appunto, del lavoro. Lavorando l'uomo prende coscienza della propria condizione di esistenza mediata, poiché scopre la materia come esteriorità, come differenza, come spazio dell'azione imposto dall'esterno e avverte il tempo come una legge interna imposta da ogni pensiero e da ogni azione. Tutto ciò avviene grazie alla natura corporea. Seguendo l'insegnamento di Alain, Simone Weil sostiene che il primo impatto dell'uomo con la natura è quello in cui il pensiero risulta sottomesso alla sensibilità corporea e che definisce «immaginazione», la quale è «necessariamente contenuta in ogni percezione»; anche «l'uomo più sapiente non può conoscere alcun oggetto, se non per l'intermediazione di quello strumento capriccioso che è il proprio corpo»¹.

Riconoscere il tempo e la materia come, rispettivamente, condizione e oggetto di ogni azione permette di affermare l'autonomia della libertà dell'uomo: «la libertà morale trova così il suo fondamento nell'ambito proprio della riflessione epistemologica»; il pensiero libero è il

¹ Ead., La percezione o l'avventura di Proteo

«Il corpo umano è immerso nel mondo come un'onda nell'oceano; ma contrariamente all'onda, quando una delle sue parti è toccata dalle onde circostanti, freme tutto. Così l'azione delle cose su di lui non si limita mai, per così dire, a un freddo contatto; è sempre un violento attacco, un attentato all'unità delle parti» .

pensiero percettivo, in quanto l'uomo, che percepisce la necessità delle cose e ne ha una conoscenza, può essere moralmente libero, può dominare la natura tramite il lavoro, trasformare il proprio corpo e quello degli altri in strumenti, a seconda dei propri bisogni. Il lavoro socialmente organizzato introduce la moralità sul piano dell'interazione tra gli individui, cioè nella società e Simone Weil spiega l'ingresso dell'individuo in essa proprio attraverso la professione che di solito si intraprende a partire dall'adolescenza. Durante l'infanzia si è finiti per se stessi, il bambino è tenuto solo a crescere e ad acquisire competenze e conoscenze inerenti alla crescita stessa, l'adolescente, invece, diviene uno strumento della produzione, entra a far parte del sistema dei bisogni e dei lavori, «nel sistema dei bisogni, poco importa capire, bisogna riuscire; e, per riuscire, bisogna cominciare coll'imitare». Il sistema dei lavori diviene l'ambito in cui potere praticare la giustizia, e quest'ultima è distinta negli scritti giovanili dal diritto, posta sul piano del pensiero, dello spirito.

La filosofia pratica è la descrizione del puro spirito. Non più lo spirito umano, sottomesso a forme sensibili, a categorie, ma libero e definito, se si può dire, da questa sola libertà, ovvero indefinito, infinito. Spirito universale, che pensa per tutti a condizione che pensi solo per sé, che è escluso dalla comunità degli spiriti, dal momento in cui pensa, spinto nei suoi pensieri da qualcos'altro da sé, ma che, solo e a volte contro tutti, allora solamente è con tutti. È solo questo carattere universale dei passi di ogni spirito solitario che costituisce la moralità.²

La giustizia, così come la libertà e la moralità, viene pensata come obbedienza dell'individuo a ciò a cui appartiene, cioè al pensiero. Riferendosi alla morale kantiana, Simone Weil fa accenno al postulato della ragion pratica concernente l'esistenza di Dio, la ragione "adotterebbe" l'idea di Dio dato che la «incontra fuori da se stessa».

Come quell'essere misterioso di cui il fedele crede di sentire la presenza nelle sue estasi, al quale alcuni popoli hanno costruito chiese e canti, può essere nello stesso tempo colui che, a titolo di idea, regna sul mondo delle idee? (...) Per spiegare questa sorprendente coincidenza, possiamo scegliere di supporre che la ragione si inclini davanti al sentimento; ma come può fare una misura universale di ciò che le è estraneo? Oppure bisogna prendere il sentimento, in questo modo, come un semplice presentimento delle prove. Gli uomini nei loro templi, nei loro canti, nelle loro preghiere, non avrebbero avuto che una concezione confusa, vaga, ma, a mano a mano che le religioni si succedono, sempre più epurata, di una realtà che la ragione coglie. Ci sarebbe una religione universale, una religione naturale, fondata non su un sentimento in effetti comune a tutti gli uomini, su prove valide di diritto per tutti gli spiriti.

² Ead., *Morale e religione* in op. cit. Simone Weil dedica, in queste pagine di *Morale e religione*, particolare attenzione alla morale kantiana, e giunge a definire la Fondazione della metafisica dei costumi come «introduzione alla filosofia pratica» e «un continuo commento del Cogito. Sono libero, dunque sono.»

Il bello e il bene

La riflessione sul bello e sulla bellezza è un tema assai ricorrente nei componimenti scolastici di Simone Weil, in una prospettiva sia filosofica sia estetica e letteraria. Nell'insegnamento di Alain filosofia e letteratura non venivano separate, e anche Simone Weil, divenuta insegnante, leggerà e commenterà, confrontandoli, sia i testi dei grandi filosofi sia le opere, poesie e romanzi, dei grandi scrittori. Tra gli scritti giovanili dell'autrice, *Il bello e il bene*, composto negli anni del liceo, nel febbraio del 1926, rappresenta il primo scritto in cui viene affrontato il problema estetico. Esso tratta del bello e dei rapporti che esso intrattiene con il bene, in quanto costitutivo dell'azione morale; contiene alcuni punti salienti dell'estetica dell'autrice corredati da riflessioni sul bene, sul bello e sull'utile. Simone Weil si riferisce, sin dall'inizio, alle tre dimensioni della vita umana: il pensiero, la contemplazione e l'azione, con un evidente richiamo kantiano. L'indipendenza di ciascuna modalità del vivere e la loro scissione entra subito in difficoltà quando si chiede degli eventuali nessi che sussistono tra un'opera d'arte e un'azione morale: il bello e il bene sono in qualche modo intrecciabili?

La composizione delle pietre secondo un ordine geometrico e delle norme architettoniche che fanno di insieme ordinato di elementi si traduce in un ordine estetico esterno e tuttavia necessario per la costruzione del tempio stesso. La contemplazione di quest'ultimo, il percepirlo come totalità comportano una riflessione sulla finalità.

Dal momento che esiste una tendenza, va detto dunque, che l'ordine del tempio – non posseduto dal mucchio di pietre – è finalità. del resto, quell'unità e, per così dire, la volontà delle pietre di rimanere nel posto che esse occupano nel tempio, sono una sola e medesima cosa. Dunque il tempio, in quanto tempio, è finalità.

Tuttavia la Weil osserva che il tempio come oggetto estetico non è determinato da un fine esterno a se stesso ma evoca, come per una sua interna intenzionalità, la richiesta «di essere guardato, contemplato, non in virtù di una necessità esterna bensì di una finalità interiore».

(...) il tempio mi conduce solamente verso di sé: non è regolato su nessun fine esistente o astratto che sia al di fuori; è regolato solo su se stesso e può essere confrontato solo con se stesso. ciascuna parte è ugualmente bella in rapporto al tempio e presa come simbolo del tempio intero, così come è sprovvista di qualunque bellezza se considerata al di fuori del tempio. Il tempio nella sua interezza è fine e modello del tempio nella sua interezza. Non richiede nulla: non dei fini e nemmeno delle cause.

Il tempio è un oggetto unico, non abbisogna di altro nell'universo, in sé è perfetto; «tale dimensione di irriducibilità» si riscontra, a suo avviso, anche nell'architettura ma soprattutto

nella musica, in quanto «ogni nota e ogni silenzio, per quanto imprevedibili, sono necessari, e se venissero cambiati scomparirebbe tutta la bellezza». La Weil nell'ottica di un inevitabile intreccio tra il bene e il bello e della finalità sottesa alla dimensione della moralità si riferisce all'etica kantiana («Agisci sempre in modo che la massima del tuo atto possa essere eretta a legge universale») connotando inoltre l'azione morale di un'altra modalità, che indica come volontà:³

*Il vero bene, che implica questo rapporto come il superiore implica l'inferiore, è il libero atto di volontà: esso determina l'obbligazione di conformarsi alla legge morale. Senza la volontà che afferri la legge e la voglia realizzare nell'azione, la moralità non è niente. Il bene è una condizione di non-peccato, ma una perpetua azione.*⁴

L'autrice prosegue la riflessione sul bene morale inserendo, in maniera originale, il celebre passo di Plutarco in cui l'imperatore Alessandro, assetato e stremato dalla battaglia nel deserto, rifiuta di bere l'acqua offertagli da un soldato. La narrazione di questo episodio si pone in continuità con la figura del tempio, precedentemente presa in considerazione, anche qui si scorge il fulcro privato dalle apparenze, «bello e bene si confrontano non per stabilire una supremazia dell'uno sull'altro bensì per incarnarsi e intrecciarsi in un unico valore».⁵

La bellezza dell'atto non è, quindi, solo in Alessandro. E in realtà anche il soldato che porta l'acqua e l'esercito che osserva rinunciano a quell'acqua. Ci rinunciano per Alessandro; Alessandro rinuncia per loro: ogni uomo è come le pietre del tempio, al contempo fine., Tanto nell'azione quanto nell'opera d'arte il bello ha fine in sé: l'atto di Alessandro ribalta la logica di una morale comune e come tale viene ammirato ed esaltato. La riflessione che Alessandro compie dentro di sé e che lo

³ 2È la volontà che permette il farsi dell'azione morale come dinamismo e intenzionalità, un tema assai ricorrente in Maine de Biran, autore che insieme ad Alain e a Lagneau influirà sulla formazione filosofica della Weil. «Noi non sapremmo che il mondo esiste, sia pure come apparenza, se non cominciasimo ad agire su questo mondo; cosicché a ogni istante, il mondo è fisicamente tale quale noi lo disegniamo», queste le parole di Maine de Biran riportate da J. Lagneau, Simone Weil era immersa nella sensibilità e nei temi dello spiritualismo francese che insisteva sulla ripresa della filosofia valoriale, esaltando l'azione volitiva e valoriale del soggetto. «In questa prospettiva, la dimensione etica diviene un tutt'uno con la problematica gnoseologica. Lezione ben presente in Alain, i cui propos sono tutti mossi da questa "logica dello scarto": la verità è un movimento costante di oltrepassamento, un errore corretto e superato. Lo spirito è facoltà di dubitare, realizzazione sempre parziale e opposizione incessante, in una parola: sacrificio. Pur restando in fondo estranei alle idee, i fatti esistono per noi solo in loro virtù. La realtà sopravanza i concetti, ma lo scarto è sentito e rilevato attraverso i concetti stessi: ciò che eroicamente tiene unita l'opposizione è quell'incessante effort attraverso cui l'uomo si confronta con la realtà. Per questo il fondamento di tutto è un atto di volontà che dà valore». Cfr. R. Revello, Nella classe di Alain. Primi esercizi di sventura e de creazione, Postfazione a S. Weil, Il bello e il bene, cit.,

⁵ R. Taioli, op. cit., p. 5. «La coscienza, per scoprire se stessa, ha come unica via il ripiegamento sui propri atti teoretici e morali, tramite l'esercizio della riflessione del pensiero. Tramite questo processo essa scopre di non potersi rappresentare come una cosa tra le altre, ma come ciò che dà razionalità, unità, realtà – insomma, valore – a tutto ciò che posso rappresentare, pensare, agire. Lo spirito lo trovi dentro la cosa – direbbe Alain: "Lo spirito non è lontano, né nascosto, né dietro di noi, né dietro la cosa ma dentro. Una eademque res – ma non come una cosa». R. Revello, op. cit.,

conduce a rifiutare l'acqua dinnanzi ai suoi soldati, lo riporta alla vera dimensione della sua umanità in relazione agli altri, accomunato sì con l'esercito per gli stessi istinti e bisogni, ma non soccombendo a questi ultimi recupera la dimensione autentica che condivide essenzialmente con i soldati.⁶

Il bene, dunque, è quel movimento con cui ci si strappa da se stessi in quanto individui, in quanto animali, per affermarsi uomini, partecipi di Dio. Ma il bene è possibile solo se pensiamo Dio – l'umanità, vale a dire lo spirito umano – presente in ognuna delle nostre vittorie e che fa sforzo in noi. Nella misura in cui agiamo, vale a dire nella misura in cui siamo liberi e uguali a Dio, il bello e il bene sono uno. Dietro la caverna il bello e il bene sono uno.

Il bene come atto di rinuncia e di sacrificio incontra il bello, essi si intrecciano in un'unità che assorbe i loro caratteri particolari. Tutto è sacrificio e punta a svelare l'essenziale delle cose, ma la sintesi tra esistenza ed essenza si attua solo in Dio, dato che in lui bello e bene sono una sola cosa. Costatare che, di primo acchito, non si colgono le cose nella loro essenzialità e totalità, ad esempio del tempio si scorgono le singole pietre così come di Alessandro ci si sofferma sulle singole azioni, indica uno slancio da compiere e un cambio di rotta, che Simone Weil sottolinea con queste parole di chiusura:

Al di fuori di questa azione che pone l'unità del bello e del bene volendola, tutto è sonno. "Essere o non essere, sé e ogni cosa, si deve scegliere".

Uno slancio e un cambio di rotta in attesa, tra la rinuncia e la contemplazione, tra scelta e rifiuto, su cui l'autrice avrà modo di riflettere, soprattutto in relazione all'esperienza religiosa.

2.2. Il rapporto con l'ebraismo

La biografia di Simone Weil è segnata da letture religiose assai approfondite che definirono, ciascuno a suo modo, gli interessi per il mondo delle religioni e la sua concezione stessa di religione. Di primo acchito, per quanto concerne la ricerca religiosa, si potrebbe avanzare

⁶ «Possiamo tornare a essere immagine, simbolo individuale dell'universale solo in rari momenti, con difficili esercizi kenotici, quando come nel gesto di Alessandro commentato dalla Weil, in una cerimonia o in un passo di danza, la nostra individualità si lascia compenetrare o, meglio, svuotare integralmente dall'universale. La mimesis weiliana è rifiuto di ogni espressione anarchica della personalità, sia pure in rivolta. È esercizio di decreazione: il gesto di Alessandro, perfettamente bello come un'opera d'arte, realizza "quel movimento con cui ci si strappa da se stessi in quanto individui". Allora diventa immagine di bellezza, come messa in armonia tra l'essere e il dover-essere». R. Revello, op. cit.

un'ipotesi di sincretismo religioso⁷, in quanto la Weil tenta un'operazione di approfondimento e studio di molteplici realtà religiose partendo dalle sue radici di ebraismo, passando per l'induismo, il buddhismo e il cristianesimo. Un'analisi più approfondita, però, permette di definire la sua posizione nei confronti delle varie religioni come “universalistica”.

Ogni religione è vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia, ecc. è l'unico bello. La «sintesi» delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore. In realtà, non si trattò di un percorso di ricerca lineare e sviluppato cronologicamente in tappe, in quanto per tutta la vita raccolse elementi tratti dalle varie tradizioni religiose per rielaborarli o condividerli. Parlare, dunque, di un eventuale “approdo” a una o altra concezione religiosa risulterebbe assai riduttivo⁸. Il fascino indubitabile che il

⁷ «Utilizzato da Plutarco (Moralia 490 ab) per designare la coalizione dei Cretesi contro un nemico comune, il termine è stato ripreso da Erasmo per chiamare gli umanisti ad unirsi contro il rigorismo della riforma e della reazione cattolica. Così il sincretismo ha assunto un significato teologico nel dibattito intorno al cristianesimo delle origini e del suo sviluppo nel corso della storia. Alla fine del XIX sec., il vocabolo è entrato nella terminologia della storia delle religioni ed ha assunto un significato peggiorativo. Non è possibile definire il sincretismo senza fare riferimento a un contesto storico religioso ben determinato. Attualmente nella storia delle religioni, «sincretismo» è utilizzato come categoria esplorativa nello studio dell'incontro storico delle religioni e dei fenomeni relativi: acculturazione, teocresi, sovrapposizione, integrazione, trasformazione, adattamento, armonizzazione. Dal punto di vista metodologico, le ricerche sul sincretismo cominciano con lo scrutare le diverse rappresentazioni storiche del fenomeno, di cui le più significative sono le religioni di epoca ellenistica. Droysen ne aveva semplificato la presentazione: utilizzando le categorie di Hegel, parlava di «religione mista», di «cultura mista». Le ricerche recenti hanno mostrato che i concetti hegeliani non sono adeguati in questa materia. In futuro, pur continuando l'esplorazione storico-comparativa delle diverse forme di sincretismo, la ricerca deve avanzare nella via di un nuovo spirito antropologico: studi dell'homo religiosus e della sua esperienza del sacro; lavori sull'utilizzazione dei simboli, dei miti, dei rituali; approcci sociologici delle culture e dei diversi aspetti dell'acculturazione. Parallelamente a questa esplorazione delle religioni antiche e delle tradizioni orali dei diversi popoli, è indispensabile rivolgere un'attenzione speciale alla nuova religiosità della fine del XX secolo, per analizzare la formazione recente di gnosi, culti, dottrine, sette, messianismi e di Chiese dalle denominazioni a volte curiose». J. Ries, Sincretismo. Tentativo di approccio metodologico in Grande dizionario delle religioni, P. Poupard (diretto da), Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, pp. 2004-2005.

⁸ Al riguardo appare interessante l'opinione di padre Perrin sul rapporto di Simone Weil con le altre tradizioni religiose contenuta in una delle conversazioni tra il religioso e Domenico Canciani: «Il legame profondo e ribadito con il Cristo mi pare parzialmente in contraddizione con le fantasie di Simone sulla pluralità dei mediatori. L'idea delle molteplici incarnazioni è compatibile con la fede della Chiesa. Sostenere che i riti pagani, i riti misterici siano serviti a Dio per toccare e convertire i cuori, questo non costituisce una difficoltà. La fede esplicita della Chiesa, però ritiene che ogni uomo, da Adamo in poi, sia entrato, in modi diversi, in contatto con la salvezza a causa del Cristo che doveva venire. Certamente non è più secondo lo spirito della Chiesa disprezzare o considerare con sufficienza le altre religioni. Oggi prevale il rispetto. Tuttavia, contrariamente a ciò che pensava Simone, la presenza dei missionari rimane una testimonianza della Chiesa per coloro la cui vocazione è di entrarvi. L'alternativa non è più: se non saranno evangelizzati, i non cristiani andranno necessariamente nel fuoco eterno. Ognuno si deve porre di fronte alla propria coscienza. Il dialogo interreligioso è certamente molto importante e il Concilio ha parlato delle altre religioni con grande rispetto. Tuttavia una concezione conciliabile con la fede della Chiesa deve riconoscere che Cristo è il primogenito, il solo mediatore tra Dio e gli uomini. Sì, è vero, Simone ha parlato della possibilità di altre rivelazioni, di altri salvatori, ma forse intendeva parlare solo delle diverse incarnazioni dell'unico mediatore. Personalmente ho delle perplessità di fronte a queste concezioni, che forse sono delle costruzioni mentali di Simone. In fondo questa concezione equivale ad allargare all'infinito il ruolo mediatore del Cristo. È un po' quello che pensava Teilhard de Chardin con il suo punto omega, il suo Cristo-Universale». D. Canciani, Le altre tradizioni religiose e il problema della salvezza in Tra sventura e bellezza, cit.

percorso weiliano esercita deriva dal fatto che Simone Weil ha sempre cercato di utilizzare concretamente, di mettere a frutto nella sua vita spirituale, i nuovi elementi che il suo peregrinare tra le spiritualità di altre culture le aveva fatto acquisire.

Fu un percorso intriso di letture, di incontri vecchi e nuovi, caratterizzato dalla sua tipica disponibilità a lasciarsi coinvolgere in esperienze, spesso tanto distanti e a lei estranee.⁹ Per quanto concerne il suo rapporto con la religione delle sue origini sono state date molte interpretazioni fuorvianti che l'hanno dipinta come "antisemita". Oggi, si suole parlare di antiggiudaismo, piuttosto che di antisemitismo, dato che «la polemica dell'autrice contro Israele delinea infatti un'incompatibilità religiosa ed è sostenuta da motivi teologici e non razziali»

Innanzitutto è bene specificare che la sua famiglia non era legata alla tradizione religiosa, lei stessa non si considerava né definiva ebrea, «il fatto di essere un'ebrea assimilata la porta a definirsi francese e non ebrea».

Io non mi considero ebrea – perché non sono mai entrata in una sinagoga, sono stata cresciuta senza alcuna pratica religiosa da genitori liberi pensatori, non provo alcuna attrazione verso la religione ebraica, non ho nessun legame con quella tradizione, e mi sono nutrita sin dalla mia infanzia solo della tradizione greca, cristiana e francese.

La sua avversione nei confronti dell'ebraismo fu nota al pubblico, non solo francese, quando nel 1948 venne pubblicato da Gustave Thibon. *La pesanteur et la grâce*. La presenza al suo interno di una miscellanea intitolata Israël, in cui il curatore aveva assemblato una serie di rimproveri e polemiche dell'autrice, contribuì a determinare l'immagine di sé stessa in relazione all'ebraismo che diede adito alle letture univoche successive. La vicenda editoriale, come si comprende, andò a compromettere anche questo aspetto dell'interpretazione del pensiero dell'autrice. Il problema della natura delle sue affermazioni nei confronti dell'ebraismo e della Bibbia ebraica va, però, considerato con prudenza, alla luce sia dei rapporti della sua famiglia con la religione ebraica in relazione alla questione dell'assimilazione sia del contesto storico e dell'atmosfera della Parigi in cui crebbe. Si tratta,

⁹ «C'è in me una forte tendenza ad essere gregaria. Per disposizione naturale sono molto influenzabile, influenzabile oltre misura, e soprattutto da ciò che è collettivo. Se in questo momento avessi davanti a me una ventina di giovani tedeschi che cantano in coro inni nazisti, so che una parte della mia anima diverrebbe immediatamente nazista. È una grande debolezza. Ma io sono così. Credo non serva a nulla combattere direttamente le debolezze naturali. Dobbiamo farci violenza per agire come se ne fossimo immuni nelle circostanze in cui un dovere lo esiga imperiosamente; e nel normale corso della vita bisogna conoscerle a fondo, e sforzarsi di farne buon uso, perché tutte possono essere bene impiegate». S. Weil, *La Chiesa in quanto cosa sociale* (lettera seconda) in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-14. 135 Sull'antigiudaismo weiliano che ha dato luogo a qualche polemica nei suoi confronti cfr. P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, Paris 1978.

pertanto, di una questione complessa per cui non è né opportuno né corretto tentare soluzioni univoche. L' accusa che Simone Weil rivolge all'ebraismo è quella di idolatria, cioè l'adorazione di un elemento mondano come se fosse l'assoluto. Questa critica sottende la distinzione platonica di eidolon e eikon contenuta nell'analogia tra la teoria della creazione artistica e quella della creazione divina il primo, l'eidolon, provenendo dall'imitazione dell'esterno e quindi del mondo sensibile, se assolutizzato diviene una falsa copia dell'assoluto, al contrario del secondo, l'eikon, che è l'immagine del modello trascendente, irrepresentabile, che è possibile grazie all'ispirazione e che non assolutizza affatto il dato sensibile.¹⁰ Nel caso di Israele, l'idolatria consiste nell'adorare la potenza di Dio, la sua forza che già regna nell'ambito della necessità, quando invece per amare Dio, secondo la Weil, bisogna pensarlo svuotato della sua potenza e della sua divinità.

Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio SVUOTATO DELLA SUA DIVINITÀ. Se si va a Dio direttamente si tratta di Yahweh (o Allah, quello del Corano). Dobbiamo svuotare Dio della sua divinità per amarlo. Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia. È necessario amare Dio attraverso le proprie gioie, attraverso la propria sventura, attraverso i propri peccati (passati). È necessario amarlo attraverso le gioie, le sventure, i peccati degli altri uomini – e senza consolazione. Amare Dio attraverso una certa cosa significa amare puramente tale cosa; vi è identità tra questi due sentimenti.¹¹

La via percorsa da Israele del rifiuto della mediazione, sia quello di Cristo quale mediatore, sia quella del sensibile come eikon del trascendente, connette l'idolatria dell'ebraismo in maniera negativa all'iconoclastia, cioè l'interdizione delle immagini.¹² Gli ebrei cadono nell'idolatria proprio a causa del divieto di farsi immagini di Dio, e queste ultime, se mantenute tali e non sostituite a Dio, fungono da protezione dall'idolatria, poiché «consentono allo sguardo di rivolgersi al sensibile come cifra dell'assoluto, ma impediscono

¹⁰ «La proliferazione delle immagini del divino e delle figurazioni intermedie che conducono verso di esso, attestata dalla mitologia, protegge dall'inclinazione idolatrica, perché fornisce alla nostra parte sensibile degli appigli che consentono di salire più in alto, senza che si scambii il gradino, che permette di ascendere, per il termine ultimo. Il simbolo, infatti in sé, non ha alcun potere salvifico; è qualcosa che è al di fuori di noi e a cui il simbolo si limita ad accennare, ciò che salva. (...) Il simbolo, mentre fa cenno alla trascendenza irrepresentabile, ne salvaguarda l'infigurabilità, perché fornisce alimento al nostro bisogno di immagini e, così facendo, mantiene l'immaginazione nell'ambito che le è proprio, quello della sensibilità. Il simbolo, in questo senso, è prossimo allo spazio dell'icona e si contrappone invece all'idolo». W. Tommasi, *Ebraismo e iconoclastia* in Simone Weil: segni, idoli e simboli, Franco Angeli, Milano 1993.

¹¹ IS. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit.

¹² «Perché questa ossessione del Dio unico e questo rifiuto delle immagini? C'è un rapporto tra il rifiuto delle immagini e la teocrazia?» Ead., *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950,

di colmare con lo splendore dell'idolo la trascendenza irraggiungibile». ¹³ L'altra accusa che la Weil rivolge agli ebrei riguarda l'idolatria della potenza del popolo. Rifiutando l'idea dell'elezione del popolo ebraico, «interpretando il tema del popolo eletto come una tragica ironia, la Weil crede di capire quale fosse la presunzione degli ebrei nell'attribuirsi questa qualifica. L'idolo che Israele aveva era se stesso» ¹⁴. Questa è un'accusa che la Weil estende a tutta la civiltà occidentale, un morbo che, partendo da Israele e passando per Roma («Il romano, come l'ebreo, pensa sempre noi»), ¹⁵ contaminerà l'intera Europa contribuendo al suo «sradicamento»:

Roma è il grosso animale ateo, materialista, che adora solo se stesso. Israele è il grosso animale religioso. Nessuno dei due è amabile. Il grosso animale è sempre ripugnante. ¹⁶

Gli Ebrei, questo manipolo di sradicati, ha causato lo sradicamento di tutto il globo terrestre. Il ruolo avuto nel cristianesimo ha fatto della cristianità una cosa sradicata rispetto al suo passato. E l'Europa sradicata ha sradicato il resto del mondo con la conquista coloniale. Il capitalismo, il totalitarismo fanno parte di questa progressione nello sradicamento; gli antisemiti, naturalmente, propagano l'influenza giudaica. Gli ebrei sono il veleno dello sradicamento. ¹⁷

Probabilmente una delle ragioni principali della posizione antiggiudaica di Simone Weil risiede proprio nell'idea di popolo eletto, foriera di fanatismi e tensioni assai pericolose.

“Ogni collettività che, sulla scia dell'idea ebraica di elezione, pretenda di avere Dio dalla propria parte, porta all'estremo questo meccanismo di giustificazione della violenza, che costringe i vinti a subire gli effetti della forza non solo sul piano materiale, ma anche su quello simbolico” ¹⁸

Israele rappresentò per la Weil «la cittadella di tutte le sue opposizioni, il nodo di tutte le sue resistenze» ¹⁹ e le accuse che rivolge al popolo ebraico, insieme a quello romano, ²⁰ sono effettivamente numerose. Essi sono gli esempi di società in cui ha regnato la gravità, dimenticando il sovrannaturale, tuttavia riconosce al popolo ebraico che ha potuto rendere possibile la nascita del cristianesimo. Infine, la sconcertante accusa secondo cui Israele era il

¹³ W. Tommasi, Simone Weil. Esperienza religiosa esperienza femminile, cit.

¹⁴ T.R. Nevin, Una straniera fra la sua gente. Simone Weil e l'ebraismo in Simone Weil,

¹⁵ S. Weil, Quaderni, vol. II, cit.,

¹⁶ Ead., Quaderni, vol. III, cit.,

¹⁷ Ivi, p. 295.

¹⁸ W. Tommasi, Simone Weil. Esperienza, cit.

¹⁹ J.M. Perrin, G. Thibon, Simone Weil come l'abbiamo conosciuta, Ancora, Milano 2000,

²⁰ «Roma e Israele hanno fatto passare nel cristianesimo, mescolato allo spirito del Cristo, quello della Bestia (...) La Bestia è l'idolatria sociale, l'idolatria del grosso animale di Platone» S. Weil, Quaderni, vol. IV, cit.

popolo eletto «per essere il carnefice di Cristo» deve essere letta in relazione alla necessità della Passione di Cristo, che assume un ruolo determinante nel discorso weiliano . Ciò che scandalizza la Weil è il Dio del patto raccontato dai patriarchi, ad esso contrappone e preferisce il Padre nascosto e segreto dell'immagine matteaana . Dell'Antico Testamento l'autrice fa una lettura piuttosto selettiva e critica, nell'elenco di quelli che ritiene non ebraici, cioè i testi in cui Dio non viene inteso in termini di potenza, figurano: il libro di Giobbe, il Cantico dei Cantici, i libri sapienziali e alcuni Salmi . Alcuni le rimproverano una mancata conoscenza approfondita delle fonti ebraiche e la pretesa erronea di volere a tutti i costi che il cristianesimo si allontanasse dalla sua eredità ebraica, innegabile, e di cui anche il Nuovo Testamento e Cristo stesso sono testimonianza. Forse la Weil impegnata nella censura dell'ebraismo non ne comprese appieno «tutta la vasta latitudine e profondità». Forse anche se una comprensione maggiore fosse avvenuta, la critica a ogni particolarismo, ebraico o cristiano, sarebbe rimasta tale alla luce della sua visione:

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, che perfetta ubbidienza. Questa è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza. Questa è la verità che ci morde il cuore ogniqualvolta siamo sensibili alla bellezza del mondo. Questa è la verità che erompe con incomparabili accenti d'allegrezza nelle parti belle e pure del Vecchio Testamento, in Grecia nei pitagorici e in tutti i sapienti, in Cina nei testi di Lao-Tse, nei libri sacri indù, nei frammenti egiziani. Essa si nasconde forse in innumerevoli miti e racconti. Essa ci comparirà dinnanzi, sotto gli occhi, nella nostra stessa scienza, se un giorno, come ad Agar, Iddio vorrà dissigillarci gli occhi. Il punto di vista da cui muove la sua ermeneutica biblica non è, infatti, teologico, bensì critico e universalistico e si fonda, da una parte, sulla sua nozione cardine di «lettura» , dall'altra, sull'abbandono della normatività di un solo testo, quale è, in tal caso, la Bibbia. Un approccio universalistico che si evince già agli inizi della sua trattazione: «il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato all'altro mediante un lavoro, cui il corpo sempre prende parte».

2.3. I contatti con l'induismo e il buddhismo

Simone Weil, lontana dalla filosofia strettamente accademica del tempo, è tra i pochi

pensatori occidentali del secolo scorso a non avere condiviso un'abitudine assai diffusa a dimenticare, o meglio a relegare, il pensiero indiano ai margini del dibattito filosofico, sia nei suoi caratteri peculiari, evidentemente distanti, sia in quelli potenzialmente confrontabili con il pensiero filosofico occidentale. In particolare, la Weil si è impegnata in un rapporto intenso con il pensiero indiano sin dal 1940, anno in cui lesse per la prima volta la Bhagavadgīta²¹, fino alla morte. Cercando di apprendere la lingua di quei pensieri che tanto la attraevano, volle immergersi nei testi indù e porsi a colloquio con essi: infatti sui suoi quaderni ha ricopiato, per intere pagine, brani tratti dalle Upanishad vediche²² e dalla Bhagavadgīta, traducendoli o discutendo le traduzioni di altri. Probabilmente si riferisce all'apprendimento della devanāgarī e al coinvolgimento che esso stava comportando quando afferma che:

il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro. Un lavoro a cui il corpo prende parte, come quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera: tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere. Al di fuori di questo, ogni mutamento nel modo di pensare è illusorio.

²¹ «Il termine Bhāgavata indica il più antico culto teistico collegato alle figure di Visnu o Kṛṣṇa come pure gli stessi seguaci del culto. I Bhāgavata rielaborarono la dottrina contenuta nella Bhagavadgītā. Divinità centrale è Vasudeva Kṛṣṇa, di cui si hanno attestazioni iconografiche già nel II secolo a. C.». G. H. Bellinger, Enciclopedia delle religioni, Garzanti, Milano 1989, p. 405. «La Bhagavadgītā è costituita da un dialogo fra l'eroe Arjuna e Kṛṣṇa (manifestazione terrena di Visnu) alla vigilia della grande battaglia per la conquista del regno. Arjuna è il più valoroso fra i guerrieri ma di fronte allo schieramento avversario in cui riconosce tanti volti cari, il suo animo è lacerato dall'angoscia e invoca Dio. Kṛṣṇa allora gli parla. L'argomento di Kṛṣṇa è che Arjuna deve assolvere il suo Dharma e affrontare la battaglia, ma con animo libero, senza curarsi dell'esito finale. Così ogni uomo deve svolgere i propri compiti civili e religiosi, ma distaccato da essi e dal risultato delle proprie azioni. Perché il fine vero è solo la liberazione. Kṛṣṇa presenta i suoi insegnamenti ad Arjuna rivelandogli i suoi misteri e gli concede alla fine la visione della sua «natura ultima che comprende tutte le forme». Rapito e al contempo spaventato dall'immane visione cosmica di dio, creatore e distruttore dell'universo, Arjuna comprende di essere lo «strumento» di un destino già segnato per tutti. Con mente pura e distaccata, si avvia alla battaglia. La battaglia della Bhagavadgītā può essere letta anche in chiave simbolica, come lotta di liberazione interiore. Arjuna è l'anima che ha paura di affrontare il percorso aspro che porta alla vittoria sul sé egotico, sul desiderio, sulle proprie passioni. Kṛṣṇa, auriga dello spirito, indica tre cammini (marga) verso l'illuminazione e la salvezza: l'azione, la conoscenza e la devozione. Kṛṣṇa si rivela come il dio che fonda l'armonia dell'universo, principio di amore, che, anche nell'opera di dissoluzione delle esistenze del mondo, agisce per la salvezza. Supremo essere al di là del perituro, invita l'anima a donarsi a lui come in un sacrificio, non per realizzare i propri desideri, come tra l'altro insegnava il Veda, ma per il bene del Dharma.

²² «Le Upanisad conservano la sapienza più alta e tramandano un insegnamento destinato ai discepoli iniziati che dimostravano un'attitudine al pensiero astratto e alla riflessione religiosa. Sono oltre duecento: le più antiche sono la Brhadāranyaka e la Chādogya ma è difficile delineare un processo evolutivo dei testi. Sono la conclusione del Veda in un duplice significato, sia di essere la fine, l'ultima parte della rivelazione, sia nel senso di essere il fine, la vera meta di tutto l'insegnamento. Non sono trattati sistematici di filosofia e neppure opere di singoli autori. Tramandano le intuizioni dei mistici sotto forma di leggende, parabole, dialoghi. C'è, nel loro insegnamento, un'immediatezza della realtà suprema resa con emozione poetica. Ed è forse quell'intersecarsi di improvvisi passaggi di una luce così serena, così intensa di verità con brani aspri, oscuri, che lasciano intuire un mistero più profondo e inquietante, ciò che ha fatto delle Upanisad una fonte continua di ispirazione del pensiero indiano». M. Raveri, Induismo in op. cit., p. 299

L'autrice «si è appropriata di alcuni termini tecnici della filosofia indiana, come dharma²³, karman²⁴, ātman²⁵, facendone un uso continuo anche fuori contesto, inserendoli cioè nel

²³ Il Dharma è «concetto cruciale nell'induismo, è un termine dalle molteplici valenze semantiche. Deriva dalla concezione vedica di una potenza impersonale (rta) da cui traggono origine e potere gli dèi. Col tempo l'idea della legge universale e del suo potere verrà racchiusa nella parola Dharma. Il Dharma è saldo e «perenne» perché è la verità metafisica. Principio che governa il mondo, è l'armonia segreta del fluire della natura. I veggenti in meditazione hanno compreso le sue leggi e le hanno trasmesse. La conoscenza del Dharma spetta al sacerdote, la sua difesa al sovrano. Ma la forza dei suoi comandi è bella e le sue leggi sono benefiche, perché è il bene che garantisce la continuità del mondo. Saldo fondamento dell'universo, il Dharma si riflette nelle norme che indicano i comportamenti sociali giusti ed è ogni volta rinnovato nei riti. Disattendere il Dharma significa fare il male, ingenerare disordine e falsità. Nello svolgersi del tempo, da un iniziale fulgore di sapienza, di rettitudine, di pace, a gradi la conoscenza del Dharma declina fra gli uomini, lasciando il passo all'incalzare dell'Adharma, suo opposto, nefasta potenza di instabilità e di caos. Proprio per salvare il Dharma, Visnu si manifesta periodicamente nel mondo e ne rivela di nuovo il senso profondo, andato perduto. L'idea non è solo brahmanica: anche per i buddhisti il Dharma è la Legge impersonale dell'esistenza. Ma è anche la dottrina che svela e sancisce la prassi corretta per la liberazione». M. Raveri, *Induismo in op. cit.*

²⁴ «Parola sanscrita derivata dalla radice kr che significa fare. Il karma (l'azione) è al centro di una dottrina che interessa non solo l'induismo nella sua forma antica e moderna, ma anche il giainismo e il buddhismo. E con i suoi corollari, samsāra, liberazione, ecc., la nozione chiave partendo dalla quale si può capire un insieme di atteggiamenti etici e religiosi che sono quelli dell'India, del Tibet, di una parte del Sud-Est asiatico, nelle loro forme classiche. Riguardo al karma si può osservare un'evoluzione considerevole del significato. Nel periodo vedico antico, la parola karma è sinonimo di rito: indica l'azione rituale, l'opera rituale, in modo particolare il sacrificio. L'uomo vedico accede a una vita beata nell'aldilà mediante il sacrificio. Raggiunge la parità con gli dèi. In un secondo periodo vedico, il cui principio coincide con le prime Upanisad e che è approssimativamente il VI secolo a. C., cioè quello dell'apparizione del giainismo e del buddhismo, il karma perde la sua azione salvatrice. (...) Il karma significa dunque l'attaccamento a questo mondo e al mondo futuro. Quando le azioni sono cattive, siano o no legate a un rito, non possono che incatenare maggiormente e condurre a un destino cattivo. In realtà la sola via di liberazione è la conoscenza dell'ātman. Con la nozione etica del karma e delle sue conseguenze appare quella del samsāra, il succedersi incessante delle nascite e delle morti in cui l'uomo è trascinato se non arriva a liberarsi. Il karma finisce col designare la condizione umana asservita alla necessità ineluttabile di rinascere in condizioni animali, umane o divine. La legge del karma è la legge della retribuzione degli atti: i nostri atti portano necessariamente dei frutti, se non nella vita presente almeno in quella futura. Le conseguenze che possiamo trarre da questa dottrina sono numerose. (...) c'è un'altra soluzione, meno radicale, che Kṛṣṇa propone nella Bhagavadgītā: bisogna continuare ad agire, ma evitando le conseguenze delle azioni sul piano della liberazione. Ci si arriva mediante la pratica di un'azione disinteressata, che non cerca più i frutti dell'azione né in questo mondo né nell'aldilà. Ma molti uomini non arrivano a disciplinarsi abbastanza da saper evitare il desiderio. Allora come risorsa, secondo la Bhagavadgītā, hanno la bhakti, che consiste nel compiere le azioni con "devozione" per Kṛṣṇa, che dà l'assicurazione della salvezza. (...). M. Delahoutre, «Karma» in *Grande dizionario delle religioni*, cit., pp. 1128-1129.

²⁵ «Apparentato con una radice indoeuropea che significa «respirare», l'ātman indica nel Veda la realtà interiore che fa sussistere un essere, il Sé, il principio che dà alito, vita e vigore. Con la riflessione si finisce col distinguerlo dal corpo e dalle funzioni psicologiche: queste possono sparire l'ātman invece rimane. Nelle Upanisad vediche l'ātman diventa un tema centrale, l'oggetto di un insegnamento, di un'iniziazione (...). Si ritiene allora che l'ātman, realtà ineffabile, immortale e incorporea, risieda nel corpo come un principe in una fortezza o in una città dalle nove porte (le nove aperture del corpo). Formata essenzialmente da coscienza e luce interiore, può apparire nella sua forma propria, staccata (o quasi) dal corpo, quando questo è disciplinato dallo yoga, e non fa più schermo alla luce; questo succede con gli spirituali che si dedicano all'ascesi e alla meditazione. (...) La nozione di ātman non è identica a quella dell'anima come l'ha forgiata l'Occidente. In quest'ultimo caso l'anima è considerata come la forma del corpo, il principio delle attività fisiche e psicologiche. L'anima, in Occidente, prende coscienza di sé nelle attività corporee e psicologiche o mediante tali attività. Senza queste attività la sua esistenza sarebbe considerata come disincarnata e in un certo modo l'anima sarebbe inesistente. L'India ha preso un'altra strada, quella dell'interiorità, per stabilire l'esistenza dell'ātman. Privilegiando l'esperienza della pace interiore, della serenità, della trasparenza a se stesso, esperienza privilegiata che appartiene a certi momenti eccezionali, i pensatori vedici giungono a una realtà staccata dall'ego, dall'io e dalle sue forze psicologiche, una realtà che infine è l'antitesi e il fondamento dei fenomeni psicologici. È attraverso l'ātman che siamo identici gli uni agli altri e identici alle potenze del cosmo. Nel macrocosmo è il

proprio lessico filosofico elettivo».

Inoltre, la breve antologia di testi da lei stessa curata, pensata forse come strumento per gli amici interessati a conoscere il pensiero indiano, fa comprendere quali testi Simone preferì tra gli altri.²⁶ L'interesse di Simone Weil per i testi indù si soffermò in particolare sul problema del desiderio e della sua energia, sul tema dell'ātman e dell'architettura dell'anima, sul concetto di dharma, quest'ultimo correlato alla sua nozione di «necessità»; temi che l'autrice riuscì ad approfondire attingendo alle fonti del pensiero indiano e da cui trasse nodi per l'elaborazione del suo stesso pensiero. Il concetto di architettura dell'anima è evidentemente legato a quello di ātman. Nel tredicesimo quaderno si legge, infatti, che «il fine della vita umana è costruire un'architettura dell'anima» e precedentemente che «nulla è più importante della nozione di strati piani verticalmente sovrapposti nella vita dell'anima, il più alto dei quali è al di sopra della coscienza e dello psicologico».²⁷ Sin dalle prime letture delle Upanishad Simone aveva notato il termine, sottolineando addirittura la frase «trovare l'ātman impigliato nelle tenebrose complessità del corpo» e riferendosi al paragone celebre della filosofia Vedānta, quello della corda serpente, «immaginandosi dapprima di essere l'anima vivente, l'uomo si spaventa come una persona che per errore scambia un pezzo di corda per un serpente; ma il suo timore è allontanato dalla certezza che in realtà egli non è quest'anima vivente, ma l'ātman stesso». Ātman in sanscrito significa «sé» e funge da pronome personale, nel lessico filosofico indica il sé in contrapposizione ai sensi, al manas o sensorio comune, all'intelletto (buddhi), all'ahamkāra o senso dell'io. Simone Weil è affascinata proprio da questa rete di opposizioni che costituisce questo sé che non dice «io».

Quando si è giunti all'assoluto, ci si esprime solo per identità, «il bene è il bene», «io è io» (ātman) - perché solo una identità esprime l'incondizionato. Essere distaccati dai frutti dell'azione. È necessaria a tal fine un'architettura in profondità dell'anima. Perché la parte dell'anima che agisce deve essere appassionatamente tesa verso il frutto dell'azione. Un'altra parte deve essere distaccata. Dunque, l'ātman è la parte dell'anima immobile, distaccata e

brahman a corrispondere all'ātman. La correlazione misteriosa e infine l'identità fra il brahman è l'insegnamento che completa, nelle Upanishad, l'insegnamento sull'ātman. I due termini sono intercambiabili (...) La sola differenza fra i due consiste nel modo di avvicinarvisi. Per arrivare al brahman, ci si volge piuttosto verso l'esterno, verso il cosmo. Per arrivare all'ātman, ci si volge piuttosto verso l'interno, verso il microcosmo. Qualunque strada si intraprenda si arriva alla stessa realtà, il brahman che è l'ātman supremo, il paramātman. La scoperta dell'identità fra brahman e ātman ha avuto una funzione notevole nell'induismo e le conclusioni che se ne possono trarre sono identiche». M. Delahoutre, «Ātman» in op. cit., pp. 182-183.

²⁶ 9 La suddetta antologia si trova nell'appendice a S. Weil, Quaderni, vol. II come «Traduzione londinese», cfr. G. Gaeta, Nota editoriale II, pp. 14-17. Cfr. G. Colas, Une traduction de la Bhagavad-Gītā annotée par Simone Weil, CSW, 6/4 (dicembre 1983),

contrapposta all'anima che agisce, quella interna alla materia. L'ātman è la parte profonda, al di là della coscienza, secondo quanto si trova nella Māndūkya Upanishad:

Vegli, coscienza rivolta all'esterno / Sogno, coscienza rivolta all'interno / sonno profondo, senza desiderio, né sogno, coscienza raccolta in se stessa / cosciente né dell'esterno né dell'interno né di ambedue; né cosciente né incosciente, unicamente cosciente di sé, inafferrabile: l'ātman

Nei quaderni americani la Weil elabora una dottrina dell'anima distante da quella cristiana. Nell'anima riscontra una parte profonda, increata, che fa da centro e una parte sensibile, intellettiva, «che dice io». Il concetto di ātman, fondamentale per il pensiero indiano, diviene per lei un'acquisizione duratura, fondando su di esso l'«architettura dell'anima» e i problemi del desiderio e dell'azione. Riguardo ai temi del desiderio, dell'azione. Riguardo ai temi del desiderio, dell'energia connessa ad esso e della separazione del desiderio con il suo oggetto, chiaramente presente nel seguente passo e in molti altri riferimenti nei Quaderni:

Discendere alla fonte dei desideri. Kierkegaard l'ha tentato invano. Discendere alla fonte dei desideri per strappare l'energia al suo oggetto. Là i desideri sono veri, in quanto energia. È l'oggetto ad essere falso. Ma strappo indicibile nell'anima al momento della separazione di un desiderio dal suo oggetto. Questo strappo, condizione della verità.

Riprende, qui, un passo della Chāndogya Upanishad, che cita in svariate occasioni in quanto invita l'uomo a discendere nel luogo dentro di sé, nel proprio cuore, là ove risiede il brahman, l'assoluto. Così facendo egli ottiene quanto desidera veramente. L'insegnamento sul desiderio si collega con quello sull'identità dell'ātman, il sé, con il brahman, l'assoluto; raggiungere la sede del brahman vuol dire scorgere in se stessi tale coincidenza e scoprire la propria essenza di principio supremo, di realtà assoluta²⁸. Il soddisfacimento dei desideri è pertanto possibile solo raggiungendo la sede dell'assoluto, il luogo dell'identità tra ātman e brahman, ove i desideri sono realtà. Simone Weil trovò particolarmente interessante tale questione e cercò di darne qualche ulteriore spiegazione:

Se si discende in se stessi, si scopre di possedere esattamente ciò che si desidera. Se si desidera quel certo essere [morto], si desidera un essere particolare; dunque un mortale; e si desidera quell'essere lì, quell'essere particolare: in breve quell'essere che è morto in tal giorno, a tale ora. E lo si ha – morto.

E conclude:

La sofferenza, il vuoto, è, in simili casi, la forma d'esistenza degli oggetti del desiderio. Si elimini il velo d'irrealtà, e si vedrà che essi ci sono dati così. Quando lo si vede, si soffre ancora, ma si è felici.

