

# **PENSARE È UN ATTO EROICO**

## *Pensiero e azione in Simone Weil*

**Introduzione: Volevamo pensare**

**1. Pensare la politica: gli anni militanti**

**2. Pensare la sventura operaia: il lavoro in fabbrica**

**3. Pensare la forza: la guerra spagnola**

**4. Pensare Dio, pensare il mondo: l'esperienza religiosa e mistica**

**Conclusione: “ Dice il vero oppure no?”**

## Introduzione: Volevamo pensare

Mi avete affidato un compito davvero difficile: informarvi sulle vicende della vita di Simone Weil e insieme metterne in luce la caratteristica fondamentale, la cifra che la riassume. Volete insomma che sia analitico e al tempo stesso sintetico. Non è facile, ma tenterò di far fronte a questa sfida.

Comincerò, quindi, con l'individuare quello che considero il suo tratto fondamentale, quello evidenziato nel titolo e poi nel corso nostra conversazione cercherò di illustrarlo fermandomi su alcuni momenti fondamentali della sua vita, come suggerisco nel sottotitolo.

Sono tanti anni, forse troppi, che studio, parlo e scrivo su Simone Weil e non so se davvero ora la conosco meglio. Una cosa, però, mi pare d'aver capito: Simone è sempre stata, anche negli anni della più febbrile militanza una donna che ha fatto del pensare il suo esercizio quotidiano. Il senso della sua esistenza sta proprio qui: per lei vivere ha voluto dire pensare, l'esercizio del pensiero ne ha riassunto la vocazione. Non penso di esagerare affermando che proprio l'esercizio del pensare traduce il suo atteggiamento di fondo, il suo modo d'essere al mondo, più degli stessi contenuti della sua riflessione.

A 17 anni, appena arrivata nel Corso di Alain, in un compito scolastico, dove è infrequente il coinvolgimento, scrive:

La verità è che dopo la scoperta del pensiero geometrico, il primo modello del pensiero, è il pensiero che precede immediatamente l'azione, dal momento che la sola, vera azione è il pensiero. Se l'azione non fosse preceduta dall'attenzione, non sarebbe azione ma agitazione del corpo nel sonno; per l'anima, sarebbe solo passione<sup>1</sup>.

Ancora durante gli anni di studio e di formazione, in una redazione corretta da Alain, scrive:

“ Tutto è pieno di dei ”. Questa frase ti afferra subito per la sua bellezza. Mi parrebbe duro pensare che il rumore del vento nelle foglie non sia un oracolo; duro, pensare che questo cane, mio fratello, non abbia un'anima; duro, pensare che il coro di stelle nei cieli, non canti le lodi dell'eterno. Ma se questi pensieri non fossero duri, non sarebbero niente; *perché pensare è un atto eroico*<sup>2</sup>.

Volevamo pensare: era questo l'ideale degli allievi di Alain, che Simone ha preso sul serio, restandovi fedele fino all'eroismo. Perché, se si vuole parlare di eroismo a proposito di lei, è all'eroismo del pensiero che bisogna riferirsi. Questa è stata la sua ascesi quotidiana: mettersi di fronte alla realtà, fissarla senza senza mascheramenti, mediante l'esercizio lucido, coraggioso del pensiero. Solo in questo modo ci si confronta con la necessità, non facendo se stessi e agli altri, mai, alcuna concessione, pena la caduta nel mondo delle illusioni, dell'irrealtà, degli idoli.

---

<sup>1</sup> *Que la seule action est la pensée*, frammento di *topo* dell'aprile 1926, ora in *OC I*, p. 316. Il corsivo è mio.

<sup>2</sup> *Sur la finalité*, frammento di *topo*, luglio 1926, ora in *OC I*, p. 313. Il corsivo è mio.

In questo modo non si arretra mai di fronte alle conseguenze di una verità intravista, raggiunta dopo una scrupolosa informazione e un'attenta analisi, e questo in ogni ambito della realtà: politico, sindacale, filosofico, religioso. Alla fine della vita, a Londra, nel 1943, sapendo di rivolgergli una domanda radicale, chiederà a un amico: “ Quanto tempo al giorno dedichi a pensare?”<sup>3</sup>.

Nel 1933-34, Simone comincia a praticare sistematicamente un esercizio appreso nelle lezioni di Alain: leggere sempre con una matita in mano, annotando i propri pensieri. Questo e non altro, sono i *Quaderni*, dove appunto si trova fissata la massa dei suoi pensieri. Nelle prime pagine dove si può intravedere il primo abbozzo del suo scritto politico più importante, le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, leggiamo:

La collettività è più potente dell'individuo in tutti gli ambiti, salvo uno solo: pensare. [...] L'individuo non ha che una forza: il pensiero. Ma non come l'intendono i piatti idealisti – coscienza, opinione, ecc. Il pensiero costituisce una forza e dunque un diritto unicamente nella misura in cui interviene nella vita materiale<sup>4</sup>.

Per questo, la confidenza fatta al padre Perrin a Marsiglia - “ Per quanto mi sia avvenuto spesso di oltrepassare una soglia non ricordo d'aver mai cambiato direzione ”<sup>5</sup> -, mi sembra molto illuminante in proposito e può essere assunta come un'indicazione, un segnavia, per seguirla nel suo itinerario politico, intellettuale e religioso<sup>6</sup>.

## 1. Pensare la politica: gli anni militanti

Cominciamo a esplorare il continente Simone Weil dal 1934, una data capitale, un momento cerniera nell'evoluzione del suo pensiero, poi con un flash-back ritorneremo sui primi anni del suo impegno militante.

Quando, tra il 1933-1934 comincia a porre in modo radicale il problema della praticabilità storica della rivoluzione non può che introdurre lo smarrimento e lo sconforto anche nella sinistra in cui milita e in cui ha molti amici. Nel 1934, le sue analisi, i suoi ragionamenti appaiono sconcertanti, suonano disfattisti, sono tacciati di indebolire la volontà d'azione, costringendo contro un muro molti militanti. Eppure, non c'è nel suo atteggiamento alcuna ostentazione di sicurezza. Le *Riflessioni* sono impastate della carne e del sangue del suo impegno e di quello dei suoi compagni: ogni frase, ogni paragrafo rinvia a un dibattito, dietro un inciso si intravede il volto di un compagno con cui ha tentato, a voce o per lettera, di arrivare a dei chiarimenti.

Le sue analisi sembrano allontanare la prospettiva di una rivoluzione nella quale quasi tutti credono con fede cieca. Ma per quanto disincantate le *Riflessioni* non sono l'addio alla rivoluzione e all'impegno. Segnano, indubbiamente, un tornante, una svolta, un modo nuovo di concepire l'impegno politico, lo ridimensionano

---

<sup>3</sup> *La Vita di Simone Weil*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Questa espressione che il padre Perrin ama ripetere come una confidenza *orale* di Simone Weil si trova in realtà in un abbozzo preparatorio della lettera VI, conservato nel Fondo Simone Weil della Biblioteca Nazionale di Parigi (d'ora in poi Fondo SW, Bn, Parigi).

<sup>6</sup> Questo ha fatto egregiamente Robert Chenavier in “ Franchir un seuil sans changer de direction ”, *Legrand passage, Questions de*, n. 97, 1994, pp. 135-147.

proprio perché rendono più esigente e chiara la stessa concezione della rivoluzione, definita come “l'eterno spirito di rivolta”<sup>7</sup>.

*Rivoluzione* è la parola magica che tutti pronunciano, a destra come a sinistra: questa parola, dice Simone, “contiene in sé ogni avvenire immaginabile e non è mai tanto ricca di speranza come nelle situazioni disperate [...]”. E continua: “Il primo dovere che il presente ci impone è di avere sufficiente coraggio intellettuale per domandarci se il termine rivoluzione è altro che una parola, se ha un contenuto preciso, se non è semplicemente una delle numerose menzogne suscitate dal regime capitalista nel suo sviluppo e che la crisi attuale ci aiuta a dissipare. [...] Chi può dire se i rivoluzionari non hanno versato il loro sangue invano, come quei Greci e quei Troiani del poeta che, tratti in inganno da una falsa apparenza si batterono per dieci anni attorno all'ombra di Elena”<sup>8</sup>.

Queste riflessioni Simone Weil le propone ai suoi compagni di militanza e con più durezza ai suoi compagni all'École, che avanzano le loro proposte di trasformazione della società. A entrambi indica un percorso e un tipo d'impegno che non ammette né esaltazione né fanatismo. Gli autentici rivoluzionari in questo momento di crisi “sono coloro che non parlano di rivoluzione ma solo di minor male”:

[Essi] in questo momento sentono di poter compiere per preparare la rivoluzione solo degli oscuri lavori, di una efficacia, nel migliore dei casi molto indiretta e forse nulla. Essi non saranno sostenuti né dall'ebbrezza dell'azione né da un'ingenua fede in un progresso ineluttabile. Ma avranno su tutti un grande vantaggio, *quello di saper nominare le cose con il loro nome*<sup>9</sup>.

Se dunque già nel 1934 Simone Weil riesce a porre in maniera così radicale e coraggiosa le questioni essenziali e a concepire in modo così lucido il suo impegno, non lo deve certo all'ambiente inquieto dei giovani borghesi. Il contesto in cui si forma ed elabora la sua prima riflessione politica non è quello dei giovani ribelli o dei gruppi anticonformisti e, più tardi, quello degli intellettuali borghesi soggiogati dalla luce che viene dall'Est, ma è quello dei militanti d'opposizione, degli antistalinisti della prima ora, e soprattutto dei *sindacalisti rivoluzionari*.

La sua origine borghese, l'appartenenza a una famiglia ebraica agiata, nella quale si poneva al primo posto l'intelligenza, l'ammissione alla Scuola Normale Superiore, l'*agrégation* in filosofia la predestinavano a far parte dell'élite intellettuale in una città culturalmente prestigiosa come Parigi. Se è vero che ha assorbito in parte alcune qualità e certi difetti (razionalismo, intellettualismo...) propri dell'École della Rue d'Ulm, nella quale, negli stessi anni passano Nizan, Sartre, Aron e i giovani anticonformisti di cui ho appena detto, bisogna riconoscere che ella si è molto per tempo allontanata dallo spirito e dallo stile di quell'ambiente.

Diversamente dai suoi compagni dell'École per i quali gli anni trascorsi lontano da Parigi sono un tempo morto in attesa di approdare in qualche Università tedesca o dell'America del Sud, prima di raggiungere di nuovo la capitale e per il suo tramite il campo culturale che conta, gli anni di insegnamento in provincia, il lavoro negli ambienti sindacali, costituiscono delle circostanze fondamentali per la sua formazione personale e per la genesi del suo pensiero.

---

<sup>7</sup> “Sur les contradictions du marxisme”, OC II 2, p. 140.

<sup>8</sup> *Riflessioni...* p. 13-14.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 328.