Inizialmente la Weil interpreta l'insegnamento della Upanishad sulla realtà dei desideri nel profondo del brahman come sofferenza, la forma di esistenza dei desideri stessi; più avanti, invece, leggerà l'espressione «là esistono i desideri che sono realtà» non più come sofferenza o vuoto bensì come il desiderio stesso in quanto tale, separato dal suo contenuto immaginario. Perdere qualcuno: si soffre che il morto, l'assente, sia divenuto qualcosa d'immaginario, di falso. Ma il desiderio di lui non è immaginario. Discendere in se stessi, là dove risiede il desiderio che non è immaginario. Fame; ci si immagina dei cibi; ma la fame stessa è reale; impossessarsi della fame. La perdita di contatto con la realtà è il male, è la tristezza. Vi sono situazioni che causano questa perdita, privazione, dolore. Il rimedio consiste nel prendere il bisogno stesso come intermediario per raggiungere la realtà.²⁹

È evidente come Simone Weil «abbia cercato proprio nei testi indiani una guida, un'indicazione per risolvere quello che definisce il solo " *problema importante* ",³⁰ cioè quale sia l'altro modo di desiderare per far sì che il desiderio raggiunga infallibilmente il suo oggetto». L'importanza del desiderio è data dall'energia che esso contiene, mettendo in dialogo le fonti indù e quelle greche di Platone concernenti la teoria dell'unità del desiderio, nella fattispecie il Simposio e il Fedro.³¹ In relazione a ciò, gli ultimi quaderni sono assai ricchi di riflessioni sull'energia sessuale, il desiderio è sì unitario, ma «ogni attaccamento ha la stessa natura della sessualità», pertanto comprendere la natura dell'energia del desiderio significa comprendere la natura dell'energia sessuale.

Ogni attaccamento a un oggetto è emissione di energia (come avviene tale emissione, fisiologicamente, negli attaccamenti che non siano quello propriamente amoroso?). Il distacco è l'emissione della totalità dell'energia verso Dio. L'energia riqualificata in seguito allo svuotamento del desiderio, separata dall'oggetto di quest'ultimo, deve essere rivolta a Dio, incondizionato come lo stesso desiderio. Una cosa soltanto è incondizionata: il desiderio. Occorre che esso sia diretto verso l'essere incondizionato, Dio. Nell'architettura dell'anima dipinta da Simone Weil: il desiderio ha un ruolo centrale in quanto è serbatoio di energia da trasmutare: giunti alla fine del percorso di svuotamento del desiderio, a Dio vanno riservati e

³⁰ corsivo mio, «È necessario desiderare in un altro modo perché il desiderio raggiunga infallibilmente il suo oggetto, ed è il solo problema importante. Ma in quale modo? Egli [Kierkegaard] non l'ha saputo». Ead., Quaderni, vol. II, cit., p. 114.

³¹ 6 «La concezione del desiderio come serbatoio di energia da riqualificare si modella, indubbiamente, sull'eros del Simposio: eros il demone, il μεταξύ per eccellenza tra gli uomini e gli dèi: infatti è la scala d'amore che conclude il discorso di Diotima – scala che conduce l'eros, senza soluzioni di continuità, dalla sessualità alla visione del «bello in sé», dalla generazione dei figli alla generazione della «virtù» - a costruire per la cultura occidentale il paradigma classico di quel processo che la Weil chiama riqualificazione, trasmutazione dell'energia». Ivi, p. 59.

il desiderio e l'energia ad esso connessa.

Nella bhakti, almeno così appare nella Gītā, il desiderio viene tematizzato semplicemente come «attaccamento»: non è importante che esso sia veicolo di energia, è importante solo il suo assoggettamento alla dinamica del «distacco» e dell'orientamento verso il Dio.

Un terzo elemento di contatto con il pensiero indiano è rappresentato dalla ricezione del concetto di dharma . Tra i concetti che prende a prestito ed elabora, il dharma è senza dubbio quello a cui aderisce in toto, dandone una lettura coincidente a quella del pensiero da cui esso è tratto ma con i tratti avvincenti che caratterizzano sia la sua speculazione sia la scrittura weiliana. Il testo cui fa riferimento è la Bhagavadgītā. Simone Weil è in particolar modo colpita dal problema morale di Arjuna. Il guerriero Arjuna, infatti, proprio nel momento di intraprendere la battaglia è pervaso dalla pietà per i nemici, tra le cui fila scorge parenti e maestri; pertanto si rifiuta di combattere. Krsna, il suo auriga, cerca di convincerlo a riprendere la lotta poiché è il suo dharma, il suo dovere di guerriero; Arjuna deve agire secondo il dharma trascurando le conseguenze stesse delle sue azioni. Tali argomentazioni basate sul concetto di dharma da una parte e la pietà per i nemici, dall'altra, attraggono profondamente la Weil. Inserisce il dharma nella riflessione sulla necessità e giunge a definirlo come «necessità amata», è evidente la piena consonanza tra il pensiero weiliano e quello indiano tanto che «riconosce nell'insegnamento di Krsna ad Arjuna – agisci seguendo il dharma – la formulazione in termini indù del suo precetto – agire secondo necessità».

La riflessione sul dharma si collega a quella sull'azione e sui moventi che la rendono più o meno buona, giungendo a chiedersi come e perché si possa agire senza alcuna intenzione, motivazione, che spinge . Obbedire alla «bilancia del dharma» permette di andare oltre le conseguenze dell'azione, risolvendo ed equilibrando il problema del male nell'agire stesso. È interessante cogliere l'altro aspetto del dharma che la Weil condivide appieno, oltre a quello della necessità; si tratta della giustizia, «dharma, bilancia a bracci diseguali». Il margine di incompiutezza entro cui bisogna considerare i vari appunti e le annotazioni degli scritti weiliani non permette né di delineare un quadro certo delle influenze orientali né di comprendere se Simone Weil abbia effettivamente esercitato qualche forma di meditazione induista o buddhista. Un'attestazione, però, sembra precisa in quanto molto affine alla pratica di concentrazione sul respiro nella meditazione delle scuole zen, si tratta della descrizione sulla recita del Pater Noster. Qui l'attenzione è mantenuta costante e totale sulle parole piuttosto che sul respiro, ma la pratica appare assai riconducibile a quella zen. Le fonti tramite cui la Weil si accosta al buddhismo tibetano sono due opere francesi, da una parte quella di A. David-Neel e dall'altra la biografia dell'asceta Milarepa di J. Barco; la attraggono fortemente

le pratiche ascetiche dure che puntano al pieno dominio di sé e alla signoria sul corpo. La figura di Milarepa la affascina in particolar modo, lo considera come un modello dell'intera tradizione spirituale tibetana, paragonabile ad altri uomini religiosi di ogni tempo. Pone l'attenzione su alcuni aspetti della sua biografia, quelli relativi al regime alimentare assai scarno, il non attaccamento e la consapevolezza della caducità di ogni cosa terrena, le sue doti poetiche che danno testimonianza del mondo spirituale tibetano. Tra i rituali tibetani, la Weil allude spesso a quello del chöd accostandolo al cristianesimo:

Affinché un uomo sia realmente abitato dal Cristo come l'ostia dopo la consacrazione, bisogna che prima di tutto la sua carne e il suo sangue siano diventati materia inerte, e inoltre commestibile per i suoi simili.

e all'eucaristia:

È la morte spirituale, che è anche un'operazione corporale. L'uomo si dà in pasto alle creature di Dio. Ma questa energia non è mobile; è vegetale. Non può darsi una direzione.

Può solo dire:

acconsento a che la mia carne sia divorata fino alla morte – o ancora, fino alla fine dei tempi.

Per quanto concerne il buddhismo zen, la fonte utilizzata da Simone Weil è costituita dai Saggi sul Buddismo Zen, di cui spesso ricopia intere pagine senza annotarvi nulla. Si sofferma sui dialoghi tra maestro e discepolo, i mondo, i koan³² e i testi poetici di grande bellezza con al centro la natura e le sue meraviglie. È il koan come strumento cardine della pratica zen che investe la sua riflessione tanto da ricorrere in maniera estensiva in molteplici passi, giunge a comprenderlo come la via evangelica del «cercate innanzitutto il regno dei cieli e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù». Di questa pratica ammira la sua capacità di coinvolgimento del praticante nell'attenzione e nella concentrazione, ma anche questo

³² «La parola giapponese koan viene dal cinese kong-ngan: kong significa pubblico e ngan indica le tavolette deposte davanti al giudice che costituiscono i documenti ufficiali del processo. L'espressione evoca dunque un affare giuridico e pubblico: si tratta di «proclamazioni ufficiali» elaborate da maestri antichi e che fanno legge. Quella che si serve del koan per favorire il risveglio istantaneo (Satori) nei discepoli è la scuola Rinzai del buddhismo Zen: la parola del maestro, infatti, quando nasce spontaneamente e al momento opportuno, provoca un trauma psicologico che fa passare il discepolo a un altro livello di presa di coscienza. In tempi di declino, i koan non sono necessariamente improvvisati dal maestro: più spesso sono costituiti dalle sentenze degli antichi maestri, usate sistematicamente dai maestri moderni. Inoltre, la tradizione ha conservato le risposte celebri date alle domande classiche, così che, ai giorni nostri, il koan è costituito insieme dalla domanda e dalla risposta. Ecco due esempi di koan: Ta-mei domanda a Matsuo: «Cosa è il Buddha?». Tsu risponde: «Il cuore stesso è il Buddha». Un monaco domanda a Ma-tsu: «Cosa è il Buddha?». Tsu risponde: «Né il cuore né il Buddha». Non si tratta di cercare una soluzione logica a questi koan, poiché non ce n'è: il koan agisce come un paradosso irriducibile che mette a soqquadro le costruzioni razionali dello spirito del discepolo e le fa scoppiare. Il koan è rimasto una delle rare pratiche esoteriche del buddhismo: coloro che vi si dedicano devono parlarne solo in termini molto generali». P. Massein, Koan in Grande dizionario delle religioni.

elemento religioso viene da lei intrecciato alla sua meditazione fondata sul motto di Eschilo, to pathei mathos, (Apprendimento dal dolore).

La sofferenza come koan. Dio è il maestro che fornisce questo koan, lo colloca nell'anima come una cosa irriducibile, un corpo estraneo, non assimilabile e costringe a pensarci. Il pensiero della sofferenza non è discorsivo. Il pensiero urta contro il dolore fisico, contro la sventura, come la mosca contro il vetro, senza poter progredire in alcun modo e senza potersi impedire di tornarvi. Così si esercita e si sviluppa la facoltà intuitiva. Eschilo: «Mediante la sofferenza la conoscenza.>>.

CAPITOLO 3

Dio: tra preghiera e sventura

3.1. Aneliti di conversione: *Love*

Per comprendere il rapporto che Simone Weil instaurò con la religione cristiana cattolica, nello specifico, bisognerà analizzare i momenti della sua breve esistenza in cui accennò a una possibile conversione. Il termine “conversione”, però, per l’autrice risulta assai riduttivo e limitante, sia per il suo interesse e la sua posizione di apertura nei confronti di altre religioni, come precedentemente constatato, sia perché lei stessa evitò di utilizzare tale termine per riferirsi alla propria esperienza. La parola conversione nel senso di “cambio radicale di orientamento” non ha alcun legame con il vissuto weiliano e lei stessa tenne a precisarlo a padre Perrin . Pertanto, i momenti e le tappe che si rivelarono determinanti per la sua esperienza religiosa potrebbero essere paragonati a dei sospiri, degli aneliti che la condussero evidentemente a nuove vie e incontri che segnarono la sua breve e intensa esistenza. Si tratta di nuove vie segnate dalle orme indelebili delle precedenti esperienze in cui aveva preso contatto con la sventura umana, la sofferenza e la compassione; e di nuovi incontri e relazioni umane corredate da molteplici carteggi e scritti che, da lì in avanti, la accompagneranno fino alla morte. L’amica e biografa Simone Pétrement sostiene, e con lei anche altri, che si possano distinguere due periodi nella vita di Simone e che, in particolare, l’anno passato in fabbrica segni l’inizio del secondo periodo. Naturalmente tra i due periodi non vi è netta cesura ma continuità,¹ non vi furono grandi cambiamenti nel suo modo di vivere; dopo l’anno in fabbrica continuò a dedicarsi agli ultimi, gli emarginati della gerarchia sociale. Si occupò della bellezza sia nella natura sia nell’arte, insomma il suo modo di vivere non differì molto, anche dopo il 1938, cioè il momento a partire dal quale ella rivolse una speciale attenzione alle dottrine religiose. Se visse gli ultimi anni della sua vita in maniera ancora più ascetica non fu in riferimento alle idee religiose bensì a causa del contesto storico di guerra in cui si trovava a vivere, come sempre attraversò in prima persona la difficoltà, scegliendo sempre di allinearsi tra le fila dei meno favoriti. Eppure, l’anno in fabbrica contribuì a mutare qualcosa nel suo carattere o nella consapevolezza che aveva di sé e della vita, ponendo le basi per quel

¹ Simone Weil aveva preso le distanze dalla politica, in particolare dalle idee dei compagni sindacalisti rivoluzionari, già dal 1933 perciò il lavoro in fabbrica è stato più la conseguenza di un’evoluzione piuttosto che la causa. Cfr. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 2010.

cambiamento nelle sue idee degli anni più avanti. Lei stessa descrive a padre Perrin questo mutamento di carattere, di consapevolezza di sé e della sua vita:

*“Dopo l’anno in fabbrica, prima di riprendere l’insegnamento, i miei genitori mi avevano condotta in Portogallo (...). Avevo l’anima e il corpo come a pezzi. Quel contatto con la sventura aveva ucciso la mia giovinezza. Fino allora non avevo mai avuto esperienza della sventura se non della mia, che in quanto mia mi sembrava di scarsa importanza, e che d’altra parte era solo una sventura a metà, essendo biologica e non sociale. Sapevo bene che c’era molta sventura nel mondo, ne ero ossessionata, ma non l’avevo mai constatato attraverso un contatto prolungato. Mentre ero in fabbrica, confusa agli occhi di tutti e ai miei propri con la massa anonima, la sventura altrui è penetrata nella mia carne e nella mia anima. (...) Quel che ho subito in fabbrica mi ha segnata in modo così durevole che ancora oggi, quando un essere umano, chiunque sia e in qualsiasi circostanza, mi parla senza brutalità, non posso non avere l’impressione che si tratti di uno sbaglio, purtroppo destinato probabilmente a chiarirsi. In fabbrica ho ricevuto per sempre il marchio della schiavitù (...). Da allora mi sono sempre considerata una schiava.”*²

Fu proprio durante l’anno di lavoro in fabbrica che scoprì il vero senso della sventura e della schiavitù: ciò, inevitabilmente, la preparò non solo emotivamente ai pensieri che iniziò a maturare dopo il 1938. Subito dopo l’esperienza in fabbrica, in Portogallo ebbe il primo dei tre contatti significativi con il cattolicesimo,³ «dopo aver sperimentato la schiavitù, riconobbe da quel momento la religione degli schiavi».⁴ Fu l’inizio di un periodo meno felice, più cupo e nel contempo di un’evoluzione intellettuale e spirituale. La Weil appariva in quegli anni più calma e dolce, una inferiore turbolenza giovanile, «continuava a lottare contro l’ingiustizia, ma quasi senza irritarsi». Era come se ciò che aveva sofferto le avesse insegnato incredibilmente,⁵ così soleva ripetere negli ultimi anni, rifacendosi sia a Eschilo sia a san Paolo. Di questo cambiamento pochi si accorsero. Solo a Marsiglia l’interesse per il cattolicesimo divenne manifesto; per quanto riguarda la religione, comunque, l’anno in fabbrica segnò l’inizio di un’evoluzione piuttosto lenta e graduale. Il primo viaggio in Italia fu

² S. Weil, L’autobiografia spirituale in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

³ *Ibidem*.

⁴ S. Pétrement, *op. cit.*, p. 287. «Con quello stato d’animo e in una miserevole condizione fisica sono così arrivata da sola, in una sera di luna piena, durante la festa del patrono, in quel piccolo villaggio portoghese, anch’esso ahimè altrettanto miserevole. La festa si svolgeva in riva al mare. Le mogli dei pescatori andavano in processione intorno alle barche con dei ceri in mano, e innalzavano canti sicuramente molto antichi, di una tristezza straziante. Non vi è nulla che possa darne un’idea. (...) Là ho avuto all’improvviso la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, e io con loro». S. Weil, *op. cit.*.

⁵ « (...)pur essendo Figlio, imparò tuttavia l’obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono (...)». Eb 5, 8-9. «Il Cristo era perfettamente obbediente sin dall’infanzia; e tuttavia, sulla Croce, «ciò che ha sofferto gli ha insegnato l’obbedienza»». S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, *cit.*,

la tappa iniziale di un cammino essenziale per la sua crescita ed evoluzione, e determinante fu la visita ad Assisi. La città di san Francesco la colpì particolarmente: tutto ciò che vedeva la faceva sempre più convincere della bellezza autentica e assai singolare di quei posti. Confessò a padre Perrin di essersi profondamente innamorata del santo di Assisi, del quale avrebbe voluto imitare lo stato di vagabondaggio e mendicizia. Ad affascinarla notevolmente fu la cappella in cui Francesco soleva pregare, la Porziuncola della Basilica di Santa Maria degli Angeli; fu al suo interno che Simone Weil ebbe il secondo dei tre contatti con il cattolicesimo. Parlerà di questo incontro nel 1942 a padre Perrin, donandoci delle pagine della sua autobiografia tra le più intense e toccanti.

Nel 1937 ho trascorso ad Assisi due giornate splendide. Mentre mi trovavo da sola nella piccola cappella romanica del XII secolo all'interno di Santa Maria degli Angeli, incomparabile meraviglia di purezza, dove san Francesco ha pregato tanto spesso, per la prima volta nella mia vita qualcosa più forte di me mi ha obbligata a mettermi in ginocchio. Senza averlo previsto Simone si sente rapita da «qualcosa» che vince ogni sua resistenza. Si tratta di un'esperienza del divino «allo stadio aurorale che si distingue da quando invece parlerà del Cristo come Egli, mostrando chiaramente che il rapporto è divenuto interpersonale».⁶ L'anno dopo, il desiderio di ascoltare i canti gregoriani durante le feste pasquali, la spinse a recarsi con i genitori a Solesmes, ove trascorse dieci giorni, anch'essi determinanti per il suo percorso. Nonostante soffriva di mal di testa lancinanti, gustò una gioia profonda per la bellezza del canto:

“ Avevo fortissimi mal di testa, e ogni suono era per me come un colpo; eppure un estremo sforzo d'attenzione mi permetteva di uscire dalla miserabile carne, di lasciarla soffrire in disparte, rannicchiata in un angolo, e di cogliere una gioia pura e perfetta nell'inaudita bellezza del canto e delle parole. Quell'esperienza mi ha permesso, per analogia, di comprendere meglio la possibilità di amare l'amore divino attraverso la sventura. È naturale che durante quelle funzioni il pensiero della Passione del Cristo sia penetrato in me per sempre”.

In quella stessa occasione ebbe per la prima volta l'idea di una virtù soprannaturale dei sacramenti, quando vide un giovane inglese avvolto come da uno splendore angelico dopo avere ricevuto la Comunione. Da lì, iniziò a chiamarlo l'angel boy. Per Simone Weil, il giovane inglese, John Vernon, fu un angelo nel senso etimologico del termine, un vero

⁶ G. P. Di Nicola, A. Danese, Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002., Il testo fa qui riferimento al Prologo che Simone Weil inserì nel primo dei Quaderni d'America, come inizio di un libro che essa prevedeva sarebbe rimasto alla so frammentario S. Weil, Prologo in Quaderni, vol. I.

messaggero poiché la portò alla conoscenza dei poeti metafisici del Seicento. Le loro opere esercitarono un'influenza determinante e indimenticabile per la sua vita.

Il caso, preferisco sempre dire caso anziché Provvidenza, ne ha fatto per me un autentico messaggero. Perché è stato lui a rivelarmi l'esistenza dei poeti inglesi del Seicento, i cosiddetti poeti metafisici. Nel leggerli, in seguito, ho scoperto la poesia di cui ho letto una traduzione purtroppo scadente, quella intitolata Amore. L'ho imparata a memoria. Spesso, nei momenti culminanti delle violente crisi di mal di testa, mi sono esercitata a recitarla applicandovi tutta la mia attenzione e aderendo con tutta l'anima alla tenerezza in essa racchiusa, credevo di recitarla solo come una bella poesia, ma a mia insaputa quell'esercizio aveva la virtù di una preghiera, durante una di quelle recitazioni, come le ho scritto: *Il Cristo stesso è disceso e mi ha presa.*

*“Amore, mi diede il benvenuto; ma l'anima mia si ritrasse,
Di polvere macchiata e di peccato.
Ma Amore dal rapido sguardo,
vedendomi esitante Sin dal mio primo entrare
Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo Se di nulla mancassi.
Di un ospite, io dissi, degno di essere qui.
Amore disse: Quello sarai tu.
Io, lo scortese e ingrato? Oh, amico mio,
Non posso alzare lo sguardo su Te.
Amore mi prese la mano e sorridendo rispose:
E chi fece gli occhi se non io?
È vero, Signore, ma li macchiai: se ne vada la mia vergogna
Là dove merita andare.
E non sai tu, disse Amore, chi portò questa colpa?
Se è così, servirò, mio caro.
Tu siederai, disse Amore, per gustare della mia carne.
Così io sedetti e mangiai.”⁷*

⁷ Ivi, pp. 29-30. (corsivo mio) La poesia a cui la Weil si riferisce è Love di George Herbert (1593-1633), presente in The Temple (1633). Per completezza si riporta di seguito la traduzione italiana della lirica nella versione di Cristina Campo. «Amore, mi diede il benvenuto; ma l'anima mia si ritrasse, / Di polvere macchiata e di peccato. / Ma Amore dal rapido sguardo, vedendomi esitante / Sin dal mio primo entrare, / Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo / Se di nulla mancassi. // Di un ospite, io dissi, degno di essere qui. / Amore disse: Quello sarai tu. / Io, lo scortese e ingrato? O, amico mio, / Non posso alzare lo sguardo su Te. / Amore mi prese la mano e sorridendo rispose: / E chi fece gli occhi se non io? // È vero, Signore, ma li macchiai: se ne vada la mia vergogna / Là dove merita andare. / E non sai tu, disse Amore, chi portò questa colpa? / Se è così, servirò, mio

Questa poesia ha avuto per l'autrice l'efficacia spirituale di una preghiera tanto che, come precisa lei stessa, a sua insaputa, recitandola iniziava ad avere «la virtù di una preghiera» . Non a caso, tale testo viene considerato come la prima forma di preghiera di Simone ; in esso è presente, da parte di colui che viene invitato da Amore a condividere il cibo, il riconoscimento del proprio peccato e del proprio limite. Tramite il riconoscimento delle proprie colpe, l'invitato ammette la propria condizione disponendosi all'umiltà. La poesia si concentra sul fatto che «nonostante questa diminuzione di sé, o meglio, proprio grazie a questo accesso all'umiltà, Amore lo ama comunque e lo fa sedere alla propria mensa». Lei stessa, scrivendo a Joë Bousquet, parla di questa poesia assai importante per la sua vita e indica in essa l'incontro decisivo con Cristo: nel momento in cui la recitava «è venuto a prendermi» . Nei rapporti epistolari che intrattiene sia con Bousquet sia con padre Perrin, Simone Weil specifica che prima di allora lo stesso nome di Dio non occupava alcun posto nei suoi pensieri. Eppure anni prima, in momenti di intenso dolore e sforzandosi di amare avvertì «una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile sia ai sensi sia all'immaginazione, simile all'amore che traspare nel sorriso più tenero di un essere amato» .

“ Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio non avevo previsto la possibilità di questo: un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio. Avevo vagamente sentito parlare di cose simili ma non ci avevo mai creduto. I racconti di apparizioni nei Fioretti mi ripugnavano più di ogni altra cosa, al pari dei miracoli nel Vangelo. Del resto né i sensi né l'immaginazione avevano avuto la minima parte in quella improvvisa presa di possesso del Cristo; attraverso la sofferenza ho soltanto percepito la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso di un volto amato. Non avevo mai letto i mistici, perché mai avevo avvertito qualcosa che mi ordinasse di leggerli. Anche nelle letture mi sono sempre sforzata di praticare l'obbedienza. Non vi è niente che favorisca di più il progresso intellettuale, e nei limiti del possibile io leggo soltanto ciò di cui ho fame, nel momento in cui ne ho fame, e allora non leggo: mangio. Dio mi aveva misericordiosamente impedito di leggere i mistici, affinché mi risultasse evidente che quel contatto assolutamente inatteso non era opera mia.”⁸

caro. / Tu siederai, disse Amore, per gustare della mia carne. / Così io sedetti e mangiai». Amore, in *La tigre assente*, Adelphi, Milano 1991.

⁸ S. Weil, *L'autobiografia spirituale*, cit., p. 30. A proposito dell'illuminazione interiore padre Perrin afferma che: «All'origine di tutto c'è la sua scoperta del Cristo: «Il Cristo è disceso e mi ha presa». Si tratta di un testo indiscutibile, che dice che un'illuminazione interiore ha stabilito in lei la certezza di Dio: del Dio che ama, del Dio che si dona nel Cristo. Con l'illuminazione Simone ha ricevuto la certezza del Dio fatto uomo in Gesù e la certezza del suo amore. Questo è detto chiaramente nella sua Lettera autobiografica, nella lettera che mi ha

Lo stupore che caratterizzò quei momenti in cui la Weil avvertì quella presenza inattesa, imprevista e imprevedibile, non può che essere presente nelle persone che le erano vicine e l'avevano conosciuta bene⁹ e in chiunque si accinga a leggere i suoi scritti, a studiarne l'opera. Si tratta di una vicenda che desta meraviglia, «se fosse già stata credente, la difficoltà di capire la sua fede in questo avvenimento, pur continuando a sussistere, sarebbe certamente minore. Perché perfino un credente, che abbia sentito la presenza del Cristo, può dubitare che egli si sia realmente manifestato a lui. Tanto più un non credente». Quale fu la convinzione che lei ebbe della realtà di questa manifestazione? Non era ancora fermamente credente: eppure nella sua vita erano cominciati gli albori di un'evoluzione intellettuale e spirituale, le cui tappe essenziali si fissarono in questi incontri particolari e apparentemente fuori dal normale. L'amica e biografa Simone Pétrement non evita di ragionare sull'esperienza mistica vissuta dalla Weil, e lo fa con lucidità ed estrema coerenza. A suo avviso, ciò che permette di distinguere la vera mistica da ciò che, semplicemente, le assomiglia è la santità della vita: non si può non dare credito a un amore puro «quando afferma che ha incontrato una realtà che lo sorpassa e che non è di questo mondo».

L'amica non teme di affermare che «la ragione per credere all'esperienza mistica di Simone Weil è la sua vita» e molti sono concordi con questa posizione, poiché il criterio della santità

inviato nel mese di maggio, ma che io ho potuto leggere solo dopo la sua partenza. Non ho avuto alcun dubbio sulla qualità della luce che abitava in lei. Già fin dal primo incontro mi sono reso conto di questa presa del Cristo, ma non pensavo che ciò fosse dovuto ad un'illuminazione avvenuta già tre anni e mezzo prima, tre anni durante i quali non aveva cessato di aderire a Cristo, così come le si era mostrato. Alla luce di quella prima illuminazione andava ormai leggendo i testi del passato e la Scrittura. Così, nei testi di Omero, Eschilo e soprattutto di Platone, trovava le tracce della contemplazione mistica (...). Durante il mese di settembre del 1941, a Saint-Marcel, nella casa di Thibon, traducendo per lui il testo greco del Pater, è stata così colpita dalla qualità del testo, dalla sua bellezza, che si è detta che bisognava impararlo a memoria. Qualche giorno dopo ha mantenuto la promessa ed è allora che ha avuto un'illuminazione più profonda, più intensa di quella avvenuta tre anni prima quando aveva scoperto il Cristo. Questo significa che, dopo di allora, ogni giorno c'era un tempo di preghiera, mediante la quale nutriva e rafforzava la sua adesione al Cristo con le parole del Padre Nostro. In seguito ho saputo che non solo veniva nella cappella del convento dei domenicani quando io ero assente, ma che si recava anche nel Cenacolo delle religiose (...) dove il Santissimo Sacramento era esposto in permanenza. Ho saputo che vi restava a pregare per lunghi momenti – nella sua lettera mi dice: «il mio cuore è trasportato per sempre nel Santissimo Sacramento esposto sull'altare». Non solo dunque, una adesione al Cristo, ma al Cristo nel mistero dell'Eucaristia, che è quanto dire un'adesione alla dottrina nella sua espressione più cattolica (né i protestanti, né gli ortodossi hanno questo tipo di devozione). La profondità e l'autenticità della sua fede sono quindi fuori di dubbio». D. Canciani, La testimonianza di padre Perrin in Tra sventura e bellezza.

⁹ «A questo punto anche noi siamo stupiti e quasi paralizzati dal racconto di un evento che ci rimane impenetrabile. Ci meraviglia ugualmente come abbia sorpreso lei. È difficile capire, date le idee che aveva fino a quel momento, perché non abbia considerato la presenza del Cristo un'impressione puramente soggettiva; perché abbia pensato che fosse stato veramente presente. Non basta ricordare che da molto tempo apprezzava certi aspetti del cristianesimo. Si può amare Cristo senza per questo considerarlo un essere divino, trascendente, che possa manifestarsi di persona ai nostri giorni. Si può ammirare la morale cristiana e la liturgia cattolica senza vedervi altro che creazioni del genio umano. Non convince neppure richiamarsi al dolore fisico o a certe delusioni morali. Poteva avere l'impressione di avere fallito nei suoi tentativi di azione politica e sociale o, perlomeno, di essersi ingannata nelle sue speranze. Inoltre Simone Weil non è un'anima debole. È difficile credere che si sarebbe lasciata andare a cercare delle consolazioni nell'aldilà. Si teneva fin troppo in guardia da simili tentazioni, aveva troppa forza per rifugiarsi in un'illusione consolatoria». S. Pétrement, op. cit.,

della vita sembra il più appropriato per discernere la portata dell'esperienza weiliana. Nelle sue idee filosofiche, legate inizialmente alla filosofia di tipo volontaristico di Alain, stava avvenendo un cambiamento, e la sorpresa che quell'avvenimento le causò la condusse a ricercarne le cause, «tutto ciò che poteva spiegare e legittimare una simile esperienza». Da quel momento la Weil cercò le ragioni recondite per credere che esista una fonte assoluta del bene e della verità al di là dell'umano. Bisognava, a suo avviso, credere al contatto con qualcosa di più alto quando ci si trova di fronte a ispirazioni che non si può trarre da se stessi o dal mondo esterno a noi.

Il mondo è bello solo per chi prova l'amor fati, e di conseguenza per chi lo prova l'amor fati è una prova sperimentale della realtà di Dio. (...) L'intelligenza ha bisogno di una libertà completa, compresa quella di negare Dio, e di conseguenza la religione si riferisce all'amore e non all'affermazione o alla negazione. Perché nessuna cosa buona può nuocere all'intelligenza. Ma l'amore soprannaturale, benché non abbia la funzione di affermare, costituisce un modo di afferrare la realtà più pieno di quello dell'intelligenza, e questo è conosciuto per mezzo dell'intelligenza stessa, nell'anima in cui esiste l'amore soprannaturale; perché, se non esiste, l'intelligenza non può pronunciarsi su di esso. Noi sappiamo per mezzo dell'intelligenza che ciò che l'intelligenza non afferra è più reale di ciò che essa afferra. *L'esperienza del trascendente; questo sembra contraddittorio, e tuttavia il trascendente può essere conosciuto solo mediante il contatto, poiché le nostre facoltà non possono fabbricarlo.*

3.2. Il Pater Noster

Un testo che segnò una seconda tappa nella ricerca spirituale, imprimendo in essa un orientamento nuovo, fu senza dubbio il Pater Noster, che lei lesse e imparò a memoria dall'originale greco.¹⁰ Tale preghiera, che si trova al cap. VI di Matteo e al cap. XI di Luca, ha esercitato sempre un fascino sugli uomini che cercano di capire il senso della propria vita davanti a Dio.¹¹ Essa può essere considerata «la sintesi e il cuore del Vangelo» poiché traccia

¹⁰ «L'estate scorsa, nel fare un po' di greco con Thibon, gli avevo tradotto alla lettera il testo greco del Pater. Ci eravamo ripromessi di impararlo a memoria. Credo che lui non l'abbia fatto. E neanche io, al momento. Ma alcune settimane dopo, mentre sfogliai il Vangelo, mi sono detta che poiché me l'ero ripromesso ed era una cosa buona, avrei dovuto farlo. E così è stato». S. Weil, *L'autobiografia spirituale in Attesa di Dio*.

¹¹ «Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che glielo chiediate. Voi dunque pregate così: Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la

l'essenza della spiritualità, dello stile di vita di chi si pone in sequela di Cristo.¹² Si tratta di una spiritualità ridotta nella sua essenza al rapporto con il Padre che aiuta a comprendere il senso dell'esistenza «nella duplice dimensione: quella del peccato e quella della minaccia ultima (ossia della morte o dell'assurdità del vivere)». Simone Weil si riferisce alla versione matteana della preghiera, più densa rispetto a quella lucana. Nonostante non avesse mai recitato una preghiera liturgica prima di allora, «la dolcezza infinita di quel testo greco» la prese a tal punto che non riusciva a fare a meno di recitarlo ininterrottamente anche durante le giornate di lavoro della vendemmia. Talora già le prime parole strappano il mio pensiero dal mio corpo per trasportarlo in un luogo fuori dallo spazio, dove non c'è né prospettiva né punto di vista. Lo spazio si apre. All'infinità dello spazio ordinario della percezione si sostituisce un'infinità alla seconda o talvolta alla terza potenza. Nello stesso tempo quest'infinità d'infinità si riempie da parte a parte di silenzio, un silenzio che non è assenza di suono, bensì oggetto di una sensazione positiva di quella di un suono. I rumori, se ve ne sono, giungono a me solo dopo aver attraversato quel silenzio. Lo sforzo di attenzione, che applicava solitamente allo studio, è destinato adesso alle singole componenti di tale preghiera. Pertanto la stessa attenzione diviene essa stessa una modalità di preghiera che l'autrice mette in atto. Questa preghiera contiene tutte le richieste possibili; non se ne può concepire una che non vi sia già racchiusa. Essa sta alla preghiera come il Cristo sta all'umanità. È impossibile recitarla una sola volta prestando attenzione a ogni parola senza che nell'anima si operi un reale mutamento, sia pure infinitesimale.

tua volontà, come in cielo e così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci del male. Se voi infatti perdonerete gli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe». Mt 6, 7-14 in Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 2002 (corsivo mio). «Un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito uno dei discepoli gli disse: «Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli». Ed egli disse loro. «Quando pregate, dite: Padre, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno; dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano, e perdonaci i nostri peccati, perché anche noi perdoniamo ad ogni nostro debitore, e non ci indurre in tentazione».». Lc 11, 1- 4 in op. cit. (corsivo mio) ,Sulle differenze e identità dei due testi, cfr. E. Menichelli, Quando pregate, dite: Padre vostro, EDB, Bologna 1994.

¹² 4 R. Fabris, Padre Nostro preghiera dentro la via, Borla, Roma 1984, p. 5. «Nel Vangelo di Matteo, il «Padre nostro si trova» all'inizio del primo discorso (della montagna); nel Vangelo di Luca si trova lungo la strada che porta Gesù a morire; nel Vangelo di Giovanni non c'è il «Padre nostro», ma una preghiera che ha il contenuto della nostra orazione tradizionale come invocazione al Padre. È la preghiera di Gesù conosciuta come «preghiera sacerdotale» alla vigilia della morte, la sera dell'arresto; la preghiera nella quale Gesù traccia il suo testamento spirituale e dà l'interpretazione ultima del suo morire: quindi possiamo dire che la preghiera del «Padre Nostro» sta all'inizio, al centro e al termine del Vangelo. Il luogo dove è nato questo modo di rivolgersi a Dio, come Padre che attua il suo regno, compie la sua volontà e alla fine ci libera dal male, è il Getsemani. Marco, l'unico degli evangelisti che non riporta una preghiera di Gesù come noi la conosciamo, mette sulle labbra di Gesù questa invocazione: Abbà, proprio la sera dell'arresto. Quello è il momento ideale per capire l'invocazione rivolta a Dio: prima di tutti da Gesù e poi da coloro che condividono il suo destino, la sua scelta di essere fedele fino alla morte, riuscendo ad invocare Dio anche in quella situazione». Ibidem Per approfondire l'aspetto delle due redazioni della preghiera, quella matteana e quella lucana, cfr. E. Menichelli, op. cit.

Durante queste recitazioni l'incontro con Cristo, avvenuto prima a Solesmes, si ripeté più volte e con una chiarezza ineguagliabile.

“E a volte, durante queste recitazioni o in altri momenti, il Cristo è presente in persona, ma con una presenza infinitamente più reale, più toccante, più nitida e colma d'amore di quella della prima volta in cui mi ha presa “.

Nel suo commento al testo risalta il passaggio all'impersonale: la preghiera non insegna a chiedere qualcosa per se stessi, ma semplicemente ciò che è, a pregare «che quanto si produce nel tempo si conformi alla volontà divina in maniera infallibile ed eterna, che quanto è avvenuto sia avvenuto e null'altro». Si passa all'impersonale poiché non si deve «esprimere alcun desiderio personale, ma solo acconsentire con tutta l'anima a ciò che accade come frutto della provvidenza impersonale di Dio». Ciò risulta evidente maggiormente nelle parole «sia fatta la tua volontà», ma, a detta della Weil, è presente in tutta la preghiera. Pregare con il Pater significa iniziare a porsi alla sequela di Cristo, imparando da lui uno stile di vita e scorrendo in esso «le ragioni profonde e le radici della propria esistenza». Il suo commento al Pater è puntuale e preciso, ogni frase acquista un peso rilevante ai fini della comprensione della totalità, che la accompagnerà durante la ricerca e farà da filo conduttore del suo percorso spirituale. Fornire qualche cenno del suo commento al Pater sembra opportuno al fine di supportare la comprensione del percorso weiliano e della sua successiva posizione nei confronti del cattolicesimo. L'analisi prende le mosse dalla prima frase e prosegue, soffermandosi, su tutte le frasi che compongono il testo. «Padre Nostro, quello che è nei cieli»: a noi è dato solo di volgere lo sguardo verso lui ma, di fatto, «è lui che cerca noi». Pronunciare il nome di Dio è per noi la sola possibilità per accedere a lui e chiedere che questo nome sia santificato, vale a dire chiedere «ciò che è in eterno con una pienezza di realtà alla quale non abbiamo il potere di aggiungere o togliere neppure qualcosa di infinitesimale». La nostra umanità intrisa di desiderio, sua parte essenziale, invoca che «il regno venga». Il regno indica qualcosa di non ancora presente, lo si immagina, come la condizione in cui lo Spirito Santo «ricolma tutta l'anima delle creature intelligenti», alla stregua di quando, assettati, si immagina non tanto l'atto del bere, bensì l'acqua stessa e «quell'immagine dell'acqua è come un grido di tutto l'essere». La «volontà» interessa sia gli eventi passati sia quelli futuri, nella misura in cui tutto ciò si compie in conformità alla volontà di Dio. L'espressione «parimenti in cielo e in terra» diviene occasione per riflettere sulla vita eterna, desiderio che, fra tutti gli altri, non va assolutamente abbandonare. Bisogna pensare alla vita eterna come si pensa all'acqua quando si muore di sete, e nel contempo desiderare per sé e per i propri cari la privazione eterna di quell'acqua piuttosto che esserne

colmati contro la volontà di Dio .

Ma l'uomo si presenta a Dio come bisognoso di essere sostenuto nella sua vita materiale, «prima di chiedere le cose più profonde, come la liberazione dal male e il perdono dei peccati, si presenta con la sua necessità e bisogno impellente per vivere». La richiesta del pane quotidiano nella traduzione francese dell'autrice suona così: «Notre pain, celui qui est surnaturel, donne-le-nous aujourd'hui» («Dacci oggi il nostro pane, quello soprannaturale»). Ambedue le versioni, quella matteana e quella lucana, riportano al centro una domanda semplice, nell'essenza identica.¹³ Dopo alcune richieste al Padre come «sia fatta la tua volontà» si giunge a una richiesta umile insita nella nostra condizione di creature che, per vivere, hanno bisogno di nutrirsi. Gesù invita a domandare ciò che ci è necessario per sussistere, il pane «nostro» è «il pane della terra, il pane indispensabile da cui dipende la nostra vita»¹⁴

¹³ Nella formulazione della richiesta, in verità, vi sono delle differenze che si possono scorgere al livello del testo greco. Si riportano, di seguito, il testo greco e alcune considerazioni in merito, sottolineando il fatto che la vasta riflessione in materia potrebbe essere maggiormente approfondita, qui ci si limita ad alcuni accenni. La prima divergenza che si riscontra nei due testi greci sta nel verbo usato nella richiesta. Matteo usa il verbo $\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota$, imperativo aoristo che indica un'azione puntuale, in sé compiuta, come dimostra la specificazione temporale "oggi". Luca, invece, utilizza l'imperativo presente $\delta\alpha\delta\epsilon$, per esprimere l'idea di un'azione durevole, non a caso, è accompagnato dalla precisazione «il nostro pane, quello di ogni giorno» indicante la richiesta a Dio di rinnovare il dono ogni giorno. A confronto, Matteo suona come «dacci il nostro pane oggi» e Luca «dacci il nostro pane ogni giorno». La vera difficoltà sta nell'interpretare l'unico aggettivo presente nella preghiera, un termine che compare solo in questo punto del Nuovo Testamento e la cui prima attestazione risale solamente a un papiro del V sec. d.C.. «Ciò che noi rendiamo con la parola quotidiano, in greco si dice $\epsilon\pi\alpha\upsilon\tau\eta\sigma$. Alcuni traduttori gli danno un senso riguardante il tempo e dicono che significhi il pane «per il giorno appresso»; cosicché colui che prega oggi, invocherebbe da Dio di concedergli ciò che nutrirà la sua vita anche domani, liberandolo in tal modo dalla preoccupazione per l'immediato futuro. Altri traducono: dacci anche oggi il pane che ci nutre «ogni giorno»: così il testo latino, e corrispondentemente quello italiano. Altri ancora vedono nella parola una determinazione di qualità e intendono ciò che è conforme e proporzionato, essenziale, necessario. Cosicché si pregherebbe per avere il pane che per noi è «giusto», e ci fa bene. Infine vi è ancora una quarta interpretazione, in relazione con il pensiero giovanneo e con il mondo del mistero. Essa parte dall'elemento che viene dalla parola greca $\epsilon\sigma\theta\iota\alpha$, essenza, sostanza, e intende la parola nel senso di «sovra essenziale, sovrastanziale», che supera tutto ciò che è naturale. Si intenderebbe perciò il pane dell'Eucarestia, che, come Gesù dice, è «il pane vero che discende dal cielo» (Gv 6, 32)». R. Guardini, *Preghiera e verità*, Morcelliana, Brescia 1973.

«Ma ritornando a Luca lasciando da parte i litigi interpretativi, ancorati il più possibile al valore etimologico delle parole. A differenza di Matteo che chiede il pane di oggi o, secondo altri, del giorno che viene, il terzo evangelista in conformità ad un modo di intendere più greco che palestinese lo richiede per ogni giorno. Luca tiene conto dell'intero arco di un'esistenza (Lc 9, 23), per cui il versetto può essere correttamente ritradotto: dacci ogni giorno il pane necessario ad ogni giorno di vita. Quale pane? Quello di grano, di cui necessitano tutti i discepoli impegnati per il Regno, loro prima preoccupazione. E fra questi gli itineranti del Regno, i dipendenti giorno per giorno dalla Provvidenza e dall'ospitalità (Lc 10,7). Questo il senso primo ed ovvio di una petizione che senza voler escludere altri arricchimenti pretende però giustamente di esserne il fondamento. E ciò in sintonia con l'esperienza ebraica della manna giorno per giorno (Es 16) e con un pensiero che conosce il domandare a Dio il pane materiale che basta per non morire di fame (Pr 30, 8). Pane materiale a sua volta figura di quello spirituale che è la Legge . G. Bruni, *Voi direte Padre Nostro*, Qiqajon, Magnano (VC) 1986, pp. 41-42.

¹⁴ H. Schürmann, *Il Padre Nostro alla luce della predicazione di Gesù*, Città Nuova, Roma 1967, p. 94. «Comprendiamo dunque senza fatica che cosa significa questo pane che domandiamo: la sussistenza indispensabile. Sarebbe sufficiente allora pregare così: «Il nostro pane, daccelo oggi», procuraci ciò che ci è necessario! Sì, a patto che noi ci ispiriamo (...) unicamente dal contesto. Poiché il termine che figura nel testo

È una domanda semplice che fa luce su tutte le altre poiché indica la condizione dell'uomo povero per eccellenza, che sa di non potere disporre di nulla se non di Dio, di chi riconosce di avere ricevuto la propria vita come un dono e di averla ricevuta all'interno di una relazione. Una relazione che, nella preghiera, è non solo incontro con Dio, ma anche preparazione alle relazioni con gli altri.¹⁵ La prima parte della preghiera è scandita dal «tu» e la seconda, invece, dal «noi»: ciò trasmette l'importanza della relazione come costituente di ogni persona, della sua rilevanza anche nella preghiera. Si nota, inoltre, nel testo di Simone Weil una traduzione differente da quella comunemente usata: a «quotidiano» l'autrice preferisce «surnaturel» (soprannaturale), allineandosi maggiormente, in tal modo, alla riflessione dei padri della Chiesa.¹⁶

greco primitivo del Nuovo Testamento (epiousios) ci è sconosciuto; esso non si trova in nessun documento della letteratura greca conservatoci, ad eccezione di un frammento di papiro, posteriore di cinquecento anni al Nuovo Testamento, e anche in questo con un significato poco chiaro. Dallo studio del contesto fatto fin qui, ci si aspetterebbe un aggettivo come «necessario». Se ci fosse permesso di indovinare il significato di epiousios – e lo dovremmo fare – noi tradurremmo così: «Il nostro pane che ci è necessario, daccelo oggi». Se nella traduzione usuale si è scelto il termine «quotidiano», bisogna dare a questo attributo un significato identico: il pane per la giornata (quotidiano) è il pane indispensabile, necessario alla vita».

¹⁵ «Il supplice grido: «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie» del Padre Nostro include, in se stesso e nelle sue implicazioni, tutto un celeste trattato di terrena sociologia. Il problema del pane è stato da Gesù – nel breve giro di queste poche paroline – affrontato in pieno nel suo aspetto totalitario, avendolo Egli riguardato, ed insegnato a riguardare, il pane, quale dono grazioso di Dio, quale patto di solidarietà fraterna, quale premio del sudore della fronte umana, quale emblema della semplicità essenziale alla vita, quale atto d'implicita fede nella celeste Provvidenza e, da ultimo, quale espressione integrale e complessiva delle necessità fondamentali di quella umana esistenza che, materialmente e spiritualmente, abbisogna di questa «cotidiana manna» del suo Padre nei cieli». P. Chiminelli, *Il Padre Nostro*, A.V.E., Roma 1941, pp. 124-12

¹⁶ La traduzione della Bibbia più recente, in francese, riporta *quotidien* precisando in nota: «Traduction traditionnelle et probable d'un mot difficile. On a pu proposer aussi: «nécessaire à la subsistance» et «de demain». De toute façon la pensée est qu'il faut demander à Dieu le soutien indispensable de la vie matérielle, mais rien que cela, non la richesse ni l'opulence. – Les Pères ont appliqué ce texte à la nourriture de la foi, le pain de la parole de Dieu et le pain eucharistique: cf. Jn 6, 22». Bible de Jerusalem, Les éditions du Cerf, Paris 1981.

Simone Weil si allinea alla riflessione dei padri della Chiesa in quanto, ad esempio, Origene tende a confutare l'errore di chi sostiene che il pane per cui pregare sia di natura materiale, si tratta piuttosto di un pane «soprasostanziale». La riflessione in merito è anche in questo caso assai ricca, si offrono di seguito solo degli accenni. «Alcuni esegeti suppongono che noi dobbiamo pregare per il pane materiale: è bene confutare subito il loro errore. Come mai infatti colui che ci ha invitato a domandare i beni superiori e celesti – e il pane corporale non è certo né un bene celeste né l'oggetto d'una domanda superiore – potrebbe dimenticare il proprio insegnamento e spronarli a richiedere al Padre suo un bene infimo di quaggiù? Basta del resto seguire il Signore stesso nel suo copioso insegnamento a proposito del pane. (...) Ma è ora di esaminare il significato della parola soprasostanziale. (...) Possiamo trovare un termine analogo a ἐπιούσιος nel libro di Mosè, che lo mette sulle labbra di Dio: voi sarete per me un popolo περιουσιος (Es 19,6). L'uno e l'altro sembrano derivare da οὐσια. Il primo designa il pane trasformato in nostra sostanza, il secondo, il popolo vivente e partecipante della natura divina. (...) avevamo anche dimostrato che il pane che dovremmo chiedere è quello spirituale. Come il pane dà la propria sostanza al corpo di colui che se ne nutre, così il pane di vita disceso dal cielo dà la sua propria virtù allo spirito e all'anima di colui che lo mangia, divenendo in tal modo il pane soprasostanziale da noi richiesto. Gli alimenti, si tratti del nutrimento solido degli atleti, del latte e dei legumi, nutrono e fortificano in maniera diversa coloro che li prendono e altrettanto fa la Parola di Dio: che è latte per fanciulli, legume per deboli, carne per forti. Ciascuno ne profitta secondo le proprie disposizioni. Esistono tuttavia anche degli alimenti mortali, nocivi o proibiti; e anche questo si applica, per analogia, alla diversità degli insegnamenti, considerati come nutrimento. Il pane soprasostanziale è adattato alla nostra natura. ragionevole e apparentato alla sostanza stessa: esso apporta all'anima salute vigore energia; anzi le comunica la propria immortalità, perché il verbo di Dio è

Soffermarsi sul concetto di pane le permette di riflettere, da una parte, sulla volontà e sulla sua parte efficace, consistente nel consenso all'unione del Cristo con la parte eterna della nostra anima, dall'altra, su cosa esso rappresenti effettivamente quaggiù.