Qual è, dunque, l'ambiente, chi sono i compagni con cui milita e si forma Simone Weil? Difficilmente troverete i loro nomi nelle storie letterarie, nelle storie della cultura, dovrete andarli a cercare nelle piccole e ormai polverose riviste o bollettini sepolti nelle biblioteche e negli Istituti di storia sociale. I suoi compagni si chiamano Pierre Monatte, Robert Louzon, Alfred Rosmer, Maurice Chambelland, Fernand Charbit, Daniel Guérin, Marcel Martinet, Albertine e Urbain Thévenon, Roger Hagnauer, Lucien Laurat, Pierre Kahan, Nicolas Lazaréwitch, Yvon Guiheneuf... Tra loro occupa un posto particolare Boris Souvarine, fondatore del partito comunista francese, amico e interlocutore privilegiato di Simone.

È nel contatto quotidiano con questi militanti, sindacalisti e operai che prende forma il suo impegno e la sua riflessione che ruoterà costantemente intorno al tema del rapporto tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale, all'organizzazione del lavoro in fabbrica, alla condizione operaia e infine intorno alla sventura. La nozione di sventura centrale anche nella sua riflessione religiosa nasce nel contesto operaio, ella la trova negli scritti di un sindacalista, Fernand Pelloutier, e negli scambi epistolari con lo scrittore proletario, Marcel Martinet<sup>10</sup>.

Quando inizia la sua militanza tra il 1927 e il 1928, durante gli anni di formazione all'École, e poi soprattutto nel 1931 allorché viene spedita a insegnare la filosofia e il francese a Le Puy, la bolscevizzazione del partito comunista francese e il suo asservimento alla politica sovietica spingono i militanti più lucidi e sinceri ad allontanarsi dai partiti operai, preferendo il lavoro nel sindacato o nei piccoli gruppi d'opposizione. Anche Simone Weil non si lega in maniera stabile ad alcun partito ma sceglie la penosa condizione dell'*intellettuale critico* al servizio della classe operaia.

La solitudine intellettuale che Simone Weil assumerà quando le circostanze gliela imporranno, non è da lei ricercata come condizione abituale per il lavoro intellettuale. Il confronto quotidiano, come mostrano le molte lettere indirizzate a compagni, sindacalisti e colleghi è considerato la via più idonea per affrontare i problemi teorici e i problemi concreti della militanza<sup>11</sup>. Vive tutti i momenti dell'impegno e della *routine* sindacale, partecipa a riunioni, congressi, è presente nei gruppi di lavoro, e proprio da tutte queste situazioni, giorno dopo giorno, trae ispirazione per i suoi articoli, i quali, anche quando trattano temi teorici, come spesso capita, partono sempre dal vissuto quotidiano degli operai o dei compagni e cercano di offrire delle risposte concrete o di formulare in maniera più netta gli interrogativi posti dagli avvenimenti e dalle circostanze.

È a Saint-Étienne, città mineraria vicina a Le Puy, entra in contatto con un gruppo di militanti sindacalisti che sono in stretto rapporto con il nucleo storico della *Révolution prolétarienne* di Parigi. Essi collaborano a questa piccola e gloriosa rivista, inviando cronache e resoconti di vita sindacale e inoltre hanno libero accesso alle pagine di *L'Effort*, un settimanale molto apprezzato e influente che, tra il 1927 e il 1936, “ si impone per il valore dei suoi articoli sociali e politici, per l'interesse verso la riflessione teorica facendone un valido strumento di educazione ”<sup>12</sup>. Questo settimanale a cui già collaborano Daniel Guérin, Urbain Thévenon, Jean Duperray<sup>13</sup>,

---

<sup>10</sup> Ad esempio, questa frase di Martinet potrebbe figurare negli scritti di Simone Weil: “ La science de son malheur, c'est pour l'ouvrier la justification et l'aliment de sa conscience révolutionnaire ” (*Culture prolétarienne*, Paris, Maspero, 1976, p. 80). Ma già prima di lui, Pelloutier aveva scritto che quel che manca all'operaio “ c'est la science de son malheur ” (cfr. Fernand Pelloutier, *L'enseignement social: le Musée du travail*, in “ L'ouvrier des deux mondes ”, n. 14, 1er avril 1898, pp. 209-212).

<sup>11</sup> La sua corrispondenza, ricca e abbondante, con i compagni militanti, con i sindacalisti, quando sarà pubblicata, costituirà senz'altro un prezioso strumento per la conoscenza della genesi del suo pensiero politico e per l'individuazione delle fonti.

<sup>12</sup> Cf. Maurice Moissonnier, *Le cartel lyonnais du bâtiment à l'heure de l'unité syndicale (1933-1936)*, “ Cahiers d'histoire de l'Institut de recherches marxistes ”, n. 15, 1983, pp. 6-30, cit. p. 9. Della collaborazione “ L'Effort ”, parla con

Pierre Arnaud et Roger Hagnauer, tutti militanti destinati a divenire presto suoi amici, è il luogo in cui Simone Weil fa le sue prime prove di scrittura militante: vi pubblica infatti una dozzina di brevi articoli di argomento sindacale (unità e democrazia sindacale, formazione operaia, rapporto Urss/Usa, rivoluzione russa, stalinismo...) e degli articoli di approfondimento teorico che anticipano in forma compendiativa molti temi della sua futura riflessione politica<sup>14</sup>.

È soprattutto nel gruppo de *La Révolution prolétarienne* che Simone arricchisce le sue conoscenze politiche e sindacali e compie la sua formazione. A partire dal 1930-31 quando comincia a frequentare Pierre Monatte, Alfred Rosmer, Robert Louzon, e gli altri compagni, la *RP*, dopo ormai sei anni di esperienza e di lavoro, ha accumulato una somma considerevole di documenti sullo stato del movimento sindacale e operaio in Francia, sulle vicende interne del partito comunista russo e sulle deviazioni e degenerazioni del regime instaurato da Stalin. Queste informazioni uniche e dirimpenti provengono dalla corrispondenza che alcuni testimoni qualificati come Pierre Pascal, Victor Serge, Yvon Guiheneuf<sup>15</sup> e Nicolas Lazarévitch, con erano riusciti a far pervenire fortunatamente in Francia nel corso della seconda metà degli anni 20. Da loro provengono le informazioni sull'opposizione operaia in Russia, la repressione, i campi di lavoro obbligatorio, la burocratizzazione degli apparati statali, la formazione di strati privilegiati, la creazione di un capitalismo di stato rappresentato dalla NEP (la Nuova Economia Politica).

Anche Boris Souvarine<sup>16</sup>, fondatore del partito comunista francese, membro influente dell'Internazionale comunista, forte della sua conoscenza del russo, aiutato dalla sua prodigiosa capacità – derivante anche dalla sua professione di orafo – di riunire in un eloquente mosaico le più minute e apparentemente insignificanti notizie sparse nella stampa locale russa, egli ha individuato prima di tutti la china su cui s'era posta la Russia Sovietica. Prima di fondare la sua rivista, “ *La Critique sociale* ”, pubblica sulla “ *RP* ” una serie di articoli fondamentali per la conoscenza dello stato della rivoluzione russa<sup>17</sup>.

Questo contesto e queste frequentazioni spiegano perché Simone Weil sia riuscita fin dall'inizio della sua attività politica ad apparire molto in anticipo rispetto al suo tempo, arrivando a porre al movimento operaio e ai rivoluzionario gli inquietanti interrogativi cui ho accennato. Interrogativi che a partire dall'autunno del 1931, durante il primo anno di insegnamento a Le Puy, comincia a sottoporre ai compagni sulle pagine della “ *RP* ”. Prima dunque di porre mano al suo “ *grand œuvre* ”, le *Riflessioni*, Simone Weil scrive per la “ *RP* ” due lunghi studi di spessore teorico e due brevi articoli legati all'attualità e invia corrispondenze e lettere che stanno a

---

entusiasmo in una lettera alla famiglia da Le Puy del 9 novembre 1931 : “ [...] journal du Cartel du bâtiment de Lyon, que Thévenon m'a ouvert - tu imagine bien que cela m'intéresse [...]. Thévenon a obtenu quelques colonnes chaque semaine pour le *Comité pour l'unité de la Loire*. Il a l'intention d'envahir peu à peu le journal pour en faire quelque chose de vraiment bien” (Lettre inédite, Fonds Simone Weil, BN).

<sup>13</sup> Cf la sua ricca testimonianza, *Quand Simone Weil passa chez nous*, “ *Les Lettres Nouvelles*”, n.s. XII, marzo-maggio e giugno-agosto 1964, pp. 85-101 et 123-138.

<sup>14</sup> Nel 1942, probabilmente pensando agli anni più intensi dell'impegno politico, scriverà nei *Quaderni* : “ La meditazione sul meccanismo sociale è a tal riguardo una purificazione di primaria importanza. (E dunque non ho avuto tutto ad accostare per tanti anni la politica). [...] *Contempler* il sociale è una via altrettanto buona che ritirarsi dal mondo ” (*Quaderni* II, p. 265).

<sup>15</sup> Su questa straordinaria figura di operaio, capace secondo Simone Weil di riunire in sé l'abilità delle mani e la consapevolezza della conoscenza, autore du due celebri brochures, *Ce qu'est devenue la révolution russe* (1936) e *L'URSS telle qu'elle est* (1938), cf Hervé Guiheneuf, *Voir plutôt que croire. L'expérience du travail d'Yvon en Union soviétique et les récits de ses désillusions*, “ *Le Mouvement social*”, n° 205, ottobre-dicembre 2003, pp. 21-42.

<sup>16</sup> Pseudonimo di Boris Lifschitz (1895-1984). Nel 1935 pubblica un monumentale *Staline, aperçu historique du bolchevisme*, tradotta in italiano da Adelphi solo nel 1983.

<sup>17</sup> Cf “ *Où va la révolution russe?* ”, n. 20, août 1926; “ *À la veille de l'orage, où va la révolution russe?*”, *ibid.*, n.22, octobre, 1926; “ *La défaite de l'opposition*”, *ibid.*, n. 23, novembre 1926, maintenant réunis dans *À contre-courant. Écrits 1925-1939*, Introduzione e note di Jeannine Verdès-Leroux, Paris, Denoël, 1985, pp. 81-118.

dimostrare come la sua ricerca teorica sia sollecitata dai problemi concreti che i giovani compagni militanti le sottopongono.

Sinteticamente, ecco le domande che si pone e a cui tenta di dare una risposta:

- Su quali basi è possibile ricostituire l'unità sindacale?
- Come spiegare la disfatta del partito comunista tedesco di fronte all'avvento di Hitler al potere?
- Di fronte alla degenerazione della rivoluzione in Russia, è ancora possibile parlare di Stato operaio?
- Rispetto alla funzione storica del movimento operaio, si può affermare che i partiti operai dispongano davvero di un'organizzazione e di strumenti teorici per assolvere a questo loro compito di avanguardia e di guida?
- E infine, questione radicale, impertinente e scoraggiante: la rivoluzione è teoricamente pensabile e storicamente realizzabile<sup>18</sup> ?