“ Noi abbiamo bisogno del pane. Siamo esseri che senza sosta attingono l'energia dall'esterno, giacché man mano che la ricevono i loro sforzi la esauriscono. Se questa energia non viene rinnovata quotidianamente, perdiamo le forze e non riusciamo più a muoverci. Oltre al nutrimento vero e proprio, nell'accezione letterale del termine, tutti gli stimoli sono per noi fonte di energia. Il denaro, la carriera, la considerazione altrui, le onorificenze, la fama, il potere, gli esseri che amiamo, ogni cosa che travasi in noi una qualche capacità di agire equivale a un po' di pane. (...) Non dobbiamo chiedere il pane di quaggiù. Vi è un'energia trascendente che scaturisce in cielo ed entra in noi appena lo desideriamo. È davvero un'energia, che si converte in azione tramite la nostra anima e il nostro corpo. È questo il nutrimento che bisogna chiedere.”

Simone Weil insiste in particolare, a proposito della remissione dei debiti, sulla «rinuncia alla propria personalità. È rinunciare a tutto ciò che chiamo “io”. Senza eccezioni». Le mancanze dovrebbero essere rimesse nel momento stesso in cui si proferiscono simili parole: non si tratta solamente della riparazione delle offese subite, ma anche della riconoscenza per il bene compiuto e, sostanzialmente, l'adempimento alle nostre aspettative su ciò che ci è dovuto. «Sono tutti i diritti che a nostro avviso il passato ci dà sull'avvenire»: così come l'aver compiuto un'azione indegna ci induce ad attendere una punizione, un rimprovero, anche l'aver compiuto il bene insinua l'attesa di riconoscenza da parte di colui che è in obbligo. Di fatto, si pensa di «aver crediti su ogni cosa», perché si crede di avere un credito immaginario del passato verso il futuro. Pertanto, «avere rimesso ai nostri debitori significa aver rinunciato in blocco a tutto il passato», rinunciando al passato e alle miserie che esso porta con sé, si domanda a Dio che i peccati passati commessi non comportino frutti indegni nel futuro. La remissione dei debiti è fondamentale sia per la rinuncia al passato sia per la rinuncia alla personalità, dato che «il credito principale che pensiamo di possedere sull'universo è la permanenza della nostra personalità», quest'ultima dipende fortemente dalle circostanze esterne. Ciascuno vive attendendo i ristabilimenti degli equilibri interrotti o mancati che hanno provato la propria personalità, a ciò si aggiunge la paura della morte e, con essa, il sapere che tali compensazioni non avverranno. Ecco perché rimettere i debiti significa anche

l'immortalità stessa offerta a chi mangia». A. Hamman (a cura di), Origene in *Il Padre Nostro spiegato dai Padri della Chiesa*, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 54-59. Sulla riflessione sulla preghiera cfr. anche Tertulliano-Cipriano-Agostino, *Il Padre Nostro*. Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera, V. Grossi (a cura di), Borla, Roma 1983.

rinunciare alla personalità, a ciò che porta ad affermare “io”, e già affermare «sia fatta la tua volontà» è un passo verso questa rinuncia.¹⁷

Infine, con la frase conclusiva «et ne nous jette pas dans l'épreuve, mais protége-nous du mal», l'autrice chiude il suo commento mirabile. La traduzione italiana dell'espressione francese ne nous jette pas dans l'épreuve come «non metterci alla prova» forse non rende ragione dell'elemento di “abbandono nella prova” da parte di Dio e della conseguente invocazione di liberazione e di protezione dal male. Si potrebbe connettere alla vecchia traduzione italiana: «non indurci in tentazione», che, come tale, non rende pienamente ragione dell'espressione evangelica.¹⁸ La prova peggiore per l'uomo è, a suo avviso, quella di essere lasciato solo, «in balia di se stesso a contatto con il male»

Simone Weil nella parte finale del suo commento sottolinea che questa preghiera si apre con la parola «Padre» e si chiude con quella «male», un cammino i cui primi passi sono spinti dalla fiducia e approda al timore dell'abbandono. Per potere recitare con tutta l'anima il Pater, «occorre aver rinunciato alla propria persona, cioè bisogna non essere condizionati dai desideri dell'io, aver acconsentito alla propria decreazione: bisogna morire a sé, decrearsi, per diventare una nuova creatura, capace di vera umiltà».

“L'umiltà consiste nel sapere che in questo mondo tutta l'anima – non solo il cosiddetto io, nella sua totalità, ma anche la parte soprannaturale, ovverosia Dio in essa presente – è sottomessa al tempo e alle vicissitudini del mutamento”.

Riflettendo sull'intera struttura, si nota come nella prima metà essa consti di un'accettazione di fondo a cui si unisce un desiderio, per poi fare ritorno all'accettazione. Nella seconda metà, invece, il desiderio si esprime con un timore finale che è indice di profonda umiltà. L'autrice, non a caso, stabilisce una proporzione tra il Pater e la preghiera in senso lato, e Cristo e

¹⁷ «La remissione dei debiti è la povertà spirituale, la nudità spirituale, la morte. Se accettiamo pienamente la morte, possiamo chiedere a Dio di farci vivere purificati dal male che è in noi. Perché chiedergli di rimettere i nostri debiti equivale a chiedergli di cancellare il male che è in noi. Il perdono è la purificazione. Dio stesso non ha il potere di perdonare il male che è in noi e che in noi persiste. Dio ci ha rimesso i nostri debiti quando ci ha posti nello stato di perfezione. Fino allora Dio rimette i nostri debiti parzialmente, nella misura in cui noi rimettiamo ai nostri debitori».

¹⁸ Sembra interessante sottolineare la novità della nuova traduzione italiana del 2008: «Molti sono i problemi addensatisi sulla formulazione del Padre Nostro. Venendo incontro al desiderio di molti si è voluto superare le difficoltà dell'attuale «non indurci in tentazione», dove il calco del latino non offriva un'esatta visione dell'agire di Dio nei confronti dell'uomo. «Indurre» in italiano si è sovraccaricato di una connotazione volitiva («introdurre», «spingere dentro») che non gli fa più dire la stessa cosa dell'«inducere» latino o dell'«eisfèrein» greco nel passo biblico, dove era implicito un senso concessivo («non lasciar entrare»; «fa'chenonentriamo»). Tra le molte traduzioni possibili si è scelta un'espressione, «non abbandonarci alla tentazione», che lascia aperta l'interpretazione sia alla richiesta di essere preservati dall'entrare nella tentazione sia di essere soccorsi quando si è nella tentazione, evitando quindi di lasciar pensare che la tentazione possa, essere opera di Dio, il che contraddirebbe Gc 1,13: «Nessuno, quando è tentato, dica: “Sono tentato da Dio”; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno». ». G. Betori, La nuova traduzione italiana 2008 della Bibbia a cura della CEI in <http://www.glisicritti.it/approf/2008/web/betori011208.htm>.

l'umanità, proprio perché in essa sono contenute tutte le richieste possibili. «Essa sta alla preghiera come il Cristo sta all'umanità». Oltre a quella del Pater, la Weil rivolgeva un'altra preghiera al Padre, in cui chiedeva, nel nome di Cristo, di accordarle di essere ridotta alla paralisi fisica, di diventare cieca, sorda e priva degli altri sensi e che le fosse tolta la capacità di connessione dei pensieri, fino a diventare «come uno di quegli idioti totali che non solo non sanno né contare né legger, ma che non hanno mai neppure potuto imparare a parlare».¹⁹

Di primo acchito, questa invocazione potrebbe essere letta in chiave masochistica, in realtà la preghiera chiede una condizione, affinché tutte le doti fisiche e intellettuali siano «divorate» da Dio e incanalate verso gli altri, cioè messe a disposizione di quanti ne hanno bisogno. Tornando alla preghiera del Pater, essa è fondamentale perché permette all'autrice un nuovo incontro con Cristo, «sente nascere in sé un rapporto filiale con Dio Padre, come un'esigenza impellente della sua anima, che si dichiara sua figlia, lo loda, gli chiede il Regno». La sua riflessione sulla preghiera, che diviene quasi sacramento, non intesa solamente come dotata di suggestione, condurrebbe all'apparente conseguenza di accostarsi ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, primo tra tutti: il battesimo. Per la Weil, invece, non vi è una conseguenza che sia scontata o necessariamente implicata, ma il suo pensiero religioso costantemente in fieri non smette di interrogarsi instancabilmente verso una meta vera e autentica, valida non soltanto per lei. Il Pater costituisce, senza dubbio, un input in più nella sua riflessione religiosa, soprattutto in vista di un'imminente partenza, dopo l'esperienza di Marsiglia.²⁰ Il suo dialogo con padre Perrin, intrecciato ai rapporti epistolari che intrattenne con lui, contribuì al confronto con nuove realtà e interrogativi.

“ Anzitutto una volta, quando ci eravamo appena conosciuti, lei mi ha detto alcune parole che mi hanno toccata in profondità. Mi ha detto: «Stia ben attenta, perché se per colpa sua

¹⁹ S. Weil, Quaderni, vol. IV, cit., p. 280. «Che questa intelligenza, nella pienezza della lucidità, concateni tutte le idee in conformità perfetta con la tua verità. Che questa sensibilità provi nella loro massima intensità possibile e in tutta la loro purezza tutte le sfumature del dolore e della gioia. Che questo amore sia una fiamma assolutamente divorante di amore di Dio per Dio. Che tutto questo mi sia strappato, divorato da Dio, trasformato in sostanza del Cristo, e dato in pasto a degli sventurati il cui corpo la cui anima mancano di ogni sorta di nutrimento. (...) Padre, opera questa, trasformazione ora, nel nome del Cristo; e benché io lo chieda con fede imperfetta, esaudisci questa domanda come se fosse pronunciata con fede perfetta. Padre, poiché tu sei il Bene e io sono il mediocre, strappa da me questo corpo e questa anima per farne cose tue, e di me non lasciare sussistere, in eterno, altro che lo strappo stesso, oppure il nulla»

²⁰ Così confida a colui che è per lei «come un padre e insieme un fratello»: «Se non mi accingessi a partire, non mi sarei mai risolta a dirle tutto questo. E siccome parto pensando più o meno a una probabile morte, mi sembra di non avere il diritto di tacere queste cose. Perché in definitiva in tutto, questo non si tratta di me. Si tratta soltanto di Dio. Io non c'entro affatto. Se si potessero sopporre errori in Dio, penserei che tutto ciò sia piombato su di me per errore. Ma forse a Dio piace utilizzare i rifiuti, i pezzi difettosi, gli oggetti di scarto. Alla fin fine il pane dell'ostia, fosse pure amuffito, diventa pur sempre il Corpo del Cristo, dopo che il sacerdote lo ha consacrato. Ma il pane non può rifiutarsi, mentre noi abbiamo facoltà di disobbedire. A volte mi sembra che, essendo io trattata in maniera così misericordiosa, ogni peccato da parte mia debba essere un peccato mortale. E ne commetto continuamente». S. Weil, L'autobiografia spirituale in *Attesa di Dio*,

tralasciasse qualcosa di grande, sarebbe un vero peccato». Quelle parole mi hanno fatto percepire un aspetto nuovo del dovere di probità intellettuale. Fino a quel momento l'avevo concepito solo in opposizione alla fede. Questo può sembrare orribile, ma non lo è, al contrario. Dipendeva dal fatto che sentivo che tutto il mio amore era rivolto alla fede. Le sue parole mi hanno indotta a pensare che forse, a mia insaputa, c'erano in me pregiudizi, abitudini, impurità che erano un ostacolo alla fede. Dopo essermi detta per tanti anni soltanto: «Forse tutto questo non è vero», ho sentito che avrei dovuto non già smettere – ancora oggi bado a dirmelo spessissimo – ma aggiungere a tale formula quella opposta: «Forse tutto questo è vero», e alternarle. Allo stesso tempo, nel pormi la questione del battesimo alla stregua di un problema pratico, lei mi ha costretto a guardare in faccia – a lungo, da vicino e con piena attenzione – la fede, i dogmi e i sacramenti come cose verso le quali avevo obblighi che mi occorreva discernere e adempiere. Non l'avrei mai fatto altrimenti, e ciò mi era indispensabile” .

Lo sprone costituito da questa amicizia fraterna le permise di andare oltre le aspettative e nel contempo di iniziare a prendere delle posizioni in relazione, nello specifico, alla religione cattolica.²¹

3.3. La sventura e il male.

Le ultime righe del Pater, la richiesta di protezione dal male, introducono un tema fondamentale caro alla speculazione weiliana: la sventura. Tra i molteplici temi che affronta, infatti, quello della sventura «sembra incarnare la sua concezione dell'esistenza e la sua particolare sensibilità per la questione del religioso».²² Il termine non nasce come un mero concetto, ma è tratto dall'esperienza, dalla constatazione della presenza di tale realtà dolorosa nel mondo, di cui non si riesce a cogliere il senso e a dare una spiegazione.²³ L'idea di

²¹ Sull'amicizia con padre Perrin, Simone Weil spende delle parole assai toccanti: «(...)il beneficio più grande che ho ricevuto da lei è stato d'altro genere. Lei ha conquistato la mia amicizia grazie alla sua carità, di cui non avevo mai visto l'equivalente, e mi ha fornito così la fonte d'ispirazione più potente e più pura che si possa trovare tra le cose umane. Fra queste nessuna, infatti, più dell'amicizia per gli amici di Dio permette di tenere lo sguardo fisso su Dio con intensità sempre maggiore. Nulla mi consente meglio di misurare appien la sua carità quanto il fatto di avermi tollerata così a lungo e con tanta dolcezza». (corsivo mio).

²² A. Pezzini, *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007.

²³ 6 Il termine francese *malheur* è stato tradotto in italiano con *sventura*. È il contrario del termine *bonheur* che, nella lingua corrente francese, è il corrispondente italiano di *felicità*. La ragione per cui i traduttori hanno tradotto *malheur* con *sventura* piuttosto che con *infelicità* sta, probabilmente, nell'intenzione di volere lasciare

sventura, successiva nella sua formulazione alle idee di sfruttamento e oppressione, maturate durante la sua riflessione specificamente politica, si installa ben presto nel lessico weiliano. Diviene un concetto portante perché capace di tradurre un nucleo centrale del suo pensiero religioso.²⁴ Nel suo impegno iniziale, da studentessa, Simone aveva ritenuto opportuna un'azione di lotta rivoluzionaria per una trasformazione sociale a vantaggio dei più oppressi, ma ben presto abbandonò tali convinzioni in quanto un intervento violento avrebbe scatenato esattamente l'effetto contrario a quello sperato. Nella sua riflessione iniziò a farsi spazio la consapevolezza che il vero cambiamento può avvenire in maniera non violenta se orientato al vero Bene comune, poiché l'essenza stessa dell'uomo sta nel suo essere teso verso il bene. L'esperienza diretta di condivisione delle condizioni di esistenza della classe operaia e la sua attenzione incessante nei confronti degli ultimi della società le permise di intraprendere una vera e propria «analisi fenomenologica della sventura, categoria di cui si serve per definire le situazioni di disagio che registra. Nonostante creda che la sofferenza fisica sia inseparabile dalla sventura, la Weil distingue nettamente le due dimensioni. Un dolore fisico (come un mal di denti) in quanto tale, una volta passato, «non lascia tracce nell'anima», invece la sventura segna colui che ne è colpito in maniera indelebile, «direttamente o indirettamente in tutti i suoi aspetti: sociale, psicologico e fisico».²⁵

La sventura, con il peccato, è una delle due forme mediante cui il male si manifesta. È una forza che sradica l'uomo dalla vita. Il pensiero dell'uomo cerca di fuggirla ma il dolore fisico riesce a imprigionarlo in questo timore: perciò esiste un nesso tra la sofferenza fisica e la sventura. Pertanto, è molto raro che si noti chi è vittima della sventura, perché chi non è toccato in prima persona non può comprendere. Condividere la sofferenza degli sventurati è un atto paragonabile a quello del creatore:

Accettare la sventura degli altri soffrendone. Accettare non è altro che riconoscere che qualcosa è. Soffrire non è altro che pensare la sventura. Pensare che la sventura esiste: è accettazione e sofferenza. La realtà ha in un certo senso bisogno della nostra adesione. In

invariata l'idea di esperienza stretta che sta nel termine. "Sventura" indica maggiormente un evento, qualcosa di circoscritto, di cui si è fatto esperienza; nel caso di Simone Weil è un'esperienza che poi connota una riflessione esistenziale. Senza degli eventi ben precisi in cui l'autrice sperimentò, personalmente, la sventura non ci sarebbe potuta essere, a catena, una riflessione su di essa. A ragione, il termine italiano, oggi purtroppo desueto, sembra il più opportuno nella resa del termine nella lingua madre di Simone Weil.

²⁴ Cfr. D. Canciani, Tra sventura e bellezza.

²⁵ L'amore di Dio e la sventura in *Attesa di Dio*, cit., pp. 172-173. Per la Weil non è la sofferenza, in sé, che nobilita o degrada un uomo, ma il modo in cui si vive la sventura (cfr. Quaderni, vol. I, cit., p. 311); la sofferenza non deve impedire all'intelligenza di vedere, ma l'intelligenza non deve impedire alla parte sensibile di soffrire: questo vuol dire che la sofferenza non deve cercare consolazioni, ma «essere altra» (cfr. *ivi*, pp. 317-318); la sofferenza accettata, come tutti i veri beni terrestri, è luogo di mediazione tra Dio e l'uomo

questo noi siamo creatori del mondo. Nutrire chi ha fame; l'atto di nutrire è semplicemente il segno che si riconosce che egli esiste.

La vera compassione scaturisce dalla reale attenzione: essa è il riconoscimento della propria miseria nella sventura altrui. Ciò può accadere guardando gli sventurati con gli stessi occhi con cui li guarderebbe Cristo, quando ciò accade «si compie un miracolo più sorprendente che camminare sulle acque, guarire gli infermi e resuscitare un morto».²⁶ La questione della compassione nei confronti degli sventurati è assai complessa poiché, da una parte, chi è stato colpito dalla sventura è incapace di aiutare gli altri e quasi incapace di desiderare un bene per sé, dall'altra, chi non è mutilato da essa ha molta difficoltà a immedesimarsi e soccorrere. La Weil considera, pertanto, la compassione nei confronti degli sventurati una vera «impossibilità». Un soccorso da rendere alle anime, nel momento storico travagliato in cui l'autrice vive e scrive, sarebbe quello di prepararle alla sventura, perché essa «pende sopra la testa di tutti».²⁷ La sventura alimenta la disperazione, imprime nell'anima il disprezzo e il senso di colpa che i crimini dovrebbero produrre nei criminali, ma che non producono: «il male abita nell'anima del criminale senza essere percepito». A suo avviso, per la stessa legge di natura meccanica per cui «le galline si avventano a colpi di becco contro una gallina ferita», gli uomini riversano disprezzo e repulsione tanto sui crimini quanto sulla sventura. Nel caso di uno sventurato, egli rivolge questa legge della sensibilità comune nei confronti di se stesso, odiandosi e disprezzandosi. Si insinua nello sventurato una «complicità con la sventura» che lo rende incapace di compiere qualsiasi sforzo per migliorare la sua condizione: un «veleno dell'inerzia» che lo immobilizza, tanto da far credere agli altri di essere soddisfatto e felice della propria condizione. Chi versa in uno stato simile, non riesce a esprimere quanto gli succede; è prostrato e schiacciato dagli eventi e non può trovare la comprensione di chi lo incontra, «si fugge lo sventurato, perché si fugge la sua sventura». La condizione dello sventurato è analoga a quella dello schiavo, nessuno compiangeva uno schiavo e il suo unico modo per liberarsi dal male era esercitare la cattiveria: «in fondo la violenza dello schiavo che si ribella è un estremo tentativo di trovare nel malheur una propria nobilitazione».

Non si può immaginare che la sventura non nobiliti. Di fatto, quando si pensa a uno sventurato, si pensa alla sua sventura. Ma lo sventurato non pensa alla sua sventura, la sua anima è totalmente riempita della brama di un qualunque, sia pur infimo, sollievo.

²⁶ Ead., L'amore di Dio e la sventura.

²⁷ «(...) in un'epoca come la nostra, in cui la sventura pende sopra la testa di tutti, il soccorso prestato alle anime è efficace soltanto se si spinge fino a prepararle realmente alla sventura». Ivi, p. 175.

Così lo sventurato è preda di un'illusione, si stupisce perché non trova compassione e si illude che egli, al posto degli altri, proverebbe pietà.

Lo sventurato, non trovando né pietà né simpatia, non ne capisce il perché. Crede che egli, al posto degli spettatori, avrebbe pietà, perché immaginandosi al posto loro, si crea come spettacolo una sventura immaginaria in cui niente ostacola la pietà. Così, quando siamo trattati male, l'emozione principale è lo stupore. Perché ci fanno questo? Questo stupore dura a lungo, e quando per la fatica l'accettazione finisce col sostituirsi, si tratta ancora dell'accettazione di una cosa incomprensibile.

Simone Weil non può evitare la domanda del perché della sventura e tale quesito non può non sconfinare nell'ordine metafisico per giungere a interpellare Dio. Perché Dio ha concesso un simile potere al malheur? È la domanda sul male che, da sempre, attanaglia l'uomo e lo interroga. Un problema su cui non solo filosofi, ma studiosi di ogni genere si sono confrontati. Un interrogativo che sprona la riflessione esistenziale e religiosa della Weil, giunge a definirlo come «enigma» per la sua portata di incomprensibilità e mistero. Il grande enigma della vita umana non è la sofferenza, bensì la sventura. Non stupisce che vi siano innocenti uccisi, torturati, cacciati dal proprio paese, ridotti in miseria o in schiavitù, segregati in campi o in prigioni, dal momento che esistono criminali capaci di compiere azioni simili. Non c'è nemmeno da stupirsi che la malattia infligga lunghe sofferenze che paralizzano la vita facendone un duplicato della morte, giacché la natura soggiace a un giorno cieco di necessità meccaniche. Ma stupisce che Dio abbia dato alla sventura il potere di afferrare l'anima di un innocente e di impadronirsene da sovrana assoluta. Nel migliore dei casi chi è segnato dal suo marchio non serberà che metà della propria anima Per cercare di sviscerare il «grande enigma della vita umana», quale è la sventura, l'autrice fa riferimento a un testo biblico che lei ritiene «dall'inizio alla fine un puro gioiello di verità e autenticità»: il libro di Giobbe .²⁸

²⁸ Ivi, pp. 173-174. Si riporta di seguito sia una sintesi della vicenda della figura biblica di Giobbe, può risultare una chiave di lettura importante per comprendere la riflessione della sventura connessa all'amore di Dio sia una riflessione sull'interpretazione teologica della suddetta vicenda. Anche in questo caso, si offrono degli accenni, considerata l'ampia letteratura in materia e l'impossibilità nel darne una panoramica completa. «Celui que l'on traite en ennemi ou Celui qui se tourne vers Dieu ou Où est le père?», avec Noé et Danel, héros populaire bien connu de la tradition israélite, Ez 14, 14-20. Personnage central du livre qui porte son nom. D'après le prologue en prose, Job, du pays de Uç en Édom, est tout à la fois le plus fortuné des fils de l'Orient et un grand serviteur de Dieu. Brutalement il perd ses biens, ses enfants et sa santé. Il refuse pourtant de maudire Dieu comme l'y invite sa femme. Trois de ses amis, Éliphas de Témân, Bildad de Shuah et Cophar de Naamat, se présentent pour «le plaindre et le consoler», 1-2. Un série de dialogues en vers: de Job avec les trois amis, 3-31; avec un quatrième, Élihu, 32-37; et avec Yahvé, 38, 1-42, 6, tente de situer l'homme qui souffre par rapport à Dieu. Dans l'épilogue en prose, les trois amis sont blâmés «pour n'avoir pas, comme Job, parlé avec droiture de Dieu». Job intercède pour eux. Il retrouve aussi santé, richesse, famille et une longévité patriarcale. «L'interprétation teologica prevalente ha colto nel problema del male e nel senso della sofferenza in rapporto alla giustizia di Dio le questioni fondamentali del libro di Giobbe. In realtà, esse sono solo alcune delle questioni che concorrono a rendere più acuta l'incognita dell'esistenza umana. Alla sapienza umana, infatti, è inaccessibile, l'organizzazione

La condizione di impossibilità e necessità insita nella sventura è simile a quella di Giobbe, il cui lamento la Weil difende con grande partecipazione: «ella, che abbiamo conosciuto così ostile ai passi dell'Antico Testamento che inneggiano al Dio degli eserciti, ha parole di grande ammirazione per il libro di Giobbe». A questa vicenda l'autrice si ricollega per analizzare la sventura dal duplice punto di vista della creatura e del creatore.

“ Riguardo alla sventura, tutto ciò che si discosta da questo modello è più o meno macchiato dalla menzogna. La sventura rende Dio assente per un certo tempo, più assente della luce in una cella immersa nelle tenebre. Una sorta di orrore sommerge tutta l'anima. Durante quest'assenza non c'è nulla da amare. E se in queste tenebre dove non vi è alcunché da amare l'anima smette di amare, l'assenza di Dio diventa definitiva. Questo è terribile. Bisogna che l'anima continui ad amare a vuoto, o almeno a voler amare, seppure con una parte infinitesimale di se stessa. Allora un giorno Dio le si mostrerà e le svelerà la bellezza del mondo, come accadde a Giobbe. Ma se l'anima cessa di amare, cade già in questo mondo in qualcosa di quasi equivalente all'inferno.”

L'anima innocente, a differenza del criminale, percepisce la presenza del male e si sente, nella sventura, abbandonata da Dio. Per dare un senso alla sventura occorre, dunque, un salto impossibile: bisogna che l'anima continui ad amare, ad «amare a vuoto», pur non essendone più in grado. Questo continuare ad «amare a vuoto» ha permesso a Giobbe di salvarsi .²⁹

e il senso dell'universo. Inoltre, anche la conoscenza che l'uomo ha dell'agire di Dio è frammentaria. Giobbe pone delle penetranti domande sul perdurare della prova, sul nascondimento e sul silenzio di Dio. Il problema è dunque gnoseologico e, pure, teologico. Nel contesto del doloroso travaglio storico dell'Israele, che il Libro di Giobbe riflette, si comprende la prova come incommensurabile dimensione dell'esistenza. Nondimeno, viene ribadito che il senso delle cose esiste, ma sfugge all'uomo. La sapienza è la ragione di essere del mondo, ma Dio solo la conosce. Attraverso il libro di Giobbe si muove, pertanto, una contestazione alla presunzione di una sapienza fatta di certezze (e non anche di domande) e che tende a ridurre Dio a garante della ricompensa o del castigo dell'uomo. Soprattutto, un avvertimento è lanciato contro ogni riduzione, in un sistema chiuso e sotto l'esclusivo dominio umano, dell'esperienza umana, delle tradizioni di Israele, della stessa Torah. Il poema di Giobbe mette in rilievo che la sapienza è dono e proviene da Dio e che la sapienza dell'uomo consiste nel temere Dio ed evitare il male. Il timore di Dio proposto, tuttavia, è un atteggiamento dinamico che apre l'uomo alla fiducia, alla speranza, all'audacia della fede e che lo spinge ad addentrarsi in Dio, nelle profondità di Dio. Nella vicenda narrata nel libro di Giobbe, infine, Dio si fida dell'uomo, capace, anche in circostanze estreme, di rinnovare liberamente la sua adesione, leale e consapevole, a lui. Dio è solidale con l'uomo che soffre, e nella lotta dell'uomo contro le forze ostili alla vita Dio combatte. E all'uomo, la cui ininterrotta fedeltà scaturisce dall'amore, Dio si rivela e lo rende partecipe della sua benedizione». AA.VV., Grande enciclopedia illustrata della Bibbia, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, p. 77. Per approfondimenti sulla composizione, struttura, contenuto e interpretazione teologica del testo cfr. *ivi*, pp. 77- 79 e G. Gennaro (a cura di), Dizionario Biblico, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 430-432. Sul tema del male nella Scrittura cfr. H. Häring, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001,

²⁹ «L'effetto principale della sventura, infatti, è di forzare l'anima a gridare “perché”, come ha fatto il Cristo dalla croce. Ma la risposta non c'è; infatti, «se la parola “perché” esprimesse la ricerca di una causa, la risposta apparirebbe facilmente. Ma essa esprime piuttosto la ricerca di un fine e l'universo appare all'uomo privo di ogni finalità. Chi, come Giobbe, cerca al fondo della sventura di amare ancora Dio, ne sente, al centro dell'anima, tutta l'amarezza. Vive infatti lo sconforto, il dramma di non vedere vie d'uscita davanti a sé. Ha la sensazione che Dio gli abbia sbarrato la strada, e tuttavia lo ama. Anzi, la causa di tanta sofferenza è proprio questo amore al

Occorre che lo sventurato ami la gioia di chi non è nella sventura, senza provarne invidia: così accade un «miracolo analogo a quello richiesto a chi, essendo nella gioia, deve amare il malheur nell'animo di chi ne è colpito». Quando l'anima smette di amare cade in uno stato quasi infernale di perdita dell'identità. Si tratta di uno stato che può essere una porta aperta verso la salvezza oppure verso la perdizione definitiva:” *C'è anche un effetto della sventura che consiste nel credere veramente di essere niente. Dolore orribile. Può essere l'inferno o la porta del paradiso. Io sono niente. In questo senso la sofferenza estrema è impossibile. Essa costringe l'anima a pensieri logicamente contraddittori.*”

Dalla sventura attuale e passata solo Dio è in grado di liberare l'uomo, e questa constatazione sposta l'attenzione della Weil sul mistero della Croce. L'innesto di tale mistero nel destino umano indica l'avvicinamento dell'autrice al pensiero cristiano. Il corpo glorioso di Cristo portava le piaghe. Si può accettare l'esistenza della sventura solo considerandola come una distanza. Dio ha creato per amore e a fin d'amore. Ha creato esseri capaci d'amore a tutte le distanze possibili. Alla distanza massima, la distanza infinita, è andato Dio stesso, poiché nessun altro avrebbe potuto farlo. Questa distanza infinita tra Dio e Dio, lacerazione suprema, dolore senza pari, meraviglia dell'amore è la Crocifissione.

L'occasione di dare un senso all'infelicità umana deriva dal rivolgere lo sguardo oltre la sfera mundana, per scorgere il sovrannaturale e leggere gli eventi della propria storia sotto un'altra luce. L'esempio di Cristo indica la possibilità per l'uomo di accogliere e assumere la propria situazione, seppure lasciando intatto e privo di risposte certe l'interrogarsi sulla sventura stessa. La Croce mostra all'uomo la via dell'accettazione del dolore e il consenso alla donazione di sé, spogliandosi.³⁰”Obbedire “ al proprio carico di sventura, al peso della

quale non rinuncia». Ogni uomo, dunque, come è stato per Giobbe al termine della propria sventura ben sopportata, non ottiene la spiegazione della prosperità dei malvagi e dell'affanno dei giusti, non riceve una risposta al suo grido di domanda, perché risposte non ce ne sono. (...) L'esempio di Giobbe parla dunque della segreta parentela tra dolore e bello, per cui l'uno rende più sensibili all'altro (...). A. Pezzini, *Pensare la soglia*, cit., pp. 104-105. Cfr. sull'argomento *La morte di Giobbe*.

³⁰ Sull'elogio della Weil alla sofferenza della Croce cfr. *Elogio della sofferenza* in G.P. Di Nicola, A. Danese, *Abissi e vette*, cit., pp. 284-291. «Di fronte all'elogio che Simone Weil tesse della croce, fa contrasto l'incapacità della maggior parte dei cristiani di valorizzarla (...). Non è da cristiani rassegnarsi al dolore, se si è capito che è cosa preziosa e che per suo tramite si raggiunge la conoscenza, come dice Agamennone in Eschilo: «Mediante la sofferenza la conoscenza». Essa è una chiave di sapienza. In questo senso la sofferenza, come nella metafora del parto, il travaglio di un nuovo venire al mondo, di una rinascita, secondo quanto chiede il Cristo stesso, ossia di rinascere dall'acqua e dallo spirito. Essa infatti, per il fatto di non avere alcuna ragion d'essere che la giustifichi (i contemporanei di Giobbe pensavano che si trattasse di giusta punizione delle colpe, ma proprio Giobbe, prefigurando il Cristo, dimostra che non c'è ragionevole consequenzialità tra sofferenza e colpa), scompina le certezze e crea un vuoto nelle idee e nella fede, genera la domanda di senso della vita. Senza il «perché» la sofferenza non raggiunge il livello in cui si trasforma e diviene feconda. Infatti quando essa acquista agli occhi del protagonista e della società un significato nobile e intenzionale, come in certe accezioni dell'espressione «sofferenza offerta», perde di spessore (...). Ivi, p. 291. Per quanto concerne la riflessione sulla croce connessa

necessità, nel pensiero weiliano diventa quindi la condizione per rendere possibile il processo di spoliamento del proprio sé, di annullamento di quella separazione tra uomo e Dio determinata fin dall'atto creatore. Il malheur diventa allora quel percorso necessario di purificazione, attraverso il quale si rivela la verità dell'uomo che si identifica in primo luogo come creatura. Esso, infatti, mentre pone l'individuo di fronte ad una sorta di inevitabile frattura nella propria esistenza, contiene in sé una spia della trascendenza. Ciò in quanto, scrive la Weil, gli uomini sono «contraddizione, essendo creature, essendo Dio e infinitamente altri da Dio».³¹

Infine, lo scritto sull'amore di Dio e la sventura, inviato a padre Perrin, presenta una digressione, apparentemente sconnessa dal resto del testo.³² Esistono due forme di amicizia: l'incontro e la separazione. Esse sono indissolubili. Racchiudono entrambe il medesimo bene, il bene unico: l'amicizia. Quando due esseri che non sono amici sono vicini non vi è incontro. Quando sono lontani non c'è separazione. Perché le due forme di amicizia racchiudono il medesimo bene, sono ugualmente buone. Questa riflessione sull'amicizia, in realtà, permette all'autrice di rivalutare il senso della miseria umana. Come per due amici la separazione non è un male, poiché è ciò che rende possibile l'esistenza dell'altro nella libertà. Così avviene per Dio e l'uomo. Ciò che li separa gli consente di vivere appieno il loro incontro: «il malheur, dispensato dalla cieca necessità, è ciò che separa l'uomo da Dio. È il malheur che pone le precondizioni dell'amore tra Dio e l'uomo». La miseria obbedendo a questo meccanismo rientra, pertanto, in una dinamica d'amore.

al tema della giustizia cfr. T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, G. Giappichelli Editore, Torino 2006. In particolare cfr. Ivi, *I bracci diseguali della bilancia*,

³¹ 6 A. Pezzini, *Pensare la soglia*.

³² Cfr. sul saggio *L'amore di Dio e la sventura* G. Gaeta, *Un infinitamente piccolo in S. Weil, Attesa di Dio*,

Capitolo 4

Il credere sulla soglia

4.1. Il battesimo

La questione del battesimo di Simone Weil ha rappresentato una vera e propria querelle biografica. I pareri in proposito sono discordanti e hanno dato adito a non pochi fraintendimenti: pertanto appare opportuno farne menzione.¹ L'amica e biografa Pétrement sostiene che la sua scelta di rimanere fuori dalla Chiesa e quindi di non ricevere il sacramento del battesimo è riconducibile alla sua ferma volontà di conservare l'indipendenza del suo pensiero. Sulla vicenda che raccontò una donna,² di avere versato, durante una visita

¹ Sulla questione del battesimo padre Perrin si esprime così, nelle sue conversazioni con D. Canciani: «È proprio in relazione al problema generale della salvezza, e al ruolo di Cristo mediatore, che si è posta la questione del battesimo. Ma per Simone si trattava di un problema molto più vasto, universale, riguardava la totalità della Chiesa. Io mi interessavo al problema come lei lo poneva. Mi era già capitato di occuparmi di questa materia in occasione di conferenze, ma è certo che l'incontro con Simone ha reso attuale il problema. Lei voleva farmi toccare con mano un caso di grazia fuori dalla Chiesa. Il battesimo è voluto dal Cristo come accesso alla vita soprannaturale. Nel dialogo con Nicodemo Gesù ricorda la necessità di rinascere dall'acqua e dallo Spirito. La missione degli apostoli, come è detto in Marco, è di battezzare tutti gli uomini e di ricondurli nell'unità della Chiesa. Per questo abbiamo studiato attentamente e con grande serietà il dialogo con Nicodemo. Sulla conclusione di Marco, invece, Simone nutriva dei dubbi. (...) Per aderire al Cristo è necessario il battesimo, è il Cristo che ha voluto questo mezzo. A partire da un certo momento, la questione teorica è diventata, con grande naturalezza, una questione pratica. Siamo ritornati sull'argomento: mi ricordo che un giorno, dopo aver riletto il passo di san Giovanni, mi ha raccontato che il fratello André le aveva scritto per domandarle consiglio a proposito del battesimo della figlia. Lei gli ha risposto che nell'eventualità di un matrimonio con un cattolico il battesimo poteva essere auspicabile. Penso sia stato proprio in quella occasione che ho paragonato Simone alla campana che sta all'esterno dell'edificio, ma suonando invita gli altri ad entrare in chiesa. È Simone che ha poi riportato divertita questa storia. (...) Non accettava l'obbligo di aderire alla Chiesa, depositaria del messaggio degli apostoli, per una ragione di imparzialità. Credeva che per rimanere fedele sia a Cristo che a Dio, dovesse mantenersi libera da qualsiasi impegno nei confronti di chiunque, di qualsiasi autorità. (...) Non ho mai invitato direttamente Simone a prepararsi al battesimo. L'onestà professionale e l'amicizia mi avrebbero impedito di fare una proposta esplicita. (...) Certo, per questo ho un po' sofferto, ma eravamo comunque d'accordo che quello che contava era la coscienza, l'obbedienza alla coscienza. Non l'avrei mai spinta a farsi battezzare. Era la sua coscienza che doveva mettersi di fronte alla chiamata di Cristo. È vero, bisogna riconoscerlo, tutte le sue affermazioni si situavano in un contesto di ricerca, di disponibilità». D. Canciani, *Tra sventura e bellezza*, cit., pp. 121-125.

² «(...) nel 1960, cominciarono a diffondersi voci che sostenevano che lei era stata battezzata in extremis da una persona laica. Jacques Cabaud fu il primo a sostenerlo nel 1967, nel libro *Simone Weil à New York et Londres*, anche se non citò la fonte di tale informazione né diede molti dettagli. Nel 1971 Wladimir Rabi, redattore del giornale ebreo «*Les Nouveaux Cahiers*», pubblicò un completo resoconto (W. Rabi, «*Simone Weil ou l'itinéraire d'une âme: Les derniers jours. Le baptême in extremis*, in op. cit., Automne 1971). Rabi aveva sentito la storia da una certa Michèle Leleu, alla quale era stata riferita da una persona identificata solamente come X, mentre lei e X stavano assistendo a una conferenza a Parigi nel 1965. X era la persona che disse di aver battezzato Weil. Rabi pubblicò la storia di Leleu, con i risultati della sua personale e approfondita ricerca. Pétrement ne ha parlato nella sua biografia, riportando diffusamente la notizia data da Rabi e da Cabaud. Nel 1994 io pubblicai un resoconto basato su queste fonti edite e sulle mie personali discussioni durante il corso dei tredici anni precedenti con Simone Deitz, la compagna di Weil a New York e Londra, ossia il personaggio X dell'articolo di Rabi, che è stata la fonte di Cabaud. Fin qui la storia.» E. O. Springsted, *Il Battesimo. Quando e perché* in G. P. Di Nicola,

all'ospedale, sulla testa di Simone dell'acqua pronunciando la formula battesimale, la biografia non esprime un parere chiaro, in quanto la donna volle rimanere inizialmente anonima e non coinvolta. Nonostante le discussioni a tal proposito fossero già iniziate, ad avviso di Pétrement, al gesto non fu dato alcun valore dalla Weil.³ Di certo, Simone Weil si era interrogata sulla possibilità di ricevere il battesimo ma finì per descrivere le ragioni forti che la spinsero a rifiutarlo. Si trattava in primo luogo della paura di appartenere a un gruppo, Chiesa inclusa, in quanto, a suo avviso, l'istinto di aggregazione tende a eliminare il pensiero e l'immaginazione morale; in secondo luogo, riteneva che entrare nella Chiesa avrebbe significato abbandonare tutti coloro che amava e da cui aveva tratto rilevanti benefici spirituali, ma che vi erano rimasti fuori; in terzo luogo pensava che aderire pienamente al credo cattolico e sottoscrivere le sue dottrine avrebbe comportato una soppressione della sua vocazione intellettuale libera e infine non credeva di avere mai ricevuto alcuna indicazione o comando divino per chiedere di essere battezzata.⁴ Il problema sta nel significato da dare all'evento, infatti vi è una notevole divergenza di opinioni. Le varie opinioni vanno considerate come ipotesi e supposizioni in quanto a nessuno è dato di sapere cosa Simone Weil stessa pensasse veramente. Questa vicenda degli ultimi suoi giorni di vita si pone, di fatto, al limite tra la sua professione di fede in Cristo, la cui menzogna non è affatto pensabile, e il porsi al di fuori della Chiesa cattolica. Simone Weil aveva due generi di obiezioni al battesimo: la prima, di carattere personale, riguardante la vicinanza che sentiva nei confronti di quei pensatori rimasti fuori dalla Chiesa e il fatto di non avere ricevuto da Cristo alcuna "chiamata" al battesimo; la seconda obiezione riguardava invece la richiesta della Chiesa di un'adesione intellettuale a una serie di affermazioni dottrinali e dogmatiche. Dato che constatava una profonda contraddizione tra ciò che lei credeva e ciò che pensava che la Chiesa si aspettasse che dovesse credere, l'autrice era dissuasa dall'idea di ricevere il battesimo. Nella problematica storia dei rapporti dell'autrice con il cattolicesimo la Lettera a

A. Danese (a cura di), *Persona e impersonale*, cit., pp. 291-292. Per approfondimenti sulla vicenda del battesimo cfr. *ivi*, pp. 292-293 e sulle ragioni delle resistenze a esso cfr. G. P. Di Nicola, A. Danese, *Per raccogliere il senso di un cristianesimo anomalo*, in *Persona e impersonale*, cit., pp. 316-317 e *id.*, *Abissi e vette*, cit., pp. 86-103.

³ 2 Cfr. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 649.

⁴ Sulle ragioni che la muovono cfr. S. Weil, *L'autobiografia spirituale*, cit., pp. 35-43. «Ma fino a oggi non ho avuto mai, neppure una volta, neppure per un attimo, la sensazione che Dio mi volesse nella Chiesa, sebbene me lo fossi chiesto spesso durante la preghiera, nel corso della messa, o alla luce di quell'irradiamento che persiste nell'anima dopo la messa. Mai, neppure per un attimo, ho provato un sentimento d'incertezza. In definitiva, oggi credo di poter concludere che Dio non mi voglia nella Chiesa. Non abbia dunque alcun rimpianto. Dio non lo vuole, almeno fino ad ora. E, salvo errore, mi sembra sia sua volontà che io ne rimanga fuori anche in futuro, salvo forse nel momento della morte. Sono comunque disposta a obbedire sempre ai suoi ordini, quali che siano. (...) Il cristianesimo deve contenere in sé tutte le vocazioni senza eccezione, perché è cattolico. Di conseguenza, anche la Chiesa. Ma il cristianesimo è, a mio avviso, cattolico di diritto e non di fatto» *Ivi*, p. 35

un religioso rappresenta uno dei capitoli rilevanti, grazie a essa si possono cogliere i tratti essenziali e originali della sua concezione spirituale.⁵ Tuttavia, per collocare il testo e la questione religiosa in esso affrontata entro la situazione personale e storica in cui maturò, occorre fare riferimento ad altri scritti e interlocutori assai rilevanti. In primo luogo, bisogna tenere presente il rapporto con il padre domenicano, Joseph-Mari Perrin, incontrato a Marsiglia nel giugno del 1941. Fu il primo di una serie di numerosi incontri con ecclesiastici, che provarono sia un'inconciliabilità su alcune posizioni dottrinali sia una difficoltà di comunicazione di fondo. In particolare, la questione del battesimo e quindi dell'adesione alla Chiesa, assunse un'importanza crescente che condizionò la possibilità di uno scambio intellettuale libero e reciproco e finì per irrigidire le posizioni weiliane, nonostante aumentasse il suo desiderio dei sacramenti. Così, gli interlocutori dovettero confrontarsi con la delusione di non riuscire a condurla al cattolicesimo. Lo scambio tra Simone e i suoi interlocutori ecclesiastici li misurò con desideri affini e concorrenti apparentemente allo stesso esito, ma in realtà contraddittori, poiché le due parti serbavano una comprensione della fede cristiana divergente .

Simone fu indirizzata da Hélène Honnorat a padre Perrin perché, in quel periodo, aiutava diverse persone rifugiate a Marsiglia.⁶ Probabilmente si incontrarono per la prima volta i primi di giugno del 1941. Ella rimase affascinata da questo prete quasi cieco che parlava con una tale dolcezza da ispirarle, sin da subito, fiducia e amicizia. Cominciò a incontrarlo abitualmente, non solo per parlargli del suo progetto insieme ai proletari agricoli⁷ ma anche per esporgli dubbi e preoccupazioni inerenti la religione. Lo stesso padre Perrin riferisce della delicatezza della Weil nell'attenderlo, per avere la possibilità di incontrarlo e

⁵ S. Weil, Lettera a un religioso, Adelphi, Milano 1996. In essa Simone palesa ciò che pensa e le sue riflessioni, chiedendo al destinatario, padre Coutourier, se questi pensieri fossero o meno in linea con quanto affermato dalla Chiesa cattolica. Si approfondirà, più avanti, nel dettaglio.

⁶ Cfr. S. Pétrement, La vita di Simone Weil, cit., pp. 530-532. Sembra opportuno ricostruire alcune tappe salienti dell'incontro di Simone Weil e padre Perrin, riferendosi all'edizione di *Attente de Dieu*, che lui stesso curò. Giunta a Marsiglia, insieme ai genitori nella prima metà del settembre 1940, alla fine del maggio successivo Simone Weil si rivolse a Perrin perché la aiutasse a trovare lavoro come operaia agricola; egli si dichiarò disponibile, in nome anche del suo «amore per Israele» (cfr. *Attente de Dieu*, Lettera quarta, cit., p. 23 e p. 266, nota 30). Fra i due ebbe inizio uno scambio di vedute sui problemi religiosi che si protrarrà fino al soggiorno in un campo profughi alla periferia di Casablanca in attesa dell'imbarco per gli Stati Uniti (20 maggio-7 giugno 1942). Lo stesso Perrin, però, annota nella prima parte dell'edizione francese che i loro primi scambi risalgono al giugno 1941. 318 «Innanzitutto Simone Weil mi parlò del suo amore per gli "sventurati" e della sua volontà di dividerne la sorte, di vivere come loro, questa volta non in fabbrica, ma tra i proletari agricoli(...). Fu per questo che, poco dopo, la misi in contatto con G. Thibon». J.M. Perrin, Introduzione a *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1949, p. 14

⁷ «Innanzitutto Simone Weil mi parlò del suo amore per gli "sventurati" e della sua volontà di dividerne la sorte, di vivere come loro, questa volta non in fabbrica, ma tra i proletari agricoli(...). Fu per questo che, poco dopo, la misi in contatto con G. Thibon». J.M. Perrin, Introduzione a *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1949, p. 14.

parlare con lui. Non sembra che al momento dell'incontro con il domenicano ella si ponesse già il problema del battesimo, cioè dell'adesione formale alla Chiesa cattolica. Era più preoccupata di vagliare la possibilità di salvezza al di fuori della Chiesa in rapporto al dogma cattolico. Tale preoccupazione era già presente nel 1938, come riporta il dottor Bercher, con cui intrattenne delle conversazioni a Marsiglia prima di incontrare padre Perrin:⁸

“Perciò, fino all'incontro con il domenicano, il problema del battesimo non aveva assunto per lei una importanza particolare, mentre cresceva nel suo animo il desiderio di essere riconosciuta dalla Chiesa come autenticamente cristiana, ma senza aderirvi, dal momento che in definitiva da tale adesione come confidava a Bercher non avrebbe ricevuto «nulla», nulla più di quanto già possedesse: l'amore per il Cristo, l'ispirazione cristiana e l'adesione piena alla volontà di Dio su di sé.”⁹

Ciò viene ribadito a Perrin nelle prime righe dell'Autobiografia spirituale, quando ella dichiara:

“Lei non mi ha portato né l'ispirazione cristiana né il Cristo: quando l'ho incontrata, infatti, questo non rimaneva più da fare, era già un fatto compiuto, e senza il tramite di alcun essere umano. Se non fosse stato così, se già non fossi stata presa, non solo implicitamente ma anche in maniera cosciente, lei non mi avrebbe dato alcunché, perché da lei non avrei accettato nulla. La mia amicizia verso di lei sarebbe stata infatti un motivo per rifiutare il suo messaggio, perché avrei avuto paura delle possibilità d'errore e d'illusione che l'influenza umana implica nell'ambito delle cose divine.”¹⁰

Si può supporre che sia stato padre Perrin a orientare le loro conversazioni verso la questione pratica del battesimo: per la sua funzione, si sentì in dovere di concentrarsi su questo punto cruciale, «risolto il quale la domanda circa la legittimità di una vocazione cristiana fuori della Chiesa si sarebbe ridotta a una pura questione di principio».¹¹ Se la Weil non avesse incontrato Perrin, probabilmente non si sarebbe posta il problema del battesimo.

Simone Weil iniziò da subito a interrogarsi sulla volontà di Dio e sui modi personali di conformarsi a essa; la riflessione precede, non a caso, quella sui sacramenti.¹² Provvede a distinguere tre ambiti: il primo riguardante tutto ciò che non dipende da noi stessi, ossia tutto

⁸ S. Pétrement, op. cit., pp. 537-538.

⁹ G. Gaeta, Sulla soglia della Chiesa in S. Weil, op. cit., pp. 100-101.

¹⁰ S. Weil, L'autobiografia spirituale, cit., p. 23.

¹¹ G. Gaeta, op. cit., p. 101

¹² Cfr. S. Weil, Lettera Prima. La volontà di Dio in Attesa di Dio, cit., pp. 5-12. In maniera più sintetica si interroga su cosa voglia dire conformarsi alla volontà di Dio anche in Quaderni, vol. II, cit., pp. 194-195

ciò che avviene nell'universo, nel presente o nel futuro, al di fuori della nostra portata. In tale ambito gli eventi rientrano nella volontà di Dio: tutte le cose esteriori, buone o pessime, piacevoli o dolorose, sono permeate dalla presenza divina, la cui realtà va «sentita».¹³ Il secondo ambito comprende tutto ciò che è soggetto alla signoria della volontà, cioè tutte le cose a noi prossime, per cui siamo in grado di creare delle rappresentazioni mediante l'intelligenza e l'immaginazione. Ciò che ciascuno può organizzare secondo una logica di raggiungimenti di propri scopi tramite determinati mezzi: è la sfera del dovere. Il terzo ambito concerne tutto ciò che in qualche maniera non è indipendente da noi, sebbene non sia né subordinato alla volontà né «relativo ai doveri naturali».¹⁴ L'autrice riconosce che in tale ambito si subisce una «costrizione da parte di Dio», una spinta a cui l'uomo è chiamato ad abbandonarsi in modo che essa corrisponda a una parte sempre più rilevante della nostra anima, fino a uno stato di perfezione. «Ma qualsiasi grado ci si trovi, non bisogna fare niente di più di quello cui si è irresistibilmente spinti, neppure in vista del bene».¹⁵ Tale riflessione sulla volontà di Dio appare legata a quella sulla natura dei sacramenti, infatti la precede:

“I sacramenti hanno un valore specifico che costituisce un mistero, in quanto implicano una particolare specie di contatto con Dio, contatto misterioso, ma reale. Al tempo stesso hanno un valore puramente umano in quanto simboli e cerimonie. Sotto quest'ultimo aspetto non si differenziano, essenzialmente, da canti, gesti, parole d'ordine di certi partiti politici; almeno non se ne differenziano essenzialmente di per sé; mentre sono infinitamente diversi per la dottrina cui si riferiscono.”¹⁶

L'affinità del fenomeno religioso a quello sociale interessa anche i sacramenti, la Weil prende spunto dalla teoria di Durkheim per svelare l'inganno che, spesso, si può celare dietro la somiglianza tra il sentimento sociale e quello religioso.¹⁷ Da qui l'autrice inizia ad

¹³ «In altre parole, bisogna sentire la realtà e la presenza di Dio attraverso tutte le cose esteriori senza eccezioni, con la stessa chiarezza con cui la mano avverte la consistenza della carta attraverso il portapenne e la penna». Ivi, p. 6.

¹⁴ Ibidem «Tutto ciò che senza appartenere all'ambito della volontà non è del tutto indipendente da noi». Ead., Quaderni, vol. II, cit., p. 195.

¹⁵ Ivi, p. 7. L'abbandono alla spinta viene associato all'azione non agente: «Si deve compiere solo ciò a cui si è irresistibilmente spinti da questa costrizione. Tutto il resto appartiene al male, e qualunque cosa si faccia non si può fare che male; occorre dunque lasciarsi portare dal corso degli avvenimenti (facendo uso di regole limitative: perseveranza in una linea di condotta una volta adottata, conformità alle convenienze sociali, ecc., quando è necessario scegliere), e per quanto è possibile astenersi da ogni azione, finché un'attenzione e un amore più grandi determinino, come ricompensa, una più grande costrizione». Ead., Quaderni, vol. II, cit., p. 195.

¹⁶ Ead., La volontà di Dio in Attesa di Dio, cit., p. 7.

¹⁷ Per completezza segue un breve accenno a uno degli iniziatori della sociologia della religione, E. Durkheim: «(...) Emile Durkheim (1858-1917) tenta una lettura organica della religione e lo fa in una prospettiva più sociologica rispetto a Comte. Figlio di un rabbino, egli rifiuta il suo ambiente di origine fino a diventare un

argomentare la sua posizione nei confronti dei sacramenti, constatando dapprima che essi implicano una «partecipazione sociale e umana in quanto cerimonie e simboli» e, come tali, rappresentano delle tappe essenziali per chi cammina in questa direzione.¹⁸ Si tratta, però, di una partecipazione parziale, non ai sacramenti in quanto tali, la piena consapevolezza avviene solo in chi è «al di sopra di un certo livello di spiritualità». Chi si trova al di sotto di tale livello, finché non lo avrà raggiunto, non potrà ritenere di appartenere alla Chiesa. La prima motivazione che Simone Weil riporta è il ritenersi al di sotto del livello di spiritualità idonea per essere consapevoli e partecipi di un sacramento in quanto tale e non in quanto “atto” sociale. Ma quale parametro considerava per valutare il livello di spiritualità? Perché l’autrice si colloca tra coloro che sono «al di sotto»?

Ella precisa che la sua posizione non è derivata né da un eccesso di scrupolo né da una parvenza di umiltà, piuttosto dal misurarsi con la sua insufficienza di essere umano in relazione con gli altri. Nello specifico considera come rilevante e vincolante la sua condizione di colpa e di vergogna soprattutto nei confronti degli altri, il sentimento di insufficienza generale che la caratterizza. Questo stato d’imperfezione in cui crede di trovarsi la relegano non solo al di sotto di quel livello di spiritualità, per lei essenziale, ma la trattengono anche al di fuori della Chiesa. Simone Weil si trova, evidentemente, combattuta tra l’adesione alla volontà di Dio e lo scorgere in essa i segni della sua vocazione, della scelta che potrebbe cambiare la sua esistenza. La posizione che assume risulta, così, assai più carica di significato e di impegno intellettuale, tanto che comprenderla non è né immediato né semplice. La questione dell’accesso alla salvezza tramite la via del battesimo, resa presente alla Weil da parte di padre Perrin, la interroga. Tuttavia non si sente necessariamente chiamata a passare attraverso quella via, a suo avviso «eccezionale». È un argomento, quello comunemente

intellettuale agnostico. Scrive diverse opere tra cui *Il suicidio*, edito nel 1897, e *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912, pubblicato in lingua italiana nel 1973. (...) Durkheim rileva la funzione della religione come fattore di integrazione dell’individuo con la società e forza coesiva. La religione è interpretata come un’importante forma di integrazione sociale. La posizione è ulteriormente sviluppata nell’opera successiva su *Le forme elementari della vita religiosa*. In essa Durkheim prende in esame la funzione della religione nelle società primitivo-totemiche e come essa si formi, si stabilizzi e si riproduca, contribuendo a mantenere in vita la coscienza collettiva della comunità. È il totem che fonda la consapevolezza comune: esso è come un nome, un emblema del gruppo e della rappresentazione del sacro nel quale la società si rispecchia, si riconosce e quasi si autotrascende. La coscienza collettiva è l’effetto di questa figura. Il concetto di religione si identifica con la società e – ancora una volta – assume un ruolo di identificazione del singolo con il gruppo, e viceversa. Afferma Durkheim: «Se la religione ha generato quanto c’è di essenziale nella società, è perché l’idea di società è l’anima della religione». Da qui la sua definizione di religione come «un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, ossia separate, interdette, le quali uniscono in un’unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono».». M. M. Romanelli, E. Durkheim: natura religiosa della società in *Il fenomeno religioso. Manuale di sociologia della religione*, EDB, Bologna 2002, pp. 17-18. Per un approfondimento sulla sociologia religiosa si veda J. Laloux, *Introduzione alla sociologia religiosa*, Cittadella, Assisi 1968

¹⁸ Ead., *La volontà di Dio*, cit., p. 7. Sulla connotazione simbolica, identitaria, antropologica e psicologica dei sacramenti interessanti appaiono i contributi contenuti in AA. VV., cit., pp. 115-116 e pp. 119-120.

definito come *extra ecclesiam nulla salus*, che ha impegnato molti autori e ha richiamato la Chiesa stessa a riflettere.¹⁹ Simone Weil riconosceva la compatibilità dei suoi pensieri con l'appartenenza alla Chiesa ma, nel contempo, sosteneva che non vi fosse da parte di Dio la volontà che lei entrasse a far parte della Chiesa. Ella concepisce la sua vicenda in rapporto all'ingresso nella comunità cristiana, e alle modalità attraverso cui tale ingresso sarebbe potuto avvenire, come una speciale «vocazione». Si sente chiamata a non separarsi «dall'immensa e sventurata massa dei non credenti» e di fondersi nei vari ambienti umani per conoscerli nella loro profondità e verità: «desidero conoscerli per poterli amare quali sono». Amare questi svariati ambienti nella loro diversità e complessità è, a suo avviso, indice di amore vero. Fondamentale è per lei il rimanere «anonima» e amalgamata «in qualsiasi momento con la pasta dell'umanità». Ancora una volta, l'autrice manifesta un profondo attaccamento all'umanità, in tutte le sue vicissitudini, sofferenze, domande: nulla di essa la lascia indifferente. Si sente parte integrante di un mondo da comprendere, sebbene, da una parte, constati la sua finitezza e fragilità di essere tendente alle colpe e ai crimini, dall'altra, sperimenti il desiderio di confondersi e «amalgamarsi» al fine di amare davvero. Il desiderio primo e ultimo che la muove si palesa nella sua purezza e dà sapore alla sua ricerca e ai suoi pensieri. Non teme, pertanto, di esprimere una sua dichiarazione d'amore nei confronti di Dio, di Cristo, molti santi e i loro scritti, la liturgia, i canti, i riti ecc. e il suo disamore «per la Chiesa propriamente detta, se non per il rapporto che intrattiene con tutte quelle cose che amo». Tuttavia l'autrice ebbe modo di tornare sulla questione, cercando di mettere ordine tra i punti che la ponevano alla soglia della Chiesa, nella lettera indirizzata a padre Couturier, il cui primo abbozzo risale al settembre 1942 durante la permanenza newyorkese.²⁰

¹⁹ 6 Per una panoramica sulla storia e sul senso della formula *extra ecclesiam nulla salus*, cfr. B. Sesboüé, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza». Storia di una formula e problemi di interpretazione, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009 e G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009. In particolare B. Sesboüé in op. cit., parte dal confronto di quattro testi assai significativi: la bolla *Cantate Domino* (4 febbraio 1442) del Concilio ecumenico di Firenze, *Lumen Gentium* 16, *Gaudium et Spes* 22 e Y. Congar, *Essais oecuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, Paris 1984, p. 85. Alla luce soprattutto della portata innovativa dei documenti del Concilio Vaticano II, in particolare di *Gaudium et Spes* 22, l'autore cerca di dare un'interpretazione dell'antico assioma, per Y. Congar «falsamente chiaro». L'antica espressione può fare posto a una nuova espressione, «La salvezza con la Chiesa». Non c'è nessuna esclusione, ma una proposta fatta a tutti, che passa attraverso la mediazione di Cristo e la missione della Chiesa. Si aprono così dei cammini di dialogo e una nuova percezione dell'atto di credere. Un rovesciamento che l'autore cerca di studiare non solo dal punto di vista teologico ma anche storico. Di questa formula si sono occupati anche: L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, Le Grand Séminaire, Toulouse 1934; F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York/Mahwall, NJ 1992; J. Depuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1977.

²⁰ Cfr. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 606 ss. La lettera a padre Couturier è stata pubblicata, anch'essa postuma, in S. Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, trad. it. *Lettera a un religioso*, G. Gaeta (a cura di), Adelphi, Milano 1996. Al suddetto testo si farà ampio riferimento nel paragrafo successivo.

4.2. Sulla soglia

Simone Weil, come precedentemente accennato, aveva due generi di obiezioni al battesimo. Una di carattere personale riconducibile sia al suo legame nei confronti di tutti i pensatori rimasti fuori dalla Chiesa, sia al non avere ricevuto alcun invito specifico da parte di Cristo a farsi battezzare. Il secondo genere di obiezioni riguardava l'avversione della Weil alla richiesta della Chiesa di un'adesione intellettuale a una serie di affermazioni dottrinali. Pensava il battesimo come una sottoscrizione esplicita di tutte le affermazioni dottrinali, spesso constatava la distanza tra ciò che lei credeva e i suoi pensieri sulle aspettative della Chiesa circa il credo dei singoli. Ciò la dissuadeva dal battesimo. Nello scambio epistolare con Jacques Maritain²¹ la Weil chiarisce la sua posizione spirituale esordendo così: «Je ne suis pas baptisée. Pourtant quand on me demand si je suis catholique, en répondant non il me semble que je mens».²² Cerca di tracciare brevemente il suo profilo spirituale, specificando l'approccio alla religione ereditato prima dalla famiglia di origine e il suo interesse successivo per essa. Con il tempo aveva adottato teoricamente e praticamente «l'attitudine cristiana nei confronti dei problemi della vita terrena e della morte», l'attrazione che il messaggio e il dogma cristiano esercitavano in lei si facevano di anno in anno più vivi, tanto da divenire una sorta di adesione d'amore più che intellettuale.²³ Pensare a un atto di sottomissione e di rinnegamento della sua intelligenza avrebbe significato per lei tradire la sua “vocazione”

²¹ Jacques Maritain (1882-1973) è il maggior esponente del neotomismo contemporaneo, ovvero di quella corrente di pensiero che propone un ritorno alla filosofia di Tommaso, confrontandola con le tematiche culturali, sociali e religiose contemporanee. Il suo “umanesimo integrale” ha come compio la ricostituzione di un mondo organico, che riconduca la società profana sotto la guida dei valori cristiani. A lui, in generale, Simone Weil rimproverava di aver recuperato la tradizione di pensiero aristotelico e di averla riproposta in alternativa a quella platonica. Cfr. M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano 1994, p. 168

²² S. Weil à Jacques Maritain (New York, 27 juillet 1942) in *Un échange de lettres entre Simone Weil et Jacques Maritain* in «Cahiers Simone Weil», 1980, 2, p. 68.

²³ Per completezza si riporta la parte originale della lettera indirizzata a Maritain a cui il testo sopra si riferisce spesso: «Le dogme chrétien m'a toujours attirée par sa beauté; cette attraction est devenue toujours plus vive d'année en année, de jour en jour, jusqu'à s'être transformée en adhésion, quoiqu'il s'agisse d'une adhésion qui est de l'ordre de l'amour et non pas de l'ordre de l'affirmation. Il me semble que c'est là le genre d'adhésion qui convient aux mystères surnaturels, car l'amour surnaturels est la seule faculté en nous capable d'entrer réellement en contact avec eux. Il me semble que la foi consiste dans la subordination de toutes les facultés naturelles de l'âme, y compris l'intelligence, à l'amour surnaturel, subordination qui doit pourtant laisser intactes leurs fonctions propres et leur libre jeu. Ainsi l'intelligence n'a pas à affirmer quoique ce soit concernant des mystères qui la dépassent; mais elle doit reconnaître en eux une réalité, et y puiser la nourriture d'une inspiration qui lui permette de saisir dans son domaine propres des vérités qu'elle ne pourrait pas apercevoir autrement. Je crois donc avoir le droit de dire «Credo». Pourtant je suis gênée, non pas vis-à-vis de Dieu, mais vis-à-vis des hommes, par la conscience que ce mot est presque toujours employé dans un sens très différent. Mais »il y a pour moi un obstacle plus grand. Je ne puis me résoudre à admettre que j'aie le devoir, ni même le droit, de soumettre ma pensée à la juridiction de l'Eglise, et de regarder une idée comme fausse dès lors qu'elle est marquée d'infamie par les mots «anathema sit». L'usage que l'Eglise a fait de ces mots est pour moi comme une barrière qui me force à rester sur la seuil.» Ivi, p. 69.

filosofica, eppure riteneva di possedere in sé quegli obblighi di obbedienza, fedeltà e amore che contraddistinguono, solitamente, i battezzati. Il risultato è sì un fermarsi sulla soglia, come lei stessa afferma, ma con gli occhi rivolti al corpo di Cristo nel Santissimo Sacramento, senza osare un passo in più. Sebbene fosse attratta da quel pane a cui accorrevano coloro che si accingevano a ricevere la comunione, non riusciva a conformarsi: quella fame la accumulava, ma non si sentiva pienamente chiamata a entrarvi. La risposta di Maritain, che rimase colpito dalla sua confidenza, fu abbastanza concisa: si soffermò sul fatto che, a suo avviso, ella «aveva ricevuto realmente il dono della fede», ma rimaneva ancorata a un'elaborazione concettuale «ancora inadeguata» e, in qualche modo, impigliata in essa.²⁴ Fu lo stesso Maritain a suggerirle di rivolgersi a tal proposito al suo caro amico, il padre domenicano Marie-Alain Couturier che avrebbe compreso di certo la sua posizione spirituale.²⁵ Testimonianza chiara delle obiezioni e del tentativo di mettere ordine tra le questioni dottrinali da cui vuole prendere le distanze è la lettera rivolta a padre Couturier, che costituisce un esempio assai significativo per cogliere alcune sfumature della vicenda. Ancora una volta l'autrice sente il bisogno di confrontarsi e dialogare, in questo caso non personalmente dato che si tratta di un rapporto epistolare, per trovare conferme e chiedere pareri. Qui non teme di ricevere risposte categoriche, anzi le attende di buon grado.

(...)” Sento con una specie di certezza che questa fede è la mia, o più precisamente lo sarebbe senza la distanza che la mia imperfezione pone tra essa e me. È una situazione spirituale penosa, ma più chiara. Nella chiarezza qualsiasi pena è accettabile. Le elencherò un certo numero di pensieri che abitano in me da anni (almeno alcuni di essi) e sono di ostacolo tra me e la Chiesa. (...) Le chiedo una risposta certa – senza formule del tipo «io credo che», ecc. – sulla compatibilità o incompatibilità di ciascuna delle mie opinioni con l'appartenenza alla Chiesa. (...) Non chiedo una risposta sollecita. Non c'è urgenza. Chiedo soltanto una risposta categorica.”²⁶

Tale posizione di dialogo, di interesse e ricerca instancabile fa di lei una pensatrice umile, che sa porsi in ascolto senza temere di esprimere i propri pensieri e, con essi, parti di sé. Del resto,

²⁴ Jacques Maritain à Simone Weil (Croton Falls, N.Y., 4 août 1942) in op. cit., p. 72. «Le jour où vous comprendrez que c'est la Vérité divine elle-même qui se donne à nous par la foi, ces difficultés tomberont. Elles seraient sans doute balayées par le baptême, mais il est normal que par la prière et la méditation vous commenciez d'abord à les surmonter vous-même. L'Amour procède du Verbe. C'est parce que l'intelligence intérieurement illuminée adhère à la Vérité divine et aux mystères qui la dépassent mais qu'elle reçoit de Dieu, que l'amour surnaturel jaillit dans l'âme et la Féconde tout entière. Le magistère de l'Eglise ne fait que garantir l'authenticité divine de ce que nous croyons sur la Parole de Dieu. Lisez Saint Paul.» Ibidem.

²⁵ «(...) je souhaite aussi que vous entriez en relation avec mon très cher ami le Père Couturier, Dominicain, qui vous comprendra sûrement». Ibidem.

²⁶ Ead., Lettera a un religioso, G. Gaeta (a cura di), Adelphi, Milano 1996, pp. 11-12.

lei stessa aveva posto il valore tanto angustiato dell'umiltà come la base essenziale, *la Conditio sine qua non* di ogni ricerca della verità.²⁷

“La riflessione su questi problemi non è certo un gioco per me. Non solo è di un'importanza più che vitale, dato che vi è implicata la salvezza eterna; ma è altresì di un'importanza che ai miei occhi supera di molto quella della mia salvezza. In confronto, una questione di vita o di morte è un gioco (...) Da anni penso a queste cose con tutta l'intensità di amore e attenzione di cui sono capace. Una intensità miseramente debole, a causa della mia imperfezione, che è molto grande; tuttavia mi sembra che essa cresca sempre di più. E nella misura in cui cresce, i legami che mi uniscono alla fede cattolica diventano sempre più forti, sempre più profondamente radicati nel cuore e nell'intelligenza. Ma nello stesso tempo anche i pensieri che mi allontanano dalla Chiesa acquistano sempre più forza e maggiore chiarezza. Se dunque questi pensieri sono veramente incompatibili con l'appartenenza alla Chiesa (...) non vedo come potrei evitare di concludere che la mia vocazione è di essere cristiana fuori della Chiesa. La possibilità di una simile vocazione implicherebbe che la Chiesa non è cattolica di fatto come lo è di nome, e che un giorno dovrà diventarlo, se è destinata ad adempiere la sua missione (...)”.²⁸

Si nota, dunque, l'importanza assunta dalle opinioni che sottopone all'attenzione del religioso in vista di una sua risposta definitiva. Simone Weil le elenca, nel testo, in trentacinque punti: un tentativo di dare ordine a delle tesi dubbie in attesa di un riscontro. Alcune di esse si riferiscono all'ebraismo, la seconda, ad esempio, connette l'idolatria a un'invenzione del fanatismo giudaico in quanto strettamente legata alla cupidigia di cui si macchiò la nazione giudaica.²⁹ La terza si sofferma sul valore metastorico della Passione di Cristo, un evento passato ma simmetrico con il futuro poiché Cristo è sempre presente nella terra, laddove ci sia crimine e sventura.

²⁷ La parola umile in corsivo vuole sottolineare la portata che il termine assume nella sua ricerca, anche alla luce di: «Bisogna fermarsi e bussare, bussare, bussare, instancabilmente, in un spirito di attesa insistente e umile. L'umiltà è la virtù più essenziale nella ricerca della verità.» Ead., Quaderni, vol. IV, cit., p. 316 (corsivo mio) e cfr. *ivi*, p. 110. Si riserverà, più avanti, una trattazione adeguata all'argomento dell'umiltà e alla considerazione riservatagli nell'opera weiliana, non trascurabile soprattutto ai fini della comprensione delle istanze attuali del suo pensiero.

²⁸ 2 *Ivi*, pp. 12-14. «Nell'ambito delle cose sacre io non affermo alcunché categoricamente. Pertanto anche le mie opinioni conformi all'insegnamento della Chiesa sono accompagnate nella mia mente da un punto interrogativo. Nell'ambito dell'intelligenza, io considero parte costitutiva della virtù di umiltà una certa sospensione del giudizio nei riguardi di tutti i pensieri, quali che siano, nessuno escluso». *Ivi*, p. 14.

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 18-19. «La vera idolatria è la cupidigia (...), e la nazione giudaica, nella sua sete di bene carnale, ne era colpevole nel momento stesso in cui adorava il suo Dio. Gli Ebrei hanno avuto come idolo non del metallo o del legno, ma una razza, una nazione, cosa parimenti terrestre. La loro religione è nella sua essenza inseparabile da questa idolatria, a causa della nozione di «popolo eletto»». *Ibidem*

Dunque, a suo avviso, il messaggio del cristianesimo esisteva ancora prima di Cristo stesso. Qui e nelle opinioni successive si incontrano le prime “intuizioni precristiane” che Simone Weil scorge nell’antichità, nella convinzione del profondo debito della civiltà occidentale nei confronti di quest’ultima più che nei confronti di Israele o del cristianesimo stesso.³⁰ Non manca di intravedere delle affinità con le divinità precristiane in alcuni elementi, quali il vino legato al culto dionisiaco oppure l’olivo, e con esso l’olio, attributi della vicenda natale di Atena da Zeus. La maternità della madre di Cristo viene ricondotta ad alcuni passi del Timeo platonico riguardante «una certa essenza, madre di tutte le cose e sempre intatta».³¹ A suo avviso, Cristo si sarebbe riconosciuto anche nella media proporzionale della geometria greca, che diviene pertanto una profezia, in quanto «il rapporto che unisce il Padre al Cristo è lo stesso che unisce il Cristo ai discepoli» e il termine stesso “mediazione” indica tale riferimento.³² L’autrice sostiene che, per cogliere il senso delle parole di Cristo sulla nuova nascita, e quindi sugli aspetti simbolici del battesimo, bisogna «accostarle in particolare alle concezioni pitagorica e stoica della generazione».³³ I punti nono e decimo si concentrano, con una vena leggermente polemica, sull’azione missionaria insita nel messaggio cristiano e nell’invito di Cristo stesso a insegnare a tutte le genti portando a esse l’annuncio, il vangelo. Una proposta di respiro universale che, a suo avviso, è stata fraintesa «a causa del nazionalismo inestirpabile dei Giudei».

La Weil non teme di affermare che su certi punti della predicazione e dell’annuncio cristiano vi sia stata un’incomprensione di fondo da parte degli apostoli. Ella deriva la sua convinzione dal giudizio dei «frutti» della Chiesa, troppo cattivi, a suo avviso, perché non sia lecito sostenere un errore all’inizio. Nello specifico si sofferma sul fatto che l’Europa, in sé vittima

³⁰ L’argomento trova compimento in S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1999. Il titolo postumo *Intuitions pré-chrétiennes*, assegnato al commento ai testi greci nel 1942, è fuorviante in quanto suggerisce un’impostazione estranea alla concezione e al procedimento esegetico dell’opera. «Come Simone Weil afferma in un passo programmatico dei Quaderni, contemporaneo alla stesura del commento, i vertici della spiritualità greca, come quelli presenti in altre tradizioni, non vanno intesi come prefigurazioni dell’annuncio cristiano, perché di fatto sono la stessa cosa: «Ipotesi (postulato): tutto ciò che l’antichità preromana, o almeno la Grecia, chiamava dèi, è il Padre, o il Figlio, o lo Spirito, o la Vergine, o gli angeli, o i demoni». (Quaderni, III, p. 202) Questo non significa evidentemente che i loro contenuti siano indistinti ma che si equivalgono, che dicono la stessa cosa in linguaggi diversi storicamente connotati. Lo stesso vale per il Nuovo Testamento, che certo per sé non costituisce una chiave di lettura privilegiata per svelare i segreti celati negli altri linguaggi; semmai in esso, nei suoi vertici, questi possono in parte e di volta in volta trovare una più compiuta espressione, una maggior forza di verità, nella misura in cui l’esperienza della Croce agisce più in profondità. » G. Gaeta, *Il linguaggio simbolico di Dio in S. Weil*, Quaderni, vol. IV, pp. 30-31

³¹ Ivi, pp. 23-24. Il testo si riferisce a Timeo, 50 b-c. Si veda a commento di questo passo, anche Quaderni, vol. III, cit. p. 79.

³² Ivi, pp. 23-24. Il testo si riferisce a Timeo, 50 b-c. Si veda a commento di questo passo, anche Quaderni, vol. III, cit. p. 79.

³³ 0 Gv 3, 5 ss. e cfr. Quaderni, vol. III, cit., pp. 19-20 e IV, cit., pp. 374-375. Ivi, p. 29.

di uno sradicamento spirituale, si è macchiata della colpa di avere sradicato altri continenti e il cristianesimo, con essa, non è stato in grado di diffondersi oltre «la razza bianca», bensì piuttosto ha posto queste terre «sotto il dominio freddo, crudele e distruttivo della razza bianca, che ha annientato tutto». Anche se tanti missionari sono stati martiri, la sua critica investe un'azione missionaria così condotta, in quanto troppo riconducibile a quegli ideali imperialistici che, a suo avviso, avrebbero sradicato l'Europa stessa. La chiusa del decimo punto sembra decisiva: «Credo che per un uomo cambiare religione sia pericoloso quanto per uno scrittore cambiare lingua. La cosa può andar bene, ma anche sortire conseguenze funeste» . L'undicesimo punto è emblematico e assai interessante perché la Weil giunge ad affermare che la diversità delle tradizioni religiose non è che un riflesso di una verità unica: il coglierne la ricchezza piuttosto che l'esclusione reciproca sarebbe prezioso tanto quanto il riconoscere le varie vocazioni, non solo all'interno della Chiesa ma anche al di fuori di essa.³⁴

Segue una riflessione sugli aspetti di impersonalità e personalità che convivono in Dio, a suo avviso. Qualora l'attenzione, la fede e l'amore di un uomo o una donna si concentrassero quasi esclusivamente sull'aspetto impersonale di Dio tanto da credersi e dirsi atei, l'amore soprannaturale troverebbe comunque dimora nella loro anima e quindi «costoro sono sicuramente salvati». Tale riflessione è sia interessante sia attuale, riecheggia anche qui l'antica questione teologica, dibattuta e intricata, sui meriti e le caratteristiche dei salvati. Ella offre il suo punto di vista sulla questione, senza ambiguità :

“Quelli che posseggono allo stato puro l'amore per il prossimo e l'accettazione dell'ordine del mondo, compresa la sventura, costoro sono tutti sicuramente salvati, anche se vivono e muoiono in apparenza da atei. Coloro che posseggono perfettamente queste due virtù, anche se vivono e muoiono atei, sono santi. *Quando si incontrano uomini siffatti, è inutile volerli convertire. Essi sono pienamente convertiti, sebbene non in modo visibile; sono stati generati*

³⁴ Per completezza si riporta l'intero testo dell'undicesimo punto in quanto utile per comprendere il pensiero di respiro “cattolico” nel senso di “universale” che doveva contraddistinguere la Chiesa e l'annuncio cristiano. «La religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono in modo implicito. E inversamente, altre religioni contengono esplicitamente verità che nel cristianesimo sono soltanto implicite. Il cristiano meglio istruito può imparare ancora molto sulle cose divine da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa anche fargli percepire tutto attraverso la sua. E tuttavia, se queste altre tradizioni sparissero dalla faccia della terra, sarebbe una perdita irreparabile. I missionari ne hanno già fatte sparire troppe. San Giovanni della Croce paragona la fede a dei riflessi d'argento, poiché la verità è l'oro. Le diverse tradizioni religiose autentiche sono differenti riflessi della stessa verità, e forse in egual misura preziosi. Ma di questo non ci si rende conto, perché ciascuno vive una sola di queste tradizioni e percepisce le altre dall'esterno. Ebbene, una religione si conosce solo dall'interno, come i cattolici giustamente non si stancano di ripetere ai non credenti. È come se due uomini posti in due camere comunicanti, vedendo entrambi il sole attraverso la propria finestra e il muro del vicino illuminato dai raggi, credessero entrambi di essere l'unico a vedere il sole e che l'altro ne riceva soltanto un riflesso. La Chiesa riconosce che la diversità delle vocazioni è preziosa. Bisogna estendere questo pensiero alle vocazioni che sono fuori della Chiesa. Perché ve ne sono.» Ivi, pp. 36-37 (corsivo mio per sottolineare l'importanza e il rimando a Quaderni, vol. II, cit., p. 305).

di nuovo a partire dall'acqua e dallo spirito, anche se non sono stati mai battezzati; hanno mangiato il pane della vita, anche se non si sono mai comunicati".

Forse annoverava se stessa tra questi «uomini siffatti»? Dalla constatazione umile della sua fragilità e della sua colpa, soprattutto nei confronti della sventura altrui, si può propendere per una risposta negativa. Da una parte, la considerazione estremamente positiva che riservava verso tutti quei pensatori non cristiani e pur tuttavia prolifici di idee e valori positivi, dall'altra, la constatazione della ricchezza delle varie tradizioni religiose come riflesso di un'unica verità le avevano permesso di affermare con certezza che l'accesso alla salvezza fosse universale. Dipendente cioè da quel sostentarsi di pane della vita, a prescindere dai sacramenti o dall'appartenenza alla Chiesa stessa.³⁵ Simone Weil pone come termine discriminante quel bisogno spirituale che, di fatto, accomuna tutti gli uomini e le donne, e li pone in rapporto con la vita e il mondo che li circonda in maniera attiva, partecipe e compassionevole. Tale bisogno elimina eventuali distinzioni sulla base religiosa, foriere di esclusioni aprioristiche sulla base di un'appartenenza che identifica e omologa. Così facendo, ella si concentra in modo illuminante sul dato "personale" del singolo, del suo operato e del suo pensiero al di là della sua considerazione dell'aspetto impersonale di Dio. Ciò si lega con la sua opinione sulla Chiesa, la quale a suo avviso avrebbe dovuto lasciare che un pensatore potesse arrivare all'obbedienza dell'intelligenza da solo, per amore. Del resto la fede è per lei dell'ordine della contemplazione e dell'amore, pertanto non va confusa con un credo intellettuale. Solo un ripensamento della nozione di fede e del significato di una «nuova nascita» potrà spiegare il significato di una salvezza anche al di fuori della Chiesa . Occupandosi, al punto venticinque, dei miracoli e facendo una digressione concernente la loro portata nei vangeli e nelle altre religioni, li connette alla concezione scientifica del mondo. La digressione sulla fede e sui suoi misteri le permette di soffermarsi, da una parte sulla virtù della carità come esercizio supremo dell'amore soprannaturale, dall'altra sulla virtù della fede stessa come subordinazione di tutte le facoltà dell'anima alla facoltà di amore soprannaturale. Un ruolo principe è rivestito dall'intelligenza, che dopo l'amore è «la più preziosa» delle

³⁵ Una posizione ravvicinabile è quella del teologo Karl Rahner (1904-1984), che coniò l'espressione «cristianesimo anonimo». «(...) significa questo: chiunque segue la propria coscienza, sia che ritenga di dover essere cristiano oppure non cristiano, sia che ritenga di essere ateo oppure credente, un tale individuo è accetto e accettato da Dio e può conseguire quella vita eterna che nella nostra fede cristiana noi confessiamo come fine di tutti gli uomini. In altre parole: la grazia e la giustificazione, l'unione e la comunione con Dio, la possibilità di raggiungere la vita eterna, tutto ciò incontra un ostacolo solo nella cattiva coscienza di un uomo. Questo si deve intendere con l'espressione «cristianesimo anonimo».». K. Rahner, M. Krauss, *La fatica di credere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, pp. 86-87.

facoltà .³⁶ Quando la nostra attenzione è rapita dall'ascolto di una piacevole musica, nondimeno l'intelligenza non ne trae giovamento e nutrimento, sebbene essa stessa, durante l'ascolto, taccia. Così nel mistero del bello nella natura e nell'arte Simone Weil intravede un «riflesso sensibile del mistero della fede»

In materia di fede la Chiesa agisce erroneamente quando impedisce all'intelligenza, facoltà propria dell'uomo, di svolgere le sue indagini sulla verità in maniera libera. Simone Weil sostiene che nel cristianesimo sussista un certo «disagio dell'intelligenza»: dovuto in gran parte all'uso che la Chiesa ha fatto della formula *anathema sit*. Essa a causa dell'uso smodato di tale formula si è via via costituita come un organismo totalitario alla stregua dei partiti politici che, storicamente, come tali si erano imposti e affermati. Tale formula lede nell'intimo la sua definizione di "cattolica", relegandola a una mera etichetta senza contenuto. La risposta alle tesi della Weil non arrivò mai, e con queste ella rimase fedele alla sua vocazione cristiana al di fuori della Chiesa. Le tesi rappresentano una sfida alla Chiesa e alla sua pretesa di offrire la verità ultima, rispetto alla quale ogni altra è una rudimentale prefigurazione. Non così per la Weil, che trovava in Platone, nella Bhagavadgītā etc., le stesse verità che incontrava nei Vangeli.³⁷

4.3. Il Credo

A Londra, negli ultimi mesi di vita, forse quando si trovava in ospedale, Simone Weil scrisse

³⁶ 6 Ivi, p. 60. «Quando l'intelligenza torna a esercitarsi di nuovo, dopo aver fatto silenzio per consentire all'amore di invadere tutta l'anima, si trova a possedere più luce di prima, una maggiore attitudine a cogliere gli oggetti, le verità che sono di sua pertinenza. (...) L'intelligenza può riconoscere i vantaggi di questa subordinazione all'amore soltanto per esperienza, a cose fatte. Prima, non ne ha alcun presentimento. Non ha inizialmente alcun motivo ragionevole di accettare questa subordinazione. Cosicché tale subordinazione è cosa soprannaturale, che soltanto Dio opera. Il primo silenzio, lungo appena un istante, che si produce attraverso tutta l'anima in favore dell'amore soprannaturale, è il seme gettato dal Semiatore, è il granello di senape quasi invisibile che un giorno diventerà l'Albero della Croce.» Ivi, pp. 60-61.

³⁷ «Questi problemi sono oggi di una importanza capitale, urgente e pratica. Dal momento che tutta la vita profana dei nostri paesi proviene direttamente dalle civiltà «pagane», finché sussisterà l'illusione di una frattura tra il cosiddetto paganesimo e il cristianesimo, quest'ultimo non sarà incarnato, non impregnerà l'intera vita profana come deve, resterà da essa separato e di conseguenza inattivo. Come cambierebbe la nostra vita se si vedesse che la geometria greca e la fede cristiana sono scaturite dalla stessa fonte!» Ivi, p. 85. Sulle tesi della Lettera cfr. anche G. Gaeta, Sulla soglia della Chiesa in op.cit., pp. 119- 123. Inoltre, nell'appendice a Lettera a un religioso si trova un Questionario che riassume in poche battute le opinioni presenti nel testo e fa da conclusione a questo. Cfr. ivi, pp.89-90. «All'inizio di aprile del 1942, durante il soggiorno all'abbazia benedettina di En-Calcat per i riti della Pasqua, ella aveva sottoposto a padre Clément Jacob un Questionario in cinque punti, in cui sono già fissati i tre ostacoli principali che le sbarrano l'accesso alla Chiesa: la concezione cristiana della storia, l'asserita superiorità di Israele e della stessa cristianità sui popoli pagani relativamente alla conoscenza di Dio, l'unicità dell'incarnazione del Verbo nel Cristo. In questo breve scritto tuttavia la forma è interrogativa; nella Lettera il tono cambia profondamente.» G. Gaeta, Sulla soglia della Chiesa, cit., p. 117

un breve testo privo di titolo e lo consegnò a Simone Deitz, con la quale aveva stretto amicizia a New York e insieme alla quale era partita per l'Inghilterra. Lo scritto, ritrovato nel 1960 e pubblicato sotto il titolo di *Dernier texte*,³⁸ costituisce, «il vero testamento spirituale»³⁹

³⁸ 0 Simone Deitz consegnò il testo nel 1944 a un domenicano senza rivelargli il nome dell'autore, ma limitandosi a chiedergli la sua opinione al riguardo. Ella non tornò più a recuperare il testo e fu lo stesso religioso a scoprire per caso che si trattava di uno scritto di Simone Weil. Cfr. S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962. Per completezza si riporta di seguito il testo completo (qui intitolato *Confessione di fede* perché elenca ciò in cui Simone Weil crede e non crede relativamente all'insegnamento della Chiesa) nella traduzione di G. Gaeta in S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., pp. 91-95. «Io credo in Dio, nella Trinità, nell'Incarnazione, nella Redenzione, nell'Eucarestia, negli insegnamenti dell'Evangelo. Credo, ovvero non faccio mio quanto la Chiesa dice al riguardo per affermarlo come si affermano dati dell'esperienza o teoremi di geometria, ma aderisco con l'amore alla verità perfetta, inafferrabile, racchiusa in tali misteri, e cerco di aprirle la mia anima affinché la sua luce possa penetrare in me. Non riconosco alla Chiesa alcun diritto di limitare le operazioni dell'intelligenza o le illuminazioni dell'amore nell'ambito del pensiero. Le riconosco la missione, in quanto depositaria dei sacramenti e custode dei testi sacri, di formulare decisioni su alcuni punti essenziali, ma soltanto a titolo di indicazione per i fedeli. Non le riconosco il diritto d'imporre i commenti di cui circonda i misteri della fede come se fossero la verità; e ancor meno il diritto di usare la minaccia e il timore esercitando, per imporli, il suo potere di privare dei sacramenti. Per me, nello sforzo della riflessione, un disaccordo apparente o reale con l'insegnamento della Chiesa è soltanto motivo di sospendere a lungo il pensiero, di spingere il più lontano possibile l'indagine, l'attenzione e lo scrupolo, prima di osare affermare qualcosa. Ma è tutto. Detto questo, io medito su ogni problema relativo allo studio comparato delle religioni, sulla loro storia, sulla verità contenuta in ciascuna di esse, sui rapporti della religione con le forme profane della ricerca della verità e con l'insieme della vita profana, sul significato misterioso dei testi e delle tradizioni del cristianesimo; e tutto ciò senza preoccupazione alcuna di un possibile accordo o disaccordo con l'insegnamento dogmatico della Chiesa. Sapendomi fallibile, sapendo che tutto il male che per debolezza lascio sussistere nella mia anima vi produce necessariamente una quantità proporzionale di menzogna e di errore, io dubito in qualche modo persino delle cose che mi appaiono più manifestamente certe. Ma tale dubbio concerne in pari misura tutti i miei pensieri, quelli che sono in accordo come quelli che sono in disaccordo con l'insegnamento della Chiesa. Spero e conto fermamente di rimanere in siffatto atteggiamento fino alla morte. Sono certa che questo linguaggio non racchiude alcun peccato. È pensando diversamente che commetterei un crimine contro la mia vocazione, che esige un'assoluta probità intellettuale. Né posso discernere alcun movente umano o demoniaco all'origine di un simile atteggiamento. Esso può produrre solo pene, sconforto morale e isolamento. Soprattutto non ne può essere causa l'orgoglio; perché non c'è nulla che possa lusingare l'orgoglio in una situazione in cui si è agli occhi dei non credenti un caso patologico, dal momento che si aderisce a dogmi assurdi senza neppure la scusa di subire un'influenza sociale, mentre si ispira ai cattolici la benevolenza protettrice, un poco sdegnosa, di chi è arrivato verso chi è in cammino. Non vedo dunque alcuna ragione di respingere il sentimento che è in me, cioè di perseverare in tale atteggiamento per obbedienza a Dio; se lo modificassi offenderei Dio, offenderei il Cristo, il quale ha detto: «Io sono la Verità». D'altra parte, già da molto tempo io provo un desiderio intenso e sempre crescente della comunione. Se si considerano i sacramenti un bene, se io stessa li considero tali, se li desidero, e se mi vengono rifiutati senza alcuna colpa da parte mia, non è forse questa una crudele ingiustizia? Se mi si accordasse il battesimo, malgrado l'atteggiamento in cui persevero, si romperebbe con una consuetudine che dura almeno da diciassette secoli. Se questa rottura è giusta e desiderabile, se ci si rende conto che proprio oggi è di una urgenza più che vitale per la salvezza del cristianesimo – cosa che a me pare evidente – bisognerebbe allora, per la Chiesa e per il mondo, che si verificasse informa eclatante, e non per iniziativa isolata di un prete disposto ad amministrare un battesimo oscuro e ignorato. Per tale motivo e per molti altri analoghi, fino ad ora non ho mai rivolto a un prete la domanda formale di battesimo. E non intendo farlo neppure ora. Tuttavia sento il bisogno – non astratto, ma pratico, reale, urgente – di sapere se, nel caso io lo domandassi, mi sarebbe accordato o rifiutato. [La Chiesa avrebbe un mezzo facile per procurarsi ciò che sarebbe la salvezza per se stessa e per il mondo. Essa riconosce che le definizioni dei concili hanno un significato relativamente alla situazione storica. Conoscere tale situazione è impossibile per chi non è uno specialista, e spesso anche per lo specialista, a causa della mancanza di documenti. Quindi gli «anathema sit» non sono altro che storia. Non hanno alcun valore attuale. Di fatto li si considera così; perché, come condizione per amministrare il battesimo a un adulto, non si impone mai la lettura del Manuale delle decisioni e dei simboli dei Concili. Un catechismo non ne è l'equivalente, perché non contiene tutto ciò che tecnicamente è «strettamente di fede» e ciò che non lo è. Sarebbe dunque sufficiente dire ciò che è già più o meno comunemente praticato, proclamando ufficialmente che l'unica condizione per l'accesso ai sacramenti è l'adesione di cuore ai misteri

della pensatrice. Si tratta dell'ultima testimonianza del suo atteggiamento nei confronti della Chiesa, «del quale si dovrebbe prendere atto per dedurne che ella è morta credente, cioè cristiana a suo modo, ma non cattolica». Si è potuto constatare come il fondo della riflessione religiosa dell'autrice, dalle lettere a padre Perrin fino quest'ultimo testo, non presenti un'evoluzione significativa: permangono delle costanti nella sua ricerca e nei vari approdi di essa. Il confronto con i religiosi che incontrò personalmente o a cui rivolse i suoi scritti e con gli uomini credenti, come Gustave Thibon, le servì sia per accertare la compatibilità delle sue opinioni con la dottrina sia per vagliare la particolarità della propria vocazione «da offrire come una possibilità inedita di vita cristiana». Così spiega l'esigenza di una «santità nuova e originale», a cui si sente di prendere parte restando fedele al suo servizio nell'ambito dell'intelligenza, però, al di fuori della comunità ecclesiale:

“Diventare cattolici. Un tempo lo si poteva essere implicitamente in fondo alla cella di un monastero, oggi occorre esserlo esplicitamente. Santità nuova, originale. Dio attende questo sforzo d'invenzione. Oggi non è ancora nulla essere soltanto un santo, bisogna essere il santo che il momento presente esige. Un nuovo tipo di santità, non nel senso di Maritain. Egli ha scorto che cosa c'è in meno ma non che cosa c'è in più. Occorrono santità e genio. Non c'è alcuna ragione di non avere del genio, dal momento che per riceverlo si deve soltanto richiederlo a Dio in nome del Cristo. Perché volersene privare?. (...) Un nuovo tipo di santità è qualcosa di dirompente, un'invenzione, una rivelazione nuova dell'universo. (...) Ma perché rinunciare ad avere del genio? Quanto a me, so che quand'anche un giorno diventassi degna di servire Dio nel vero senso della parola, non potrei mai avere alcun irradiazione a causa della deficienza di tutto ciò che in me è naturale. (...) Troverà altri servitori. Non voglio domandargli altro pane se non quello soprannaturale. Per essere più precisa, non posso. Mi sembrerebbe un'offesa all'amore”.⁴⁰

Secondo la Weil vi erano due volti del cristianesimo: il primo quello più consueto e oggettivo che si basa sulla rivelazione, tramite la Bibbia e la tradizione di cui la Chiesa è garante; il

della Trinità, dell'Incarnazione, della Redenzione, dell'Eucarestia, e al carattere rivelato del Nuovo Testamento. In questo caso la fede cristiana, senza il pericolo di una tirannia della Chiesa sugli spiriti, potrebbe essere collocata al centro di tutta la vita profana e di ciascuna delle sue attività, e impregnare tutto, assolutamente tutto, con la sua luce. Unica via di salvezza per i miserabili uomini di oggi]». Le parentesi sono dell'autrice.

³⁹ J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres: les quinze derniers mois (1942-1943)*, Plon, Paris 1967, p. 76. Quanto alla datazione di questo testo, Cabaud propende per un momento antecedente il ricovero in ospedale (cfr. *ivi*, p. 139).

⁴⁰ 4 S. Weil, *Minuta 1 in Lettera Sesta. Tre minute e un frammento in Attesa di Dio*, cit., pp. 65-66

secondo è quello che si basa sull'esperienza diretta del divino.⁴¹ In questo contatto diretto con il divino la libertà dell'intelligenza va tutelata dal pericolo che un corpo sociale, come quello della Chiesa, può causare. All'inizio del suo credo la Weil precisa che il Dio in cui crede è un Dio trinitario, in relazione. La fede in un Dio unico si connette alla mentalità che adora l'io e il sociale, al contrario la fede in un Dio trino si adatta a un modo di pensare che cerca il bene che trascende, la giustizia che sta sopra a ogni cosa e non è di questo mondo.