Durante i brevi anni in cui lavora al sindacato, la ricerca dell'unità d'azione e dell'unità d'organizzazione di tutti gli operai costituisce per Simone il problema concreto più urgente. Se si ritiene che i lavoratori, organizzati nel sindacato, devono guidare il processo rivoluzionario, allora le divisioni vanno superate con tutti i mezzi. A questo scopo ella si prodiga in tutti i modi, stimolando incontri, prendendo parte a dibattiti, soprattutto scrivendo molte lettere ai compagni.

La critica del marxismo, dell'idea di progresso e di rivoluzione, la nozione di libertà e di oppressione operaia, che costituiscono il nocciolo della sua riflessione politica e sociale, sono sviluppati in un reportage e in un lungo saggio pubblicati sulle pagine della “RP” prima di trovare la loro forma compiuta nelle *Riflessioni*.

Il primo ampio contributo alla “RP” ha la forma di un *reportage* dalla Germania dove si reca tra l'agosto e il settembre del 1932: vuol conoscere quel paese che l'inquieta e insieme l'affascina, verificare la capacità dei partiti operai a guidare i lavoratori e ad opporsi a Hitler. La sconfitta del partito comunista e della socialdemocrazia di fronte all'avanzata del nazional-socialismo non interpella solo il proletariato tedesco ma tutti i lavoratori, l'insieme del movimento comunista che anche negli altri paesi europei è minacciato dall'avanzata del fascismo.

Boris Souvarine che dopo aver letto questo *reportage* cerca di conoscere Simone, scrive che le sue “Impressioni di Germania” – questo è il titolo con cui vengono pubblicate – “sono le più importanti che si siano potute leggere da molto tempo a questa parte nella stampa rivoluzionaria, per l'intelligenza e la sensibilità dell'autore che manifesta di possedere delle doti di osservazione e di intuizione che ripagano di tutti i partiti presi dei grandi teorici che hanno già concluso ancora prima di studiare”<sup>19</sup>. L'entusiasmo di Souvarine non è condiviso da molti lettori della “RP” e la polemica non tarda a scoppiare: non apertamente sulle pagine della “RP”, aperta al confronto e da sempre critica verso il partito comunista, ma piuttosto sulle pagine del settimanale sindacale “L'École émancipée” che tra il novembre 1932 e il marzo 1933 propone ai suoi lettori una

---

<sup>18</sup> Da Le Puy, nel febbraio 1932, scrive alla famiglia: “ La situation générale est sombre. La Chine, la conférence du désarmement, tout cela s'annonce mal. Les mineurs sont de plus en plus misérables. Réduction du 10% sur des salaires déjà insuffisants pour vivre. Et les luttes de tendance sont plus violentes que jamais au moment où il faudrait engager l'action.[...] Et moi je suis de moins en moins communiste à mesure que je vois combien ils sont au-dessous de ce que demanderait une période aussi critique, en particulier en Allemagne ” (Lettre inédite, Fonds Simone Weil, BN).

<sup>19</sup> “ La Critique Sociale ” n. 7, gennaio 1933, p. 55.

versione più ampia del *reportage*, arricchita strada facendo di riferimenti all'attualità e al partito comunista francese<sup>20</sup>.

Non abbiamo il tempo di seguire nel dettaglio questa polemica. È utile, però, soffermarsi su alcune osservazioni critiche di Simone riguardanti la militanza e l'assenza di democrazia proprio nei partiti e nelle organizzazioni sindacali. Nella versione pubblicata su "L'École émancipée", ella si richiama all'esperienza quotidiana dei militanti, attaccando con forza la vita interna, l'azione politica e lo stile di propaganda dei partiti comunisti:

Con l'organizzazione delle riunioni – scrive –, le parole rituali, i gesti rituali, la propaganda comunista assomiglia sempre più a una propaganda religiosa; è come se la rivoluzione tendesse a trasformarsi in un mito con l'unico risultato, come negli altri miti, di far sopportare una situazione intollerabile<sup>21</sup>.

Inoltre, nei partiti comunisti, l'apparato burocratico ostacola la maturazione politica dei militanti che assomigliano sempre più a dei fanatici o a dei fedeli che a rivoluzionari coscienti e responsabili:

È l'apparato che, sopprimendo qualsiasi libertà d'espressione all'interno dei partiti e caricando i militanti di compiti estenuanti o di piccolo cabotaggio, annienta qualsiasi capacità di decisione e di iniziativa e impedisce una vera educazione dei nuovi venuti da parte dei militanti più sperimentati<sup>22</sup>.

Dirigenti e burocrati mascherano la loro pusillanimità politica dietro il mito della rivoluzione d'ottobre, e si comportano "esattamente come i preti (che) privano i fedeli entusiasti d'ogni capacità di esame inondandoli con le peggiori assurdità derivanti dall'autorità della Chiesa"<sup>23</sup>.

In un appunto rimasto inedito del 1933, intitolato "Facciamo il punto"<sup>24</sup>, Simone enumera, in uno stile un po' frusto, le questioni che mezzo secolo dopo il Manifesto comunista e 16 anni dopo la rivoluzione russa, ogni serio rivoluzionario deve porsi. Bisogna riprendere, afferma, "tutte le concezioni ereditate dagli anni precedenti la prima guerra mondiale alla luce dell'esperienza degli ultimi vent'anni"<sup>25</sup>.

È quello che Simone si accinge a fare nel suo primo vero saggio pubblicato sulla "RP", vera anteprima delle *Riflessioni*. Si tratta di un progetto ambizioso e audace a cui, però, pone mano con grande umiltà, come suggerisce il titolo anonimo che sceglie - "Perspectives" -, a

---

<sup>20</sup> *La situation en Allemagne* (I), "L'École émancipée"; n. 10, 4 dicembre 1932, pp. 146-148; *Le mouvement hitlérien* (II), *ibidem.*, n. 12, 18 dicembre 1932, pp. 178-180; "Le réformisme allemand" (III), *ibidem.* n. 15, 8 gennaio 1933, pp. 235-237; *Le réformisme allemand* (suite) (IV), *ibidem.* n. 16, 15 gennaio 1933, pp. 249-251; *Le mouvement communiste* (V), *ibidem.* n. 18, 29 gennaio 1933, pp. 284-285; *Le mouvement communiste* (suite) (VII), *ibidem.* n. 20, 12 febbraio 1933, pp. 315-316; *Le mouvement communiste* (suite) (VIII), *ibidem.* n. 21, 19 febbraio 1933, pp. 329-332; *Le communisme allemand* (IX), n. 22, 26 febbraio 1933, pp. 347-348; *Le parti communiste allemand* (Fin) (X), *ibidem.* n. 23, 5 marzo 1933, pp. 363-365. Articoli ripresi in *OC II*, 1, pp. 141-191, per le citazioni.

<sup>21</sup> *Le mouvement communiste* (seguito) (VI), *ibidem.* p. 171.

<sup>22</sup> *Le communisme allemand* (seguito) (IX), *ibidem.* pp. 183-184.

<sup>23</sup> *Ibidem.*, p. 184.

<sup>24</sup> Cf. *OC II*, 1, pp. 220-223.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 222.



cui, i redattori della “ RP ” fanno seguire l'imprudente sottotitolo “ Allons-nous vers la révolution prolétarienne? ”<sup>26</sup>

Le reazioni dei lettori non si fanno attendere: cosa vuole questa disfattista, demoralizzare i compagni, costringerli in una *impasse* teorica e pratica? Obiezione prevista, rintuzzata in anticipo in una lettera indirizzata ad un amico sindacalista:

Per quanto mi riguarda, poiché una posizione al di sopra della mischia è di fatto impossibile, ho deciso da un po' di tempo che sceglierò sempre, anche nel caso di sconfitta certa, di condividere la sconfitta degli operai piuttosto che la vittoria degli oppressori; quanto però a chiudere gli occhi per paura di indebolire la fede nella vittoria, questo non lo voglio a nessun prezzo<sup>27</sup>.

Tra l'altro, i compagni avrebbero potuto indovinare il tenore del suo testo già leggendo la citazione dall'*Aiace* di Sofocle, posta in esergo: “ Ho solo disprezzo per il mortale che si riscalda con vuote speranze”. L'importanza degli esergo è evidente, serve a orientare i compagni lettori e, infatti, nelle *Riflessioni* rincarerà la dose citando Spinoza: “ Riguardo alle cose umane non ridere, non piangere, non indignarsi, ma capire ”; e Marco Aurelio: “ L'essere dotato di ragione può fare di ogni ostacolo una materia del suo lavoro, e trarne vantaggio”.

Nel saggio, in cui denuncia l'inadeguatezza della dottrina marxista di fronte ai problemi più vistosi del tempo – stalinismo e fascismo – Simone va al cuore di tutti i problemi, quello della moderna organizzazione del lavoro, la quale opprime e rende schiavo il lavoratore, sotto qualsiasi regime, capitalismo privato o capitalismo di stato.

Infatti se si guarda all'Unione Sovietica, la burocratizzazione in atto in questo paese sconvolge tutte le ipotesi e i progetti rivoluzionari, dal momento che essa si presenta come una forma inedita di oppressione, che la vulgata marxista si rivela incapace di capire e di contrastare.

Così, come di fronte al fascismo, si ripete stancamente che esso è “ l'ultima carta nelle mani della borghesia prima del trionfo della rivoluzione ”, nello stesso modo si è incapaci di individuare e riconoscere nel dirigismo economico e nel capitalismo di stato, presenti in forme diverse in molti regimi, l'origine di sistemi di potere burocratico ugualmente se non più gravemente oppressivi.

Di fronte a questa situazione, cosa può fare il movimento rivoluzionario? Non certo ripetere con cadenza rituale la sua convinzione sul prossimo crollo del capitalismo. Come ci si può lasciar incantare da una simile favola, proprio mentre si assiste alla nascita “ di una oppressione di tipo nuovo, un'oppressione esercitata in nome della funzione burocratica e tecnocratica ”?

Solo un esame coraggioso della situazione presente, nella fabbrica come nella società, può offrire qualche prospettiva. Partiamo pure da Marx, ma abbiamo anche l'audacia di andare oltre, perché “ la verità ci è più cara di Marx ” e la verità obbliga a non chiudere gli occhi di fronte alle inquietanti innovazioni introdotte in fabbrica dalla moderna organizzazione del lavoro.

---

<sup>26</sup> “ Révolution prolétarienne”, n° 158, 25 agosto 1933, pp. 3 (311) - 11 (319) OC II, 1, pp. 260-281.

<sup>27</sup> Lettre à un syndicaliste, abbozzo inedito, inizio 1933, Fonds Simone Weil, BN.

Il macchinismo che dopo Marx si è imposto in modo massiccio e sofisticato ha fatto passare l'operaio dalla fase dello sfruttamento a quello dell'oppressione. Ormai il discrimine non è più tra chi acquista la forza lavoro e colui che la vende ma “ tra coloro che dispongono della macchina e coloro di cui la macchina dispone ”<sup>28</sup>.