Dio concepito solamente come uno e non come due (quindi tre), questo obbliga quando viene rappresentato come creatore a confondere il necessario e il bene. Israele. Islam. (...) La Trinità è indispensabile alla nozione greca e cristiana della Giustizia.

Rifarsi a ciò significa non solo superare la difficoltà di concepire un Dio, nel contempo, uno e trino, ma anche comprendere la funzione di mediazione svolta dalla creazione stessa. Il rapporto d'amore che intercorre tra Padre e Figlio passa attraverso la creazione e la nostra umanità non può fare altro che dare consenso a questo legame.⁴² La creazione ha pertanto il valore della mediazione, affinché possa avvenire questo scambio d'amore che fa assumere a ciascuna persona della Trinità la sua identità "personale" distinta, grazie al legame d'amore che unisce e distingue insieme.⁴³ Il Dio trinitario parla di mediazione, ma soprattutto di rapporto, di relazione, di quest'ultima è intrisa la sua vera essenza. Ciascuna delle persone divine, infatti, non ha un'identità a sé stante ma è pienamente in quanto in relazione con le altre. La nostra facoltà dell'immaginazione non ci permette di cogliere questo duplice aspetto di personale e impersonale in Dio;⁴⁴ invece è più immediato il meccanismo di proiezione che permette all'uomo di immaginarsi a somiglianza dell'essere divino. Per potere cogliere cosa davvero sia lo spirito bisogna fare un'esperienza personale facendo in mondo di trascendere se stessi, rinunciando a sé.⁴⁵ L'elemento di mistero che, in tal caso, il pensiero deve accogliere più che indagare è rilevante, la contraddittorietà di un Dio uno e trino insieme, personale e

⁴¹ «È come se, sotto la medesima denominazione di cristianesimo e all'interno della stessa organizzazione sociale, vi fossero due religioni distinte: quella dei mistici e l'altra. Io credo che la religione vera sia la prima.» Ead., Lettera a un religioso, cit., p. 42. 386 «Il sociale e l'io sono due idoli». Ead., Quaderni, vol. III, cit., p. 402. «Gli Ebrei hanno chiamato la loro anima collettiva Dio». Ead., op.cit., vol. IV, cit., p. 244

⁴² Cfr. ead., Quaderni, vol. IV, cit., p. 123.

⁴³ «L'amore è il bisogno di uscire da ciò che gli Indù chiamano stato di dualità, la separazione tra il soggetto e l'oggetto; di imitare la Trinità in cui amato e amante sono una cosa sola, in cui l'amante, mediante il medesimo atto, crea, conosce e ama l'amato che è in lui stesso.» Ivi, p. 123

⁴⁴ «Dio è personale e impersonale. È impersonale nel senso che il suo modo infinitamente misterioso di essere una Persona differisce infinitamente dal modo umano». Ivi, p. 37.

⁴⁵ «È dunque vero, in un certo senso, che Dio bisogna pensarlo come impersonale, nel senso che egli è il modello divino di una persona che con la rinuncia di sé trascende se stessa». Ead., Forme dell'amore implicito di Dio in Attesa di Dio, cit., p. 138

impersonale su cui esso si sofferma diviene una prova della sua stessa spiritualità. Il pensiero che è fisso su un elemento di contraddizione attiva maggiormente l'attenzione, quasi fosse in preghiera, cosicché una parte di esso si abbandona al mistero. L'immagine che sembra più appropriata a Simone Weil per riferirsi alla Trinità è quella del movimento circolare e del dinamismo che le è tipico. Il cerchio permette di cogliere non solo il rapporto di Dio con Dio (la Trinità), ma anche quello con la creazione:⁴⁶ tale movimento capace di spiegare se stesso senza doversi riferire ad altro è immagine, pertanto, dell'armonia divina.⁴⁷ Nella prima riga del suo credo si trova, oltre alla Trinità, l'Incarnazione. La riflessione teologica classica per cui essa altro non è che la risposta salvifica di Dio al peccato originale di Adamo, che coinvolge l'intera umanità, non lasciava soddisfatta l'autrice.⁴⁸ Le sembrava limitante legare la condizione peccaminosa dell'uomo a un solo evento accaduto nel tempo, quello di Adamo appunto. Ella riteneva piuttosto che l'origine del peccato è una caratteristica insita nello status creaturale dell'uomo, poiché l'uomo per natura è portato a desiderare in maniera eccessiva fino a spingersi al desiderio di eguagliarsi alla divinità. La radice di superbia, presente in tutti gli esseri umani, di ergersi come artefici di sé e divinità della propria storia sarebbe la fonte prima del peccato di sempre, non relegato a un unico evento passato. Tale errore è connesso indissolubilmente al tentativo da parte dell'uomo di volere disconoscere la sua miseria, la sofferenza, la sventura, per usare un termine caro alla produzione weiliana, e la morte. Considerandoli come situazioni da cui fuggire piuttosto che viverle come parti integranti del cammino esistenziale. Inoltre, Simone Weil associa la condizione di peccato alla volontà propria di ciascuno,⁴⁹ affrontando così un tema caro alla mistica cristiana, in particolare a quella tedesca, medievale e moderna.⁵⁰ La creazione dell'essere dotato di volontà è di per sé

⁴⁶ «Il cerchio, per i greci, era l'immagine di Dio. Perché un cerchio che ruota su se stesso è un movimento nel quale nulla muta, perfettamente chiuso su se stesso. Il simbolo del movimento circolare esprimeva per loro la medesima verità che è espressa nel dogma cristiano col concetto dell'atto eterno da cui procedono i rapporti tra le persone della Trinità». Ead., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, trad. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1954, p. 250.

⁴⁷ Per un approfondimento sul concetto di amicizia applicato alla Trinità cfr. *Trinità e amicizia* in S. Moser, *Il "credo" di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 53-58.

⁴⁸ «Il peccato e la verità non sono atti, ma stati. Gli atti non sono che la conseguenza automatica dello stato. Ma noi non possiamo rappresentarcele che sotto forma di atti. Da qui il simbolo del peccato anteriore ad ogni atto. Nasciamo in stato di peccato. Vi è stato un tempo in cui l'uomo era stato in peccato? Ma non aveva la conoscenza». Ead., *Quaderni*, vol. II, cit., p. 160.

⁴⁹ «L'umanità intera ha peccato temporalmente nel possesso della propria volontà. Essa è stata creata con una volontà propria e la vocazione a rinunciarvi. Ma questa vocazione non può essere realizzata che con il tempo e lo sforzo». Ivi, p. 207

⁵⁰ Cfr. S. Moser, op. cit., p. 77. Qui si fa riferimento a Teologia tedesca (cfr. Anonimo Francofortese, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2008), a Sebastian Franck (cfr. S.

un male perché, esercitando questa facoltà, egli è costantemente tentato di obbedire alla propria volontà, piuttosto che a quella divina, così facendo preferisce il proprio io rispetto alla sua stessa fonte, Dio. La storia di Cristo è legata alla condizione di sventura tipicamente umana, egli che era uguale agli uomini in tutto, tranne che nel peccato, visse fino in fondo tale condizione e la interpretò come espressione della volontà del Padre:

La storia del Cristo è la prova sperimentale che la miseria umana è irriducibile, che nell'uomo assolutamente senza peccato la miseria umana è grande come nel peccatore. Essa è solo illuminata. Ma questa miseria non è separabile dallo stato di peccato; la storia del Cristo è legata a quella di Adamo.

Dato che la miseria umana che Cristo condivide con Adamo, e con tutti gli uomini, non è contraddistinta dal peccato, si distingue nella miseria stessa qualcosa di peccaminoso e altro di indipendente dal peccato. Pertanto «è giusto dire che l'Incarnazione e la Passione sono e non sono conseguenze della disobbedienza di Adamo». Il mistero dell'Incarnazione di Dio rimanda a quello della conversione da parte dell'uomo: come il Figlio rinuncia e si spoglia di sé per abbracciare in tutto, anche nella sofferenza e nella morte, l'umanità, così anche l'uomo deve riuscire a spogliarsi della propria volontà che lo domina e lo orienta a sentirsi protagonista assoluto e indiscusso, al fine di dare spazio alla volontà divina.⁵¹ Simone Weil risponde affermativamente all'interrogativo riguardante la necessità che Cristo si incarnasse e morisse per potere salvare l'uomo e fargli recuperare una vera relazione con Dio: la croce rappresenta il compimento di una vicenda umana, qui la sofferenza è qualcosa di divino e in essa può avvenire l'incontro tra uomo e Dio.⁵² Ogni volta che l'uomo sperimenta l'abbandono da parte di Dio, come Cristo "ascolta" il silenzio del Padre sulla croce, allora essa è stata conquistata da Dio stesso. Ciò è una caratteristica insita nel cristianesimo.⁵³ Nella sua Confessione di fede si ritrova dopo il credere all'incarnazione, la redenzione. Non si fa alcun accenno alla resurrezione. La Weil scriveva a padre Couturier: «La croce produce su di me lo

Franck, Paradosi, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2009, n. 210), a Valentin Weigel (cfr. V. Weigel, Conversione e distacco. Introduzione alla "Teologia tedesca", a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2010).

⁵¹ «Nasciamo e viviamo controsenso; perché nasciamo e viviamo nel peccato, che è un rovesciamento della gerarchia. La prima operazione è il rovesciamento, la conversione.» S. Weil, L'ombra e la grazia, Rusconi, Milano 1985, pp. 46-47.

⁵² Gesù sulla croce dice: «Tutto è compiuto». Gv 19, 30.

⁵³ «Iddio pena, attraverso lo spessore infinito del tempo e della specie, per raggiungere l'anima e sedurla. Se essa si lascia strappare, anche solo per un attimo, un consenso puro e intero, allora Iddio la conquista. E quando sia divenuta cosa interamente sua, l'abbandona. La lascia totalmente sola. Ed essa a sua volta, ma a tentoni, deve attraversare lo spessore infinito del tempo e dello spazio alla ricerca di colui ch'essa ama. Così l'anima rifà in senso inverso il viaggio che Iddio ha fatto verso di lei. E ciò è la croce». Ead., L'ombra e la grazia, cit., p. 98.

stesso effetto che su altri la resurrezione»,⁵⁴ nella consapevolezza che la chiave di una fede vera sta nel credere alla risurrezione, ella riteneva che la divinità di Cristo potesse essere provata proprio nell'aver vissuto pienamente la sofferenza della Passione e, con essa, la miseria più profonda della condizione umana. Ciò mostrava chiaramente che Cristo fosse più di un semplice uomo.⁵⁵ La contemplazione dell'amore di Cristo sulla croce senza preoccuparsi eccessivamente della consolazione derivante dalla resurrezione e della vita nuova, eterna, in cui ciascuno potrà trovare posto, significa imitare appieno il suo esempio e lasciare che per il resto operi la grazia. Da parte dell'autrice, non si tratta di una mancata fiducia nella resurrezione o nella vita nuova che essa annuncia, è un ripensare la fede in maniera più salda e matura, senza un tornaconto personale, ma come un valore assoluto grazie al quale operare e vivere la propria vita. Nella prima riga del suo credo, la Weil inserisce anche l'Eucarestia. Già nel Prologo presente nei Quaderni, in cui racconta dell'esperienza spirituale vissuta nel suo incontro personale con Cristo, sacramentale in quanto segno vivo ed efficace della presenza di Cristo nella sua vita, i riferimenti al pane e al vino erano assai espliciti.⁵⁶ In questa comunione di umano e divino che passa attraverso la condivisione della vita e del nutrimento, si instaura una relazione amichevole con Dio e un contatto profondo con esso che la chiama a rendersi prossima alla sventura di quanti incontrerà, a spogliarsi di sé per fare posto ad altro da sé. Essere disposti a questo è per Simone indice di una nuova santità, non si occupa dei sacramenti come mezzi e tappe necessarie per vivere un cammino di fede in quanto tende alla meta stessa dell'itinerario cristiano: il "farsi eucarestia", materia che attende di essere trasformata e pane spezzato che si dona. Nell'ultimo periodo della sua vita l'autrice si soffermò spesso a riflettere sui sacramenti, la sua professione di fede lo testimonia chiaramente. La sofferenza della malattia e la prossimità alla morte la spingevano a fare chiarezza su questo tema e a confidare nella virtù dei sacramenti stessi, che considerava come «un mezzo mediante il quale il desiderio che si ha del bene è messo in contatto col reale e diventa anch'esso reale». Nella sua Confessione di fede rimane tuttavia chiara la sua posizione «sulla soglia della Chiesa» per preservare la sua libertà di pensiero.

⁵⁴ Ead., Lettera a un religioso, cit., p. 57.

⁵⁵ «Il Cristo che guarisce gli infermi, risuscita i morti; è la parte umile, umana, quasi bassa della sua missione. La parte soprannaturale è il sudore di sangue, il desiderio insoddisfatto di trovare consolazione nei suoi amici, la supplica di essere risparmiato, il sentimento di essere abbandonato da Dio. (...) Questa è la prova autentica che il cristianesimo è qualcosa di divino». Ead, Quaderni, vol. II, cit., pp. 199-200.

⁵⁶ Cfr. S. Weil, Quaderni, vol. I, cit., pp. 103-105. Si tratta di un testo di cui esistono due versioni identiche. Alla prima, scritta sulle ultime pagine dell'undicesimo Cahier, Simone ha premesso: «Inizio del libro (il libro che dovrebbe comprendere questi pensieri e molti altri)», e alla fine ha aggiunto: «Segue una massa non ordinata di frammenti». La seconda stesura, inserita nel primo dei Cahiers d'Amérique, porta il titolo di Prologo.

Capitolo 5

Tra attesa e tensione

5.1. La dimensione temporale

Simone Weil riconosce al modo di essere temporale dell'uomo un ruolo di primaria importanza nella domanda che riguarda l'esistenza stessa dell'uomo: «ella condivide l'idea fondamentale della filosofia moderna, per cui non può esserci un pensiero davvero fondato sull'esistenza umana che non tenga conto della temporalità».¹ Il tempo è una preoccupazione profonda e tragica degli uomini, tra le tante l'unica davvero tragica in quanto tutti i turbamenti dell'uomo lo scuotono proprio nel suo sentimento del tempo. Gioia e dolore attaccano l'uomo al tempo, la prima facendo assaporare istanti di eternità e il secondo inchiodandolo a esso lo proietta al termine stesso del tempo, anch'esso coincidente con l'eternità.²

“La contemplazione del tempo, quindi, è la «chiave della vita umana», quel «mistero irriducibile» ad ogni razionalismo sul quale nessuna scienza fa presa, e da cui occorre partire per un'indagine autentica della realtà. La Weil propone un rapporto dialogico con l'esperienza del tempo, per dirla con Mancini, è per noi, oltre che concetto ed esperienza vissuta, «una realtà così trascendente da ospitare il nostro divenire», per cui «ogni sua manifestazione richiede ascolto e, del resto, si lascia effettivamente interrogare in modo da consentirci di giungere ad un'elaborazione riflessiva che vale come una testimonianza in certa misura chiarificatrice e partecipativa di questo mistero, ma non come una spiegazione che pretenda dai suoi concetti una luce totale». Un rapporto dialogico che si rivelerà fondamentale, come vedremo, anche per descrivere l'esperienza religiosa; per Simone, infatti, il tempo è sia

¹ A. Pezzini, *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007, p. 159. Cfr. anche B. Casper, *Le temps sauvé. Réflexions sur la compréhension du temps chez Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», 3, 1985, pp. 240-252.

² 6 «Solo la santità consente di uscire dal tempo. Quaggiù noi viviamo in una mescolanza di tempo ed eternità. L'inferno sarebbe tempo puro. (...) In questa mescolanza di tempo ed eternità, la gioia corrisponde a un accrescimento del fattore eternità; il dolore a una predominanza del fattore tempo. Perché dunque il passaggio attraverso il dolore rende più sensibili alla bellezza? Noi dobbiamo scegliere quaggiù tra il tempo e l'eternità. In un certo senso questa scelta corrisponde alla scelta tra gioia e dolore. E tuttavia non in modo visibile. Perché? Non abbiamo bisogno di credere nella vita eterna – perché l'unica prova di una simile vita sono i presentimenti di eternità che abbiamo quaggiù. E questi presentimenti sono di per sé sufficienti. Certo, presuppongono la pienezza della vita eterna. Ma non necessariamente per noi. La gioia ci inchioda all'eternità e il dolore al tempo. Ma desiderio e timore ci incatenano al tempo e il distacco spezza le catene. La ricerca della gioia ci attacca al tempo. La gioia è la nostra evasione fuori dal tempo. Il dolore ci inchioda al tempo, ma l'accettazione del dolore ci trasporta al termine del tempo, nell'eternità. Così esauriamo la lunghezza indefinita del tempo, la superiamo». Ead., *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 91

l'elemento essenziale dell'esistenza personale che uno strumento scelto per trascenderla."³

Ogni uomo è costretto a relazionarsi con il tempo, tale imposizione viene subito nella quotidianità.⁴ L'identità stessa dell'uomo si costituisce grazie al rapporto con il tempo, esso «connette le azioni ai desideri o al volere di ognuno, separa ciò che siamo da ciò che vogliamo essere».⁵ Tutto avviene, infatti, con la mediazione del tempo: il rapporto dell'uomo con la realtà non può sussistere senza questo intermediario. Dinanzi al tempo l'uomo si trova impotente, rispetto al passato, poiché non esiste più e al futuro dato che non esiste ancora. L'autrice coglie il legame profondo tra tempo e lavoro alla luce del periodo intenso che visse in fabbrica: gli operai sono soggetti, infatti, a una subordinazione del tempo differente, alienata e sventurata tanto da divenire un'ulteriore schiavitù. Essendo costretti a una cadenza abitudinaria nel fare gli stessi movimenti e le stesse operazioni nell'arco dell'intera giornata, gli operai sperimentano inevitabilmente la monotonia, rimangono inchiodati al presente senza alcuno slancio verso l'avvenire. La cadenza diverge dal ritmo per la sua connotazione di ripetizione ossessiva, senza intervalli, «il ritmo è un tempo umano che implica delle pause, degli attimi di contemplazione, di vuoto, che permettono di inserire il rischio, l'iniziativa di cui solo gli esseri umani sono capaci»⁶

Diversamente dai contadini, i quali lavorano seguendo i ritmi del mondo e della natura, gli operai si orientano sulla base dello scorrere del tempo degli orologi, non hanno alcuna facoltà di previsione. Tutti gli uomini sono comunque determinati dalla sottomissione al tempo, nessuno può impedire che il tempo passi ma ha un potere su come viverlo e sulla percezione del tempo stesso.⁷ Il ruolo preponderante che la temporalità svolge nella vita di ciascuno, sottomettendola di fatto, fa sì che l'uomo senta come avverso il tempo e protesti contro di

³ A. Pezzini, op. cit., pp. 159-160 (con riferimenti a R. Mancini, Il tempo del silenzio in AA. VV., Tempo, evento e linguaggio, Carocci, Roma 2002, p. 110).

⁴ «Io esisto nel tempo ovvero sempre fuori di me; non sono quello che sono appena stato, non sono ancora ciò che sarò, e tuttavia ciò che sono stato, ciò che sarò sono ben io». S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988, p. 142.

⁵ Ivi, p. 164.

⁶ W. Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997, p. 56. «Ma innanzitutto CHE COSA DEFINISCE IL RITMO? Non si definisce per la regolarità. Il tic-tac di un orologio non ha ritmo. Si definisce per i suoi arresti (...). Qualcosa di sensibile, la cui realtà non è che relazione. Uniforme e non ripetitivo. Fonte di un'energia che eleva». S. Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 2, Cahiers, Gallimard, Paris 1997, p. 102

⁷ «Il tempo propriamente non esiste (se non il presente come limite), e tuttavia noi siamo sottomessi a esso. Tale è la nostra condizione. Noi siamo sottomessi a ciò che non esiste. Si tratti della durata sofferta passivamente – dolore fisico, attesa, rimpianto, rimorso, paura – o del tempo regolato – ordine, metodo, necessità – in ambedue i casi, ciò a cui siamo sottomessi non esiste. Ma la nostra sottomissione esiste. Realmente legati da catene irreali. Il tempo, irreale, vela ogni cosa e noi stessi d'irrealtà». Ead., *Quaderni*, vol. I, cit., p. 295.

esso; eppure tutto ciò che è bello e i sentimenti più puri come l'amicizia, l'affetto e l'amore rivelano dei caratteri al di fuori del tempo, "di eternità". Il tema del tempo è essenzialmente legato nella ricerca weiliana al tema della pesantezza: l'esistenza umana è contraddistinta da questi due tratti dominanti, che divengono più accentuati laddove il dolore e la sventura aumentano. La reazione che ciascuno riesce a elaborare rispetto a tale condizione di peso, che accomuna non solo gli sventurati, è quella di sfuggire al tempo creandosi un passato e un futuro immaginari a proprio piacimento, vale a dire illudendosi.

La Weil elenca due differenti modi per sfuggirvi. Il primo è di tipo carnale, che consiste nel rimanere succubi del tempo stesso, dando sfogo ai desideri e ai piaceri, a tutti quei tentativi, cioè, di modificare il corso del tempo stesso. Tale modo di sottrarsi risulta illusorio poiché punta a rimuovere lo scorrere del tempo ricercando piaceri effimeri e soddisfacimenti dei desideri, dunque l'autrice afferma che «tutti i peccati sono tentativi per sfuggire al tempo».⁸ Il secondo modo di «sfuggire al tempo permette di vivere nella verità uscendo dalla menzogna dell'illusione, consiste nell'esercitare la virtù di «subire il tempo, nel premere il tempo sul proprio cuore fino a stritolare il cuore. Allora si è nell'eterno».⁹ Un'operazione di per sé dolorosa: il tempo è legato alla sventura e al dolore in quanto trascina l'uomo verso ciò che non tollera e che, tuttavia, avrà luogo. La dimensione temporale dell'esistenza non può essere rifiutata così come la portata di dolore che costringe al tempo stesso, prolungandolo all'infinito.

«Il dolore fisico toglie al tempo il suo orientamento. Dolore, indispensabile per passare dal tempo all'eternità.»¹⁰

La concezione della storia weiliana è influenzata, inevitabilmente, dalla riflessione sul tempo. Nella sua critica della storia l'autrice prende le mosse dal considerare la storia come «un intreccio di bassezze e di crudeltà, dove ogni tanto brilla qualche goccia di purezza», senza il

⁸ Ead., Quaderni, vol. IV, cit., p. 123.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ead., Quaderni, vol. II, cit., p. 133. Sul dolore in relazione al tempo cfr. anche Quaderni, vol. III, p. 106. «Un dolore fisico che giunge fino al limite estremo, privo di qualsiasi consolazione perché accompagnato da un completo sconforto morale, è la totalità del tempo e dello spazio che in pochi istanti entra nell'infima estensione di un corpo, e lacera l'anima. (...) Se io considerassi me stessa in futuro come un altro essere che mi è estraneo, farei senza alcuna ripugnanza atti suscettibili di provocare dopo un certo intervallo (che può essere di due minuti, di più giorni, di un anno) del dolore. Compirei gli atti suscettibili di provocare più tardi benessere per pura ragionevolezza e senza inclinazione. E non mi preoccuperei in alcun modo di quel che accadrà. È il distacco nei riguardi del futuro. Se vi aggiungo il distacco da tutto il passato (remissione dei debiti), sarò distaccata da tutto ciò che non è il presente».

quale non vi è vera conoscenza del cuore umano.¹¹ L'unico criterio valido per riconoscere le verità della storia è quello etico, fondato sul discernimento tra male e bene, «per cui la realtà dell'uomo consiste nel suo aderire all'ordine universale, anteriore all'ordine logico o storico che noi stabiliamo sulle cose e sugli eventi». ¹² È fondamentale riferirsi al passato, sebbene la tendenza generale, soprattutto occidentale, sia quella di preoccuparsi più dell'avvenire, non può esistere un popolo senza storia, senza la dimensione del tempo. Il futuro, infatti, «non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto, dargli persino la nostra vita» e per dare qualcosa è necessario possederla grazie ai «tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi». Riporre eccessive speranze nel futuro e intravedere in esso soltanto potenziali di bene significa fare un uso erroneo e cattivo della storia, guardare al passato per prendervi spunto e fare tesoro degli eventi apporta, invece, benefici al futuro stesso. Tuttavia, ciò che permette a Simone Weil di leggere il tempo, presente e passato, dell'esistenza e della storia, alla luce dell'eternità è l'incontro con Cristo. Il considerare la sua incarnazione di bene in vista della salvezza dell'umanità le offre una prospettiva di riflessione differente. Grazie a Cristo il divino è entrato a far parte della storia,

¹¹ S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1990, p. 293. La storia è scritta secondo la prospettiva dei valori condivisi dalla maggioranza, per cui vengono esaltati i potenti e viene fatto silenzio sui grandi sconosciuti, tale logica della "bestia", del "grande animale", termine con cui la Weil indica il sociale incombente e domina sulla cultura e, quindi, sulla storia stessa. Il sociale è inteso come l'ambito in cui si ricoprono i propri istinti di potere e dominio con false maschere di giustizia, morale o amore. «Per descrivere il sociale, in sintonia con l'amore per la Grecia per Platone in particolare, nonché con riferimento al Vangelo (Platone, per la sua immagine dell'animale; il Vangelo, per la definizione del diavolo come padrone dei regni del mondo, Lc 4, 5-6), Simone Weil parla della "bestia", del grosso animale, dominato da istinti rivestiti di farisaiche coperture col nome di giustizia, morale, amore. L'animale sociale si presenta come nemico dell'individuo, perché svende un miscuglio di male e virtù contraffatte, al prezzo della rinuncia alla ricerca personale e del dissolvimento dell'io. Al contrario, il pensiero e, dunque, la vera scienza non possono emergere se non sulla base della distanza dal già fatto e dal convenzionale, passando per una robusta solitudine, squarciata solo da rare amicizie. Abbandonato al sociale, l'uomo non è più capace di dire veramente io né Dio, giacché il collettivo lo ha spogliato delle facoltà superiori, promettendogli prestigio e chiedendogli assuefazione. Gran parte della cultura è sotto il dominio della "bestia", come per esempio la storia, scritta nella prospettiva dei valori condivisi dalla maggioranza (esaltazione dei potenti e silenzio sui grandi sconosciuti). Una visione obiettiva della realtà non può fare a meno di mostrare che nella storia il vincitore non è il migliore, anche se la nozione di progresso tende ad osannarlo (...). Il vincitore, che porta la bandiera del progresso per tutti, cancella le tracce del vinto e mutila la verità». G. P. Di Nicola, *Il tormento dell'ingiustizia tra sociale e politico* in G. P. Di Nicola, A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione, Dehoniane, Roma 1991*, pp. 121-122

¹² A. Pezzini, op. cit., p. 173. Cfr. anche G. Trabucco, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997. «Questo per la Weil significa anche non considerare i fenomeni storico-sociali come degli "assoluti": «Nazione, sicurezza, capitalismo, comunismo, fascismo, ordine, autorità, proprietà, democrazia: queste parole potrebbero essere prese tutte una dopo l'altra. Non le impieghiamo mai in espressioni come "c'è democrazia nella misura in cui..."», oppure "c'è capitalismo fintanto che...". L'uso di espressioni del tipo "nella misura in cui", oltrepassa la nostra capacità intellettuale. Ciascuna di queste parole sembra rappresentare una realtà assoluta» (OC II, 3, p. 52). L'unica storia, dunque, deve essere «il luogo del consenso o del rifiuto» da parte dell'uomo al compimento – storico – dell'unico Assoluto, quello del Bene; quest'ultimo è il contenuto vero – il compimento – della storia stessa». Ibidem.

la sua esperienza ha trovato dimora nella vita concreta.¹³ Il mistero dell'Incarnazione da parte di Dio rimanda, però, a quello della conversione da parte dell'uomo: come il Figlio si spoglia della propria potenza e gloria per subire la sottomissione del tempo e la fragilità che essa comporta, anche la sofferenza e la morte, così l'uomo deve privarsi dell'attaccamento alla propria volontà e unirsi alla volontà divina, smettere di essere al centro del mondo ed essere solo ciò che è: un punto nel tempo che possiede l'aspirazione a divenire eterno.

“ *Nasciamo e viviamo controsenso; perché nasciamo e viviamo nel peccato, che è un rovesciamento della gerarchia. La prima operazione è il rovesciamento, la conversione* ”.¹⁴

L'evento dell'Incarnazione rappresenta per l'autrice il ponte tra il contingente, il temporale e l'Assoluto: un mediatore perché ci fosse un rapporto tra Dio e il tempo. Ogni uomo cogliendola particolarità della vicenda di Cristo scopre cosa sia il tempo, intriso sì di sofferenza e dolore, eppure facente parte della creazione e del mistero d'amore che lega il Padre al Figlio. Il tempo può essere, per la Weil, sia «un'immagine dell'eternità» sia un «surrogato»¹⁵ di essa proprio per il particolare legame che lo connette all'uomo. Da una parte si desidera fuggire dal tempo avvertendolo come un avversario, dall'altra nessuno può esimersi dal collocare la realizzazione di tutti i desideri al livello temporale. Ciò comporta un eccessivo ancorarsi ai beni del passato oppure alle buone speranze del futuro, rinnegando il presente e rifugiandosi nell'immaginazione.¹⁶ Uno dei modi che l'autrice sperimentò per

¹³ «“Padre nostro che sei nei cieli”. C'è dell'umorismo in ciò. È vostro padre; ma tentate un po' di andarlo a cercare lassù! Noi siamo incapaci di staccarci dal suolo esattamente come un verme. E lui, come potrebbe venire a noi senza discendere? Non c'è alcun modo di rappresentarsi un rapporto reale tra Dio e l'uomo che non sia altrettanto intelligibile dell'Incarnazione. L'Incarnazione fa esplodere questa inintelligibilità. È il modo più concreto di pensare questa discesa impossibile. E dunque perché non potrebbe essere la verità?». S. Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 3, Cahiers, Gallimard, Paris 2002, p. 118 (trad. it. A. Pezzini, op. cit., p. 175).

¹⁴ Ead., *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, pp. 46-47. Sulla conversione S. Moser scrive che «altro non è che una forma dell'Incarnazione, è la consapevolezza che la volontà universale di Dio si realizza in ogni momento e spazio particolari e concreti di cui la realtà è fatta – per quanto ciò possa avere un significato paradossale: «Come è possibile che sorga in un'anima umana il sentimento che Dio vuole una cosa particolare? È un prodigio altrettanto miracoloso dell'Incarnazione. O meglio è il prototipo stesso dell'Incarnazione. Un'anima perennemente governata da questo sentimento, dalla nascita alla morte, è Dio diventato uomo» (S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit. p. 189). Soltanto un'anima che vive in questo perpetuo stato di grazia può vivere infatti nel tempo e, parimenti, nell'eternità perché quest'ultima altro non è se non «la coscienza del tempo della condizione decreata» (Ead., *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 150), la condizione cioè di chi vive in modo inintelligibile e “senza perché”: «La grazia è un mistero grande quanto l'incarnazione. L'eternità che discende per inserirsi nel tempo. L'incarnazione è il momento culminante di questa inserzione. I rapporti tra l'uomo e Dio, tra il tempo e l'eterno, il relativo e l'assoluto, sono ad ogni modo inintelligibili» (Ead., *Quaderni*, vol. II, cit., 142). Perché inintelligibili? Perché essi non seguono la logica utilitaristica del “perché”, non nascono cioè dall'uomo, il quale (...) li deformerebbe dando luogo a un mondo egocentrico e falso, ma nascono da un movimento discendente che viene da parte di Dio (...). S. Moser, *Il “credo” di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 81-82

¹⁵ «un ersatz de l'éternité». S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1991, p. 28.

¹⁶ «L'uomo quindi, scivolando volentieri nella tentazione della potenza infinita dell'eternità, si ancora al futuro perché il desiderio di progresso è legato all'istinto di espansione. Così la vista di una strada, ad esempio, ispira il

relazionarsi al tempo in maniera feconda fu la preghiera: la recita del Pater si rivelò fondamentale per collocarsi fuori dall'assurdità del tempo e nel mistero cui esso stesso rimanda.¹⁷ Nel suo commento alla preghiera ella sottolinea il legame delle parole con la dimensione temporale, «quasi a sottolineare che pregare è disporsi secondo una certa modalità verso gli avvenimenti che in quest'ultimo si dispiegano, andando a costituire la storia di ciascuno e più in generale la storia dell'umanità» .¹⁸ Vi sono nel testo del Pater tre richieste legate al tempo e all'eternità: si tratta delle prime tre invocazioni.¹⁹ La prima, *Sia santificato il tuo nome*, è una richiesta perfetta in quanto tale nome non abbisogna di essere santificato poiché è la santità stessa. Eppure chiedendo ciò si cerca di mantenere in eterno qualcosa che è, alla quale nessuno può aggiungere o togliere nulla. Il desiderio che contraddistingue tutti gli uomini conduce a chiedere ciò che è. La seconda invocazione, *Venga il tuo regno*, richiede qualcosa che ancora non c'è e che potrebbe realizzarsi nel futuro, quel regno di Dio che «è lo Spirito Santo che ricolma tutta l'anima delle creature intelligenti».²⁰ Nella terza invocazione, *Sia fatta la tua volontà*, si chiede che tutto ciò che si produce nel tempo, passato o futuro, sia conforme alla volontà divina. Esiste, quindi, una reciproca implicazione tra la trascendenza di Dio, la sua relazione rispetto all'uomo e al tempo e l'azione dell'uomo in vista della vita eterna. Mediante la preghiera, secondo la Weil, l'uomo può riconciliarsi con il tempo e sperimentare una nuova dimensione di fede accettando ciò che è stato, il passato, di speranza come attesa fiduciosa nei confronti dell'avvenire e di carità, per cui la totalità del tempo è vissuta come presente da consacrare all'amore divino.

5.2. Il tempo dell'attesa

Simone Weil si pone dinnanzi al tempo con un approccio tipico sia dell'ateo, per il quale l'uomo è relegato alla contingenza, sia del credente, che tende a superare quest'ultima. Tale approccio è l'attesa, che esprime un rapporto tra tempo ed eternità, finito e infinito, ma anche la tensione di chi è vicino a Dio, al di là di ogni credo, perché opera con giustizia,

desiderio di camminare, perché la strada appare come l'immagine stessa del tempo che ha in sé il procedere, il passare». A. Pezzini, op.cit., p. 181

¹⁷ Cfr. J. Guitton, *L'Assurdo e il Mistero*, Rusconi, Milano 1995, p. 46.

¹⁸ A. Pezzini, op. cit., pp. 185-186.

¹⁹ Cfr. S. Weil, *A proposito del «Pater» in Attesa di Dio*, cit., pp. 87-98. Il commento weiliano al Pater è stato trattato nel cap. III del presente lavoro, per approfondimenti si rimanda al cap

²⁰ 0 Ivi, p. 89.

compassione e amore per la verità. L'attesa accomuna credenti e non soprattutto perché svela la contraddizione stessa dell'esistenza. Si attende ciò che ancora non è, si desidera spesso ciò che non è nell'immediatezza della nostra portata, cosicché si rimane, talvolta, delusi nel misurarsi con l'irrealizzabilità o l'irraggiungibilità di quanto atteso o desiderato. Un'assurdità che sussiste quando l'attesa è spinta a decadere:

quando si è delusi da un piacere atteso e ottenuto, la causa della delusione è dovuta all'attesa di qualcosa di futuro. Ma una volta ottenuto, è qualcosa di presente. Si vorrebbe che il futuro ci appartenesse senza smettere di essere futuro. Assurdo.

L'attesa è una condizione esistenziale che richiede un'energia in tensione verso un oggetto desiderato o un'alterità, qualora ciò che si attende finisca per arrivare, l'energia concentrata si allenta e nel contempo aumenta:

(...) l'attesa è una condizione appetitiva non determinata dall'oggetto; che anzi l'oggetto è il falso referente dell'attesa, mentre la sua verità consiste nello strappo, ossia nello svincolare l'intenzionalità dall'oggetto.²¹

Pertanto, è «come se si ricevesse dal di fuori l'energia concentrata durante l'attesa».²² Un'attesa può configurarsi come indefinitamente lunga, può perpetuarsi nel tempo e trasmutarsi in istanti di eternità, mantenendo viva la tensione del desiderio fino ad annullarla, così sottraendosi allo scorrere del tempo e trovando un senso alla luce dell'eternità stessa.

Simone Weil offre una traduzione diversa dell'ultima parola della chiusa di Lc 8,15, la parabola del seminatore: rende il greco , generalmente tradotto con *in patientia* (con perseveranza, con costanza) con «nell'attesa». Indica l'atteggiamento di chi attende senza muoversi. La spiegazione del significato spirituale di questo termine, usato per descrivere la sua particolare vocazione di vita, si trova, tra le altre, in alcune pagine della sua *Autobiografia spirituale*:

Poiché sento in modo così intenso e doloroso questa urgenza, tradirei la verità, ovvero quell'aspetto della verità da me percepito, se abbandonassi il punto in cui mi trovo sin dalla nascita, all'intersezione del cristianesimo e di tutto ciò che cristianesimo non è. Sono sempre rimasta in quel preciso punto, sulla soglia della Chiesa, ferma, immobile, (una parola molto più bella di *patientia*!); soltanto ora il mio cuore è stato trasportato per sempre, spero, nel

²¹ 4 S. Sorrentino, Il problema filosofico dei "Quaderni" in A. Putino, S. Sorrentino (a cura di), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, ESI, Napoli 1995, pp. 27-40, p. 30.

²² S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 118.

Santo Sacramento esposto sull'altare.²³

L'atteggiamento da cui proviene la salvezza non è legato a nessuna attività, bensì è legato a questa «attesa, immobilità attenta e fedele che dura all'infinito e che nessun colpo può perturbare».²⁴ L'immagine migliore per esprimere tale atteggiamento è per l'autrice quella del servo che sta in ascolto vicino alla porta, per aprire la porta non appena questi bussava.²⁵ Bisogna che questo servo sia disposto a morire di fame e di stenti piuttosto che cambiare atteggiamento, tanto che se i suoi compagni lo chiamassero, lo volessero dissuadere con la forza o con le parole, rimarrebbe comunque immobile, con una fede tale che, anche se gli dicessero che il suo padrone è adirato nei suoi confronti e che al suo ritorno lo percuoterà, egli non desisterà dall'attendere instancabilmente. Il servo è dunque «pronto a qualsiasi ordine del padrone, o all'assenza di ordini».²⁶ Tale posizione di equilibrio, quasi instabile, rappresenta l'attesa come immobilità destinata a perdurare all'infinito e che non può essere distolta da altri eventi esterni a sé.²⁷ Simone Weil recupera la dimensione dall'attesa dalla costante presenza sia nelle immagini della mitologia e del folklore, sia nella parabole evangeliche, di un Dio che cerca l'uomo. L'idea di un Dio che viene tra gli uomini, nascosto in abiti di povertà, che rintraccia nell'intuizione del folklore e delle grandi religioni, la conduce a riflettere sulla creazione, sulla sua essenza di atto di sofferta rinuncia: essa non sarebbe un atto di potenza, bensì un'abdicazione da parte di Dio.²⁸ La creazione è la prima

²³ Ead., Autobiografia spirituale in *Attesa di Dio*, cit., pp. 36-37. Cfr. anche A. Putino, *Simone Weil e la Passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, Bologna 1997, p. 64.

²⁴ Ead., *Forme implicite dell'amore di Dio in Attesa di Dio*, cit., p. 153.

²⁵ Cfr. l'immagine evangelica di Lc 12, 35-37. «Siate pronti, con la cintura ai fianchi e le lucerne accese, siate simili a coloro che aspettano il padrone quando torna dalle nozze, per aprirgli subito, appena arriva e bussava. Beati quei servi che il padrone al suo ritorno troverà ancora svegli; in verità vi dico, si cingerà le vesti, li farà mettere a tavola e passerà a servirli». L'immagine della porta è legata a una poesia, intitolata appunto *La porta*, che la Weil scrisse tra il 1941 e il 1942. Essa esprime lo sfinimento di chi non può fare altro che fissare lo sguardo a una porta che non può aprire. Si riporta di seguito il testo della poesia: «*Aprite la porta, dunque, e vedremo i frutteti, berremo la loro acqua fredda su cui la luna ha lasciato la sua traccia. Il lungo cammino infuocato è ostile agli stranieri. Erriamo senza sapere e non troviamo alcun posto. Vogliamo vedere i fiori. Qui la sete ci sovrasta. Sofferenti, in attesa, eccoci davanti alla porta. Se necessario, l'abbatteremo coi nostri colpi. Incalziamo e spingiamo, ma la barriera è troppo forte. Bisogna attendere sfiniti e continuare a guardare invano. Osserviamo la porta; è chiusa, incrollabile. Vi fissiamo lo sguardo. Sotto il peso della prova piangiamo. La guardiamo senza posa. Il peso del tempo ci schiaccia. La porta è davanti a noi. A che serve desiderare? Meglio sarebbe andarsene e abbandonare la speranza. Non entreremo mai. Siamo stanchi di riguardarla. La porta aprendosi liberò un profondo silenzio. Senza lasciar vedere né i frutteti né alcun fiore. Solo lo spazio immenso in cui abitano il vuoto e la luce apparve d'improvviso da parte a parte, colmò il cuore e lavò gli occhi quasi ciechi sotto la polvere*». S. Weil, *Poèmes, suivis de Venise Sauvée*, Gallimard, Paris 1968, p. 3

²⁶ Ead., *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 122.

²⁷ Cfr. Ead., *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., pp. 152-153.

²⁸ Sulla creazione come abbandono, abdicazione, rinuncia, ritirarsi, svuotarsi da parte di Dio, cfr. Ead., *Quaderni*, vol. II, cit., p. 96, 97, 98, 112, 113; vol. III, cit., p. 69, 71, 384-385, 403-404, 418; vol. IV, cit., p. 124, 148, 157, 168, 176-177, 178, 179, 210, 241, 242, 300, 348, 350.

tappa della fragilità di un Dio che abdica, la seconda è l'Incarnazione e poi la Passione e l'Eucaristia, «la kenosi, contraddizione della potenza impotente, distingue le religioni spirituali dai connubi con i poteri del mondo ed è perciò per la Weil il criterio per eccellenza di discernimento».²⁹ Considerando la creazione nella dinamica del tempo, essa insegna la rinuncia, che può essere intesa come accettazione totale della volontà di Dio oppure come rassegnazione impotente che tronca la fiducia e la speranza. Dio stesso creando ha messo tra sé e l'opera del creato il tempo, sul quale non ha alcun potere dato che si è ritirato dal mondo, lui stesso rispetta il tempo che ha creato. L'inserimento della frase «*Quaerens me sedisti lassus*»,³⁰ in un suo scritto, tende a sottolineare il ruolo divino nella stessa ricerca dell'uomo, Cristo che non si stanca di cercare e incontrare gli uomini fino alla morte più estrema, quella in croce.³¹ Il testo medievale a cui l'autrice si riferisce offre una panoramica tipica del giorno del giudizio senza tralasciare la misericordia divina e la costante vicinanza del Figlio di Dio nei confronti dell'umanità afflitta e peccatrice. La sofferenza, e la sventura, vengono ad assumere, così, un ruolo privilegiato in quanto l'uomo, che ha una parte dell'anima legata al dolore, è sottoposto a uno sforzo di immobilità, costretta, che lo trattiene e quasi lo inchioda alla sua condizione. È un approccio in cui la pazienza è assai rilevante e procede da un'umiltà infinita, che riesce quasi a «stancare Dio», costringendolo a rendere il tempo eterno³². La Weil recupera, nello specifico, la centralità dell'attesa dall'assenza, soprattutto nei Vangeli, di una ricerca di Dio condotta da parte dell'uomo: «noi non facciamo un passo a meno di non essere

²⁹ G. P. Di Nicola, A. Danese, *Abissi e vette*, cit., p. 276

³⁰ Cercandomi ti sedesti stanco

³¹ Ead., *Le forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 152. ««*Quaerens me sedisti lassus*» non deve riferirsi soltanto al racconto dell'episodio della samaritana in san Giovanni. L'accostamento di queste parole al tema di numerosi racconti del folklore li illumina di una viva luce. L'ide di una ricerca dell'uomo da parte di Dio è di uno splendore e di una profondità insondabili. Vi è decadenza quando viene rimpiazzata dall'idea di una ricerca di Dio da parte dell'uomo». Ead., *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p.71. Trad. it.: «Cercando me ti sei seduto affaticato». Si tratta di una frase tratta da una delle cinque sequenze, *Dies irae*, del Messale di Pio V, usata nella messa per i defunti. «È opera italiana del sec. XII-XIII, sorta, sembra, in ambiente francescano. Se ne considerò autore Tommaso da Celano, ma è certamente a lui anteriore. Nella prima parte l'inno esprime in modo drammatico e apocalittico il terrore dinanzi all'ultimo giudizio; nella seconda eleva un appello appassionato alla misericordia di Dio. La sequenza è scomparsa dal nuovo Messale di Paolo VI. L'espressione è entrata nel linguaggio comune con il significato estensivo di "giorno del giudizio" e quello figurato di "momento della resa dei conti"».

³² «Una formica si arrampica su un piano verticale e liscio, fa qualche centimetro, e cade, si arrampica ancora, e cade. Un bambino che l'osservi si diventerà dinanzi a questo spettacolo per dieci minuti, poi non potrà più sopportarlo; mette la formica su un filo di paglia e la solleva al di sopra di un piano verticale. Così, stancando Dio con la nostra pazienza, lo costringiamo a trasformare il tempo in eternità. Una pazienza capace di stancare Dio procede da un'umiltà infinita. (...) Solo mediante l'umiltà possiamo essere perfetti come il Padre nostro. Per questo occorre un cuore completamente stritolato». Ead., *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 122

spinti o espressamente chiamati».³³ La ricerca umana che salva consta sia di un forte desiderio di Dio, pronto a rinunciare a tutto il resto, sia di un'attesa del bene, occupandosi solo di evitare il male.³⁴ Ciò non significa eliminare qualsiasi tipo di attività esteriore bensì la condizione di chi ha ormai un «cuore completamente stritolato» e risponde a Colui che da sempre lo ha atteso, è il consenso a una voce che lo ha chiamato:³⁵ L'infinità dello spazio e del tempo ci separa da Dio. Come potremmo cercarlo? Come potremmo andare verso di Lui? Anche se si camminasse per secoli e secoli non si farebbe altro che girare intorno alla terra (...). Non possiamo fare neppure un passo verso il cielo. Dio attraversa l'universo e viene fino a noi.³⁶ Di fatto, l'uomo con la sua parte cospicua di miseria, povertà e fragilità che lo costituisce non può attendere appieno, «è Lui che ci attende».³⁷ L'umiltà nell'attendere ci rende simili a Dio, dato che il bene non può essere che là, ad aspettare, e Dio è unicamente tale bene. Simone Weil abbina spesso l'attributo umile all'atto dell'attendere, assegnando all'umiltà come «virtù» un peso rilevante nella ricerca della verità.³⁸ Del resto, chi si pone in atteggiamento di attesa indietreggia volutamente dinnanzi a ciò che potrebbe realizzarsi o che desidera, rimane da una parte immobile dall'altra «teso a»³⁹ «bussare», a chiedere, ad accogliere e ricevere.⁴⁰ L'autrice giunge a identificare l'umiltà con l'attesa stessa, ciò

³³ Ivi, p. 152. Così continua il testo: «Il ruolo della futura sposa è quello di attendere. Lo schiavo attende e veglia mentre il suo padrone è a una festa. Il viandante non si invita da sé al pasto delle nozze, né richiede che lo si inviti; vi è condotto quasi di sorpresa; il suo ruolo consiste soltanto nell'indossare un abito conveniente. Chi ha trovato una perla in un campo vende tutti i suoi beni per acquistare quel campo; non ha bisogno di vangarlo per dissotterrare la perla, gli basta vendere tutto ciò che possiede». Ibidem.

³⁴ «La ricerca attiva nuoce non soltanto all'amore, ma anche all'intelligenza, le cui leggi imitano quelle dell'amore. (...) L'uomo non deve fare altro che attendere il bene e scartare il male». Ivi, p. 153.

³⁵ 0 Ead., Quaderni, vol. IV, cit., p. 122.

³⁶ Ead., Attente de Dieu, Fayard, Paris 1998, p. 117 (nella trad. it. di A. Pezzini).

³⁷ M. M. Davy, L'au-delà du temps in AA. VV., Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, Aubier Montaigne, Paris 1978, p. 299.

³⁸ La parola virtù riferita all'umiltà è usata tra virgolette per sottolineare «il fatto che essa non pertiene soltanto all'ambito etico, secondo l'interpretazione che ne offre la Weil. Ella la considera piuttosto una particolare modalità conoscitiva, un approccio alle contraddizioni del reale, una «via» verso la verità, una facoltà creatrice di senso, una forma di rispetto per l'esistente. Diventa chiaro allora che l'umiltà, se pur nella radice etimologica richiama il legame con l'humus, la materialità, non è rinuncia alle pretese dell'elevazione spirituale, ma le realizza nel legame profondo e imprescindibile con la finitezza, la parzialità, la pochezza degli esseri umani. Sottolineo ancora che non si tratta né di falsa modestia né di autonegazione, che sono invece proprie, come sottolinea G. Fiori, della «cattiva umiliazione» (S. Weil, Quaderni, II, p. 216) che alimenta la depressione e colpisce soprattutto le donne»(cfr. AA. VV., Simone Weil. La provocazione della verità, Liguori, Napoli 1990, p. 17, appunto dall'introduzione di G. Fiori)». N. Lucchesi, Umiltà e attesa in A. Putino, S. Sorrentino (a cura di), Obbedire al tempo, cit., p. 6

³⁹ Dall'etimologia di attendere, comp. lat. ad-tendere, nel significato di «rivolgere l'animo a», inclinare, mirare, aspirare.

⁴⁰ «Un pensiero particolare di Dio. Ecco una di quelle contraddizioni che non sono errori, ma porte sul trascendente; porte alle quali bisogna bussare ripetutamente perché infine si apriranno. Una simile

evidenzia l'importanza che la prima riveste nella sua speculazione e nella sua esperienza religiosa, come disponibilità e approccio alla ricerca. L'umiltà è inoltre «la radice di tutte le virtù autentiche», intimamente legata alla compassione e l'unica virtù capace di rendere illimitate le altre. Tale umile abbassarsi comporta un atteggiamento simile a quello di uno schiavo che attende il padrone «fino al cedimento totale del corpo» o quello di un pescatore che, dopo una notte intera, non è riuscito a prendere nulla. «La pazienza dei pescatori è una forma, una bella immagine della pazienza...».⁴¹

5.3. L'attesa tra filosofia e mistica

L'attesa vissuta nell'atteggiamento del servo fedele al padrone diventa per l'autrice il momento ideale per l'evento dell'eterno che si realizza nel presente dell'istante.⁴² Può accadere che l'uomo soggetto alle leggi di questo mondo sfugga a esse per qualche istante di vuoto, di arresto, di contemplazione, di intuizione. Tali attimi gli offrono la possibilità di

contraddizione è riconoscibile come una di queste porte perché non è evitabile. Noi sappiamo per esperienza che la verità è esclusivamente universale, e che la realtà è esclusivamente particolare, e tuttavia esse sono inseparabili, anzi sono una cosa sola. Non possiamo sfuggirvi. Quando una contraddizione è un vicolo cieco che è assolutamente impossibile aggirare, se non con una menzogna, allora sappiamo che in realtà è una porta. Bisogna fermarsi e bussare, bussare, instancabilmente, in uno spirito di attesa insistente e umile. L'umiltà è la virtù più essenziale nella ricerca della verità». Ead., Quaderni, vol. IV, cit., pp. 315-316 (corsivo mio).

⁴¹ Ead., Quaderni, vol. IV, cit., p. 57. «Si ha torto a dire che Dio dà gratuitamente e non deve niente agli uomini. Avendoci creati, egli ci deve tutto. E in effetti ci dà tutto. Ma non ci costringe a ricevere. Ci chiede di acconsentire a che egli saldi il suo debito con noi; e noi rifiutiamo, oppure acconsentiamo a metà. Poiché la creazione è un atto d'amore, essa è la creazione di una facoltà di libero consenso. Ciò che egli ci deve è tenerci in schiavitù. E noi dobbiamo acconsentire ad essere schiavi. Se egli ci offrisse la gioia, la potenza e la gloria, non sarebbe in nostro potere rifiutare i suoi doni. Egli sceglie i suoi doni in modo che noi siamo liberi di rifiutarli. Rifiutare la Croce è in nostro potere, è facile». Ivi, pp. 57-58.

⁴² Il titolo che padre Perrin diede alla silloge, *Attesa di Dio* appunto, mirava a mettere in risalto quello che sembrava al domenicano l'atteggiamento tipico della Weil, la vigilanza del servo che attende il ritorno del padrone e l'incompiutezza di un pensiero e di una ricerca incessante che, anche a causa di nuove scoperte spirituali, la tormentava particolarmente. Il titolo assai emblematico, ha contribuito non solo a gran parte della fortuna dell'autrice ma permette anche a chiunque si accinga all'opera di porsi in atteggiamento di ricerca, di porsi qualche interrogativo iniziale. Esso offre la possibilità al lettore, o al semplice curioso attirato dal titolo stesso, di intraprendere, insieme alle pagine intrise dell'esperienza vissuta dall'autrice, un cammino in cui, inevitabilmente, si ritroverà coinvolto perché scosso o sospinto alla riflessione. «Quel titolo rifulge di per sé, al di là di ogni intenzione, perché racchiude un frammento di inesprimibile verità: è Dio che discende alla ricerca dell'uomo in grado di guardare il cielo a lungo; ovvero, se facciamo ricorso alle immagini del mito e della fiaba, è Amore che va alla ricerca di Psiche, è la Vera Fidanzata che va alla ricerca del Principe. La fede non è sforzo di volontà teso all'ascendere, non è autosuggestione; essa è «credere che la realtà è amore e nient'altro... pur vedendola esattamente com'è»; credere «che il desiderio di bene viene sempre retribuito»; credere che se si chiede un pezzo di pane non si ricevono pietre, e che se si desidera la luce non si rimane nelle tenebre. La fede è sguardo fisso al cielo con desiderio, in attesa, ovvero perseveranza imperturbabile nell'attenzione, nell'inamovibilità, nel silenzio, attività passiva, azione non-agente, atto di obbedienza». M.C. Sala, *Il promontorio dell'anima*, in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. XI-XXXVI, pp. XXI-XXII.

guardare oltre il dato naturale, lo rendono capace di qualcosa di soprannaturale. Nella quotidianità si può sperimentare ciò ascoltando una piacevole melodia che «cattura l'attenzione» dell'uditore, fino a fargli perdere la cognizione del flusso del tempo, fissandolo sull'istante: La musica svolgendosi nel tempo cattura l'attenzione e la sottrae al tempo volgendola a ogni istante su ciò che è. L'attesa è attesa a vuoto e attesa dell'immediato. Non si desidera che una nota, che un silenzio, cessi, benché sia insopportabile che duri. L'esperienza dell'istante si ha nell'ambito di un'attesa pura e dell'immediato, come avviene nella musica quando si desidera che una nota o una pausa di silenzio non cessi. Si tratta del paradosso di un'attesa che non sa precisamente cosa o chi attende, o in quale momento la cosa attesa avrà luogo. Ciò che avviene in maniera inaspettata e sorprendente si carica di significato e conferisce nuovo valore all'attesa stessa. Questa comparsa dell'eterno nel tempo che assegna centralità all'istante è un tratto che l'autrice condivide con l'esperienza mistica:⁴³ il tempo del mistico è infatti quello dell'exaiphnes,⁴⁴ dell'istante. La Weil sottolinea che in

⁴³ Appare opportuno offrire qualche accenno al significato della “mistica” stessa, parola che, nel corso dei secoli, ha assunto molti significati, a volte diversi e contrastanti. Si suole riportare «il termine «mistica» al suo senso greco originario, nel quale esso non era un sostantivo, ma aggettivo di «teologia», e indicava perciò una scienza di Dio, un discorso su Dio (theós più lógos) chiuso, riservato, riguardo al quale sono opportuni il silenzio, la quiete (cui allude il verbo *mýein*). Nel mondo cristiano il riferimento primo e fondamentale è perciò La teologia mistica di Dionigi Areopagita. La segretezza, il silenzio, la quiete, cui la teologia mistica rimanda, non sono però affatto da intendersi nel senso di esoterismo, o di rivelazioni private; tutto ciò è, anzi, esplicitamente negato dalla mistica nel significato forte e originario che qui si intende rispettare. Non si dimentichi che – come ho evidenziato - «mistica» è aggettivo di «teologia», e il sostantivo ha ben marcato in sé il conio di lógos, almeno nella sua origine greca, platonica e aristotelica, dove nasce proprio in opposizione ai miti e alle fantasie dei poeti sugli dèi. (...) Intendiamo più precisamente per «mistica» l'esperienza dell'Uno, ossia dell'unità profonda (...) tra uomo e Dio. Anzi, nella misura in cui l'umano porta con sé il finito, il mondano, l'esperienza mistica è esperienza di unità finito-infinito, e potremmo perciò anche dire di unità mondo-Dio». M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 9-10. «Mistico non è affatto il misterico, misterioso, esoterico – cioè, in ultima analisi, il mistificatorio – bensì il razionale puro, il logico pienamente dispiegato, ben oltre la povertà del ragionare condizionato da un fine – ovvero da un legame, da una passione. Questo spiega perché il mistico appartenga in proprio alla sfera religiosa, ove per essa si intenda il muoversi verso l'Assoluto, distaccandosi quindi da ogni finito, e, insieme, a quella della filosofia, ove per essa si intenda la medesima cosa, secondo il senso classico della parola. Ed è perciò che nella mistica cristiana si è conservata l'essenza nobile – non quella superstiziosa- della religione e, insieme, quella della grande filosofia classica. Essa era per sempre esercizio spirituale, e perciò sempre mistica: quella che noi chiamiamo così, con termine terribilmente equivoco e abusato, non è altro che la prosecuzione della filosofia antica: esercizio della ragione in un genere di vita. L'esito della mistica è l'Uno (dire “unione” presuppone infatti ancora un dualismo), ovvero l'essere (...) un unico uno, identici all'Uno, sperimentando, con ciò, una felicità e una luce indescrivibile, «che intender non la può chi non la prova». Un'esperienza assoluta di salvezza, se questa parola ha un senso». M. Vannini, *La religione della ragione*, Mondadori, Milano 2007, pp. 89-90. Per un approfondimento sulla mistica, sulla sua storia e sulla connessione con la filosofia si può fare riferimento alle opere di M. Vannini in nota e anche Id., *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007; Id., *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004.

⁴⁴ Sull'esperienza mistica cfr. A. Fabris, *Esperienza e mistica* in A. Molinaro, E. Salmann (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 13-28. «Ma dobbiamo tuttavia chiederci: e la gioiosa unione, il pieno compimento che in questa esperienza vengono ciò nonostante a prodursi? E il superamento di ogni separazione, il fatto cioè che, nell'esperienza mistica, Dio e io vengono ad essere una cosa sola? Tutto ciò in effetti accade, e accade non già nello spazio, bensì nel tempo che del mistico è proprio: il tempo dell'istante, dell'exaiphnes». A. Fabris, *Esperienza e mistica*, cit., p. 24. Cfr. anche Id., *L'esperienza del distacco. Elementi per una filosofia della mistica* in «Etica e Politica», VIII, 2006, 2, pp. 8-24.

quest'esperienza l'uomo sente che «il tempo si raccoglie in momenti eterni».⁴⁵

“ Il percorso dell'esperienza, anche quello dell'esperienza mistica, è infatti tendenzialmente discontinuo, è caratterizzato cioè da possibilità di apertura, da momenti imprevedibili che ne causano l'interruzione. E in questa interruzione emerge la possibilità che l'intero cammino venga considerato, appunto, come qualcosa di ormai redento, come qualcosa di ormai salvo, quasi che la meta sia finalmente raggiunta. L'itinerario verso Dio, che nell'uomo religioso si trasforma in cammino alla presenza di Dio, diviene per il mistico – come s'è detto – percorso in Dio: percorso, cioè, che si muove davvero, e vi permane, nella presenza di Dio. Ma questo avviene solo per un attimo. L'attimo in cui parrebbe imporsi la sensazione – ma non la consapevolezza, che in quanto tale farebbe riemergere, in seno all'attimo stesso, la dualità – che non sono io parte dell'Assoluto, ma che l'Assoluto è 'parte' di me, in quanto è Lui che in me ha una tale sensazione. Si ha qui l'ultima, più radicale inversione. Nell'attimo dell'incontro io non sono più io, Dio non è più Dio. E' questo il modo in cui l'immediatezza irrompe in seno alla mediazione nell'ambito del percorso di esperienza .”⁴⁶

Proprio grazie all'intenzione di attesa si può correlare quella insormontabile distanza che sussiste tra il divino e l'umano, che ciascuno sperimenta in modi differenti: «non sta all'uomo andare verso Dio, ma a Dio andare verso lui. L'uomo deve solo guardare e attendere».⁴⁷ Tale relazione difficile, quasi impossibile, rappresenta una parte cospicua della riflessione weiliana. Il «legame non rappresentabile» è fondamentale in quanto in esso «si raccolgono una serie di indici che denotano il contenuto proprio dell'attesa di Dio quale esperienza sostanziale del religioso nella visuale di Simone Weil e nella sua intelligenza del fenomeno religioso».⁴⁸ In primo luogo nell'attesa si ritrova l'indice dell'assenza di Dio, un motivo assai ricorrente negli scritti weiliani: un Dio impersonale, che cela il suo volto, impotente rispetto alla necessità tanto da aprirle lo spazio e rendersi assente. Mentre il contatto con le creature è essenzialmente fondato sulla presenza, quello con il divino è dato tramite l'assenza: il contatto con Dio «è possibile unicamente nella modalità di una intenzionalità che non riesce mai a tramutare in un oggetto presente il termine del proprio riferimento. È un contatto che si istituisce in maniera tanto più autentica, quanto più si esprime nell'accumulo di energia e nella tensione non pacificata». Tale tensione e relazione è più dell'ordine dell'amore che

⁴⁵ S. Weil, *Oeuvres complètes*, VI, 1, Cahiers, cit., p. 155.

⁴⁶ A. Fabris, *Esperienza mistica*, cit., pp. 24-25. Sull'esperienza mistica cfr. anche L. Gianfelici, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e María Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.

⁴⁷ S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 212 (corsivo mio).

⁴⁸ S. Sorrentino, *Il problema filosofico dei «Quaderni»*. L'attesa come condizione dell'agire politico e dell'esperire religioso, in A. Putino, S. Sorrentino (a cura di), *Obbedire al tempo*, cit., p. 32.

dell'intelligenza, pertanto si può cogliere un secondo indice insito nella nozione di attesa, quello dell'amore, appunto, come «organo del credere», del tendere e dell'appetizione quale natura propria del rapporto impegnato nell'attesa di Dio.⁴⁹ Si tratta di un'esperienza che permette di cogliere le cose nella loro essenza, rendendole accessibili all'intelligenza, la quale si sofferma proprio sulla struttura di esse, invece «l'appetizione è un investimento conativo che dà accesso al bene, che esprime non la struttura delle cose, ma il loro senso (si potrebbe addirittura dire: il loro senso d'essere)».⁵⁰

La verità come luce del bene; il bene superiore alle essenze. L'organo col quale vediamo Dio è l'amore. (...) Solo l'intelligenza deve riconoscere con i mezzi che le sono propri, cioè la constatazione e la dimostrazione, la preminenza dell'amore. Essa si deve sottomettere solo sapendo in modo perfettamente chiaro e preciso perché. Altrimenti la sottomissione è un errore, e ciò a cui essa si sottomette è, malgrado l'etichetta, altra cosa dall'amore soprannaturale. È ad esempio l'influenza sociale.

Ecco che la riflessione conduce a un altro indice caratterizzante l'attesa, la fede come lettura, come modalità propria dell'attenzione. «Lettura» significa interpretazione e apertura della comprensione alla luce del contatto con il divino; si tratta di uno sguardo capace di dare un senso alle cose del mondo, illuminandole grazie al rapporto con il divino, nella loro appartenenza al bene. Si tratta evidentemente della fede religiosa, quindi di una lettura soprannaturale. Per chiarire la centralità dell'attesa nell'esperire religioso l'autrice ricorre al paradigma della bellezza, che le permette altresì di aprirsi ad altre fedi religiose, in maniera originale. Qualcosa di bello polarizza su di sé tutta l'attenzione e l'attesa di bellezza, tutte le facoltà dell'anima e l'intelligenza sono sospese, ammirano: allo stesso modo una fede religiosa vissuta come esperienza autentica di attesa e incontro di Dio, assorbe tutte le risorse dell'anima, e solleva un'istanza di absolutezza che non è mediabile. Quando l'intelletto è dinanzi a realtà non immediatamente disponibili, come quella del bello, per l'autrice è come se la mistica e la filosofia si incrociassero, «il pensiero si trova dunque di fronte alla dimensione della fede che gli schiude l'ambito del mistero». Con il termine “mistero” la Weil non vuole indicare una verità completamente incomprensibile, bensì «una verità in cui vi è sempre troppo da comprendere con i soli strumenti del pensiero» essendo il luogo colmato da una “Presenza” che è al di là della sua possibile comprensibilità razionale e illuminato da una luce che chiarisce. La mistica è intesa come «fonte delle virtù» in quanto, trascendendo lo

⁴⁹ «La fede è l'esperienza che l'intelligenza è illuminata dall'amore». S. Weil, Quaderni, vol. II, cit., p. 168.

⁵⁰ S. Sorrentino, op. cit., pp. 32-33.

spazio del mondo, si pone oltre l'ambito in cui bene e male si oppongono restando sullo stesso piano, rimanendo relativi, poiché legati a un dato momento storico o contesto sociale. Essa si pone come apertura alla misericordia divina, aprendo il mondo e la forza al suo altro crea un «equilibrio impossibile».

L'equilibrio impossibile, il logos a logos, eccedente rispetto alle capacità della ragione, è quello che tiene insieme le tragedie del mondo e la misericordia divina. Ancora una volta, secondo la Weil, è "crudele" ogni pensiero unilaterale, che non riesca a vedere la realtà nella sua interezza (...). Tale equilibrio impossibile non è quello realizzato dalla compensazione idolatrica (pesanteur), ma è invece un equilibrio reso possibile dagli «esercizi mistici», ossia dal cammino impervio dell'esperienza mistica che attraversa ogni sofferenza ed ogni male, attratta, per dirla con Juan de la Cruz, dall'Amato. In questo modo il male non diviene indifferente, anzi continua a stringere colui che lo subisce. Eppure, impedendone l'assolutizzazione idolatrica, il cammino mistico giunge a vedere in quel Dio misericordioso che, invisibile, patisce egli stesso la violenza, un luogo libero dal male. Un luogo intangibile che svela il mondo a se stesso, e gli rivela che il male non è la totalità, che da qualche parte esso ha fine.

Nel pensiero della Weil passione e gioia convivono, il malheur convive con la liberazione, la sofferenza con l'amore: l'unione di questi contrari tramite cui si può gioire del bene pur conoscendo il male che lo insidia, è resa possibile dall'ascesa a un livello di lettura del reale superiore; a un livello di amore soprannaturale che offre maggiore consapevolezza e contraddistingue un'esperienza mistica in cui l'elemento razionale non è eliminato, ma anzi è più lucido e fecondo. «La mistica deve fornire la chiave di tutte le conoscenze e di tutti i valori», proprio perché permette una via di uscita e insieme «una partecipazione all'invisibile presente nel reale». Si tratta di una relazione di tipo mistico con la trascendenza, lo si nota ampiamente nelle ricche pagine della sua Autobiografia spirituale, un'esperienza libera del soprannaturale che avviene in seguito al distaccarsi da un tipo di religione e di filosofia legate alla logica della forza e foriere di comprensioni distorte. La religione può divenire idolatrica se pensa il proprio Dio secondo il parametro della potenza; la filosofia può cadere nello stesso errore quando pretende di elaborare una ricerca della verità attraverso i soli mezzi della ragione umana, riducendola ai suoi parametri concettuali. Come si vede, ciò che è in gioco non è una contrapposizione tra ragione e fede, ma, ben più radicalmente, la logica sottesa ad entrambe: se quest'ultima è quella della forza, allora si cade nell'idolatria poiché si riduce la trascendenza alla forza. Inoltre, nell'ultimo quaderno che Simone portò con sé nel sanatorio di Ashford, il Taccuino di Londra, si legge:

Il metodo proprio della filosofia consiste nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, quindi contemplarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa. Se ci atteniamo a questo criterio ci sono pochi filosofi. Pochi è già dire tanto. Il passaggio al trascendente avviene quando le facoltà umane – intelligenza, volontà, amore umano – cozzano contro un limite, e l'essere umano resta sulla soglia, al di là della quale non può fare un passo, e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell'attesa. È uno stato di estrema umiliazione. Impossibile a chi non è capace di accettare l'umiliazione. Il genio è la virtù soprannaturale di umiltà nell'ambito del pensiero. (...) Il legame tra l'umiltà e la filosofia autentica era noto nell'antichità.⁵¹

Contemplare l'insolubilità di un problema significa stare in attesa, tollerando il peso di una questione, di una domanda, senza arretrare o cercare facili scappatoie. Stabilire un vero contatto con la realtà che ci è data, sopportando consapevolmente l'umiliazione e la miseria, cercare di dare significati e contribuire alla costruzione di senso e del mondo, tessere le fila della trama complessa, e spesso contraddittoria, del reale stesso. La Weil suggerisce la via di un'attesa fatta di umiltà, quest'ultima «ci fa capaci di accettare il vuoto dell'attesa, senza riempirlo dei segni del nostro Io».⁵²

⁵¹ S. Weil, Quaderni, vol. IV, cit., pp. 363-364.

⁵² O N. Lucchesi, Umiltà e attesa, cit., p. 70 e cfr. anche S. Weil, Quaderni, vol. II, p. 278.

CAPITOLO 6

SIMONE WEIL E IL LAVORO

L'intellettuale Simone Weil fu anche operaia, lavorò in fabbrica, partecipò alle lotte sindacali, condivise in tutto la condizione del lavoro mortificato dalla catena di montaggio. Il motore di tutto ciò non fu un'appartenenza politica, quanto, piuttosto, la certezza che anche l'esperienza del lavoro potesse diventare umanamente costruttiva.

6.1. Introduzione

Simone Weil¹ è ricordata come una delle poche donne filosofo del XX secolo insieme ad E. Stein ed H. Arendt, si menziona la sua attività politica e sindacale, la sua militanza nella guerra civile spagnola fra le file anarchiche, la sua particolarissima ricerca mistica. Tuttavia il suo lavoro come operaia è forse fra gli aspetti più incisivi, seppur breve nel tempo, della sua esistenza terrena: a venticinque anni, fra il 1934 e il 1935, prende un “anno sabbatico”, lascia la scuola e gli studi per entrare come operaia, impiegata alle presse, nell'azienda elettrica Alsthom di Parigi.

Già la sua riflessione giovanile ha dato ampio spazio alla tematica del lavoro², convinta che la nozione di lavoro potesse collegare i due ambiti, divergenti, nei quali essa indagava, ovvero la politica e i fondamenti della matematica. Il problema, posto così, può sembrare strano, in realtà è comprensibile come ricerca dei fondamenti delle scienze implicanti la volontà e quindi un valore morale. In *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*³, scritto nel 1934 poco prima di entrare in fabbrica, possiamo trovare un'analisi già matura sui meccanismi dello sfruttamento industriale, sul tema della libertà, ma si tratta di un'analisi razionalistica, potremmo dire cartesiana, fondata sulla certezza incrollabile della centralità della ragione. Poi il cambiamento, nello stesso 1934, dopo una quindicina di giorni dalla conclusione di *Riflessioni*: l'esperienza in fabbrica sconvolge la vita dell'appena venticinquenne insegnante di filosofia. Si cala fino al fondo dell'esperienza degli operai,

¹ Su quest'argomento si veda P. Viotto, *Simone Weil: per insegnare a filosofare*, in “Nuova Secondaria”, 7 (marzo) 1997.

² Il lavoro fu al centro della sua riflessione durante i due primi anni di Ecole, e la teoria che elaborò a questo proposito fu, forse, la sua prima realizzazione importante nel campo del pensiero”. (S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano, 1994, Adelphi,

³ Milano, 1983, Adelphi.

senza vantare privilegi; solamente qualche collega suppone, dalle sue mani curate, che fosse una studentessa bocciata. Leggendo le descrizioni che ci presenta in *La condizione operaia*⁴. Le fabbriche di allora sembrano dei gironi danteschi: sperimenta il lavoro alla catena di montaggio come una schiavitù; prova la dipendenza assoluta ai superiori, la docilità rassegnata da “bestia da soma”⁵ e la “reificazione”.⁶ “Come sarebbe bello lasciare l’anima dove si mette il cartellino di presenza e riprenderla all’uscita. Ma non si può. L’anima la si porta con sé in officina. Bisogna farla tacere”.⁷ Il pensiero diventa impotente. “Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costruzione brutale e quotidiana. Non sono fiera di confessarlo. Mettendosi dinanzi alla macchina, bisogna uccidere la propria anima per 8 ore al giorno, i propri pensieri, i sentimenti, tutto. Questa situazione fa sì che il pensiero si accartocci, si ritragga, come la carne si contrae davanti a un bisturi. *Non si può* essere coscienti”. Alla visione razionalistica subentra un “romanticismo” basato sulla visione spirituale della realtà, sulla convinzione che l’uomo possa trasfigurare il mondo in una ricreazione.

La nostra contestatrice *sui generis* sta dalla parte degli operai: frequenta circoli sindacali già durante il periodo della vita dedicato all’insegnamento, s’impone di vivere nelle loro ristrettezze in una specie di comunione spirituale, praticando strettissimi digiuni, trascorrendo l’inverno senza riscaldamento convinta che anch’essi non lo possedessero (in realtà non era così), organizza manifestazioni antifasciste che le costeranno la segnalazione alle autorità scolastiche e i conseguenti trasferimenti, ospita per breve tempo il leader comunista antistalinista Trotskij. Non partecipa però attivamente alla vita politica e partitica della Francia del suo tempo in quanto non si riconosce con alcuna posizione politica precisa: qualcuno la definisce trotskista, rifiuta però del marxismo il carattere materialista, il determinismo economico, la visione etica e assolutista dello stato. Tuttavia la denuncia dello sfruttamento del lavoro a causa della proprietà dei mezzi di produzione la avvicina al pensiero

⁴ Opera postuma, uscita nel 1951, raccoglie appunti di diario del periodo, saggi e lettere sulla condizione operai, alcune indirizzate anche a imprenditori, altre a sindacalisti. Nel complesso una descrizione della vita degli operai, dei rapporti fra loro, dei loro ritratti.

⁵ Op. cit., pag. 47.

⁶ Si è come cavalli che si feriscono se si tirano sul morso – e ci si piega. Si perde persino coscienza di questa situazione, la si subisce e basta. Ogni risveglio del pensiero allora è doloroso” .

⁷ Op. cit.,

di Marx: ad una veloce lettura si potrebbe pensare ad una dipendenza della prima dal secondo, a parte l'esito mistico di Simone, ma, vedremo, non è così. Anche la critica al taylorismo riecheggia temi e linguaggio del marxismo ottocentesco e del '900: "Taylor era un caposquadra del tipo di quelli (...) che si credono nati per fare i cani da guardia dei padroni. Le sue ricerche non le iniziò né per curiosità né per bisogno di logica. È stata la sua esperienza di caposquadra e di cane da guardia che lo ha orientato in tutti i suoi studi e che gli è servita da bussola durante trentacinque anni di pazienti ricerche".⁸

6.2. Un problema di significato

Il lavoro di per sé non è opprimente, può certo produrre noia, costrizione, ma non avvilisce. È quanto ad esso si aggiunge nella produzione industriale che opprime: l'idea che il tempo passato lavorando sia perduto per la vita, l'impressione che in nessun momento si produca qualcosa di reale, la cadenza monotona dei gesti, la sottomissione passiva ai capireparto, la schiavitù cui bisogna costringersi da soli, il senso di solitudine pur in mezzo agli altri, l'esperienza dello sradicamento perché si vive in un luogo che non appartiene al lavoratore, la schiavitù che differisce da quella classica perché non consente una libertà interiore come è invece possibile per la figura dello schiavo stoico: meschina consolazione, senza dubbio, ma proibita all'operaio.⁹

Il problema del lavoratore è sì una questione di riscatto sociale, ma alla base di tutto deve essere posto il valore della persona e il significato della sua esistenza. La rivolta sociale è giustificabile, ma non bisogna illudersi che possa risolvere i veri problemi dell'uomo che invece trovano radice nel profondo del suo animo: "in questa rivolta contro l'ingiustizia sociale l'idea rivoluzionaria è buona e sana. In quanto rivolta contro l'infelicità essenziale inerente alla condizione propria dei lavoratori, è una menzogna. Perché nessuna rivoluzione potrà abolire quell'infelicità"¹⁰ e in *La prima radice* scrive "L'iniziativa e la responsabilità, il senso di essere utile e persino indispensabile, sono bisogni vitali dell'anima umana. Una completa privazione di questo si ha nell'esempio del disoccupato, anche quando è sovvenzionato sì da consentirgli di mangiare, di vestirsi, di pagare l'affitto. Egli non

⁸ *La condizione operaia*, cit.,

⁹ Cfr. l'intero saggio di R. Chenavier, *La filosofia in fabbrica*, in "Nuovi Orizzonti", n° 15, 1985.

¹⁰ *La condizione operaia*, cit.,

rappresenta nulla nella vita economica e il certificato elettorale che dimostra la sua parte nella vita politica non ha per lui alcun senso”.¹¹ La ricostruzione politica della società deve appoggiarsi innanzitutto su basi etiche, poi religiose, scindendo i due termini solo per motivi espositivi. Quale fondamento di questa ricostruzione ci deve essere appunto l’idea di responsabilità che si coniuga con quella di libertà. La libertà è una condizione politica (e Simone Weil combatté per essa nella guerra civile spagnola e cercò di farlo nella seconda guerra mondiale), ma deve essere inquadrata all’interno di una visione etica: non basta essere liberi, bisogna diventare liberi, cioè bisogna sapere come spendere la propria libertà. Però la libertà è anche un’utopia che riesce a mobilitare persone e popoli, che non è pienamente raggiungibile, almeno su questa terra, una specie di idea regolativa, usando il linguaggio di Kant.

La concezione del lavoro propria dell’autrice francese è fortemente influenzata dalla visione ebraica e cristiana: alla base del suo pensiero si trova l’accezione pessimistica propria dell’antico Testamento che considera il lavoro come una condanna conseguente all’espulsione dal paradiso terrestre; tuttavia a questo presupposto si aggiunge quello cristiano del divino che si cala nella storia e del lavoro come contributo dell’uomo alla realizzazione del disegno di Dio e come strumento che l’uomo possiede per mediare tra la propria interiorità e il mondo esterno.¹²

6.3. Il riscatto dell’operaio dalla condizione servile

L’emancipazione degli operai avviene per la Weil soprattutto a livello di interiorità e di crescita umana. Ella non esclude le forme di lotta esplicita, ma è scettica sulla loro efficacia. Fa notare R. Chenevier¹³ che, quando la nostra autrice parla di sciopero, usa l’espressione “gioia pura”; ma anche questo strumento di lotta è inefficace per un riscatto pieno: “gli operai fanno lo sciopero – afferma la pensatrice francese, ma lasciano ai militanti il compito ristudiare il particolare delle rivendicazioni. L’abitudine della passività contratta quotidianamente nel corso di anni ed anni, non si perde in pochi giorni, anche se così belli”. In fondo lo sciopero è solo una compensazione del lavoro servile. E la rivoluzione? In uno

¹¹ *La prima radice*, Cremona, 1954, Ed. di Comunità,

¹² Cfr. al riguardo la prima parte del volume di Borrello G., *Il lavoro e la Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Napoli, 2001, Liguori

¹³ *La filosofia in fabbrica*, cit.,

studio del 1941, elencando altre forme di compensazione, riporta “l’ambizione ad un’altra condizione sociale per se stessi o per i propri figli”, “i piaceri facili e violenti”, la dissolutezza come stupefacente e conclude: “infine la rivoluzione è una compensazione dello stesso tipo; è l’ambizione trasferita nel collettivo, la folle ambizione dell’ascensione di tutti i lavoratori al di sopra della condizione di lavoratori”. Anche la biografia di Weil e compagna di scuola, Simone Pétrement, ritiene che la sua amica di gioventù non credesse in un riscatto del lavoratore sul piano materiale; scrive infatti: “Ha scoperto come possa l’operaio diventare libero nel suo stesso lavoro? Non sembra. Ne ha detratto – e già lo sospettava – che una certa schiavitù, attualmente, è legata alle condizioni materiali, agli stessi strumenti di lavoro, alle macchine. (...) Non arriva a vedere che cosa si dovesse fare; avvertiva solo la necessità di studiare certi problemi; ma la soluzione restava sempre lontana”.

Il riscatto dalle condizioni servili del lavoro è un fatto soprattutto interiore. La prima condizione perché esso avvenga viene identificata dalla nostra autrice nell’importanza della formazione dei lavoratori. Come insegnante di filosofia aveva individuato l’obiettivo fondamentale dell’azione educativa nello sviluppo della capacità di attenzione delle allieve al fine di renderle atte a mettere in pratica i processi e le nozioni necessarie a operare nel contesto sociale e professionale. A questo obiettivo si deve aggiungere quello dell’educazione all’azione che scaturisce dalla passione per il mondo, per l’umanità, per la storia; la formazione culturale dei lavoratori in quest’ottica deve servire a renderli veri uomini per far sorgere in loro le domande sulle motivazioni che stanno alla base della produzione, dell’organizzazione del lavoro e sui riferimenti al quadro etico.

Un terzo obiettivo della formazione del lavoratore è rappresentato dalla ricerca delle proprie radici in una società dove il denaro distrugge le radici, ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio del guadagno. “Esiste una condizione sociale – il salariato – completamente e perpetuamente legata al denaro, soprattutto da quando il salario a cottimo costringe ogni operaio ad essere sempre teso mentalmente alla busta paga. La malattia dello sradicamento raggiunge il massimo della gravità in questa condizione sociale”. La Weil auspica un vero radicamento nel passato, non però per gusto antiquario, ma quale fondamento di una rigenerazione spirituale personale dell’individuo e di una nuova democrazia. Afferma: “Il radicamento è forse l’esigenza più importante e più misconosciuta dell’anima umana. È tra le più difficili a definirsi. 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 automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall’ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici

multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente”.

6.4. Lavoro e bellezza

Altro aspetto della formazione culturale è costituito per Simone dall'educazione alla bellezza. Potrebbe sembrare questa sua convinzione una pura evasione intellettuale o mistica, avulsa dal mondo del lavoro, invece per lei questo tipo di educazione serve a radicare nella vita quotidiana, a rendere più accessibile la *routine* della fabbrica: “C'è un solo caso in cui la natura umana sopporta che il desiderio dell'anima si volga non verso quel che potrebbe essere o quel che sarà, ma verso quel che esiste. Questo caso è la bellezza. Tutto quello che è oggetto di desiderio, ma non si desidera che sia diverso, non si desidera mutarvi nulla, si desidera quel che è. (...) Poiché il popolo è costretto a portare tutto quello che possiede, la bellezza è fatta per lui stesso ed esso è fatto per la bellezza”. In questo senso la realtà del mondo del lavoro, per la nostra originale e particolare pensatrice, offre pur sempre occasione di apertura al divino e trova nella fede il significato di ogni azione quotidiana. Afferma infatti: “Il lavoro fisico costituisce un contatto specifico con la bellezza del mondo e, persino nei momenti migliori, un contatto di una pienezza tale che nulla di equivalente può trovarsi altrove. L'artista, il saggio, il pensatore, il contemplativo devono, per ammirare realmente l'universo, bucare questa pellicola d'irrealtà che lo vela e ne fa quasi per tutti i momenti della loro vita, un sogno o uno scenario di teatro. Essi lo devono, ma più sovente non lo possono. Chi ha le membra rotte per lo sforzo di una giornata di lavoro, ossia di una giornata in cui è sottomesso alla materia, porta nella sua carne la realtà dell'universo come una spina. La difficoltà per lui è di guardare e di amare; se ci arriva, ama la realtà”.

6.5. Il pensiero di Simone Weil

Simone donna dal pensiero controverso, difficile e sfrontato sin da giovane. Matura un ideale proprio sin dai tempi dell'adolescenza, si sente consapevole della società malata in cui vive, soffre per le discriminazioni che molti affrontano quotidianamente e vive appieno il dolore altrui. Per questi motivi è bene iniziare tale ampio discorso parlando per un breve momento di

Marx e di come abbia influito nel pensiero weiliano.

6.6. Simone Weil e Karl Marx: un rapporto complesso

Simone Weil studia a fondo il pensiero di Marx, e ne riconosce il merito di aver compreso e denunciato i difficili meccanismi della moderna società capitalista dandogli atto anche di aver avuto grandi intuizioni inerenti alle dinamiche sociali definendo la società come il luogo che toglie la libertà all'uomo. Marx esprime l'assoluto bisogno di rivendicare il diritto e la necessità di sovvertire lo status quo, rivoluzionando un sistema che impregna le menti della gente. Come Marx, anche Simone crede che la separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale sia la causa principale dell'oppressione che intacca il mondo. Ella contesta però a Marx il non aver partorito una vera e propria analisi inerente alle forme di oppressione ed in particolar modo l'aver usato la parola "sfruttamento" inteso come occupazione senza ritegno della forza lavoro da parte del datore di lavoro: crede infatti sia più appropriato il termine "oppressione",¹⁴ differenza fondamentale secondo la Weil, che denota una chiave di ordine politico-statale e non unicamente economica.

La Weil pensa eticamente e fermamente che Marx sia rimasto imprigionato in un pensiero che lui stesso voleva cambiare, non riuscendo a capire che eliminando il capitalismo non avrebbe risolto il problema fondamentale: l'oppressione e conseguentemente la divisione del lavoro. Tale pensiero, credo venga ben racchiuso in:

*"Si è lasciato andare, lui, il non conformista, a un inconsapevole conformismo alle superstizioni più infondate della sua epoca, cioè il culto della produzione, il culto della grande industria, la credenza cieca nel progresso."*¹⁵

Eliminare il capitalismo non basta: Marx, fermandosi ad un pensiero che concepiva l'espropriazione e la gestione collettiva della produzione, non ha pensato ad una riorganizzazione radicale del sistema produttivo. In tutto questo nuovo pensiero non ha comunque dato in alcun modo una spiegazione scientifico-economica. Simone sente che uno dei temi fondamentali da trattare è l'oppressione, argomento su cui discuterà e scriverà a lungo, come già menzionato sopra. Simone, eticamente, tende a mettersi sempre dalla parte

¹⁴ T. R. Nevin, Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare, traduzione di Giulia Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pag. 153

¹⁵ S. Weil, Sulle contraddizioni del marxismo, Incontri libertari, edizione eleuthera, Milano, 2001

degli operai che potremmo definire come “gli oppressi”.¹⁶ Questo la spingerà ad esprimere il suo pensiero strutturato partendo dal principio cardine, assolutamente nuovo, secondo il quale i lavoratori si trovano in uno stato di assoluta minorità, non a causa di un salario esiguo, ma conseguentemente ad un'inclinazione umana che porta l'essere umano a sopraffare il suo simile più debole. Tale pensiero è ben espresso in queste righe:

“... Il rapporto fra capo e subordinato non è di quelli che facilitano la reciproca comprensione.”¹⁷

Non rinnega il controllo che ha come fine l'ordine, discute e mette in gioco il concetto di oppressione legata alla detenzione di un potere, che conseguentemente crea due classi di uomini: la prima che detiene il potere, la seconda che lo subisce giustificando il sistema come un meccanismo produttivo legato al lavoratore alle dipendenze di un datore di lavoro. Simone non denigra il rapporto subalterno, è conscia di non riuscire ad eliminarlo, ma crede di poter pensare ad un sistema che non sia oppressivo per il lavoratore. Secondo la Weil, insomma, l'uomo d'oggi è tormentato dall'uomo, si vede sempre più costretto, ma ciò lo deve spingere a ricercare la libertà. Una libertà intesa però come consapevolezza del proprio pensiero, in cui l'uomo riesce a gestire le proprie azioni messe in relazione alle idee che concepisce. Questo comporterebbe la nascita di società più buone, autonome, capaci di dare modo all'uomo di vivere indipendentemente.

6.7. Una filosofa imponente

Alcuni, hanno definito Simone, come la maggiore filosofa novecentesca e sebbene questo giudizio possa non essere condiviso, va dato atto del fatto che probabilmente è stata una tra i pochi ad essere esigente coi propri interlocutori. Usa un modo di esprimersi assolutamente diverso da chi fa il filosofo per lavoro, i suoi scritti vengono dal cuore, dall'anima, dalle proprie esperienze, fatti che ne hanno caratterizzato nel profondo il pensiero, il modo di vivere, di porsi, di approcciarsi al prossimo. Sin da giovane si è dimostrata una donna viva, vera. I suoi scritti e la sua biografia ne dimostrano la viva intelligenza, la lucidità con cui si è dedicata all'analisi di una società mutante e l'estrema oggettività, con cui tratta tra l'altro gli

¹⁶ Simone Weil in L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica. Filosofia, Milano, Garzanti,

¹⁷ S. Weil, La condizione operaia Traduttore Fortini F. SE editore (collana Testi e documenti), Milano,

argomenti che maggiormente le stanno a cuore.¹⁸ Pur essendo cresciuta in una famiglia che di proposito ha deciso di non dare un insegnamento religioso ai propri figli, anche se ebrea di origine, Simone non esclude l'idea di Dio, tantomeno negli scritti che riguardano il suo pensiero politico. Certo è che concepisce il credo come qualcosa di grande, influente e gestibile solo da chi è in grado di convivere pacificamente in un mondo che cancella la sacralità e sta mutando verso una completa assenza di Dio. La Weil comunque criticherà spudoratamente il cristianesimo in quanto, secondo la propria idea, non è altro che un organizzazione dottrinale sostenuta da una struttura ecclesiastica e quindi, di per sé, perdente del suo valore effettivo: l'avvicinamento a Dio. Sentiva la fede dentro di sé (tanto da avere avuto delle visioni mistiche) ma non riconosceva nell'istituzione ecclesiastica il ruolo che da secoli le veniva affidato e riconosciuto da milioni di fedeli nel mondo. Viveva questa istituzione come sporca, impregnata di peccati e di difetti. Si crede che, comunque, abbia avuto un ruolo fondamentale nella conversione di tanti alla religione, come lo ebbe al contrario, nel far de-convertire alcuni credenti. Supportò anche l'idea di avvicinare la piccola nipote, figlia del fratello tanto amato, alla religione cristiana. Probabilmente, oggi chi conosce Simone, si è approcciato a lei per la sua storia personale, e non per i suoi scritti o per la sua teoria filosofica che tra l'altro potremmo definire, con suo immenso disgusto originale¹⁹, "occasionale e motivata", interessante almeno quanto il suo vissuto personale. La Weil non perde un istante per criticare il capitalismo industriale, la sua idea ferve nel sentenziare senza ombra di dubbio che l'ingiustizia e l'oppressione umana non verranno mai debellati. Questi hanno alla base una separazione denigrante, tra lavoro manuale ed intellettuale, intesa quest'ultima come più importante, e quindi anche meglio retribuita, come crede anche che vi sia una separazione tra funzioni direttive ed esecutive. Alla base di tutto, però, secondo Simone, vi è lo sviluppo industriale, che induce ad una forte ripetitività del lavoro manuale e ad una suddivisione del lavoro, causandone una forte dipendenza dell'uomo soggiogato dal potere industriale. Tale dipendenza porta l'uomo a divenire un essere sempre più specializzato,²⁰ e quindi macchinizzato, ovvero assolutamente ignorante per quanto concerne la completa produzione dell'oggetto che sta costruendo in tutte le fasi di produzione. Il lavoro diviene quindi un ente separato dalla conoscenza portando l'uomo ad essere incapace di sviluppare un proprio pensiero all'interno dell'ente lavorativo, divenendo così schiavo

¹⁸ Com'è ormai noto, Simone si battè in favore delle lotte operaie e scrisse molto durante il ventennio tra le due guerre in Europa.

¹⁹ A. Berardinelli, L'intelletto santo della Weil, pubblicato su Il Foglio il 12 dicembre del 2009.

²⁰ Questo secondo la teoria taylorista, nota a tutti e come detto molto contestata dalla Weil

dell'oppressione sociale. Sostanzialmente la Weil pensa che l'uomo si sia ritrovato a vivere in una società fatta a dismisura umana, ovvero dove tutto quello che ci circonda non è in relazione a noi, ma siamo noi uomini a doverci mettere in relazione agli oggetti che noi stessi costruiamo ma che non rispecchiano le nostre esigenze. La società in cui Simone è vissuta, si trovava a vivere un'oppressione fatta dalla funzione, nella quale l'uomo ha il mero ruolo di essere oggetto e quindi "uomo che fa" e non più soggetto attivo ovvero uomo anche spirituale. Questo, secondo il pensiero della Weil è controproducente, perché comporterebbe un ritorno alla schiavitù. Pensieri femminili come quello della Weil, in cui ha saputo usare l'intelligenza e ancor più la forza intellettuale, hanno reso possibile la parità di pensiero e di paragone tra maschio e femmina dando riscatto sociale a milioni di donne nel mondo. Simone nel corso della vita esprime in molti modi il suo malessere, il suo pensiero riferito ad una vita di inferiorità intrinseca dell'essere donna. Anche per questo motivo, probabilmente scatenante, decide di intraprendere l'esperienza in fabbrica. Tale vissuto accentuò in Simone quella sua già intrinseca limitatezza ed inadeguatezza, sviluppata durante l'adolescenza ed emersa durante i periodi vissuti a scuola. Il pensiero che Simone sviluppa sul "lavoro in fabbrica", luogo dove avviene in maniera assolutamente autoctona lo sradicamento, dà all'uomo la possibilità di rendere propri, in modo differente da quanto ci si spetterebbe per natura, (ovvero con il pensiero), quei luoghi in cui l'uomo lavora, spendendo in modo migliore la propria vita. Il lavoratore a causa del suo impiego, si vede privato del proprio libero pensiero, rendendosi parte di un gioco forte, l'essere un numero all'interno della produzione. In tutti gli scritti prodotti da Simone Weil si evince una innata propensione per le categorie più deboli. Ella porge un occhio di riguardo ai vinti della società e della storia. La sua attenzione si ripercuote nella vita: per tutto il breve destino che le è spettato ha avuto la propensione a mettersi sempre al posto degli altri, nella fattispecie di chi è sofferente, di chi è vittima di un sopruso o è discriminato. Simone avvierà un'indagine sulle condizioni di vita dei lavoratori manuali, che la porterà a sperimentare in prima persona la fatica e l'oppressione del lavoro fisico. L'esperienza viene annotata giornalmente in un Diario di fabbrica. Il tutto confluirà in La Condizione Operaia del 1935 che, insieme a Le Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale datato 1934 diverrà tra i saggi che verranno poi maggiormente riconosciuti. Infatti queste due opere trattano l'argomento in modo schietto, diretto, arrivando subito al sodo, al nocciolo della questione che più di ogni altro argomento, è divenuto interesse primario per Simone. Il lavoro è visto dalla Weil come concetto fondamentale, intermediario tra l'azione e il pensiero, in cui il lavoro diventa anche qualcosa di ontologico, ovvero capace di dare possibilità alla stessa esistenza dell'uomo. E' vissuto da Simone come

una vera connessione tra il manuale e l'intellettuale, che dovrebbero, a suo dire, essere congiunti, e non più paralleli tra loro. Infatti il suo pensiero volge al punto di svolta quando partorisce l'idea di unire il lavoro manuale dell'operaio ad uno considerato "di livello più elevato", ovvero quello intellettuale, facendo sì che il lavoratore sia cosciente di ciò che produce, riuscendo a capire e riconoscere tutte le fasi del sistema produttivo, divenendone così parte e non solo mezzo. Inoltre la Weil scrive in modo lucido, vero, appassionato, analizzando in maniera scrupolosa e autentica anche la situazione politica e sociale creatasi in Germania nel periodo che ha precorso l'ascesa al successo del nazismo di Hitler, pensiero poi sfociato in Sulla Germania totalitaria. All'interno di tale testo Simone individua in modo lucidissimo il naturale comportamento della classe media tedesca, crollata ai piedi di Hitler. Trattò i fatti del tempo, episodi che ella stessa stava vivendo, in modo stupefacente, riuscendo ad analizzarne ogni attimo, mentre i fatti stavano ancora accadendo. Nel periodo mistico-religioso, che andrà a caratterizzare gli ultimi anni della sua breve vita, Simone tratterà, anche se in un modo completamente nuovo, la situazione politica del tempo senza tralasciare mai il suo interesse nei confronti della popolazione debole. La sua morte infatti fu causata anche dal rifiuto di nutrirsi a sufficienza, in forma di protesta solidaristica nei confronti di quei francesi che al contrario di lei, erano rimasti in patria, nel bel mezzo del secondo conflitto mondiale. L'intera vita della Weil e conseguentemente anche la sua produzione filosofica è caratterizzata dall'abnegazione unita alla rinuncia, con uno scopo finale unico: la ricerca della libertà, vista da Simone come un'esigenza inalienabile per l'uomo, che deve essere perseguita e realizzata contro tutto e tutti. La Weil sente che la società in cui vive non è ideale per la crescita, anche spirituale, dell'uomo, sa che si potrebbe fare qualcosa di meglio, eliminando gli ostacoli che più frequentemente vanno ad intaccare il benessere ed il miglioramento del vivere in comunità. Pensa che la società del suo tempo debba essere migliorata in quattro aspetti fondamentali:

- 1) una falsa idea di grandezza;
- 2) un senso di giustizia degradato;
- 3) l'adorazione per i soldi, che vanno ad intaccare tutto ciò con cui vengono in contatto;
- 4) la totale assenza di ispirazione alla religione.