Fino a poco tempo fa ancora, gli operai qualificati potevano in qualche modo sottrarsi all'oppressione perché la loro performance comportava una parte di creatività e di libertà. Al momento attuale, la razionalizzazione e la parcellizzazione dei compiti hanno dissolto o reso inutilizzabile tutto il sapere operaio. Il ciclo produttivo è interamente determinato dalla macchina, e l'operaio è diventato un mero esecutore di gesti prestabiliti. Il sapere che in qualche modo lo nobilitava, ora è cristallizzato nella macchina che dispone totalmente di lui. Di conseguenza, il macchinismo e la complessità del processo produttivo hanno favorito la moltiplicazione dei tecnici che da coordinatori sono diventati un nuovo strumento d'oppressione. Un nemico anonimo, sfuggente, formato dai tecnici con funzione direttiva, ha preso il posto dei padroni di un tempo. La funzione coordinatrice, amministrativa e burocratica, s'è fatta predominante rispetto alla funzione produttiva per cui l'operaio non è solo sfruttato, come afferma Marx nelle sue analisi, ma totalmente spossessato della “ sua funzione produttiva ” e ridotto a una semplice appendice della macchina: questa oppressione sussisterà anche quando sarà abolita la proprietà privata.

E tuttavia, la centralità della fabbrica paradossalmente permane, in quanto “ la fabbrica razionalizzata, nella quale l'uomo si ritrova defraudato, a vantaggio di un meccanismo inerte, di ogni iniziativa, conoscenza, metodo, diventa l'immagine stessa della società attuale ”<sup>29</sup>.

Non c'è alcuna differenza tra l'apparato burocratico statale fatto di “ carne ben nutrita ” (i nuovi funzionari) e l'apparato coordinatore costituito dai tecnici: entrambi tendono a riprodurre e perpetuare i propri privilegi. Da tutto questo deriva – e qui si tocca con mano il limite dell'analisi di Marx che occorre superare con uno scatto di fantasia – che anche nel caso di una rivoluzione politica che arrivasse a “ espropriare gli espropriatori, non si capisce come un modo di produzione basato sulla sottomissione di coloro che eseguono a coloro che coordinano potrebbe non dar luogo automaticamente ad una struttura sociale caratterizzata dalla dittatura di una casta burocratica ”<sup>30</sup>.

Per tutte queste ragioni bisogna preparare il movimento operaio dotandolo delle conoscenze necessarie a arginare la funzione coordinatrice e burocratica dei tecnici. Si potrà, infatti, parlare di socialismo solo “ quando la funzione dominante sarà assunta dal lavoro produttivo; ma ciò non potrà avvenire fin tanto che persisterà un sistema di produzione nel quale il lavoro propriamente detto si trova subordinato, per il tramite della macchina, alla funzione che coordina i lavori ”<sup>31</sup>. La conclusione è che “ qualsiasi potere esclusivo e incontrollato diventa oppressivo nelle mani di coloro che ne detengono il monopolio ”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> *Perspectives...*, OCI, 1, p. 269.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 273.

Questa critica del potere oppressivo che concerne anche gli stati capitalisti, si rivolge in particolare al regime che Stalin ha instaurato in Urss e Hitler in Germania. In questi due paesi solo una trasformazione radicale potrebbe impedire il cristallizzarsi e l'instituzionalizzarsi di tali regimi d'oppressione che hanno prodotto i gulag e i lager. Non so se afferrate la novità dell'affermazione. Per noi, oggi, è perfino banale riconoscere che questi due totalitarismi sono simili, era quasi blasfemo pensarlo e proclamarlo allora.

Non si illudano, però, i compagni che lottano nei cosiddetti stati democratici, ammonisce Simone, anch'essi debbono acquisire una visione lucida dei meccanismi d'oppressione, e evitando di rimanere intrappolati nei dogmi marxisti debbono concepire nuove forme di resistenza provvedendo all'allargamento della democrazia operaia all'interno della fabbrica.

Questa analisi rischia di introdurre tra i militanti una dose eccessiva di pessimismo, per questo viene subito tacciata di disfattismo. Ma il vero coraggio è quello che non minimizza il pericolo e che non si sottrae all'azione anche nel caso in cui una attenta valutazione scalfisse ogni fondata speranza. Tuttavia, cerca di rassicurare Simone “ il fatto solo che esistiamo, che concepiamo e vogliamo qualcosa di diverso dell'esistente, costituisce per noi una ragione di speranza ”<sup>33</sup>.

Intanto si può far leva sulla parte migliore della classe operaia: ci sono in essa alcuni lavoratori valenti, preparati, che potrebbero diventare il nucleo trainante per un'azione di rinnovamento nella fabbrica e nella politica. Se l'azione viene impedita, si può impiegare questo tempo acquisendo conoscenza e consapevolezza per l'azione a venire. Per realizzare questo obiettivo, vale a dire la formazione di operai preparati e coscienti – occorre attuare una collaborazione tra operai e intellettuali, perché “ l'unica speranza del socialismo risiede in coloro che fin d'ora hanno realizzato in se stessi, per quanto è possibile nella società attuali, l'unificazione del lavoro manuale e del lavoro intellettuale che definisce propriamente la società che ci prefiggiamo ”<sup>34</sup>. L'avversario può anche impedirci qualsiasi tipo di azione, ma conclude, “ nulla al mondo può impedirci di essere lucidi ”<sup>35</sup>. Le ultime affermazioni vanno citate per intero:

Non c'è nessuna contraddizione tra questo compito di chiarificazione teorica e i compiti che la lotta effettiva ci impone; al contrario c'è correlazione, perché non si può agire senza sapere ciò che si vuole, e quali siano gli ostacoli da vincere. Tuttavia, dato che il tempo di cui disponiamo è comunque limitato, si è costretti a dividerlo tra la riflessione e l'azione, o, per esprimersi più modestamente, la preparazione all'azione. [...] In ogni caso, per noi la più grande sventura sarebbe morire impotenti sia a vincere sia a comprendere<sup>36</sup>.

Dopo la pubblicazione di questo saggio fondamentale, comincia per Simone un anno di sofferenza non solo fisica – per questo ottiene un congedo di alcuni mesi per malattia – ma anche di difficoltà interiore, come

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 280-281.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 281

annota a nel primo *Quaderno*: “ Si scrive allo stesso modo in cui si genera : impossibile impedirsi di compiere lo sforzo supremo ”<sup>37</sup>. L’immagine della gestazione è ripresa proprio a proposito delle *Riflessioni*. Ne luglio 1934, scrive alla madre:

In questo momento sono come una partoriente il cui bimbo ha spinto fuori la testa e poi per capriccio si è bloccato... È doloroso estrarre da sé, d'un sol colpo, tutto quello che si ha nel ventre; è qualcosa che non si può fare per frammenti, purtroppo. E tuttavia si è contenti di sentire qualcosa nel ventre. Il tempo in cui scrivevo l'articolo per la “RP” mi appare adesso come un'epoca idilliaca quando scrivevo senza sofferenza... E, al tempo stesso, *un'infanzia lontana* in cui non capivo niente di niente<sup>38</sup>.

Le *Riflessioni* appartengono al “ deposito d'oro puro ” di cui Simone parlerà in una delle ultime lettere alla madre. Per convincersi della loro centralità basta rileggerle avendo presente l'insieme dei suoi scritti, quelli precedenti e i successivi: in esse si trova riunito, ordinato e decantato tutto il bagaglio delle sue esperienze giovanili, e quello che le è venuto dal confronto con maestri, amici e compagni, ma al tempo stesso esse contengono, anticipano, preannunciano quello che ha nel ventre, ivi compresa la stessa successiva riflessione religiosa.

Le esperienze successive, fondamentali anche per l’ulteriore fase religiosa e mistica, hanno luogo ancora e necessariamente nel fuoco dell’impegno che il suo tempo le impone, ma sono esperite e vissute nella nuova dimensione della sventura.

## **2. Pensare la sventura operaia: il lavoro in fabbrica**

Simone Weil lavora in fabbrica, con alcune interruzioni, causate da emicranie, otiti e esaurimenti, dal 4 dicembre 1934 al 23 agosto 1935. Registra in un *Diario di fabbrica*, di difficile e talvolta ardua lettura, con una meticolosità quotidiana, osservazioni sui compagni di lavoro, sui diversi reparti attraverso cui passa, sui tipi di lavorazione, sulle difficoltà incontrate, sugli incidenti, e dissemina, tra le pagine o sui bordi, alcune riflessioni sull'importanza e sul significato dell'esperienza che va facendo. Contemporaneamente ne discute in una serie di lettere inviate a Boris Souvarine, all'amica sindacalista Albertine Thévenon, a Nicolas Lazarewitch e a Yvon Guihéneuf<sup>39</sup>.

Rispetto al significato di questa esperienza, si possono fare diverse considerazioni, sia in relazione al pensiero politico e alla conoscenza della mentalità operaia, sia in relazione alla sua evoluzione intellettuale e spirituale. La volontà di conoscenza, comunque, è fuor di dubbio: le descrizioni dell'ambiente di lavoro, precise e dettagliate fino all'ossessione, ne sono la prova inconfutabile. In realtà, il lavoro in fabbrica non completa solo la sua conoscenza del lavoro, ma produce in lei, al di là di ogni aspettativa, un sentimento di umiliazione, di avviltamento, di schiacciamento così grande da indurre in lei una trasformazione dello stesso modo di percepire la

---

<sup>37</sup> *Cahiers*, OC VI, 2, p. 129.

<sup>38</sup> Lettera inedita, Fonds Simone Weil, BN.

<sup>39</sup> Le lettere a Albertine Thévenon, moglie del sindacalista rivoluzionario Urbain Thévenon a Boris Souvarine, pubblicate nell'introduzione a *La condition ouvrière* (Gallimard, Parigi 1951)pp.19-44, troveranno posto nella *Corrispondenza generale* insieme alle lettere inviate al militante anarco-sindacalista Nicolas Lazarewitch (1885-1975) e a Robert Guihéneuf, detto Yvon (1899-1986), operaio emigrato in Russia e poi diventato ingegnere.

realtà. Il mondo non è più lo stesso quando lascia la fabbrica: la sventura umana, nella dimensione collettiva, le è ormai e per sempre entrata dentro la carne .

L'esperienza della schiavitù, che è il modo specifico in cui la sventura si manifesta nella fabbrica, diventa un riferimento costante, sempre presente nei suoi scritti: da quelli più prossimi, di carattere politico e sindacale, a quelli più esplicitamente religiosi e mistici, fino all'ultima opera, il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, nella quale il lavoro – sventura consentita, contemplata e trasfigurata – verrà posto al centro del progetto di una civiltà nuova<sup>40</sup>.