Pensando a questi grandi limiti, crede che superandoli ci si possa indirizzare verso una società a misura di uomo, dove l'essere umano viene visto come la priorità e non come una merce di scambio a fini politici ed economici. La soluzione per attuare questo cambiamento che andrebbe ad intaccare la vita di tutti, facendo stare ogni persona un po' meglio, è senza ombra di dubbio quella di infondere nel pensiero umano una maggiore spiritualità.

6.8. Simone Weil: un pensiero anche giuridico

Simone, come già detto, si interessa di lavoro e dello stato di salute dei lavoratori, lo fa attraverso un'esperienza dentro il mondo industriale, da questo periodo ne evincerà una produzione di saggi entusiasmante e disarmante al contempo. Da questo esperimento in fabbrica, si intuisce che lo scopo primordiale che ha spinto Simone ad addentrarsi in un mondo totalmente diverso da quello che fino ad allora era stato il suo quotidiano, ovvero la vita di una donna che, si aveva partecipato alle proteste ed anche ad alcune riunioni sindacali, ma che mai aveva svolto un lavoro che richiedeva grande sforzo fisico è stato quello di provare sulla propria pelle il lavoro industriale e non, come si potrebbe credere, per insegnare qualcosa agli operai. E' lei che vuole imparare, capire e conoscere questo meccanismo produttivo. Vuole divenire alunna, dismettendo le vesti di insegnante. Ha sete di conoscenza. Durante questa esperienza diretta apprende il concetto di disumanizzazione del lavoro, inteso però come uomo dipendente dalla macchina, da non fraintendersi con la fatica e con la sofferenza propri del lavoratore, leciti in un sistema produttivo meccanico. Percepisce anche, nello stesso momento in cui scopre questo nuovo "concetto di lavoro", che viene chiesto al lavoratore medio di fondersi con la macchina e non più di esserne il controllore. E' qui che capiamo come Simone vede il lavoro: una merce con ripercussioni giuridiche, che fanno mutare il periodo storico verso un momento definito "secolo del lavoro" e conseguentemente, scaturendone rilevanti questioni anche a livello sociale. Allo stesso modo sente che l'uomo è alla stregua del macchinario appunto. La Weil si riconoscerà in seguito nel film "Tempi Moderni"²¹ di Charlie Chaplin.²² L'esperienza che Simone ha, durante il periodo in fabbrica, è un vissuto che riguarda la subordinazione, come condizione contrattuale. Questo fa sì che agli occhi della Weil avvenga una divisione in diversi aspetti del lavoro disumano:

1. Rileva in primo luogo una abdicazione dal pensiero:

Il lavoratore è essenzialmente sottostante alle regole del datore di lavoro, è nelle sue mani.

Ne esamina poi la totale assenza di pensiero nel lavoratore: viene infatti richiesto al lavoratore di essere un elemento passivo all'interno della produzione, non vi deve impiegare in alcun modo né intelligenza, né anima. Simone vive la fabbrica come luogo di alienazione dell'operaio. Trova che la completa alienazione del pensiero porti

²¹ Tempi moderni, originariamente "Modern Times" è un film che fu prodotto, diretto ed interpretato da Charlie Chaplin, proiettato per la prima volta il 5 febbraio del 1936.

²² T. R. Nevin, S. Weil, Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare, traduzione di Giulia Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.

alla rassegnazione. Gli operai si trovano ad essere oppressi, sopraffatti da un pensiero che gli viene imposto, consacrando un'intera classe, quella operaia, al controllo da parte della dirigenza. Tale atto ha, ovviamente, ripercussioni sull'intera vita del proletario, non solo su quella lavorativa.

- 2 . In seconda battuta crede che il lavoratore subordinato si trasformi in un essere calcolatore, interessato solamente al salario, perdendo di vista quello che, secondo la Weil, dovrebbe essere lo scopo primordiale del lavoratore: realizzare, anche collettivamente, un bene.
- 3 . la terza argomentazione che la filosofa francese porta è una subordinazione di ordine giuridico, e questo tipo di disparità porterebbe, sempre secondo Simone, l'uomo ad isolarsi, divenendo soggetto unico, in relazione esclusivamente con il datore di lavoro o con chi per esso. Spesso i lavoratori dipendenti si trovano a provare sentimenti di gelosia gli uni per gli altri, eccezione alcuna viene fatta, ovviamente, per le donne. Tale fattore è frutto di un sistema a premi, in cui si elogia il lavoratore più bravo, più produttivo, che meglio risponde alle aspettative aziendali. Questo fenomeno ha lo scopo di migliorare la produzione, è vero, ma stimola, al contempo, la concorrenza anche sleale fra i colleghi. Simone inoltre pensa alla subordinazione come un fenomeno che non necessariamente va a ledere i lavoratori, anzi lo concepisce come un male necessario, ma perché tale principio funzioni deve rispondere a due elementi: da un lato si lavora per produrre un bene comune a tutti i lavoratori, mentre dall'altro deve essere un'opera che corrisponda ad un bisogno che l'uomo ha realmente.

Ad ogni modo, va ricordato che i lavoratori rispettano i loro superiori gerarchici per il ruolo che ricoprono, un ruolo che è un simbolo, non in quanto persone capaci, perché sebbene sia loro sempre più difficile pensare, sviluppano un'idea su chi li dirige.

Nell'Enracinement,²³ Simone demarca un concetto già emerso, ovvero quello di lavoro, a completamento di un pensiero ricorrente lungo tutti i suoi scritti. Crede infatti che lo sradicamento, male che affligge molti popoli, intaccando il passato, gli usi ed i costumi, le tradizioni, usuri anche, allo stesso modo, i lavoratori operai. I fattori scatenanti sono essenzialmente il denaro, che intacca le radici umane di chiunque prenda contatto con tale bene, e l'istruzione, oggi più che mai, vista come un modo per "allevare" e non più come forma di insegnamento che comprende il piacere di trasmettere ad altri qualcosa. Allo stesso modo chi studia, lo fa per raggiungere un obiettivo e non per il piacere della conoscenza. La

²³ S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Mondadori, Milano, 1996.

Weil esprime un proprio pensiero in merito alla situazione che la società del suo tempo sta vivendo. Infatti crede che la svolta si potrebbe avere investendo nel lavoro. La Weil esprime un proprio pensiero in merito alla situazione che la società del suo tempo sta vivendo. Infatti crede che la svolta si potrebbe avere investendo nel lavoro. In particolar modo crede che si possa investire nella qualità di vita operaia, garantendo standard di lavoro migliori; propone infatti formazione e tirocinio per i giovani operai, prestando attenzione a favorire lo sviluppo psicologico, oltre che fisico, intuendo il problema sin dalla radice: gli strumenti di lavoro, macchine incluse, che sono pericolosi per l'uomo, non essendo alla sua portata. Lo monitorano e l'uomo diviene un mezzo, perdendo il controllo sul proprio lavoro. Per questa serie di motivi, particolarmente importanti per Simone, ripensa ad un piano per radicare gli operai.²⁴ Il piano prevede l'abolizione delle grandi fabbriche in favore di piccole officine, comprendenti un numero irrisorio di lavoratori. Pensa anche ad un gran numero di corsi di formazione che i lavoratori impiegati nelle piccole officine dovrebbero fare, non solo per migliorare il proprio lavoro, ma per aver modo di rapportarsi con altri lavoratori, per scambiare con essi idee e pensieri. Vorrebbe una nuova società che non sia né capitalista né socialista, estrapolando il meglio da ognuna delle due, in modo da favorire il ripristino di valori, quali l'accoglienza, intrinseci in un modo di vivere cristiano, quel cristianesimo delle origini, puro, privo di condizionamenti istituzionali, dettati dalla Chiesa.

6.9. Il Diritto in Simone Weil

Simone Weil si è posta dei quesiti in merito al concetto di diritto, sin dalla più giovane età, mostrandosi attenta, coraggiosa e interessata ad argomenti ben differenti da quanto ci potesse essere di interessante per i suoi coetanei. Nell'interrogarsi inizia, non come ci si immaginerebbe, dal diritto in quanto legge positiva, ma dal più ampio concetto dell'aver dei diritti. Simone Weil, elaborando un pensiero inerente il diritto ed i diritti umani nella fattispecie decide di esaminare la coincidenza tra diritto e potenza individuale ovvero, capire e scoprire il significato dell' avere diritto. Esamina tale concetto riferendosi anche al trattato teologico-politico di Spinoza.²⁵ La Weil si pone molte domande, infatti si chiede cosa

²⁴ T. R. Nevin, *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, traduzione di Giulia Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino, 1997

²⁵ B. Spinoza *Trattato teologico-politico*, a cura di Giancotti Boscherini E., einaudi, 2007. Il Trattato teologico-politico è un'opera di Baruch Spinoza. Venne pubblicata in forma anonima nel 1670 nella città di Amsterdam. Il

“significa aver diritto?” “Il diritto vale in diversi ambiti oppure in alcuni svanisce?” Scontrandosi anche con l’idea che un diritto ha poco valore se entra in collisione con l’idea di ognuno di farlo valere, Simone, adduce l’esempio dei Romani, portatori di diritti attraverso la forza, e creatori del legame tra forza e diritto, storicamente come uomini capaci, insieme ad Hitler, di sfruttare questo legame, allo scopo di identificarsi come gli avanguardisti di un’epoca, quella in cui vive Simone, in cui si usa il concetto di diritto in virtù dell’uso della forza. Simone risente di questo modo di pensare, provando sulla propria pelle cosa significhi far valere la forza come diritto, vedendo la Francia, grande potenza secolare, piegarsi in nome del più forte, inteso come nazismo. Tale diritto si estraeva totalmente dal concetto di giustizia, che andava a reprimere e soccombere sulla vita dei cittadini. Un’esperienza del genere toccò anche a Simone che a causa di questo meccanismo perverso ed insolente fu costretta ad emigrare negli Stati Uniti. L’emigrazione rappresenta per Simone la più grande sconfitta sul piano morale, infatti la Francia in ginocchio, oppressa dalle condizioni dominanti della Germania totalitaria, si priva completamente del diritto di forza, proprio in quanto nazione. Simone si trova poi a riflettere sugli stati totalitari che imprigionano l’Europa, ripensando a Roma imperiale, nella sua più alta forma di assolutismo, che ha segnato la storia di tutto l’Occidente. Dalla sua riflessione ne emerge che il diritto è stato fonte di una legge in cui il più forte, e non il giusto, ha dettato la direzione da prendere. Nel periodo in cui il nazismo ha emanato le leggi di Norimberga,²⁶ ed attuato quelli che possiamo tranquillamente definire come i più aberranti crimini che una nazione civilizzata possa anche solo pensare, abbiamo potuto assistere a come i cittadini fossero impotenti allo scollamento tra il diritto e la giustizia. In questo periodo storico, il diritto si è visto attuato sotto le spoglie di un governo violento ed assassino. Da questa affermazione possiamo capire dunque come Simone si concentri sull’utilizzo del diritto tipico degli Stati assoluti, soffermandosi sullo scollamento del diritto dalla giustizia. Entra, come detto, in fabbrica per fare esperienza, per conoscere, pur non demonizzando la classe dirigente che, a suo dire, fa parte anch’essa di un meccanismo complesso, chiamato anche rete industriale. Da questa esperienza scorge la disumanizzazione del lavoro, derivante da un delirio dell’uomo stesso, che deve essere distinto dalla sofferenza e dalla fatica, intrinseci nel lavoro. Il lavoratore, sperimenta come diviene “oggetto”

trattato nasce con lo scopo di dimostrazione che la libertà di espressione unita al libero pensiero non entrano in conflitto con la pace sociale e la buona politica ma le fondano.

²⁶ Le Leggi di Norimberga furono emanate il 15 settembre 1935, durante il congresso del Partito Nazionalsocialista tedesco a Norimberga, da cui il nome. Lo scopo delle suddette normative fu essenzialmente quello di ridurre, fino ad annullarli, i diritti di cittadinanza delle persone “non gradite”, nella fattispecie si trattava di ebrei tedeschi e successivamente anche dei paesi occupati dalla Germania nazista. Lo scopo ultimo fu quello di creare un appiglio di natura giuridica in risposta all’aspra persecuzione ebraica.

sottomesso alle cose da un lato e padrone di esse dall'altro. Ecco quindi che Simone, durante il periodo in fabbrica scopre una "immaginazione folle"²⁷ in cui l'uomo è costretto a fondersi con le cose, nella fattispecie con le macchine con cui lavora. Il lavoro diviene una merce, mentre l'uomo una macchina. Divenendo merce, fa sì che il lavoro divenga separabile dalla persona, il cui unico controllore è la legge economica della domanda e dell'offerta. Il lavoratore, secondo questo modo di lavorare diviene da un lato soggetto libero di contrattare e dall'altro è comunque subordinato. Il senso ultimo della divisione del lavoro e del lavoratore serve all'economia capitalista, per poterla applicare all'uomo con lo scopo ultimo di trattare il lavoratore alla stregua di una macchina. In termini giuridici il lavoratore si subordina al datore di lavoro, divenendo oggetto delle sue volontà. Il lavoratore si piega dunque alla subordinazione del datore di lavoro al fine di ricevere in cambio una ricompensa intesa come salario. L'epoca in cui la Weil si trova a sperimentare il lavoro come operaia è un momento storico in cui la subordinazione è meramente giuridica. Sperimentando questo aspetto, Simone partorisce un pensiero che si smembra in tre parti:

- Il lavoratore oggetto nelle mani della direzione :

Si esige dal lavoratore sottomissione passiva, non è richiesto l'uso del cuore, né, tantomeno, del pensiero. Viene usata l'intelligenza del datore di lavoro, mentre il lavoratore starà alle sue direttive.²⁸ Il posto di lavoro diviene il luogo in cui cancellare il proprio pensiero. Simone pensa qui, per un attimo, di non dover più pensare, divenendo anch'essa, per un momento, vittima del sistema.

- Il lavoratore diviene un essere calcolatore :

Il lavoratore impiega il suo tempo con lo scopo ultimo di percepire denaro, perdendo di vista quello che, secondo la Weil, dovrebbe essere il vero significato del lavoro: l'adesione volontaria alla realizzazione di un'opera collettiva. La subordinazione giuridica.

²⁷ Science e perception, in Sur la Science, Parigi, Gallimard, 1966,

²⁸ Lettere all'ingegnere Victor Bernard, in S. Weil, La condizione operaia Traduttore Fortini F. SE editore, (collana testi e documenti), Milano, 2003

- Il lavoratore perde ogni tipo di contatto con i suoi colleghi :

Andando a relazionarsi esclusivamente con il proprio capo. Simone riporta all'interno della condizione operaia, infatti, di non aver mai visto fraternità fra colleghi.²⁹ I lavoratori sono soli, duri con i propri colleghi.³⁰ Tutto ciò si deve ad un sistema produttivo volto ai grandi numeri, a produzioni di massa ed alla libera concorrenza.³¹

Nonostante l'esperienza in fabbrica, in cui rileva, per l'appunto, lo stato di lavoro dei dipendenti, crede sia necessario mantenere un rapporto di subordinazione che non deve essere però inteso come sottomissione. Infatti essa stessa spiega che, per realizzare un buon grado di subordinazione, vi devono essere due vincoli: il primo prevede che tutti, operai e capi, debbano lavorare per la realizzazione di un'opera, mentre il secondo prevede che l'opera realizzata rispecchi i bisogni dell'uomo, lasciando anche spazio all'iniziativa dei singoli. L'uomo si realizza attraverso forze meccaniche, divenendone un'appendice, un'energia utile alla produzione. Sostanzialmente quindi, l'uomo viene usato come oggetto, assimilato a suo discapito, in favore della tecnica. All'interno delle fabbriche Simone intravede una disumanizzazione scientifica, ed è qui che notiamo come la scienza sia utilizzata per sfruttare la forza lavoro umana. Al lavoratore viene chiesta rapidità, meccanizzazione e privazione del pensiero, in quanto l'essere che pensa va meno veloce e Simone sperimenta in prima persona, come, pensando, si guadagna meno. Infatti nelle fabbriche in cui lavora, ad impronta taylorista, si è tenuti a rispettare tempi prestabiliti, di produzione, Il taylorismo infatti considera l'uomo come una macchina tesa alla produzione. La Weil sperimenta in prima persona che, il tempo di lavoro va rivisto in termini qualitativi, perché non è possibile basare il tempo di lavoro su ritmi umani completamente distanziati e su un vero e proprio incatenamento spirituale dell'uomo al luogo di lavoro attraverso la flessibilità che costringe i lavoratori ad essere nuovamente schiavi.

Durante il periodo in fabbrica Simone sviluppa un pensiero vivo, concentrato all'interno di un'idea che prevede lo sviluppo di una miglior condizione possibile di lavoro, liberando il lavoratore dallo schiavismo. Ha qui una concezione di diritto che si basa sul diritto soggettivo

²⁹ Lettere a Albertine Thévenon, in S, Weil, La condizione operaia Traduttore Fortini F. SE editore, (collana testi e documenti), Milano, 2003

³⁰ Diario di Fabbrica, in S, Weil, La condizione operaia Traduttore Fortini F. SE editore, (collana testi e documenti), Milano, 2003 ,

³¹ La razionalizzazione, in S, Weil, La condizione operaia Traduttore Fortini F. SE editore, (collana Testi e documenti), Milano, 2003,

e non sull'oggettività. Vede più che un diritto, un obbligo verso gli altri, congiungendo gli uni agli altri. Da qui nasce in Simone un principio: quello della dignità umana.³²

6. 10. Conclusione

Simone articola il concetto di lavoro basandolo anche su un piano etico, enunciando intorno al lavoro un dilemma, nello specifico ponendo in rilievo il rapporto tra giustizia e morale, basandoli su un piano di natura kantiana. Qui emergono le relazioni tra lavoro e giustizia, come un legame necessario. La filosofa parigina lega il lavoro all'individuo, dividendone la libertà in pre-lavorativa e post-lavorativa. Il lavoratore infatti prima di intraprendere un lavoro è libero, mentre poi si sentirà oppresso dalle condizioni scatenanti dall'impiego stesso. Infatti la catena di montaggio come del resto l'intero sistema produttivo industriale, annienta la libertà umana. Per Simone infatti non esiste libertà se questa non è realizzata moralmente. Simone denuncia come la produzione ai suoi tempi sia stata incentrata principalmente sulla quantità e non sulla qualità del prodotto confezionato, sfruttando la manodopera, e riducendola alla mera attività di catena, al fine di ottimizzare il tempo di lavoro, che conseguentemente avrà effetto sulla quantità prodotta e sulla riduzione dei costi impiegati per produrre bene. Il lavoratore ha quindi un unico compito, obbedire, essendo ripagato con un salario, neanche dignitoso. Si ha quindi qui un effetto di scollamento della produzione, dove il prodotto, esula dal soggetto che lo produce, che diviene qui, parte integrante della catena di produzione. Come detto in precedenza quindi, il lavoro perde la sua natura, diviene merce, anche di scambio. Dall'altro lato la Weil denuncia qualcosa di tremendo: IL SINDACATO che diviene una lobby intellettuale, in contrapposizione ad un agglomerato di operai che, a differenza della classe borghese che predica ma non produce, porta avanti battaglie che non vincerà mai. Tale ingiunzione a carico del sistema sindacale farà allontanare la Weil dal campo, riportandola ad un livello teorico. Attraverso il pensiero filosofico in ambito lavorativo sviluppato dalla Weil, ne esce una riflessione più ampia: il rapporto tra l'uomo e la società paragonato al rapporto tra fabbrica e libertà.

³² S. Weil, *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE editore (Collana Saggi e documenti del Novecento), Milano, 1990.

Capitolo 7

La narrazione del lavoro in Simone Weil.

Note pedagogiche su La condizione operaia

«Come abolire un male senza aver visto chiaramente in che cosa consista? Le pagine seguenti possono forse aiutare a porre almeno il problema, perché sono frutto del contatto diretto con la vita di fabbrica».¹ Queste righe dello scritto di Simone Weil, “Esperienze della vita di fabbrica”², consentono di comprendere come la filosofa francese interpreti la sua esperienza lavorativa in fabbrica. Due sono gli aspetti rilevanti di questa citazione. Il primo è l’esplicitazione del fatto che il lavoro in fabbrica che la Weil ha sperimentato direttamente è un male per l’uomo e per gli operai che lo devono subire. Un male che, come spiega più avanti, coincide con il fatto che in fabbrica: «le cose fanno la parte degli uomini, e gli uomini quella delle cose; questa è la radice del male».³ La vita da operaia, che Weil ha vissuto per diversi mesi dal 1934 al 1935 e ha descritto nelle pagine del Diario di Fabbrica, le permette di analizzare diverse situazioni nelle quali l’operaio è ridotto a macchina e privato della dignità umana: «ricevo il cartellino solo alla fine della prima operazione. Ho l’impressione, spesso, di non impiegare tutta la velocità di cui sono capace. Eppure sono sfinita. Alla sera, mi sento, per la prima volta, veramente schiacciata dalla fatica [...]; il senso di cominciare nuovamente a scivolare nella condizione di bestia da soma».⁴

La descrizione della negatività del lavoro in fabbrica e delle conseguenze nefaste sulla vita degli operai non è l’unico tema che emerge dalla citazione iniziale. Il secondo aspetto riguarda la posizione epistemologica di colui che narra la vita di fabbrica. In qualche modo, quelle righe rivendicano il diritto a narrare solo per chi ha avuto «contatto diretto con la vita di fabbrica», ossia per chi ha vissuto e sperimentato la condizione dell’operaio, il suo sentirsi bestia da soma o macchina da utilizzare. Con queste parole, inizia la lettera a Jules Romains: «benché io abbia ricevuto esattamente la sua stessa formazione universitaria, capita che io

¹ S. Weil, Esperienza della vita di fabbrica [1936-1941], in id., La condizione operaia [1951], SE, Milano 1994

² Il testo in questione nasce dalla lettura che Weil effettua della parte del romanzo di Jules Romains, *Hommes de bonne volonté*, dedicata alla vita in fabbrica. All’inizio, Weil vuole scrivere al romanziere una lettera che, però, non terminerà. Dopo diversi anni, nel 1941, riprende la lettera incompiuta e la trasforma in un saggio che viene pubblicato nel numero di giugno-luglio 1942 della Rivista «*Économie et humanisme*», con il titolo *Réflexions sur la vie d’usine*.

³ S. Weil, Esperienza della vita di fabbrica [1936-1941], cit.

⁴ S. Weil, Diario di fabbrica [1934-1935], in S. Weil, La condizione operaia [1951], cit.,

sappia un poco che cosa è una officina meccanica. Per quanto ampia sia l'intuizione di un romanziere, egli non può sentire tutto ugualmente bene, anche quando il romanziere è lei. Per questo mi dico che forse ciò che intendo scriverle non è per lei privo di interesse».⁵ La lettera all'autore di *Hommes de bonne volonté* non verrà mai spedita e nemmeno terminata, ma costituisce la spinta iniziale che porta Weil a tornare a riflettere sull'esperienza vissuta in fabbrica. Non solo. La filosofa francese rivendica che la sua conoscenza della vita di fabbrica deriva dall'esperienza diretta, da ciò che ha visto e che ha vissuto direttamente e prende le distanze dalla riflessione, inevitabilmente, astratta e lontana dalla realtà del romanziere. Anche le intuizioni di un autore sensibile e capace come Romain Rolland non possono cogliere le sfumature della realtà se si distanziano dall'esperienza stessa del romanziere, ossia se non si fondano sulla dimensione autobiografica della narrazione. Weil afferma con forza, in queste righe, il significato dell'esperienza incarnata e la necessità, per chi scrive e racconta, di narrare sempre a partire dal reale, dall'esperienza e dalla propria biografia in una forma di testimonianza.⁶

Questo breve saggio vuole approfondire proprio la dimensione epistemologica della narrazione di Weil sul lavoro, a partire da un'analisi del Diario di Fabbrica e degli scritti che accompagnano l'esperienza da operaia dell'autrice. La finalità è mettere in evidenza la struttura, le problematichità e le illusioni della narrazione autobiografica di Weil sul lavoro e sottolineare, anche, l'esistenza di una tensione pedagogica che costituisce il suo modo peculiare di raccontare la propria esperienza.

7.1. La narrazione del lavoro come testimonianza

L'esperienza del lavoro come operaia è narrata da Weil nel Diario di fabbrica, che viene pubblicato nel testo più ampio *La condizione operaia*. L'intero volume ha una storia editoriale complessa che è opportuno ricordare brevemente, perché ci consente di avanzare alcune riflessioni sulle intenzioni di Weil in merito alla volontà di raccontare questa esperienza attraverso la scrittura. Innanzitutto, occorre sottolineare che la raccolta di testi e di lettere che compongono *La condition ouvrière* è stata pubblicata dall'editore Gallimard, grazie

⁵ Si veda la nota 1 curata da Giancarlo Gaeta, cfr. S. Weil, *Esperienza della vita di fabbrica [1936-1941]*, cit.,

⁶ Sul tema della testimonianza e della possibilità di narrare l'identità soggettiva, pur senza mai coglierla in modo completo, si veda la riflessione di J. Derrida, *Passioni. "L'offerta obliqua"*, in id., *Il segreto del nome [1993]*, Jaca Book, Milano 1997,

all'interesse di Albert Camus, nel 1951, dopo la morte di Weil. Anche se Gaeta nella postfazione di una edizione italiana sostiene che: «malgrado l'artificio di un libro costruito da altri e che potrebbe ancora essere utilmente modificato e arricchito, ci appare un'opera completa, la prima in cui incontriamo pienamente e fino in fondo Simone Weil, la sua straordinaria umanità, la ricchezza di pensiero radicato nella conoscenza di una condizione particolare, quella del lavoro operaio»⁷, è opportuno evidenziare che la struttura della *Condizione operaia* non è stata pensata dall'autrice. Sicuramente, le lettere e gli articoli che compongono questa opera costituiscono uno stimolo per i lettori sia per comprendere il pensiero di Weil, sia per affacciarsi al racconto di una testimonianza concreta sulle condizioni del lavoro operaio nelle fabbriche degli anni Trenta e Quaranta del Novecento in Francia. Allo stesso tempo, però, è necessario riflettere, con prudenza e pazienza, sul significato della testimonianza di Simone Weil, sulla possibilità di incontrare «pienamente e fino in fondo Simone Weil» e sul valore di un testo che raccoglie materiali assemblati da un'operazione editoriale, seppur accorta e meritoria, successiva alla morte dell'autrice. La stessa Weil mette in evidenza, in più riprese durante le corrispondenze tenute negli anni dell'esperienza in fabbrica, la difficoltà di scrivere dopo le giornate di lavoro: «aprofitto delle vacanze forzate cui mi costringe una leggera malattia per chiacchierare un po' con te. Altrimenti, durante le settimane di lavoro, ogni sforzo che debba aggiungere a quelli che mi sono imposti mi costa molto. Non è soltanto questo a trattenermi: è la quantità delle cose da dire e l'impossibilità di esprimere l'essenziale. Forse, più tardi, mi verranno le parole giuste: ora mi pare che mi ci vorrebbe un'altra lingua per poter tradurre l'essenziale».⁸ La citazione della lettera ad Albertine Thévenon non mostra solo la fatica di riuscire a trovare spazi di riflessione e pensiero durante il lavoro in fabbrica, ma anche un problema più generale nel trovare le parole adatte per narrare l'esperienza che sta vivendo, a causa della «quantità delle cose da dire e [del]l'impossibilità di esprimere l'essenziale». Ecco che iniziano a emergere le difficoltà di cui Weil è consapevole nel momento in cui prova a scrivere l'esperienza della vita operaia, a raccontarla a se stessa per tenere traccia di ciò che ha vissuto⁹ e a tentare di

⁷ G. Gaeta, *La fabbrica della schiavitù*, in S. Weil, *La condizione operaia* [1951], SE, Milano 1994, p.

⁸ S. Weil, *Lettere a Albertine Thévenon* [1935], in id., *La condizione operaia* [1951], cit., p. 121. Si veda sulla difficoltà a scrivere durante l'esperienza da operaia anche la lettera a Boris Souvarine: «Caro Boris, mi costringo a scriverti qualche riga perché altrimenti non avrei il coraggio di lasciare traccia scritta delle prime impressioni della mia nuova esperienza» (S. Weil, *Lettera a Boris Souvarine* [1935], in id., *La condizione operaia* [1951], cit.

⁹ L'esigenza individuale di conservare attraverso la scrittura la memoria della propria esperienza è ben testimoniata dalla conclusione di una lettera ad Albertine e sembra essere preponderante rispetto all'intenzione di pubblicare i pr0 S. Weil, *Lettere a Albertine Thévenon* [1935], in id., *La condizione operaia* [1951], scritti: «conserva questa lettera; te la richiederò forse, se un giorno vorrò raccogliere tutti i miei ricordi di quella vita

descriverla e testimoniarla agli altri. Weil prova, nella lettera, a spiegare le difficoltà incontrate nel tentativo di raccontare ciò che ha vissuto: «questa esperienza, che per molti aspetti corrisponde a quel che mi attendevo, ne è separata tuttavia da un abisso; è la realtà, non più l'immaginazione. Ha mutato in me non questa o quella delle mie idee; ma infinitamente di più, tutta la mia prospettiva delle cose, il senso stesso che ho della vita. Conoscerò ancora la gioia, ma una certa leggerezza di cuore mi rimarrà, credo, impossibile per sempre. Ma su questo argomento, basta: l'inesprimibile, a forza di volerlo esprimere, si degrada».¹⁰ La prima difficoltà riguarda la profondità delle tracce lasciate dall'esperienza vissuta. Il radicale cambiamento di vita, i problemi nell'adeguarsi a un'esistenza totalmente differente da quella che aveva vissuto in precedenza, la molteplicità degli stimoli, delle emozioni e dei sentimenti provati e le terribili condizioni di lavoro sperimentate producono su Weil delle conseguenze che modificano la sua intera prospettiva nel rapportarsi alla realtà. Vi è qui la descrizione di un'esperienza piena e autentica che, in quanto attraversamento di qualcosa come ci ricorda la stessa etimologia della parola,¹¹ mostra la sua forza e lascia delle tracce che strutturano l'identità soggettiva di chi la vive. In questa direzione, l'esperienza manifesta anche il suo carattere individuale e irripetibile, che si intreccia con la singolarità della coscienza della persona che la sta vivendo. La medesima esperienza di vita da operaia in fabbrica lascia conseguenze significativamente differenti nelle persone che l'hanno vissuta, in base a ciò che permane nel loro sentire e nella loro memoria e al modo in cui, proprio a partire dalle esperienze vissute, possono affrontare le esperienze a venire.¹² Il carattere singolare dell'esperienza, anche se non nega la valenza relazionale e la possibilità di essere narrata e condivisa,¹³ evidenzia un altro aspetto della difficoltà che Weil incontra nel suo tentativo di

operaia. Non per pubblicare qualcosa sull'argomento (almeno non penso), ma per difendermi dai vuoti della memoria.

¹⁰ S. Weil, Lettere a Albertine Thévénon [1935], in id., *La condizione operaia* [1951], cit.

¹¹ Il termine "esperienza" deriva dal latino *ex-perientia*, composta dal prefisso *ex* (da), che indica un movimento di uscita da qualcosa, una sorta di superamento di una determinata situazione che può presentare anche elementi di difficoltà e di pericolo, ma che risulta superata e compiuta. *Perientia* contiene la radice indoeuropea *per-*, che rimanda, al contrario, all'attraversamento di qualcosa che si sta ancora svolgendo. Una prova, un accadimento difficile da prevedere e da controllare in quanto è esposto a esiti imprevedibili come testimoniato dal verbo greco *peirao* (tentare, esplorare), dal latino arcaico *perior* e dal latino *perire* e *periculum*.

¹² La singolarità e la precarietà dell'esperienza è ben testimoniata dall'immagine dell'immagine del quadro di Klee, *Angelus novus*, evocata da Walter Benjamin: «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia* [1940], Einaudi, Torino 1997, pp. 35-37). L'angelo di Klee fissa con gli occhi aperti il passato appena esperito e si spinge verso il futuro, incerto e provvisorio, mantenendo lo sguardo sull'esperienza che ha appena attraversato e che costituisce la sua identità relazionale con il mondo.

¹³ Husserl ricorda con queste parole che l'esperienza presenta, al suo interno, un aspetto relativo alla relazionalità e condivisione: «il soggetto dell'esperienza non è in realtà un soggetto solipsistico, bensì un soggetto tra molti

descrivere la condizione della vita operaia. Non è solo la forza e la violenza dell'esperienza in fabbrica a rendere difficoltosa la narrazione e nemmeno solo la fatica fisica provata, la velocità dei ritmi lavorativi che impedisce «che si possa pensare ad altro, facendolo; o ancor meno riflettere»¹⁴, ma è la dimensione nascosta che appartiene a ogni esperienza a sfuggire a qualsiasi tentativo di descriverla e raccontarla. Come sostiene Weil, vi è una dimensione nell'esperienza che appartiene all'«inesprimibile, [che] a forza di volerlo esprimere, si degrada». Una dimensione che non sempre risulta evidente nella vita quotidiana delle persone,¹⁵ ma che, in situazioni di vita particolarmente complesse e lontane dall'ordinario come per Weil la sperimentazione della condizione operaia -, riesce ad emergere e a far sentire la distanza incolmabile tra l'esperienza vissuta e il linguaggio che tenta di narrarla.¹⁶ Eppure, il tentativo di raccontare questa dimensione “inesprimibile” costituisce l'essenza dello sforzo di testimonianza di Simone Weil e, più in generale, il tentativo umano di dare forma alla propria esperienza e alla propria vita. In questa direzione, vi è l'orizzonte pedagogico della riflessione della filosofa francese, ossia nel tentativo di esprimere l'inesprimibile, partendo dalla consapevolezza che, in questo tentativo, vi è sempre il rischio di “degradarlo”, sia attraverso la pretesa astratta di comprenderlo completamente, sia attraverso la rinuncia allo sforzo di raccontarlo con parole e gesti capaci di connettere, per quanto possibile, il sentire e il razionale, la parola e l'azione, il corpo e la mente. Vi sono alcune caratteristiche del Diario di fabbrica che sottolineano il tentativo, più o meno

soggetti. [...] La natura è una realtà intersoggettiva, realtà non soltanto per me e per gli altri uomini che sono casualmente con me, ma è per noi tutti, per tutti coloro che devono poter intrattenere con noi un commercio e devono potersi intendere con noi a proposito di cose e di uomini» (E. Husserl, *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica* [1952], vol. II, Einaudi, Torino 1965,

¹⁴ S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* [1949], SE, Milano 1990,

¹⁵ Riprendendo la riflessione di Benjamin, Agamben sottolinea che la quotidianità moderna presenta una tale proliferazione di situazioni e accadimenti tali da rompere ogni equilibrio con la capacità umana di narrarli e renderli significativi: «noi sappiamo però oggi che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esistenza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi più nulla che sia ancora traducibile in esperienza: non la lettura del giornale, così ricca di notizie che lo riguardano 20 ISSN: 2039-4039 Anno X – n. 31 da un'incolmabile lontananza, né i minuti trascorsi al volante di un'automobile in un ingorgo, non il viaggio agli inferi nelle vetture della metropolitana, né la manifestazione che blocca improvvisamente la strada [...], né i momenti eterni di muta promiscuità con degli sconosciuti in ascensore o nell'autobus. L'uomo moderno torna a casa alla sera sfinite di una farragine di eventi – divertenti o noiosi, insoliti o comuni, atroci o piacevoli – nessuno dei quali è diventato esperienza» (G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1998, pp. 6-7)

¹⁶ Sul ruolo necessario del segreto inesprimibile interno a ogni narrazione, Derrida afferma: «C'è segreto. Si può sempre parlarne; ciò non significa romperlo. Si può parlarne all'infinito, raccontare delle storie a suo riguardo, dire tutti i discorsi che mette in opera e le storie che scatena o incatena [...]. Il segreto resterà segreto, muto, impassibile, come la chora, come Chora, straniero a ogni storia, nel senso di *Geschichte* o di *res gestae* come di sapere e di racconto storico, ad ogni periodizzazione, a ogni epocalizzazione» (J. Derrida, *Passioni. "L'offerta obliqua"*, in id., *Il segreto del nome* [1993],

intenzionale, di narrare ciò che si può considerare l'inesprimibile. La dimensione più evidente è quella autobiografica e riguarda la posizione professionale di Simone Weil che, per formazione ed estrazione sociale, è a tutti gli effetti una intellettuale. Le critiche e le riserve alla decisione di Simone di sperimentare la vita da operaia non si fanno attendere e giungono, subito, dal suo gruppo di amici. Albertine Thévenon le sintetizza in modo puntuale: «frequentare i minatori, vivere con la paga d'un disoccupato, riflettere e scrivere sul movimento operaio non poteva bastarle. Quel che pareva essenziale alla sua intelligenza e a un tempo alla sua sensibilità, due forze in lei press'a poco eguali, era di penetrare intimamente i rapporti fra lavoro e lavoratori. Essa pensava di poter giungere a questa conoscenza solo se si fosse fatta operaia; e così decise di diventarlo. Fu, tra noi due, un grave punto di attrito. Pensavo e penso ancora che la condizione proletaria è uno stato di fatto e non di elezione, soprattutto per quanto riguarda la mentalità, cioè il modo di intuire la vita. Non ho nessuna simpatia per le esperienze tipo "re del carbone", dove il figlio del proprietario va a lavorare in incognito nelle miniere del padre per tornarsene poi, fatta la propria esperienza, a riprendere la sua vita di padrone. Pensavo e penso ancora che le reazioni elementari di un'operaia non potrebbero mai essere quelle d'un'insegnante di filosofia uscita da un ambiente borghese».¹⁷ L'amica Albertine¹⁸ riassume le critiche che l'ambiente sindacale, che Weil frequentava, poneva nei confronti della sua decisione di sperimentare le condizioni di vita della fabbrica. Da un lato, Thévenon sottolinea le ambizioni di Weil, che vuole «penetrare intimamente i rapporti fra lavoro e lavoratori». Non le basta ragionare sulle condizioni di vita degli operai come un'intellettuale, nemmeno raccontare le storie o parlare con gli operai. Weil vuole vivere sulla sua pelle la vita di un operaio, il senso di fatica, lo sfinimento, la condizione servile, l'illusione di dignità e il grado di consapevolezza di ciò che avviene nel dispositivo fabbrica. Ciò che interessa a Weil non è tanto un'indagine sociale sul lavoro,¹⁹ ma le donne e gli uomini che lavorano, i loro pensieri, esigenze, condizioni di vita e aspirazioni. L'unico modo che vede per "penetrare" e comprendere questo oggetto di studio è farne

¹⁷ A. Thévenon, Introduzione, in S. Weil, *La condizione operaia*, Oscar Mondadori, Milano 1990,

¹⁸ Albertine Thévenon è moglie di Urbain Thévenon, dirigente sindacale di Saint-Etienne.

¹⁹ Gaeta sottolinea a più riprese la valenza sociologica del Diario: «al lettore del Diario di Fabbrica, straordinario documento di sociologia del lavoro industriale, viene così offerta una rappresentazione della vita di fabbrica condotta al limite della umana sopportabilità. Una rappresentazione fatta di situazioni, di dettagli, di impressioni fisiche e psicologiche, di descrizioni di tecniche delle macchine e dei procedimenti di lavoro, di sofferenze e di angosce, ma anche di insperati momenti di gioia per un cenno di solidarietà o per il fugace sentimento di essere partecipi di una operosa vita collettiva piuttosto che succubi di un degradante asservimento al processo produttivo» (G. Gaeta, *La fabbrica della schiavitù*, in S. Weil, *La condizione operaia* [1951], cit., p. 299). Sicuramente, è vero che il lettore può ricavare indicazioni sociologiche e descrittive dalla lettura del Diario, ma certamente questa lettura non coglie in profondità l'analisi della filosofa francese e il suo sforzo più ampio e problematico di indagare e migliorare, a partire dalla propria coscienza, la condizione operaia.

esperienza con il proprio corpo, fino allo sfinimento e al sacrificio.²⁰ Dall'altro lato, la citazione di Thévenon sottolinea lo scacco delle aspirazioni di analisi di Weil. Non è possibile che un'insegnante borghese possa identificarsi pienamente con il mondo operaio, poiché: «le reazioni elementari di un'operaia non potrebbero mai essere quelle d'un'insegnante di filosofia uscita da un ambiente borghese». Ecco la frattura tra Simone e Albertine e anche l'elemento inesprimibile che Weil cerca, sempre in modo asintotico, di raccontare. Condurre la vita da operaia per mesi, e anche anni, non vuol dire diventare un'operaia, pensare e reagire come i lavoratori della fabbrica. Per questa ragione, l'esperimento di Weil è destinato a fallire, o per lo meno a narrare una prospettiva, un tentativo di incontro tra due mentalità diverse borghese e operaia, chi ha scelto di fare l'operaia e chi lo ha subito, che inevitabilmente rimangono tali. Weil entra in fabbrica con l'aspirazione di comprendere un mondo che conosceva solo astrattamente e attraverso la letteratura, con l'intenzione di viverlo per sperimentare sul proprio corpo la condizione operaia, ma anche con la consapevolezza che il suo è un esperimento, frutto di una decisione libera e, anche, destinato a finire dopo alcuni mesi o anni. Non a caso, Thévenon sottolinea che: «la condizione proletaria è uno stato di fatto e non di elezione». Weil dimostra in diversi passi del Diario di essere consapevole della distanza tra la sua mentalità di percezione della realtà e quella delle sue colleghe operaie. Allo stesso tempo, sottolinea come la vita in fabbrica ridimensioni queste differenze e trasformi la sua stessa modalità di percepire e interpretare ciò che sta vivendo. Può essere un buon esempio di questa trasformazione il tema della docilità e della sottomissione degli operai alle dure e schiavistiche condizioni del lavoro in fabbrica. Nella prima parte del Diario, commentando le difficoltà lavorative vissute durante la prima giornata presso la fabbrica Carnaud, Weil si stupisce del fatto che le sue colleghe non provino la sua stessa rabbia: «nel guardaroba, stupore di ascoltare le altre chiacchiere, ciarlare senza mostrare di avere la medesima rabbia che ho io».²¹ La rabbia di Simone è l'emozione di una persona che non si è

²⁰ Lo sguardo della riflessione di Weil rivolto alle persone che lavorano e non al lavoro come categoria astratta presenta delle analogie con la prospettiva pedagogica. Non a caso Bertagna afferma: «l'oggetto di studio della pedagogia non può essere un qualsiasi oggetto concettuale con minori o maggiori referenze empiriche che dipendono dall'evoluzione della ricerca scientifica nel tempo storico e nello spazio geografico, bensì, sempre, come unità minima di almeno due soggetti (due persone)» (G. Bertagna, *La pedagogia e le "scienze dell'educazione e/o della formazione"*. Per un paradigma epistemologico, in id., *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, Studium, Roma 2018,

²¹ S. Weil, *Esperienza della vita di fabbrica [1934-35]*, in id., *La condizione operaia [1951]*, cit., p. 64. La riflessione continua con queste parole amare e rassegnate sulla propria rabbia impotente e l'ammissione della impossibilità di accettare la condizione operaia come condizione di tutta la vita: «del resto, l'uscita dalla fabbrica avviene molto rapidamente; fino alla campana si lavora come se ce ne fosse ancora per delle ore; la campanella non ha nemmeno cominciato a suonare che tutte si alzano come mosse da una molla, corrono a timbrare, corrono agli spogliatoi, infilano i loro vestiti scambiando qualche parola, corrono a casa propria. Malgrado la stanchezza,

ancora rassegnata ai torti subiti in continuazione, alla violenza del dispositivo schiavistico della fabbrica, all'indifferenza stanca delle sue compagne. È una rabbia che nasce dalla capacità di stupirsi per il comportamento indifferente e rassegnato delle persone che la circondano, che sembrano trovare normale ciò che vivono. Proprio lo stupore nei confronti dell'indifferenza delle sue colleghe genera la rabbia e il tentativo di reazione, ma, allo stesso tempo, questa emozione la separa dalle operaie che lavorano con lei e le impedisce di vivere e sperimentare pienamente la condizione operaia, dando ragione alle tesi di Thévenon. Infatti, è l'esperienza pregressa di Weil, la sua sensibilità, la sua formazione e le sue abitudini di vita a farle percepire, in tutta la sua violenza, gli obblighi e le ingiustizie del lavoro in fabbrica. Eppure anche questa differenza, anche la rabbia, è destinata ad attenuarsi ed a esercitare un'influenza sempre meno rilevante proprio a causa del dispositivo lavorativo al quale è costretta ad adeguarsi: «un'oppressione evidentemente inesorabile ed invincibile non genera come immediata la rivolta, bensì la sottomissione. All'Alsthom, mi ribellavo solo la domenica. Alla Renault, ero arrivata ad un'attitudine più stoica. Sostituire l'accettazione alla sottomissione».²² La trasformazione che Weil racconta su se stessa è testimoniata attraverso il passaggio dall'iniziale rabbia, causata soprattutto dalla rassegnazione delle sue colleghe, ai pensieri e alle aspirazioni di ribellione domenicale ossia nell'unico giorno di riposo, nel quale può avere le energie per pensare, alla sottomissione dovuta alla consapevolezza di essere impotenti di fronte alla realtà che si sta vivendo.²³ Ma questa trasformazione non elimina la posizione teorica di Weil e il suo sguardo peculiare, che presenta sempre uno scarto e una distanza rispetto alle sue colleghe, che si trovano a vivere il lavoro in fabbrica come una

ho un tale bisogno d'aria fresca che vado a piedi alla Senna; là mi siedo sulla riva, su una pietra, abbattuta, sfinita, col cuore serrato da una rabbia impotente, e mi sento svuotata di tutta la mia sostanza vitale; mi chiedo se riuscirei, qualora fossi condannata a questa vita, ad attraversare tutti i giorni la Senna senza buttarmi, una volta o l'altra» (ibidem).

²² Ivi, p. 95.

²³ In *La prima radice*, Weil descrive la condizione degli operai come sradicata. Proprio lo sradicamento dalla tradizione, dal legame con il passato, dal lavoro che si sta svolgendo e della sua valenza formativa è ciò che produce la rassegnazione passiva in chi vive in fabbrica e non consente una trasformazione della realtà: «La lista concreta dei dolori degli operai fornisce quella delle cose che bisogna modificare. Occorre sopprimere anzitutto il trauma subito dal ragazzo che, lasciando a dodici o a tredici anni la scuola, entra in fabbrica. [...] Il bambino a scuola, fosse un buono o un cattivo scolaro, era un essere del quale si riconosceva l'esistenza e che si cercava di sviluppare; si faceva appello ai suoi sentimenti migliori. Da un giorno all'altro egli diventa una appendice della macchina, un po' meno di una cosa, e non ci si preoccupa affatto se egli obbedisce sotto lo stimolo dei più volgari moventi: basta che obbedisca. La maggior parte degli operai ha subito, almeno in quel momento della vita, l'impressione di non esistere più, accompagnata da una specie di smarrimento interno, che molto di rado gli intellettuali o i borghesi hanno occasione di sperimentare, persino nelle maggiori sofferenze. Quel primo trauma, ricevuto in età tanto giovanile, lascia spesso un segno incancellabile. Può disamorare per sempre del lavoro» (S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* [1949], SE, Milano 1990, pp. 25-26). Sulla filosofia del lavoro di Weil, si vedano a titolo d'esempio: R. Chenavier, *Simone Weil. Philosophie du travail*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 244, 2007/2, pp. 31-40 e G. Bianchi, *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma 1985.

condanna ineluttabile, e non come una decisione libera e temporanea. Eppure, proprio questo scarto tra la Weil intellettuale e la Weil operaia, che sperimenta i ritmi e la fatica di un lavoro servile, genera la narrazione che, attraverso le parole e la scrittura, assume il significato di una testimonianza. Rimane la dimensione inesprimibile, l'impossibilità di identificarsi con le proprie colleghe, di vivere la loro condizione di necessità, eppure la fatica vissuta nel corpo, le ingiustizie e l'irruzione della rassegnazione producono parole e lettere che tentano di dare senso a una trasformazione interiore e a ciò che accade nella realtà esterna. Una narrazione che può avvenire perché in Weil la rassegnazione, sebbene sia imposta alle azioni di ribellione che non possono trovare spazio nel dispositivo della fabbrica, non tacita completamente la possibilità di riflettere, almeno a tratti e con fatica, su ciò che avviene e sulle tracce che l'esperienza continua a lasciare. Può essere interessante, a questo punto, dopo aver cercato di mostrare la struttura della posizione soggettiva e formativa di Weil nel Diario, affrontare anche la modalità concreta di narrazione della sua esperienza lavorativa che prende la forma di una scrittura autobiografica.