L'esempio significativo di questa rilettura e rielaborazione dell'esperienza di fabbrica è il l'abbozzo di lettera aperta a Jules Romain, iniziato nel 1936, portato a termine solo nel 1941, a Marsiglia, per la rivista "Économie et humanisme"<sup>41</sup>.

Ma questo ripensamento dell' esperienza di fabbrica era iniziato già prima della sua conclusione, sulle pagine stesse del quaderno in cui aveva annotato giorno dopo giorno, le ore di lavoro, i guadagni, gli incidenti, i rilievi sui compagni ecc.... È da qui, dunque, che deve partire la nostra analisi, dai commenti che ha voluto registrare, in vista di future riutilizzazioni, sulle pagine e sui bordi del *Diario di fabbrica*.

Dopo la settima settimana di lavoro, commenta:

Lo sfinimento finisce per farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rendendomi quasi insuperabile la tentazione più forte che questa vita comporta : quella di non pensare più, solo e unico modo per non soffrire. Solo il sabato pomeriggio e la domenica mi ritornano dei ricordi, dei brandelli di idee, mi ricordo che sono *anche* un essere pensante. Spavento che mi afferra constatando la dipendenza nella quale mi trovo rispetto alle circostanze esteriori: sarebbe sufficiente che un giorno mi costringessero ad un lavoro senza riposo settimanale – cosa dopo tutto possibile – e diventerei una bestia da soma, docile e rassegnata (almeno per quel mi riguarda). Solo il sentimento di fraternità, l'indignazione di fronte alle ingiustizie inflitte agli altri permangono intatti – ma fino a quando, a lungo andare esso potrebbe resistere? – Non sono lontano dalla conclusione che la salvezza dell'anima di un operaio dipende in primo luogo dalla sua costituzione fisica. Mi riesce difficile capire come coloro che non sono robusti possano evitare di cadere in una qualche forma di disperazione – ubriachezza, o vagabondaggio, o crimine, vizio, o semplicemente e ben più spesso, abbruttimento – ( e la religione?)

La rivolta è impossibile, solo per brevi sprazzi (voglio dire anche a titolo di velleità). In primo luogo contro chi? Si è solo con il proprio lavoro, si potrebbe rivoltarsi solo contro di esso – ma lavorare con stizza, vuol dire lavorare male, e dunque crepare di fame. [...]

Si è come cavalli che si fermano da soli non appena tirano il morso – e allora ci si piega. Si perde persino la coscienza di questa situazione, la si subisce, è tutto. Allora ogni risveglio del pensiero è doloroso<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf le pagine aggiunte alla fine de *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (Gallimard, Parigi 1949), generalmente qui di seguito citata nell'edizione italiana di Franco Fortini, *La primaradice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (SE, Milano 1990), pp. 263-286. Per una lettura tematica, cf. Domenico Canciani, *Pensieri senz'ordine sul lavoro, la condizione operaia, le macchine e la fabbrica in Simone Weil*, in "Confronto", n. 3, 1995, pp. 89-107.

<sup>41</sup> Cf *Expérience de la vie d'usine*, in "Économie et Humanisme", n. 2, giugno-luglio 1942, pp. 187-204, ora ripreso in *OC II*, pp. 289-307.

<sup>42</sup> *Journal d'usine, OC II*, 2, p. 193.

Costretta a lavorare in tre stabilimenti diversi, Simone Weil ha conosciuto, come molti suoi compagni, l'umiliazione delle lunghe, snervanti attese negli uffici di collocamento e soprattutto la precarietà di un lavoro mendicato e sempre minacciato. Dopo un giorno di lavoro precario a Boulogne-Billancourt, dove sperimenta anche l'indifferenza dei compagni, registra questo sentimento:

Malgrado la fatica, ho un tale bisogno d'aria fresca che vado a piedi fino alla Senna, là mi siedo sul bordo, su una pietra scura, sfinita, col cuore stretto da una rabbia impotente, svuotata d'ogni sostanza vitale; mi chiedo, nel caso in cui fossi condannata a questo genere di vita, se riuscirei ad attraversare tutti i giorni la Senna senza gettarmi dentro una volta o l'altra<sup>43</sup>.

Verso la fine di giugno, dopo alcuni mesi di lavoro ormai, registra la comparsa di un sentimento che si rivelerà capitale per l'adesione ad una certa espressione del cristianesimo:

Uscendo dal dentista (martedì mattina, credo, o forse giovedì mattina), e salendo sull'autobus, reazione strana. Come, io, la schiava posso salire su questo autobus, servirmene con i miei 12 centesimi come chiunque altro? Che privilegio straordinario! Se mi costringessero brutalmente a ridiscendere dicendomi che mezzi di trasporto così comodi non sono per me, che io devo andare a piedi, credo che ciò mi parrebbe del tutto naturale. *La schiavitù mi ha fatto completamente smarrire il sentimento di avere dei diritti.* Mi sembra un privilegio avere dei momenti in cui non debbo sopportare nulla della brutalità umana. Questi momenti sono come un sorriso del cielo, un dono del caso. Speriamo di conservare questo stato d'animo così ragionevole.

I miei compagni non provano, credo, in eguale misura questo stato d'animo: *non hanno veramente capito che sono degli schiavi.* Le parole giusto e ingiusto hanno probabilmente conservato fino a un certo punto un senso per loro, in una situazione dove tutto è ingiustizia<sup>44</sup>.

Il *Diario di fabbrica*, oltre alla registrazione fedele degli avvenimenti occorsi durante il periodo di lavoro vero e proprio, riporta, nelle ultime pagine, una serie di considerazioni di ordine tecnico sulla possibilità di creare le condizioni di un lavoro non servile, intervenendo sia sull'organizzazione stessa della fabbrica, sia sulla progettazione di macchine efficienti e insieme rispettose dei bisogni e della dignità degli operai. Ma prima di diffondersi su questi temi, Simone Weil compie un bilancio del suo passaggio in fabbrica.

Il frutto di questa esperienza? Il sentimento che non ho alcun diritto, di nessun tipo, ad alcuna cosa (attenta di non perderlo) – La capacità di bastare moralmente a me stessa, di vivere in uno stato di perpetua umiliazione latente senza sentirmi umiliata ai miei propri occhi; di godere intensamente di ogni momento di libertà o di cameratismo, come se dovesse essere eterno. Un contatto diretto con la vita...

Ho rischiato di spezzarmi. C'è mancato poco, il mio coraggio, il sentimento della mia dignità si sono infranti durante un momento il cui ricordo mi potrebbe umiliare se non fosse che a dire il vero non ne ho conservato il ricordo. Mi alzavo angosciata, mi recavo in fabbrica in preda alla paura: lavoravo *come una*

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 222.

<sup>44</sup> Ivi, p. 234. I corsivi sono miei.

*schiaiva* [...]. Il tempo era un peso intollerabile. Il timore – la paura – di ciò che seguiva finiva di stringere il cuore solo il sabato pomeriggio e la domenica mattina. E l'oggetto del timore erano gli *ordini*.

Il sentimento della dignità personale, forgiato dalla società, si è *spezzato*. Occorre forgiarsene un altro (anche se lo sfinimento spegne la coscienza della stessa facoltà di pensare!). Fare lo sforzo di conservare questo altro sentimento.

Ci si rende conto finalmente della propria importanza.

La classe di coloro che *non contano* – in qualsiasi situazione – agli occhi di nessuno... e non conteranno, mai, qualunque cosa avvenga (nonostante l'ultimo verso della prima strofa dell'*Internazionale*)<sup>45</sup>.

La densità di significato contenuta nell'idea di umiliazione, di *schiaiviti* trapasserà poi naturalmente in quella di sventura (*malheur*). Solo in apparenza legata alla sua riflessione specificamente politica, successiva agli analoghi concetti di *sfruttamento* e di *oppressione*, l'idea di *schiaiviti/sventura* entra a far parte della costellazione lessicale, destinata a tradurre la riflessione religiosa e l'esperienza mistica. Non v'è alcun dubbio che si tratta di un vocabolo intorno al quale, consapevolmente, Simone raccoglie e cristallizza il nucleo profondo del suo pensiero religioso<sup>46</sup>. La riflessione intorno alla *sventura* è parte essenziale di quel “ deposito d'oro puro”, di cui accenna con premonizione già in una lettera all'amico Boris Souvarine nel 1936 - “ Non ho, è vero, in tutti i campi che capacità miserevolmente deboli (ho ben dovuto finire per accorgermene), ma ho qualcosa nel ventre. Se posso parlarle con assoluta franchezza, ebbene sono convinta che si tratta di germi di grandi cose”<sup>47</sup> -; e di cui parlerà, come vedremo nella conclusione, vicina a morire, con dolente e desolata consapevolezza, in una delle ultime lettere alla madre.

I passaggi di questa trasmutazione, di questa alchimia di un pensiero vissuto, dopo le intuizioni registrate nel *Diario di fabbrica*, si trovano disseminati nelle pagine dei *Quaderni*, che preparano lo splendido saggio, *L'amore di Dio e la sventura*, scritto a Marsiglia e offerto al padre Perrin al momento della partenza per l'America<sup>48</sup>.

Sapremo poi, dalle confidenze fatte al padre Perrin, che il vissuto che sta all'origine di queste riflessioni è da mettere in relazione con un avvenimento occorso durante l'estate 1935, a pochi giorni dalla conclusione dell'esperienza di fabbrica, durante un soggiorno di vacanza in Portogallo.

Trovandomi in quello stato d'animo, e in una condizione fisica miserabile, sono entrata in quel piccolo villaggio portoghese che era, ahimé, ugualmente miserabile, sola, di sera, sotto la luna piena, proprio il giorno della festa patronale. Era in riva al mare. Le mogli dei pescatori giravano intorno alle barche, in processione, portando dei ceri, e cantavano inni certamente molto antichi, di una tristezza straziante. Non è possibile darne un'idea. Non ho mai ascoltato nulla di tanto lancinante se non il canto dei vogatori del Volga. *Lì, all'improvviso,*

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 253. Ouvriers, paysans, nous sommes/Le grand parti des travailleurs./La terre n'appartient qu'aux hommes./L'oisif ira loger ailleurs./ Combien de nos chairs se repaissent!/Mais si les corbeaux, les vautours/Undecemains disparaissent./Le soleil brillera toujours.

<sup>46</sup> Nelle prime pagine del primo quaderno iniziato a Marsiglia, quasi a volersi tracciare un compito, essa scriverà: “ *Malheur*, parola mirabile; senza equivalenti in altre lingue. Non se n'è tratto profitto” (*Quaderni*, I, p. 192).

<sup>47</sup> Questa confidenza all'amico è provocata dallo stato di sfinimento per le continue emicranie di cui riferisce precedentemente nella lettera che ci è pervenuta incompleta (Cf “ Cahiers Simone Weil”, n. 1, marzo 1992, p. 13).

<sup>48</sup> Per una fortunosa vicissitudine questo saggio verrà pubblicato, dapprima parzialmente, in *AD* (pp. 124-141), e dopo il ritrovamento della seconda parte, per intero in *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Parigi, Gallimard, 1962, pp. 83-131).

*ho avuto la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possano non aderirvi, ed io con loro.*<sup>49</sup>

Questo fatto, per il momento ci limitiamo a registrarlo. In realtà, la sua interpretazione appartiene a un momento successivo della vita di Simone: non c'è bisogno di sottolineare quanto possa essere stato se non trasfigurato, certamente riletto in una luce totalmente nuova e inattesa. Quello che importa qui notare è che un'esperienza, ancora non definita, implicitamente religiosa, viene assunta dentro gesti liturgici e testi sacri. La religione compare in questo crocevia tra sventura e bellezza.

La maniera più corretta, in fondo l'unica a disposizione dello storico, per scorgere quello che è veramente mutato, il cambiamento avvenuto in Simone Weil, è affidarsi ai suoi scritti, vedere quali segni e indizi essi offrono di una ricerca sotterranea.

### **3. Pensare la forza: la guerra spagnola**

Nel 1936, con la vittoria delle coalizioni dei Fronti Popolari, in Spagna e in Francia, si realizza un “ grande movimento spontaneo di massa” che strappa dall'isolamento, la nostra giovane militante, momentaneamente ritrattasi dall'impegno attivo. Col cuore e col corpo, è di nuovo tra gli operai, nelle fabbriche occupate, nell'euforia dei giorni di maggio e di giugno; con l'intelligenza, con la testa, osserva disincantata e critica la fragile esperienza di governo di Léon Blum.

Col cuore e col corpo, nell'agosto di quello stesso anno, parte per Barcellona, “ mossa da una necessità interiore ” a partecipare alla lotta di un popolo che si ribella e si solleva. Di questo impulso darà conto, nel 1938, in una lettera a Georges Bernanos in questi termini:

Nel luglio 1936 mi trovavo a Parigi. Non amo la guerra; ma ciò che mi ha sempre fatto orrore nella guerra, è la condizione di coloro che si trovano nelle retrovie. Quando ho capito che, malgrado tutti i miei sforzi, non potevo esimermi dal prender parte moralmente a quella guerra, vale a dire di desiderare ogni giorno, ogni ora, la vittoria degli uni, la disfatta degli altri, mi sono detto che Parigi era per me la retrovia, e ho preso il treno per Barcellona, con l'intenzione di arruolarmi<sup>50</sup>.

Ma l'8 agosto 1936, quando passa la frontiera a Port Bou, non ha ancora chiaro in testa cosa fare e dove

---

<sup>49</sup> *A D*, Lettere d'addio, Lettera IV (Autobiografia spirituale), *op. cit.*, p. 75. Il corsivo è mio. Il primo dei tre contatti con il cattolicesimo che hanno veramente contato, si deve situare, secondo la ricostruzione proposta dal padre Perina Povoado Varzim il 15 settembre 1935 in occasione della festa patronale dell'Addolorata: cf. *Simone Weil au Portugal*, “CSW”, n. 1, giugno 1983, pp. 135-136 e in *Mon dialogue avec Simone Weil* (Nouvelle Cité, Parigi 1984), pp. 41-44.



andare per sentirsi partecipe di quel sollevamento popolare: osservatrice o combattente? Le difficoltà incontrate e alcune amicizie l'aiuteranno a trovare una strada originale, insieme di condivisione e di presenza critica. Giunta a Barcellona con una tessera di giornalista, incontra Julián Gorkin, uno dei fondatori del Poum (Partito operaio di unificazione marxista), già esule in Francia dopo l'insurrezione del 1934, noto negli ambienti parigini della dissidenza comunista e della “ Sinistra rivoluzionaria ”. Da lui vorrebbe un lasciapassare per recarsi nella zona franchista, dove spera di raccogliere notizie di Joaquín Maurin, fondatore del Poum, scomparso all'inizio del conflitto, cognato di Boris Souvarine, ma anche di conoscere lo stato d'animo degli operai e dei contadini.

Di fronte alla ferma opposizione di Gorkin, si mette in contatto con alcuni militanti anarco-sindacalisti della Cnt (Confederazione nazionale del lavoro) e, grazie a loro, viene accolta in una piccola formazione internazionale, dislocata sulla riva sinistra dell'Ebro, incaricata di compiere missioni di ricognizione al seguito della colonna del leggendario comandante Buenaventura Durruti. Dal 14 agosto, quando lascia Lerida per raggiungere Pina, al 19 agosto, un mercoledì, quando si verifica l'incidente – mette sbadatamente un piede in una recipiente d'olio bollente – che la costringe ad abbandonare la compagnia, ella vive una serie di esperienze di cui offre una succinta relazione nelle poche pagine del *Diario di Spagna*<sup>51</sup>.

Vi descrive, in particolare, il viaggio di spostamento verso il Quartiere Generale di Bujaraloz al seguito di Buenaventura Durruti, riferisce le drammatiche vicende di una povera famiglia di contadini, presa nel vortice di fuochi avversi (falangisti e repubblicani), la mancata esecuzione di un prete. Prova, durante i giorni di permanenza sulla riva dell'Ebro, una forte emozione causata da un breve ma violento bombardamento ad opera dell'aviazione franchista; partecipa a una spedizione sulla riva opposta del fiume per preparare un sabotaggio della linea ferroviaria, ma, in tutte queste circostanze, non ha occasione d'usare il suo fucile, che pure porta a tracolla.

Una parte rilevante del *Diario* è occupata dalla registrazione stenografica di una conversazione avuta con alcuni contadini nella piazza di Pina, riguardante la collettivizzazione, la messa in comune dei prodotti, le condizioni di vita precedenti e attuali, i rapporti col clero, i ricchi possidenti locali, i loro simpatizzanti, l'opportunità e durata del servizio militare, e così via.

A conclusione della conversazione, laconicamente annota a proposito dello stato d'animo dei contadini: “ sentimento di inferiorità molto vivo ”<sup>52</sup>, osservazione in perfetta sintonia con il suo bisogno di sentire la sventura ovunque essa si manifesti. Per i volontari venuti a combattere in Spagna, i contadini sembrano non esistere, sono sullo sfondo; sul davanti della scena si muovono, invece, artefici del nuovo corso, i militanti della Cnt e i membri della locale Sezione del Poum : loro si battono, collettivizzano la produzione, organizzano la vita, provvedono al vettovagliamento, mentre

---

<sup>50</sup> *Ecrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960, p. 221

<sup>51</sup> *Œuvres Complètes*, II, 2, Gallimard, 1991, pp. 374-382.

<sup>52</sup> p. 377

i miseri e magnifici contadini d'Aragona – scrive sempre nella lettera a Bernanos – rimasti fieri in mezzo a tutte le umiliazioni, per i miliziani non costituivano neppure un oggetto di curiosità. Senza insolenze, senza ingiurie, senza brutalità [...], un abisso separava gli uomini armati dalla popolazione inerme, un abisso in tutto simile a quello che separa i poveri dai ricchi. Questo si avvertiva nell'atteggiamento sempre umile, sottomesso, spaventato degli uni, e nella sicurezza, nella disinvoltura, nella condiscendenza degli altri<sup>53</sup>.

Dopo pochi giorni di permanenza sul fronte di Aragona, un'osservazione del *Diario* lascia trasparire un modo diverso d'essere presente alla tragedia spagnola :

Ricognizione aerea. Gettarsi a terra. Louis sbraita contro le imprudenze. Mi distendo sul dorso, guardo le foglie, il cielo azzurro. Giornata splendida. Se mi prendono, mi ammazzano... Me lo sono meritato. *I nostri hanno versato fin troppo sangue. Sono moralmente complice*<sup>54</sup>.

Il doloroso e goffo incidente la strappa a questa complicità, costringendola ad abbandonare il fronte e a raggiungere Sitgès per curarsi. Le notizie di esecuzioni sommarie e vessazioni compiute dai miliziani, conosciute durante la convalescenza, seminano dubbi e perplessità sugli esiti e le possibilità rivoluzionarie della guerra in corso. I suoi sentimenti nei confronti dei repubblicani non mutano, ma comincia a pensare che quella rivoluzione, avviata con il concorso attivo delle classi popolari, stia per trasformarsi in un conflitto estraneo, contrario ai loro reali interessi, dal momento che sono entrati in campo partiti politici e gruppi ideologici contrapposti, capaci di scatenare una nuova guerra mondiale.

Quando, il 25 settembre, passa la frontiera per rientrare in Francia, nutre ancora in sé il proposito di riprendere il suo posto al fianco degli insorti, una volta guarita dai postumi dell'incidente. Ma ciò che la travaglia interiormente ormai è la preoccupazione di essere partecipe, solidale, senza diventare complice del sangue versato. Il sangue versato, allargandosi a dismisura, la orienterà verso un tipo diverso, più doloroso, di solidarietà: il pacifismo e la ricerca ad ogni costo del male minore per operai e contadini avranno il sopravvento sul bisogno di esperienza diretta.

La tragedia spagnola ha lasciato numerose tracce negli scritti di Simone Weil. In concomitanza con quell'esperienza, infatti, ella comincia a riflettere sulla guerra, la forza, la barbarie, e abbozza una nuova interpretazione del comportamento sociale e politico. La riflessione sulla *forza* compare per la prima volta proprio nella lettera a Georges Bernanos, scritta dopo aver letto *Les Grands cimetières sous la lune*. Essa segna il passaggio dai clamori della cronaca e del dibattito politico e ideologico sul non-intervento, voluto da Inghilterra e Francia, alla riflessione che si fa interrogazione etica universale.

Dopo aver evocato alcuni fatti criminali compiuti dai miliziani (spedizioni punitive, esecuzioni sommarie, uccisione di un giovane quindicenne, e di due preti ecc...), commenta :

Personalmente ho avuto la sensazione che allorché le autorità temporali o spirituali hanno collocato una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro per i quali la vita ha un prezzo, nulla appare più

---

<sup>53</sup> Lettera a Bernanos p. 243.

<sup>54</sup> Journal, p. 381.

naturale all'uomo che uccidere. Quando si sa che si può uccidere senza incorrere in alcun castigo, allora si uccide : o quanto meno si circonda di sorrisi di consenso coloro che uccidono<sup>55</sup>.

Questo principio generale sarà successivamente ripreso nei *Quaderni* :

Il contatto con la forza è ipnotizzante; immerge nel sogno [...]. Criterio: la paura e il gusto di uccidere. Evitare l'una e l'altra. Come? In Spagna, questo mi sembrava uno sforzo da spezzare il cuore, non sostenibile a lungo<sup>56</sup>.

La forza, la barbarie, agiscono come una legge, sono una costante della storia umana; gli avvenimenti contemporanei ne sono una conferma, più raffinata per brutalità e ampiezza. Ogni uomo può diventare un *barbaro* “ se obbedisce a delle autorità temporali e spirituali che hanno posto una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro la cui vita ha un prezzo ”<sup>57</sup>, se si trova inserito in un gruppo, in una parte che si autoproclama detentrica del bene, se si sente sgravato dalla responsabilità di dover scegliere, se è indotto da una propaganda subdola a identificare il male con la parte avversa. Questo atteggiamento *idolatrato* genera la barbarie, legittima il ricorso alla forza.