7.2. Il Diario di fabbrica come narrazione pedagogica

Ricoeur approfondisce la differenza tra un testo scritto e un discorso orale in questo modo: «la scrittura è una realizzazione simile e parallela alla parola, una realizzazione che ne prende il posto e, in qualche modo, la intercetta. È per questo che abbiamo potuto dire che ciò che giunge a scrittura è il discorso in quanto intenzione di dire e che la scrittura è una diretta iscrizione di questa intenzione, anche se, storicamente e psicologicamente, la scrittura è iniziata trascrivendo graficamente i segni della parola». Non è sufficiente sostenere che la scrittura sia una modalità di trasformare in lettera i suoni della parola e, nemmeno, che lo scrivere sia un'operazione che avviene in successione cronologica rispetto al discorso, come se fosse un tentativo di archiviare sulla carta le parole, ampliando la memoria umana. La definizione generale di testo come «discorso fissato dalla scrittura», che lo stesso Ricoeur utilizza inizialmente, non chiarisce pienamente le profonde differenze che vi sono tra il testo e il discorso. La prima differenza riguarda, come aveva già osservato Platone, l'impossibilità di rispondere del testo alle eventuali domande del lettore. Infatti, «il lettore è assente nella scrittura e lo scrittore è assente nella lettura. Il testo produce così un duplice occultamento del lettore e dello scrittore; ed è in questo modo che esso si sostituisce alla relazione dialogica che lega immediatamente la voce dell'uno all'udito dell'altro» Il fatto che lo scrittore e il lettore

non siano presenti, contemporaneamente, permette alla scrittura di sostituire il dialogo, le domande e le risposte e il tentativo di cercare una sintesi di chiarificazione tra i due partecipanti al dialogo. Questa differenza sostanziale consente a Ricoeur di affermare che la scrittura intercetta l'intenzione di dire qualcosa da parte del soggetto e non può essere pensata solo come una trascrizione della parola già detta. Ma vi un'altra differenza significativa tra testo scritto e parola. Una delle funzioni più significative del discorso è quella della referenza, ossia della possibilità di indicare, fare riferimento a una situazione reale, che è più o meno prossima ai due o più interlocutori. Nel testo scritto, oltre a non essere presenti gli interlocutori contemporaneamente, non è nemmeno presente ciò a cui ci si riferisce, ossia la situazione reale o la persona della quale si sta dicendo qualcosa: «il movimento della referenza verso l'indicare si trova intercettato nello stesso momento in cui il dialogo è interrotto dal testo. Ho volutamente detto intercettato e non soppresso. Come vedremo, il testo non è senza referenza, e sarà appunto compito della lettura, in quanto interpretazione, realizzare la referenza. Almeno, in questa sospensione in cui la referenza viene differita, il testo è in qualche modo “per aria”, fuori dal mondo o senza mondo; grazie a questa obliterazione del rapporto con il mondo, ogni testo è libero di entrare in rapporto con tutti gli altri testi che prenderanno il posto della realtà circostante esibita dalla parola viva». Il testo entra in rapporto con un insieme di altri testi, diventa letteratura e sostituisce la parola viva, nel senso che genera un ulteriore distacco dalla realtà, che la parola è in grado di indicare in presenza. Ciò che è scritto mostra una struttura differente dalla parola, proprio perché intercetta o sospende il rapporto diretto con la realtà, ossia la capacità della parola di indicare e narrare qualcosa che è presente. Ma la dimensione referenziale, aggiunge Ricoeur, è solamente sospesa, non soppressa dalla testualità. La ricostruzione del rapporto con la realtà è il compito del lettore che, attraverso l'interpretazione di ciò che è scritto, in un tempo dilatato, è in grado di attribuire un nuovo senso e significato alle lettere scritte e, di conseguenza, anche alla loro capacità referenziale di indicare la realtà. È opportuno sottolineare che questa operazione viene compiuta, per la prima volta, in genere, proprio dall'autore del testo come lettore, iniziale, di ciò che ha scritto. Interpretare leggendo il testo significa ricostruire la realtà, che è sospesa nella letteratura, e generare una connessione tra i segni scritti e l'esperienza vissuta.²⁴ Cerchiamo, a questo punto, di portare questi elementi di differenza tra

²⁴ Con queste parole Ricoeur sottolinea l'importanza della lettura come interpretazione del testo: «la lettura è come l'esecuzione di una partita musicale; segna la realizzazione, la messa in atto delle possibilità semantiche del testo. [...] Interpretare, come abbiamo detto, è appropriarci hic et nunc dell'intenzione del testo. [...] Ma ciò che abbiamo appena detto sulla semantica profonda del testo alla quale rimanda l'analisi strutturale, ci invita a comprendere che l'intenzione o lo scopo del testo non è, primariamente, l'intenzione presunta dell'autore, il

testo e parola e di significato dell'interpretazione del lettore come operazione di ricostruzione di un rapporto con la realtà nella struttura del Diario di Fabbrica e nello sforzo narrativo di Weil. La prima acquisizione è che il Diario non è una trascrizione di parole o di discorsi con le colleghe che la filosofa francese pronuncia, descrivendo e osservando le condizioni del proprio lavoro in fabbrica. Al contrario, il testo del Diario intercetta l'intenzione di Weil di parlare della fabbrica prima che la parola si sia manifestata, ossia ci mostra, proprio nella forma frammentata di un diario, il suo modo di vivere ciò che accade e di relazionarsi ad esso. Su questo tema, è interessante sottolineare anche la modalità specifica di scrittura del Diario, che solo le *Œuvres complètes*²⁵ hanno riportato editorialmente in modo fedele dai quaderni originali. Infatti, Weil ha tentato di distinguere i fatti osservati, come la scansione dei tempi, i calcoli sul salario, il funzionamento delle macchine, dalla narrazione di episodi specifici e dalle sue riflessioni. Nelle pagine di sinistra dei quaderni originali si trovano i primi, mentre in quelle di destra i secondi. A testimonianza evidente che la scrittura intercetta due aspetti dell'intenzione di narrare di Weil. Il primo ricostruisce il contesto esterno, l'organizzazione, le condizioni oggettive del lavoro in fabbrica, con l'intenzione di dare al lettore quindi, inizialmente, a se stessa come prima lettrice più informazioni possibili per non dimenticare ciò che ha vissuto. Il secondo concerne ciò che succede a lei come operaia, alle sue emozioni, sentimenti e pensieri. I due aspetti non sono pienamente separabili e si intrecciano costantemente, al di là del tentativo della stessa autrice di separarli su due pagine differenti. Ciò che emerge in entrambi gli aspetti e che caratterizza l'intenzione di dire di Weil che si riversa nella scrittura risiede nell'aver ben presente l'oggetto di studio della sua osservazione. Un oggetto di studio che è rappresentato, non tanto nel descrivere il lavoro in fabbrica in sé, i suoi ritmi e le sue modalità di esecuzione, ma nel narrare l'esperienza di una operaia, se stessa, che diviene oggetto di analisi e di approfondimento. Certamente, un'operaia particolare, che proviene dal mondo intellettuale, che ha scelto di svolgere un lavoro manuale per un periodo e che non possiede la forza fisica, la salute e le competenze per adattarsi pienamente a questo mondo lavorativo. Un'operaia, però, che forse proprio per queste peculiarità, più di altri, leggendo la propria scrittura riesce a ricostruire la realtà che ha vissuto e può rispondere al quesito che costituisce l'intenzionalità della narrazione di Weil: è possibile ribellarsi alla condizione operaia ed è possibile trasformarla? Sappiamo che la risposta di Weil, dopo aver sperimentato le condizioni di lavoro degli operai, è negativa.

vissuto dello scrittore nel quale potremmo trasferirci, ma ciò che il testo vuole dire a chi è disposto a obbedire alla sua ingiunzione»

²⁵ 9 Cfr. S. Weil, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1991.

Infatti, vivendo il dispositivo della fabbrica, Simone si rende conto che, nel lungo periodo, più che la reazione concreta e la ribellione, è la rassegnazione passiva a diventare l'atteggiamento più comune della vita operaia. Ma ciò che è importante evidenziare per i fini di questo articolo è l'intenzione del dire di Simone Weil, che dà, origine alla scrittura del Diario di Fabbrica. Un'intenzione che coincide con la decisione di prendere se stessa come oggetto di studio e con la volontà di narrare, in modo auto-biografia grafico,²⁶ la sua esperienza specifica di operaia, sia negli aspetti concreti e materiali, sia in quelli emotivi, sentimentali e razionali. In questa intenzione che lo scritto intercetta emerge un aspetto significativo della valenza pedagogica del testo, ossia l'attenzione alla singolarità di un processo e di un'esperienza idiografica²⁷ e la consapevolezza che per poter narrare un percorso individuale, seppur in modo incompleto, è necessario connettere in modo integrale le dimensioni che lo compongono. Vi è anche un altro aspetto nella scrittura del Diario, oltre all'attenzione per l'integralità dell'esperienza individuale, che evidenzia una tensione che si può definire pedagogica: lo sforzo di cambiamento e di trasformazione che appartiene allo scritto. Anche questa dimensione appartiene alla struttura narrativa del testo, in quanto è proprio la narrazione che mostra le infinite possibilità a venire dell'esperienza umana e che consente di

²⁶ In questo modo Ricoeur formula l'idea di identità narrativa, costituita da costanti scritture e letture della propria esperienza: «l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita. Il soggetto appare allora costituito ad un tempo come lettore e come scrittore della propria vita, secondo l'auspicio di Proust. Come viene verificato dall'analisi letteraria dell'autobiografia, la storia di una vita non finisce mai d'essere raffigurata da tutte le storie veridiche o di finzione che un soggetto racconta a proposito di sé. Questa raffigurazione fa della vita stessa un tessuto di storie raccontate» (P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato* [1985], III, Jaca Book, Milano 1988, p. 376). Sul rapporto tra autobiografia e identità, si veda anche la riflessione di Derrida: «che sia o meno pronunciato, esposto come tale, tematizzato l'“io” si pone sempre autobiograficamente. Si riferisce a se stesso, l'“io” si mostra, parla di sé e di sé come vivente, vivente nel presente, nel presente vivente, nel momento in cui “io” si dice. [...] L'auto-bio-grafico deriva dal fatto che la semplice istanza di un “io” o dell'auto si pone come tale in quanto è segno di vita, presenza di vita, manifestazione di vita presente, anche se chi rimanda tale segno di vita è passato sulla sponda della morte, anche se dice “io sono sulla sponda di morte o meglio dall'altro lato della vita”. [...] Noi qui analizziamo questo segno di vita nella struttura stessa dell'auto-posizione dell'io e dell'ipseità (anche se tale posizione non è un enunciato discorsivo o tematico). È nella struttura fenomenologica minimale, nel semplice apparire dell'“io” in generale, che localizziamo la traccia della manifestazione di sé, dell'auto-presentazione, come presente vivente, garanzia autobiografica» (J. Derrida, *L'animal que donc je suis* [2006], Jaca Book, Milano 2006, p. 97). Dello stesso autore, si veda anche, *Memorie per Paul De Man. Saggio sull'autobiografia* [1988], Jaca Book, Milano 1995

²⁷ Sullo statuto epistemologico della pedagogia come sapere idiografico che ha come oggetto di studio sempre una persona in educazione/formazione, Bertagna scrive: «[la pedagogia] è chiamata a raccogliere, con tutte le conseguenze metodologiche del caso, la sfida epistemologica di confrontarsi, sempre, non con il problema della parte o dell'insieme delle parti della “cosa” dell'educazione e/o formazione che cambia concettualmente nel tempo e nello spazio, bensì con il particolare problema del “tutto”, dell'“integralità”, dell'“unità” inesauribile di ciascun “soggetto dell'educazione e/o della formazione” (genitivo soggettivo) in un tempo storico e in uno spazio geografico determinati e addirittura determinanti» (G. Bertagna, *La pedagogia e le “scienze dell'educazione e/o della formazione”*. Per un paradigma epistemologico, in *id.*, *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit.)

esplorare, attraverso l'intuizione e l'immaginazione, alcune possibilità di azione umana.²⁸ Weil è la prima lettrice del Diario, in realtà potrebbe anche essere l'unica, in quanto lo scritto non è inizialmente destinato alla pubblicazione. Come lettrice ha il compito di interpretare, a distanza di tempo, ciò che ha scritto e l'esperienza accaduta. Interpretare, riprendendo l'analisi di Ricoeur, significa ricostruire in assenza il referente dello scritto, ossia il contesto dell'esperienza di fabbrica, la realtà esterna a cui si riferisce lo scritto e le emozioni, i sentimenti e le riflessioni della sua stessa coscienza. La lettura avviene, inevitabilmente, in un altro tempo rispetto alla scrittura. Pur essendo un testo autobiografico, Weil che legge il suo Diario è una persona diversa da quella che ha vissuto l'esperienza di operaia, trasformata proprio da quella esperienza anche nel modo di vivere e di provare emozioni e sentimenti, come lei stessa ammette. Ma ciò che evidenzia la dimensione pedagogica della prospettiva di Weil, come lettrice e interprete di se stessa, è la sua intenzionalità di trovare le modalità per modificare la condizione operaia che ha vissuto. Un'intenzionalità che si trova disseminata nelle sue lettere e negli scritti successivi e che ci testimonia come il suo sforzo di analisi e ricostruzione della sua esperienza passata in fabbrica sia volto a riflettere e promuovere possibili azioni future, che possano essere funzionali al miglioramento della vita operaia.²⁹ Azioni concrete, capaci di partire dalla rassegnazione vissuta durante l'esperienza da operaia, dalla difficoltà di parlare con le sue colleghe, dall'indifferenza, dai ritmi incessanti e dalla difficoltà di trovare spazi di pensiero. Azioni in grado di connettere la realtà vissuta con la riflessione, senza teorizzare rivoluzioni o prese di consapevolezza illusorie, in una classe operaia che vive condizioni lavorative che rasentano la schiavitù, dalle quali non è possibile uscire in modo immediato e improvviso. Ma pur sempre azioni – non descrizioni e analisi teoriche - che tentano di indicare una direzione da intraprendere per orientare , l'esperienza a

²⁸ Sulla capacità narrativa dei romanzi di raccontare aspetti inediti della complessa esperienza umana, Kundera afferma: «lo spirito del romanzo è lo spirito della complessità. Ogni romanzo dice al lettore: "Le cose sono più complicate di quanto tu pensi". È questa l'eterna verità del romanzo, sempre meno udibile, però, nel frastuono delle risposte semplici e rapide che precedono la domanda e la escludono» (M. Kundera, *L'arte del romanzo* [1986], Adelphi, Milano 1988,

²⁹ 3 L'aspetto trasformativo del pensiero di Weil – anche utopico nel senso di capacità di immaginare condizioni di lavoro diverse da quelle attuali, in grado di valorizzare la dimensione formativa del lavoro manuale – è ben sottolineato dal saggio di Vito: «È un'utopia concepire il lavoro non solo come fonte di sostentamento, non solo come possesso di professionalità e garanzia di rispettabilità sociale, ma come occasione, da garantire a ogni uomo, anche nei mestieri più umili, di agire sulla materia, di plasmarla, di darle forma, esercitando sulla realtà uno sforzo intelligente d'invenzione e trasformazione, con gli altri e per il bene di tutti?» (M.A. Vito, *L'utopia concreta* di Simone Weil, in *Pensare il presente con Simone Weil*, F. Amigoni e F.C. Manara (eds.), Effatà Editrice, Torino 2017, p. 175). Sul tema dell'utopia presente nella sua concezione del lavoro, è significativa l'affermazione di Weil: «si tratta sicuramente di una pura utopia. Ma il descrivere anche sommariamente uno stato di cose che sarebbe migliore di quello esistente significa sempre costruire un'utopia; tuttavia nulla è più necessario alla vita di simili descrizioni, purché siano sempre dettate dalla ragione» (S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'opposizione sociale* [1934], Adelphi, Milano 1983,)

venire di tutti coloro che sono interessati alla condizione operaia, valorizzando la dimensione formativa e integrale del lavoro.

CONCLUSIONE

Una delle motivazioni che mi hanno condotta a intraprendere questa ricerca sulla figura di Simone Weil è legata all'intenzione di cogliere delle istanze attuali del suo pensiero e della sua posizione nei confronti del mondo della religione, con l'accortezza di non rinchiudere la stessa autrice entro affrettate e semplicistiche letture, con cui, purtroppo, la sua speculazione è costretta a convivere fin dalla sua morte. Spesso viene definita come una santa laica, una mistica laica ecc.: le etichette, assai riduttive e limitanti, ancora di più in questo caso, non rendono ragione del cammino weiliano e delle volontà che emergono dai suoi scritti, finiscono per mitizzarla o stigmatizzarla. Al termine di questo modesto lavoro tento, dunque, di evidenziare le istanze non solo attuali ma anche stimolanti nel panorama della filosofia della religione: gli elementi che riescono a interrogare e a suscitare curiosità in chi si pone oggi una domanda religiosa, o di senso; le riflessioni raffrontabili con le posizioni religiose assunte dai più, e altrettanto discusse, gli spunti per un dialogo e delle possibili connessioni con punti di vista, coevi all'autrice e non, e testimonianze convergenti o meno. L'obiettivo prefissatosi non consiste nel fornire un'interpretazione ulteriore di alcuni tratti caratterizzanti il pensiero weiliano, ma semmai di porre attenzione su alcune esperienze singolari e significative vissute dall'autrice in relazione alle sue vicende biografiche, agli scritti e alle posizioni assunte, al fine di comprendere meglio taluni elementi salienti e interessanti nell'ambito della presente ricerca. La passione dello studio dei suoi scritti e il diligente lavoro con cui, soprattutto negli anni '80, sono state ordinate e ricostruite le sue testimonianze hanno reso possibile un approfondimento sugli «stimoli teorici di una riflessione parimenti attuale ed estranea alle radici del nostro tempo» a scampo delle precedenti comprensioni equivocate e di fraintendimenti. Un approfondimento che lascia emergere una figura di donna assai particolare, il cui pensiero si dimostra «stranamente paradossale, non soltanto in molte delle sue manifestazioni, ma nel modo stesso in cui viene vissuto».¹ La tendenza a lasciarsi coinvolgere fisicamente ed emotivamente dalle più diverse esperienze, anche da quelle più distanti dal suo vivere, pur mantenendo un distacco tale da poterle permettere un'accurata analisi, sulla base non solo di se stessa, ma anche di chi la circondava; la costante ricerca di condividere le sorti dei meno considerati, degli sventurati, nel tentativo di spogliarsi di qualcosa di sé per "rivestirsi" dei panni degli altri, degli ultimi. Le sue riflessioni sono pervase da moti, spesso contrastanti, che affascinano e talvolta confondono il lettore, inoltre

¹ A. Fabris, Il paradosso di Simone Weil, in «Teoria», 1, 1895, pp. 175-181, p. 175.

l'estrema frammentarietà degli scritti e i flussi di pensieri, per lo più lapidari, rischiano spesso di smarrire un rintracciato sentiero, che riaffiora nuovamente, deciso o flebile, tanto da perderne le tracce o incrociarlo in altre vie. L'esito di una lettura approfondita ci pone dinnanzi a una riflessione perennemente in ricerca, e nel contempo, in attesa, e della quale cerco di sottolineare degli aspetti rimanendo sul "sentiero" rappresentato dal rapporto problematico di Simone Weil con la dimensione religiosa. Sin dai suoi esordi la Weil dimostra di essere interessata alla vera comprensione del reale, preoccupata di pensare veramente non in funzione delle valutazioni altrui, bensì in funzione di cum-prendere per scorgere la sua considerazione. Nei suoi componimenti giovanili è frequente il nesso tra il testo poetico e la conoscenza della verità, tra il bello e il vero, ciò la conduce alla scoperta e alla lettura attenta dei testi sacri, che la accompagna nelle varie tappe della sua biografia e definisce il suo interesse per il mondo delle religioni.² Accostandosi allo studio dei testi sacri si pone in ascolto e in ricerca, lasciandosi coinvolgere o prendendo le distanze da essi. In particolare degno di essere menzionato è il rapporto che la lega ai testi dell'induismo, si pone in colloquio con essi grazie alla lettura della Bhagavadgīta e delle Upanishad vediche, da cui eredita alcuni termini propri della filosofia indù, anche interi brani, e alcune elaborazioni che, da quel momento, sono comparse sempre più copiose nei suoi scritti. Via via che lo studio dei testi sacri si fa più attento, ella non manca di avviare dei parallelismi con delle figure caratterizzanti dell'induismo con altrettante figure del cristianesimo: ciò le offre un terreno fertile per interrogarsi sulla religione ebraica, a cui le sue origini si richiamavano, e nuovi stimoli di curiosità soprattutto nei confronti del buddhismo. La sua capacità di porsi in dialogo con i testi e di adottare un punto di vista che fosse critico e universalistico, fondato sulla nozione di lettura attenta e sul rifiuto della normatività di un solo testo sacro, le ha permesso di approcciarsi alle religioni in maniera "universalistica", più che sincretistica. Un approccio che la supporta nell'esame dei significati di cui consta il mondo che, come un testo, si articola su di essi e attende il lavoro di chi studia, interpreta, si interroga.³ Tale posizione di dialogo conciliante e critico non può non destare l'attenzione di noi, lettori odierni, che viviamo in un momento storico segnato da un emergere di conflittualità e tensioni assai negative, nelle quali si celano derive fondamentaliste che danno adito a non pochi fraintendimenti e all'indebolirsi dell'auspicabile, nonché essenziale, dialogo interreligioso. La comprensione di Simone Weil delle religioni come riflessi di un'unica, e in qualche modo

² Cfr. D. Canciani, Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil, Esperienze, Fossano (CN) 1998, p. 29.

³ Cfr. S. Weil, Sulla nozione di lettura, in Appendice a Quaderni, vol. IV, cit., pp. 407-415.

conciliabile verità, interpretata talvolta come sincretistica, poiché a tratti fondata sull'incontro storico tra le varie religioni e dei fenomeni a esse relativi, in realtà offre degli spunti interessanti per le domande sulle religioni e i loro legami, per la domanda su Dio e sulle potenzialità di incontro serio e fruttuoso che proviene dal dialogo tra esse.⁴ Il concentrarsi sulla nozione e sul valore della lettura da parte dell'autrice risulta fondamentale, del resto il primo contatto con le religioni per chi si appresti al loro studio o per chi ne sia affascinato è dato sì da incontri personali, ma soprattutto dalla lettura di alcuni testi sacri di riferimento, oppure di testi che dalla data religione traggono linfa o ispirazione.⁵ Da adolescente dopo avere vissuto un periodo di aridità interiore, parlò di un accesso alla verità comune a tutti, anche a chi fosse meno dotato intellettualmente, e che ciascuno potesse muoversi verso la verità, desiderandola e facendo uno sforzo per raggiungerla.⁶ Questa comune chiamata alla Verità interessa tutti gli uomini e dispone le basi per un confronto.⁷ Per disporsi in maniera costruttiva e dialogante occorrono delle disposizioni, potremmo dire psicologiche e non solo, quali un atteggiamento positivo nei confronti degli altri e delle loro tradizioni religiose, che sappia andare oltre i pregiudizi; un'apertura che offra la scoperta e il riconoscimento del mistero presente e attivo in loro; la modestia e l'umiltà per camminare insieme verso la verità. Tuttavia, le condizioni poste dal dialogo vanno al di là delle disposizioni psicologiche. Vi sono esigenze entro il dialogo stesso, che fanno sì che esso sia autentico. Ogni partner del

⁴ Cfr. Ead., Lettera a un religioso, Adelphi, Milano 1996, pp. 36-37

⁵ «Nella lettura c'è un mistero, un mistero la cui contemplazione può probabilmente aiutare non a spiegare, ma a cogliere altri misteri nella vita degli uomini. Tutti noi sappiamo che la sensazione è immediata, brutale e s'impadronisce di noi di sorpresa. (...) Il mistero è che delle sensazioni di per sé quasi indifferenti ci afferrano allo stesso modo mediante il loro significato. Qualche segno nero sulla carta bianca è cosa ben diversa da un pugno nello stomaco. Ma, a volte, l'effetto è lo stesso. Tutti abbiamo più o meno provato l'effetto di certe cattive notizie lette in una lettera o in un giornale; ci si sente afferrati, sconvolti, come da un colpo, prima ancora di renderci conto di cosa ci è accaduto, e inseguito l'aspetto stesso della lettera permane doloroso. (...) Così pure il cielo, il mare, il sole, le stelle, gli esseri umani, tutto ciò che ci circonda è qualcosa che noi leggiamo. Ciò che chiamiamo correzione di una illusione dei sensi è una lettura modificata. (...) I significati, che esaminati astrattamente sembrerebbero semplici pensieri, sorgono da ogni parte intorno a me, s'impadroniscono della mia anima e la modificano di momento in momento, cosicché non posso dire, per usare una locuzione familiare, che la mia anima mi appartiene. Io credo in ciò che leggo, i miei giudizi sono ciò che leggo, agisco secondo ciò che leggo; altrimenti come potrei agire? (...) L'azione su se stessi, l'azione sugli altri consiste nel trasformare i significati. (...) 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 forse potrebbe chiarire in parte la loro affinità, che è un mistero. Noi non sappiamo pensarli insieme, ed essi non possono essere pensati separatamente». Ibidem.

⁶ Cfr. Ead., L'autobiografia spirituale, in *Attesa di Dio*, cit., p. 25; cfr. anche ead., *Quaderni*, vol. II, p. 244 e vol. IV, cit., p. 356

⁷ P. Farina collega tale chiamata alla Verità a quella che in *Lumen Gentium*, 40, è definita come una "vocazione comune alla santità". Cfr. P. Farina, *Dio e il male in Simone Weil*, cit., p. 38. Cfr. anche Ef 4, 15-16 «Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da lui tutto il corpo, bene scompaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella verità».

dialogo deve entrare nell'esperienza dell'altro per comprenderla dall'interno. Per fare ciò, bisogna superare il piano dei concetti con cui tale esperienza si esprime imperfettamente, per raggiungere, per quanto sia possibile, attraverso e al di là dei concetti, l'esperienza stessa. R. Panikkar definisce dialogo «dialogo intre-religioso» proprio questo sforzo di comprensione e di simpatia interiore, condizione indispensabile del vero dialogo «inter-religioso». Un recente autore lo descrive come «tecnica spirituale» che consiste nel «passare al di là» e nel fare «ritorno». Egli così caratterizza ciò che implica «passare al di là» per incontrare l'altro insieme alla sua esperienza religiosa e alla visione del mondo che porta in sé: «Conoscere la religione dell'altro significa qualcosa di più dell'essere informati sulla sua tradizione religiosa. Implica l'entrare nella pelle dell'altro, camminare con le sue scarpe, vedere il mondo come l'altro lo vede, porsi le domande dell'altro, penetrare nel senso che ha per l'altro essere indù, musulmano, ebreo, buddhista o altro».⁸

Essere onesti nel dialogo e cercare di entrare nell'esperienza dell'altro non significa, però, mettere tra parentesi la propria fede, è piuttosto necessario che ciascun partecipante al dialogo si impegni nell'integrità della propria fede, senza compromessi o riduzioni. Per essere autentico, il dialogo non può cedere alle vie né del sincretismo né dell'eclettismo, deve altresì cogliere e rispettare le eventuali diversità e contraddizioni e, quindi, trovare spazio, da pari a pari, nella diversità. Perché tale dialogo non rimanga solamente uno scambio di esperienze sul piano dello spirito, bisogna che le varie componenti coinvolte tengano presenti il loro impegno ultimo e la loro prospettiva religiosa e si intrattengano, pertanto, su soggetti di interesse comune. Ciascuno, in tal modo, si lascia interpellare dalle questioni comuni e dalle risposte diverse a cui si perviene e coglie le diverse sfumature, i riflessi di un'unica Verità. Mantenendo, pur sempre, in sé quella parte credente e non credente che si inquieta in noi, ci pone dinnanzi al dubbio e ci interroga nei confronti degli altri e della nostra stessa esistenza.⁹ Le intuizioni di Simone Weil, riconducibili a una sorta di ecumenismo religioso, nella «ricerca di frammenti di spiritualità nelle più diverse culture» e di «riabilitazione teologica delle religioni antiche» al fine di uscire da secoli di nascondimento della sapienza antica: indicano la problematicità di riuscire a dirsi cristiana cattolica.¹⁰ Tale recupero è per lei essenziale nell'impegno a ricucire la ferita della frattura del cristianesimo con il cosiddetto

⁸ J. Depuis, *Per una teologia del dialogo*, in *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1989, p. 329.

⁹ Sulla convivenza in noi di un credente e un non credente che si interrogano vicendevolmente, ci si riferisce a un pensiero di C. M. Martini in *Prima cattedra dei non credenti*, Milano 1987. Cfr. C. M. Martini, *Le Cattedre dei non credenti*, Bompiani, Milano 2015.

¹⁰ G. P. Di Nicola, A. Danese, *Abissi e vette*, cit., pp. 197-198.

mondo “pagano”. Ella ha avuto il merito di richiamare all’attenzione della critica storica e del dialogo sui dati religiosi il patrimonio delle opere classiche, dei primi scritti del cristianesimo, di altre civiltà e delle religioni che andava pian piano approfondendo. Ha contribuito, seppure indirettamente, alla revisione dell’operato e della vera missione della Chiesa, nella certezza che i massacri dei cristiani «ostacolando la trasmissione della dottrina più profonda, avevano forse – anzi probabilmente – svuotato il cristianesimo di gran parte del suo contenuto spirituale».¹¹ La sua avversione nei confronti della tradizione culturale trasmessa, della conversione a tutti i costi e del proselitismo religioso, vuole lasciare spazio alla ricerca del singolo, alla sua attesa e nel contempo il suo schierarsi dalla parte degli ultimi, dei sottomessi per fare chiarezza e lasciarsi fare dalla verità. L’ecumenismo di Simone Weil si distingue dal semplice riscontro dei punti in comune del sincretismo, mira, piuttosto, a scoprire l’essenziale di ogni tradizione, sebbene gli accenni cristocentrici degli ultimi anni saranno determinanti. Simone Weil dovette confrontarsi, in prima persona, con la difficoltà di tradurre sul piano pratico la sua esperienza di incontro e rapporto individuale e intimo con Dio, interrogarsi sulla «possibilità e i modi di un rapporto autentico con il divino».¹² L’adesione alla Chiesa tramite il sacramento dell’iniziazione cristiana, il battesimo, la sollecitò particolarmente negli ultimi anni di vita e contribuì a creare in lei quella scissione tra il credere fermo e appassionato, che poneva una nuova luce sul suo agire, e il rimanere ferma, immobile «sulla soglia» della Chiesa. La sua resistenza nel sottomettersi a un’autorità terrena, quale quella ecclesiastica, di cui non coglie la portata “cattolica”, nel senso etimologico del termine di “universale”, bensì i limiti storici e attuali di una presenza istituita che con i suoi pronunciamenti dogmatici, con i suoi anatemi, ostacola chi, individualmente, instaura una relazione con Dio. Considera la sua imperfezione e pochezza che non le permette di sentirsi abbastanza adeguata o addirittura voluta da Dio nella Chiesa stessa, nel contempo si sente legata profondamente alla fede cattolica. I tratti che discostano la Weil dalla Chiesa sono molteplici, l’entrare a far parte ufficialmente della Chiesa avrebbe significato per lei tradire la verità, non rimanendo in quel punto di intersezione tra il cristianesimo e ciò che esso non è.¹³ Le obiezioni weiliane nei confronti della Chiesa si collocano in un periodo storico assai controverso a causa dell’emergere dei vari totalitarismi, con le conseguenze devastanti che tali sistemi ebbero sulle menti e sui cuori. Il volersi distaccare da un’autorità che avrebbe compromesso la sua probità intellettuale, muovendole delle accuse non la esentò dal

¹¹ S. Weil, Lettera a un religioso, cit., p. 82

¹² A. Fabris, Tre domande su Dio, Laterza, Roma 1998, p. 84.

¹³ Cfr. S. Weil, Lettera a un religioso, cit. e Attesa di Dio, cit.

commettere degli errori e delle interpretazioni scorrette del credo e del mistero rivelato a cui si sentiva, tuttavia, legata.¹⁴ Tale posizione ci pone dinnanzi a un modo di approccio al divino che non è veicolato necessariamente da un'istituzione terrena, che non richiede di entrare a far parte di una comunità e che non abbisogna di una Chiesa per realizzarsi. Un Dio senza Chiesa, o come si suole affermare oggi, nel caso specifico soprattutto del cristianesimo cattolico, Cristo sì Chiesa no. Un tale Dio non ufficiale, che può quindi diventare affare privato, è il risultato della rottura ,particolarmente avvertita in Occidente, soprattutto in seguito alla riforma protestante , di quel legame che vincolava il suo manifestarsi all'esistenza di una particolare struttura, storicamente determinata e capace di mediare fra la realtà naturale e la dimensione soprannaturale. Una tale struttura, nelle sue differenti modalità di articolazione, è ciò che viene deputato a custodire le sacre dottrine, a stabilire i rituali e a individuare i codici di comportamento che l'uomo religioso deve seguire per guadagnarsi o per conservare il gradimento divino. Il suo scopo, insomma, è quello di distinguere chi è fedele da chi non lo è: è identificare e salvaguardare i caratteri propri della «vera» religione.¹⁵ Uno dei risvolti attuali dell'esperienza religiosa di Simone Weil si situa proprio a tal punto, oggi è sempre più diffusa un'idea della fede staccata dalla mediazione ecclesiastica, di una religiosità di tipo individuale e privato in cui il singolo stabilisce, autonomamente, «addirittura la stessa immagine di quel Dio a cui si rivolge».¹⁶ Una spiritualità che tende ad assimilare elementi propri di varie tradizioni e ricercare la propria mediazione, piuttosto che quella esterna e limitante di un'istituzione, e quindi, di una comunità attorno a essa costituita. Accanto a ciò, occorre constatare che sempre più cristiani si collocano, anch'essi, sulla soglia della Chiesa, alcuni nella certezza di restarne al di fuori per incompatibilità estrema, altri nella speranza di una testimonianza e di un'accoglienza cattolica, nel senso originario del termine, nell'attesa di un rinnovamento forse. Sembra che si attenda spesso un cambiamento e una maggiore coerenza da parte dell'autorità, dall'altra si sperimenta la difficoltà di vivere e agire nel nostro mondo contemporaneo «da cristiani», o «in quanto cristiani».¹⁷ Non si tratta, qui, di offrire dei dati statistici al riguardo ma di soffermarsi alla luce di una riflessione passata, tuttavia attuale ai giorni nostri. Simone Weil, cercò di trovare una conciliazione nel suo continuo chiedere e relazionarsi a esponenti del clero, poi intraprese un'altra via, individuale, costituita non esclusivamente dall'intelligenza ma da quella componente di rinuncia e di

¹⁴ Cfr. S. Fruscione, La tirannia della Chiesa in Simone Weil, in «Civiltà Cattolica», 1972, III, pp. 53-64.

¹⁵ A. Fabris, Tre domande su Dio, cit., pp. 85-86.

¹⁶ Ibidem

¹⁷ Cfr. distinzione di J. Maritain in Umanesimo integrale, Borla, Torino 1962, pp. 307-320.

abbandono di sé per sperimentare il circolo dell'amore divino, di cui ne riconosce i segni nell'uomo che ama. In questo continuo farsi cercare e trovare da Dio, lasciargli spazio, l'intelligenza e l'esigenza della nostra ragione non viene accantonata dalla Weil, anzi avvalorata, fungendo da metro e fonte di distacco per valutare. Del resto, la volontà e il pensiero che ci caratterizzano non possono essere separate in vista di un'adesione piena, totale: rinnegheremmo una parte di noi e abdicaremmo al potenziale di amore che potrebbe derivarne. Si tratta di un percorso in divenire, in linea con il farsi delle domande sull'esistenza, più che di un'ascesa verso qualcosa o qualcuno, la immaginerei come una discesa, alla ricerca di chi siamo in fondo, di cosa significhi la nostra umanità e abitare in essa, nelle nostre relazioni. Allora, forse si potrebbero dare risposte ai volti di un umanesimo nuovo, prismatico, che ci scuote e richiede che pensiero e mani operino. La soglia, però, evoca sia il limite di chi rimane al di fuori della Chiesa sia l'accesso a essa stessa. In questa doppia valenza di ingresso e uscita può essere riscoperta tra le righe di una donna, Madeleine Delbrêl, coeva di Simone Weil, che visse la sua vita cristiana spingendosi oltre la soglia. Entrambe attinsero delle esperienze dai contatti avuti con l'ambiente operaio, da cui derivarono gli scritti di denuncia sulla condizione di vita inflitta alle classi più umili. Con un bagaglio culturale e di studi differente, soprattutto filosofici per la Weil, si muovono entrambe entro le coordinate delle problematiche del proprio tempo seguendo vie sollecite e attente, pervenendo però a soluzioni diverse. Una soglia che diviene simbolo di conciliazione e insieme contemplazione, attività e impegno orientata all'esterno, non rinchiuso entro le "mura" di una particolare comunità. Una testimonianza che porta alla nostra attenzione una diversa interpretazione che è possibile dare della soglia intesa come superamento, terra propizia in cui vivere il proprio credo, piuttosto che come limite o confine invalicabile, segno di distanza. Una terra di frontiera, di attesa che tende all'altro e si completa con esso, un credo che si traduce nella gioia, che non teme di affrontare il mondo nella sua complessità e lo sceglie, non vi rinuncia. Un'attesa, in questo caso, attiva, che trova compimento nell'azione e nella ricerca incessante, che si fa grembo accogliente per portare frutti.¹⁸ Si è visto come il

¹⁸ Si accenna, di seguito, una biografia di Madeleine Delbrêl (Mussidan 1904 – Ivry-sur-Seine 1964) attingendo a varie fonti. Madeleine si spostò notevolmente durante l'infanzia a causa del mestiere del padre, ferroviere, che condizionarono la sua salute cagionevole. Nel 1916 si trasferirono a Parigi, in seguito alla nomina del padre nella città, qui ebbe modo di divenire sensibile alle discussioni e agli scambi che avvenivano a casa, grazie alle amicizie del padre, uomo assai intelligente e colto. La sua formazione non fu continuativa, a causa dei numerosi spostamenti, andò avanti grazie a delle lezioni private e così avvenne anche per la sua formazione religiosa. L'atteggiamento della famiglia e degli ambienti frequentati era indifferente, perciò durante la sua infanzia e prima adolescenza ricevette da altri gli insegnamenti della fede. A quindici anni si diceva atea. Nel 1924, l'incontro con un gruppo di giovani intelligenti, amanti della discussione e cristiani, scatenò il desiderio di ricerca per comprendere, iniziò un cammino di conversione intrattenendo discussioni con un padre spirituale,

termine “attesa” indichi per la Weil un’esperienza ambigua, dai connotati dolorosi e meravigliosi nel contempo, la condizione di una totale sottomissione al tempo e abbandono ad altro, vuoto e contatto immediato con Dio. Grazie a questo stato di immobilità paradossale l’amore divino che è in noi, seppur infinitesimale, può essere fruttuoso, nell’attesa appunto. In patientia. Eppure questa attesa insinua la nostra domanda. Non a caso, colui che si accinge al titolo, assai emblematico, di *Attesa di Dio*, non può non essere attirato e non intraprendere, insieme alle pagine dell’esperienza dell’autrice, un cammino in cui si ritroverà coinvolto, perché sospinto alla riflessione. Non ci è dato di sapere se tale titolo avrebbe trovato l’approvazione dell’autrice, né possiamo stabilire se l’attendere Dio significhi necessariamente già «possederlo»,¹⁹ rimane dunque anche per me l’attesa di una ricerca interiore e intellettuale, mai immobile o sterile, nei limiti, nelle perplessità o negli errori in cui, talvolta, può inciampare.

*“La strada ... La strada non è la luce, è la speranza della chiarezza; non è fiamma prima, è promessa di verità. È il termine dell’attesa l’eternità dello sforzo: la fine della strada che sale è il passaggio della morte.”*²⁰

pregando, misurandosi con la malattia del padre che richiedeva un’assistenza costante da parte sua. Nel 1927, dopo giorni di riflessione, di preghiera e di prova, Madeleine è certa di fare la volontà di Dio restando a lavorare per lui nel mondo. È dunque alla vita laica che essa si orienterà. Conobbe il vangelo in una maniera nuova che la accompagnerà per tutta la vita: caratteristica del suo orientamento ideologico e della sua spiritualità sarà di vivere il vangelo fino in fondo, liberamente e pubblicamente, in mezzo al mondo. Quando, poi, incontra padre de Foucauld, ne trae una spinta ancora più forte, come un bisogno alla preghiera, all’imitazione di Cristo, a un appassionato amore per il prossimo. Qui comprende che la sua vocazione all’apostolato è la strada da intraprendere per una totale donazione a Cristo. Nel 1931, sostenuta dal suo padre spirituale, mentre frequenta un corso per divenire assistente sociale, si prepara a impegnarsi nella parrocchia di Ivry. Dal ’33 al ’46, dedicandosi pienamente al lavoro assistenziale, inizia a rendersi conto dell’ambiente, dedica a esso le sue doti di osservazione e di analisi riflettendo su alcuni suoi aspetti: marxismo, comunismo, ateismo. Dopo ventidue anni di esperienze, comincia a scrivere il dossier che sarà *Città marxista*, terra di missione. Già nel ’31 un piccolo gruppo si era riunito attorno a lei, spinto dal desiderio di vivere le esigenze evangeliche entro professioni diverse, rimanendo nello stato laico. A Ivry la sua casa era una vera casa di famiglia, ove potevano incontrarsi persone diversissime, appartenenti agli ambienti e alle ideologie più varie. Ciascuno si sentiva a casa propria, compreso, in un’atmosfera di compartecipazione. Durante la guerra il suo impegno nel servizio sociale e nel dialogo si fece più fitto, rimanendo ancorata al vangelo e alla comunità ecclesiale. Non smise di tenere incontri e conferenze, spostarsi da un punto all’altro della Francia e guidare il gruppo di compagne che attorno a lei si era costituito, senza la pretesa di avere dato vita a un istituto. Tra le sue opere meritano di essere ricordate anche: *Noi delle strade*; *La gioia di credere*, *Comunità secondo il Vangelo*. Per una biografia completa cfr. G. François, B. Pitaud, Madeleine Delbrêl. Biografia di una mistica tra poesia e impegno sociale, EDB, Bologna 2014. Cfr. anche J. Loew, *Introduzione a M. Delbrêl, Noi delle strade*, Gribaudi, Milano 1969. Cfr. D. Mondrone, *Impegno e autenticità cristiana negli scritti di Madeleine Delbrêl*, in «Civiltà Cattolica», II, 1972

¹⁹ Fénelon, *Oeuvres*, ed. di Parigi, t. VIII, p. 557 cit. in H. de Lubac, *Sulle vie di Dio*, vol. I, Jaka Book, Milano 2008, p. 180

²⁰ M. Delbrêl, *La route*, p. 1 in ead., *Noi delle strade*, Gribaudi, Milano 1969, p. 16.

Opere di Simone Weil [S.W.] in traduzione italiana:

· Sulla scienza, trad. di M. Cristadoro, Borla, Torino, · Pensieri e lettere (da Cahiers, Connaissance surnaturelle, Attente de Dieu, La Personne et le sacré, lettere e vari), scelta di testi weiliani curata da C.C., in "Letteratura", VII, 39-40, maggio-agosto 1959.

· L'ombra e la grazia, trad. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 1951; Rusconi, Milano, 1985.

· La condizione operaia, trad. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 1952; Mondadori, Milano, 1990.

· Attesa di Dio, trad. di N. D'Avanzo Puoti, Casini, Roma, 1954; trad. di O. Nemi, Rusconi, Milano, 1972 .

· La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano [PR], trad. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 1954; SE, Milano, 1990; Mondadori, Milano, 1996.

· Oppressione e libertà, trad. di C. Falconi, Edizioni di Comunità, Milano, 1956.

- Venezia salva, tragedia in tre atti, trad. di C. Campo, Morcelliana, Brescia, 1963; Adelphi, Milano, 1987 .

· L'amore di Dio, trad. di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Torino, 1968 .

· Lettera a un religioso, trad. di M. Bettarini, Borla, Torino, 1970; trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1996 .

· La Grecia e le intuizioni precristiane, trad. di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Torino, 1967; Rusconi, Milano, 1974 .

· Quaderni, I, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1982 .

. L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico e L'ispirazione occitanica, trad. di G. Gaeta, in "In forma di parole", II, 1983.

· Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1983.

· Quaderni, II, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1985 .

· Quaderni, III, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1988 .

. Sulla Germania totalitaria, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1990.

· Cinque lettere a uno studente, La Locusta, Vicenza, 1990.

· Lezioni di filosofia, trad. di L. Nocentini, Adelphi, Milano, 1999.

· Primi scritti filosofici, trad. di M. Azzalini, Marietti, Genova, 1999. · Sulla guerra. Scritti 1935-1945, trad. di D. Zazzi, Pratiche, 1999.

Scritti su Simone Weil consultati:

. AA.VV., Le passioni di Simone Weil. Politica, cultura, religione, Atti del convegno di studi sulla pensatrice tenutosi a Torino il 27-28 gennaio 1994 pubblicati su “Testimonianze”.

· Canciani D., Fiori G., Gaeta G, Marchetti A., Simone Weil. La passione della verità, Morcelliana, Brescia, 1984.

· Carifi R. , L’etica dell’abbandono, Introduzione alle Poesie.

· Citati P., Ritratto di Simone Weil, in Ritratti di donne, Milano, Rizzoli 1992.

- FABRIS A., Esperienza e mistica, in A. Molinaro, E. Salmann (a cura di), Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca, Studia Anselmiana, Roma 1997.

- Tre domande su Dio, Laterza, Roma 1998. ID., L’esperienza del distacco. Elementi per una filosofia della mistica, in «Etica e Politica», VIII, 2006.

- Il pensiero ebraico nel Novecento, Carocci, Roma 2015.

- FABRIS R., Padre Nostro preghiera dentro la via, Borla, Roma 1984.

- FILORAMO G. , Manuale di storia delle religioni, Laterza, Roma 2005.

- FRANÇOIS G., PITAUD B., Madeleine Delbrêl. Biografia di una mistica tra poesia e impegno sociale, EDB, Bologna 2014.

- GENNARO G. (a cura di), Dizionario Biblico, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

GINZBURG N., Mai devi domandarmi, Einaudi, Torino 1989.

GUARDINI R., Preghiera e verità, Morcelliana, Brescia 1973.

GUITTON J., L'Assurdo e il Mistero, Rusconi, Milano 1995.

HAMMAN A. (a cura di), Il Padre Nostro spiegato dai Padri della Chiesa, Edizioni di Comunità, Milano 1954.

HÄRING H., Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio, Queriniana, Brescia 2001.

LALOUX J., Introduzione alla sociologia religiosa, Cittadella, Assisi 1968.

SIMONE WEIL , La rivelazione Indiana , a cura di S. Moser e M. Vannini , ed Le lettere 2019.

RINGRAZIAMENTI

A conclusione di questo elaborato vorrei dedicare qualche riga a tutti coloro che mi sono stati vicini in questo percorso di crescita personale e professionale.

Vorrei ringraziare di tutto cuore il mio relatore e guida , il Proff.re Roberto Celada Ballanti , per i suoi preziosi consigli , la sua gentilezza e amicizia ; che mi ha sempre incoraggiata e motivata. Grazie...

Grazie anche alla mia correlatrice, la Dott.ssa Elisabetta Colagrossi, per avermi dato le giuste indicazioni .

Il più importante ringraziamento va ha, il mio adorato Papà , che fisicamente non è più tra noi, ma che, ne sono sicura, mi guarda con orgoglio e mi sorride ricordandomi che la vita, anche tra mille difficoltà è bella. Ti voglio tanto bene Papà.

Grazie a te Mamma , per avermi dato l'opportunità di intraprendere questo percorso, senza di te non sarei mai potuta arrivare fin qui. Grazie per essere il pilastro della mia vita, grazie per l'amore che mi dai ogni giorno e grazie per essere la mamma che sei.

Un ringraziamento particolare va alla mia amica speciale mia cugina Jessica per esserci sempre stata in tutti i momenti di difficoltà e per aver condiviso le gioie. Ti voglio bene.

Grazie a Beatrice, Sandra, Rosa, Stefania , Cristina, Patrizia , Giulia , Debora , Paola e Lorena con la sua famiglia, le mie amiche di sempre, grazie per

l'affetto, il sostegno e le risate passate insieme, con voi tutto è più bello.

Grazie a Maddalena e Giorgia le mie compagne d'avventura.

Inoltre ringrazio tutti i miei cugini : Un cugino è un piccolo pezzo della mia infanzia che non potrà mai essere perduto.

Vorrei ringraziare la Mia Cara zia Marina: Tu sei come un bicchiere di acqua fresca nell'estate calda della vita. Grazie per essere sempre presente.

...spero di non aver dimenticato nessuno...se lo avessi fatto, mi dispiace molto.

...e alla fine un GRAZIE in maiuscolo lo dico a me stessa , al mio coraggio e alla mia determinazione

“...voglio trovare un senso a questa vita...anche se questa vita un senso non ce l'ha...”

...perché la vita è piena di sogni da realizzare...