La tragedia spagnola, conseguenza del *fanatismo* religioso e del *realismo* politico dei regimi di destra e di sinistra, ha contribuito a spingere l'Europa in una nuova guerra di religione. Un nuovo e più barbaro capitolo dell'imperio della forza s'aggiunge a quelli del passato lontano o recente. La Germania di Hitler presto potrà praticare, in una replica ingigantita e con mezzi più potenti e sofisticati il metodo dell'idolatria. I nemici, in particolare gli ebrei, dichiarati “ non-uomini ”, “ cose-da-uccidere ”, saranno annientati con sgombra coscienza : dentro i nuovi confini della regione del bene, implacabilmente contrapposta alla regione del male, il crimine sistematico e programmato sarà solo il disbrigo di una efficiente ma ordinaria amministrazione, condotta a termine, senza alcun fremito morale, da barbari ordinari. Ma questi barbari, rammenta Simone Weil, non sono nella sola Germania, non sono l'isolato prodotto di una cultura aberrante, bensì l'esito, la logica conclusione, dell'intera cultura occidentale, che ha dimenticato le sue origini e le sue radici, e cioè i valori di *karis*, di limite e di giustizia, ereditati dal pensiero greco.

In un pensiero contenuto negli ultimi *Quaderni*, incessantemente attraversati dall'esperienza della guerra di Spagna e dal dramma della guerra in corso, Simone Weil ha racchiuso *nella misura più breve*, secondo l'espressione di Platone, l'insegnamento di quella tragedia, la proposta di abbandonare la cultura della forza che l'ha provocata: “ In tutto ciò che è sociale c'è la forza. Solamente l'equilibrio annulla la forza. Se si è consapevoli delle ragioni dello squilibrio sociale, occorre fare ciò che è in proprio potere per aggiungere peso sul piatto troppo leggero. Anche se il peso fosse il male, forse maneggiandolo con questa intenzione non ci si macchia. Ma bisogna aver concepito l'equilibrio, ed essere pronti a cambiare parte, come la Giustizia, questa *fuggitiva dal campo dei vincitori* ”<sup>58</sup>.

#### 4. Pensare Dio, pensare il mondo: l'esperienza religiosa e mistica

---

<sup>55</sup> Lettera a Bernanos, p. 223.

<sup>56</sup> *Quaderni*, I, Adelphi, 1982, pp. 241-42.

<sup>57</sup> Lettera a Bernanos, p. 223.

<sup>58</sup> *Quaderni* III, p. 158.

Nel *Quaderno 3*, che inaugura a Marsiglia, Simone Weil annota: “ Pensare Dio, amare Dio, altro non è che un certo modo di pensare il mondo ”<sup>59</sup>. Questo significa che il naturale e il soprannaturale non sono contrapposti, dal momento che uno stesso rigore è richiesto in entrambi i contesti, ed infatti riflessioni politiche e sociali e riflessioni religiose e mistiche s'intrecciano senza soluzione di continuità nei suoi scritti, scandendo lo stesso ritmo della vita che è uno.

Quel che gli scritti degli anni di Marsiglia, New York e Londra danno immediatamente a vedere è un pensiero rigoroso che scaturisce da intuizioni che si dispiegano sia nell'ambito del sapere umano sia in quello della conoscenza *soprannaturale*, senza opposizione tra l'intelligenza e l'amore soprannaturale, tra l'intelligenza e la grazia, dal momento che “ l'intelligenza umana ha un ruolo per preparare il consenso nuziale a Dio ”<sup>60</sup>.

Ciò che rende coerenti questi pensieri è lo sguardo critico che li permea, li sostiene: uno sguardo che incontra immediatamente la sofferenza, non solo personale ma collettiva, e svela il male presente nel mondo. Quel male che fa sì che, là dove vi è un potere, il suo esercizio produce asservimento, oppressione, dominio. La guerra è la manifestazione suprema della volontà di dominio, dell'uso della forza, ma il dominio e la forza sono presenti in tutti gli ambiti della vita umana, agiscono ovunque con l'impassibilità di una legge fisica, la legge di gravità. Il prestigio che deriva dalla forza determina le azioni degli uomini e trionfa nei regimi totalitari: gli esempi più evidenti sono l'impero romano e, in epoca moderna, il nazismo e lo stalinismo. Questo male insudicia e stravolge il pensiero, la trasmissione del sapere, l'intera civiltà, contamina l'azione.

La forza agisce mediante l'immaginazione: gli uomini e gli Stati vivono nell'immaginario e non nella realtà che è la verità dell'universo, la verità delle cose; i dittatori costringono gli uomini a “ sognare i loro sogni ” che poi si trasformano in incubi. Solo la verità che mette a nudo la realtà del male e ne proclama l'esistenza può salvare l'uomo. Ma la realtà del male non può apparire nella sua verità se non per contrasto, ovvero ammettendo l'esistenza del bene al di là dell'uomo e del mondo, dove, invece, regnano sovrane la forza e la necessità.

L'uomo non può fare altro che invocare, desiderare, attendere il bene: il bene non può esistere se non nella forma del dono, esso è “ grazia ”. Il bene esiste, non è frutto delle nostre facoltà, esso può essere esperito ma solo a patto che l'attenzione e lo sguardo purificato orientino il desiderio; il bene può discendere fino a noi perché è trascendente; il bene è Dio. Ciò che la volontà umana è incapace di afferrare, l'attenzione, l'implorazione muta può far discendere. Ma perché ciò avvenga, perché sia possibile, è necessario fare il vuoto in se stessi, distruggere il proprio egoismo, reso cieco dall'immaginazione.

Solo la sventura ha il potere di purificare lo sguardo, aprire gli occhi sulla realtà, svelare la verità del mondo. Le nostre sventure e quelle degli altri ci obbligano ad una sorta di discesa agli inferi che può essere paragonata all'attraversamento della notte oscura dei mistici, oltre la quale, una volta sperimentata la morte, la morte di sé, ci viene donata la verità, quella verità che è amore del mondo (*amor fati*), amore della sua bellezza. La verità è che gli altri uomini esistono, come noi, e sono offerti alla nostra compassione in un mondo creato da un Dio che non è un Dio onnipotente ma un Dio che si è ritratto dal mondo rinunciando ad esercitare il suo potere là dove avrebbe potuto farlo. La possibilità di superare la distanza che ci separa da Dio consiste nella rinuncia da parte dell'uomo ad esercitare la forza, il potere, là dove può farlo. La possibilità di superare la distanza che ci separa da Dio si realizza nel rifiuto dell'esercizio della forza, del potere. Nell'ambito della politica, questo comporta la vigilanza e la cura di mettere dei limiti ai continui abusi della forza.

---

<sup>59</sup> *Quaderni I*, p. 233.

<sup>60</sup> Lettera a Joë Bousquet, 12 maggio 1942, p. 211.

La storia, la scienza, la politica, in particolare nel nostro Occidente, dimostrano che la forza ha avuto quasi sempre il sopravvento. Per questo motivo, una salvezza realizzarsi solo se gli uomini, respingendo il ricorso alla forza, indirizzano la loro attenzione al prossimo e praticano la compassione verso gli sventurati, diventando capaci di contrapporre alla forza una forza ancor più radicale, quella dell'amore. Questi esseri compassionevoli, per i quali gli altri uomini esistono veramente, provocano la discesa di Dio nel mondo di quaggiù, poiché il bene che è in Dio, che è Dio, non può discendere e manifestarsi solo attraverso la loro mediazione.

In questa umana avventura, il compito della religione, delle religioni, è di rendere più acuto lo sguardo, di insegnare a tenere desta l'attenzione, di preparare l'uomo al consenso nuziale a Dio. L'unione mistica, che è dono assolutamente gratuito, quando avviene, trasforma la sventura, che ha reso possibili l'attenzione e lo sguardo compassionevole, in gioia pura, perfetta. Ma a noi non è concesso sapere né se ciò avverrà né quando, esso resta un mistero riservato alla camera nuziale. D'altronde, non è possibile abitare in Dio se non per brevi attimi. L'uomo abita le realtà terrestri ed è solo “ dal modo in cui parla delle cose umane che si può sapere se ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio ”<sup>61</sup>.

Questa affermazione rinvia ad un'esperienza di ordine mistico, di cui Simone Weil ha parlato raramente e quasi sempre in forma indiretta. Ha accettato di parlarne apertamente al padre Perrin, nella lunga *Lettera autobiografica*, prima di partire per l'America e unicamente perché voleva rassicurarlo riguardo al suo rifiuto del battesimo, visto che Dio, nella sua sovrana libertà, può elargire i suoi doni anche al di fuori della chiesa istituzionale. Perciò, ha ragione padre Perrin quando ricorda che l'unico misterioso scritto di Simone Weil che possa essere interpretato come una trasposizione della sua esperienza del divino nel linguaggio allegorico dei mistici, è il *Prologo o Inizio del Libro*, di cui ci sono pervenuti tre manoscritti, due versioni identiche ed una bozza con numerose cancellature e correzioni. Questo testo, nell'intenzione di Simone, avrebbe dovuto fornire la chiave per interpretare i testi ai quali stava lavorando, e di cui ci ha lasciato nei *Quaderni* “ una massa disordinata di frammenti ”.

Il *Prologo* sintetizza il nucleo essenziale della sua esperienza mistica e ripercorre le tappe del suo itinerario spirituale. Mentre George Herbert (1599-1633), poeta metafisico inglese, in *Love* aveva privilegiato la dimensione unitiva, gioiosa ed amorosa, dell'esperienza mistica, Simone Weil nel suo poema in prosa evoca piuttosto l'irruzione, imprevista e gratuita, del divino in uno spirito in preda alla sventura, precipitato nella notte oscura. Benché non possa proibirsi di pensare, nel più profondo del cuore, che l'Essere misterioso che si è all'improvviso impossessato di lei facendole riscoprire il sapore vero del pane e del vino, la ama veramente, ella sa che la sua vocazione è di persistere nell'assenza, nel vuoto. Riflettendo probabilmente sulla propria esperienza, annota nei *Quaderni*:

Notte oscura. In ogni cosa, solo ciò che ci viene dal di fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono della sorte, senza averlo cercato, è gioia pura. Parallelamente, il bene reale non può venire che dal di fuori, mai dal nostro sforzo. Non possiamo mai, in alcun caso, fabbricare qualcosa che sia migliore di noi. Dunque lo sforzo realmente teso verso il bene deve fallire; è solo dopo una tensione lunga e sterile in cui si finisce col disperare, quando non ci si attende più niente, che dal di fuori, dono gratuito, meravigliosa sorpresa, viene il

---

<sup>61</sup> *Quaderni* IV, p. 183.

dono. Questo sforzo ha distrutto una parte della falsa pienezza che è in noi. Il vuoto divino più pieno della pienezza è venuto a installarsi in noi<sup>62</sup>.

Le riflessioni su Dio, sul sovrannaturale e le religioni hanno uno stretto rapporto con la sua esperienza mistica e si intensificano negli scritti degli ultimi tre anni. Nascono, certo, dall'esigenza personale di dare forma e ordine alla sua esperienza religiosa e mistica, ma anche dalla volontà di immettere oggettività e rigore in una materia destinata a ispirare la concezione stessa della politica. Simone Weil s'interessa al sovrannaturale per ciò che esso può mutare o ispirare dentro le realtà terrestri. Il sovrannaturale, essenzialmente inaccessibile, diviene tangibile in qualche modo attraverso i suoi frutti: sono essi ed essi soli i garanti della sua azione nel mondo. In un mondo in cui la forza è sovrana, il sovrannaturale appare come l'infinitamente piccolo, capace di far incagliare, come un piccolo granello di sabbia, il meccanismo della forza.

L'atteggiamento verso le realtà terrestri, in definitiva, è l'unico criterio per discernere l'autenticità di un'esperienza religiosa, poiché “ non è dal il modo in cui l'uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio ”<sup>63</sup>.

Prima di lasciare New York, Simone Weil invia un'importante lettera al filosofo esistenzialista Jean Wahl. Dopo avergli espresso un giudizio pertinente sulle *cose terrestri* – l'occupazione nazista della Francia e il regime di Vichy – gli confida che “ le cose in cui è perpetuamente occupata – la saggezza comune che ricerca nelle filosofie e nelle tradizioni religiose, il cui ricupero giudica indispensabile al rinnovamento della civiltà occidentale arrivata al collasso – non sono affatto estranee all'attualità ma intrattengono con i problemi attuali un rapporto indiretto ”<sup>64</sup>, un legame sotterraneo ma reale. È questo legame che desidera esplicitare a se stessa e agli altri, dal momento che l'amore verso gli altri, la preoccupazione per la *polis*, costituisce il criterio di validità del pensiero e dell'esperienza religiosa.

Per poter pensare, per poter scrivere, per poter vivere ciò che pensa e scrive, ha bisogno “ d'essere nell'unico luogo dove, per uno spirito come [il suo], le idee possono scaturire, vale a dire a contatto con l'oggetto ”<sup>65</sup>, a contatto della realtà. Questo bisogno non è in contraddizione con la sua esperienza mistica; l'esperienza mistica non allontana ma piuttosto spinge verso gli uomini. Il mistico, il santo, dopo “ essere stato illuminato dalla verità che discende da Dio ”, obbedisce all'impulso che lo rispinge verso la caverna, tra gli altri uomini, dentro le realtà terrestri, per reincarnarsi in quel corpo dal quale aveva sloggiato l'io e che ora è pronto a testimoniare :

Insomma – leggiamo negli appunti affidati al p. Perrin – dopo aver strappato l'anima al corpo, dopo aver attraversato la morte per andare a Dio, il santo deve in qualche modo incarnarsi nel suo corpo onde poter diffondere sul mondo, sulla vita terrestre, il riflesso della luce soprannaturale. E ciò allo scopo di fare della vita terrestre e del mondo una realtà, poiché fino a quel momento si trattava solo di sogni. Tocca a lui portare a compimento la creazione. Il perfetto imitatore di Dio dapprima si disincarna, poi s'incarna<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> *Quaderni* III, p. 238.

<sup>63</sup> *Quaderni* IV, p. 182-183.

<sup>64</sup> Lettera a Jean Wahl, ottobre 1942, pubblicata in *Deucalion*, n° 4, ottobre 1952, p. 255.

<sup>65</sup> Lettera a Maurice Schumann, appena arrivata a Londra, *EL*, p. 212.

<sup>66</sup> “ Dieu dans Platon ”, in *La source grecque*, p. 106.

A Londra, questa dimensione terrestre, politica della mistica pare assumere dimensioni gigantesche in tutti i suoi scritti che, al di là della sua volontà, si nutrono del sacrificio della missione che le viene negata. Gli scritti redatti mentre attende invano di essere inviata nella Francia occupata, vengono portati a termine nella solitudine dei mesi londinesi, in uno stato) quasi febbrile.

Il più originale ed articolato dei suoi scritti londinesi, il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, è un lungo, sconvolgente manifesto in vista della liberazione dai mali dell'Occidente, dell'edificazione di una nuova *polis*, di una ritrovata convivialità tra gli uomini. Ed è giustamente nelle pagine che, in questo saggio, ella consacra alla critica dello Stato assoluto, eretto a idolo supremo al quale giurare fedeltà ed obbedienza, che la religione ritrova il suo ruolo. Confinati nel mero rango di cittadini, privati di qualsiasi apertura su “ una realtà situata fuori del mondo, ovvero fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo, fuori di ogni ambito al quale possano volgersi le facoltà umane ”, gli uomini sono stati totalmente consegnati all'arbitrio di uno Stato che “ si poneva come un assoluto quaggiù, ovvero come un oggetto d'idolatria ”<sup>67</sup>.

La religione deve quindi cessare di essere relegata nell'ambito privato, deve riscoprire il suo ruolo di contrasto alle pretese idolatriche dello Stato, particolarmente evidenti nella sua forma totalitaria, deve rinnovarsi da cima a fondo per tornare ad essere capace di ispirare la società: questo è possibile, senza cedere a forme di teocrazia, se si ricostituisce uno spazio ove il sacro, il religioso, riprendono ad illuminare la società senza dominarla. La cultura, rinvigorita dalla meditazione sui testi ispirati del passato, può rendere di nuovo attuale quella concezione che ha inebriato gli Antichi, secondo cui “ ciò che fa obbedire la forza cieca della materia non è un'altra forza più forte: è l'amore ”<sup>68</sup>. Questa concezione, che si ritrova in Platone e negli Stoici, è presente nel cristianesimo evangelico purificato della sua eredità romana e costantiniana; si ritrova, con accenti e connotazioni diverse, nelle religioni indu, tibetane e buddiste, in tutte le tradizioni religiose autentiche. La nuova civiltà, *ispirata* dalla religione, alla cui edificazione Simone Weil dedica gli sforzi estremi della sua riflessione, rinnega la forza, affida all'amore l'opera della giustizia, si apre al bene, al riconoscimento della verità.

In un frammento della lettera a Maurice Schumann che accompagnava uno scritto sulla “Teoria dei sacramenti”, Simone Weil afferma di voler lasciare all'attenzione degli altri il compito “ di discernere ciò che nel suo pensiero è valido, e da dove esso scaturisce”. Si tratta, certo, di cogliere la coerenza di una dottrina – e questo è compito dei filosofi, dei teologi, degli specialisti in storia delle religioni e della mistica – ma si tratta anche, e forse soprattutto, di lasciarsi interrogare da un'esperienza di vita in cui il pensare è inseparabilmente connesso alla vita, fino a trasmutare totalmente la vita stessa.

Ormai i lettori di Simone Weil sono numerosi, lettori comuni e lettori specialisti: essi possono giudicare “ ciò che vale il suo pensiero”, quali ne sono le fonti, gli autori che l'hanno influenzata, ma per capire da dove il suo pensiero ha veramente tratto origine, la sola competenza scientifica si rivela insufficiente. Chi può farlo legittimamente? Anche il filosofo ed il teologo, certo, ma non in quanto tali, bensì come cercatori di verità. O per meglio dire, i veri filosofi, perché Simone Weil ha concepito la filosofia come un *esercizio spirituale*, come una via verso la saggezza, come una pratica della virtù, una forma implicita dell'amore di Dio, un preliminare all'incontro diretto, personale con Dio.

---

<sup>67</sup> *La prima radice. Preludio...*, p. 120

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 256.

### **Conclusion: “ Dice il vero oppure no? ”**

Nelle pagine che dedica alla sventura e alla compassione, Simone Weil, avendo in gran parte purificate nel fuoco le scorie che ancora erano in lei, porta a compimento la forma del suo carisma nella comunità invisibile dei discepoli del Crocifisso, di quelli che rendono sperimentabile per gli uomini la tenerezza di Dio:

Li giudicherete dai loro frutti. [...].

Non si può sapere ciò che un uomo ha in mente quando pronuncia una certa parola (Dio, libertà, progresso...). Il bene che c'è nella sua anima lo si può giudicare solo mediante il bene che è nei suoi atti, o nell'espressione di pensieri originali.

Non si può percepire la presenza di Dio in un uomo, ma solo il riflesso di questa luce nel modo in cui concepisce la vita terrestre. [...].

Si testimonia meno bene a favore di Dio parlando di Lui piuttosto che esprimendo, in atti o in parole, l'aspetto nuovo che la creazione assume quando l'anima è passata per il Creatore. [...].

Morire per Dio non è una testimonianza che si ha fede in Dio. Morire per un pregiudicato sconosciuto e ripugnante che subisce un'ingiustizia, questa è una testimonianza di fede in Dio.

È quanto il Cristo ha voluto far comprendere: “ Ero nudo... avevo fame... ”.

L'amore di Dio non è che l'intermediario tra l'amore naturale e l'amore soprannaturale delle creature. [...].

*Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio. In questo caso nessun travestimento è possibile. Ci sono false imitazioni dell'amore di Dio, ma non della trasformazione che egli opera nell'anima, perché non si ha nessuna idea di questa trasformazione se non attraversandola. [...].*

Il Vangelo contiene una concezione della vita, non una teologia.

Il valore di una forma di vita religiosa, o più in generale spirituale, la si valuta in base all'illuminazione proiettata sulle cose di quaggiù. [...].

Così pure se un uomo dà in un certo modo un pezzo di pane a uno sventurato, o parla in un certo modo di un esercito vinto, io so che il suo pensiero è uscito dal mondo, e si è seduto, con il Cristo, a fianco del Padre che è nei Cieli<sup>69</sup>.

Dopo aver ascoltato queste parole, vorrei formulare un interrogativo che vale per tutti coloro che leggono Simone Weil. Un interrogativo che vorrei affidarvi a mo' di conclusione. Esso mi è venuto in mente ascoltando, alla Sorbonne, qualche anno fa, un filosofo il quale, dopo aver magistralmente ricostruito l'edificio filosofico di Simone Weil, terminava esaltandone l'intelligenza e la coerenza, sorvolando però sulla questione fondamentale della verità del suo pensiero.

In una lettera indirizzata da Londra ai genitori venti giorni prima di morire, Simone Weil respinge gli elogi alla sua intelligenza e pone una domanda radicale. Nella parte apparentemente leggera della sua lettera, vuole rassicurare i genitori e parla loro di una giovane inserviente, che ama folleggiare coi boys. Poi, lei che rifiuta di mangiare, passa a parlare di un curioso dessert, una composta di mele, che gli inglesi chiamano *fruit*



*fool*, un nome tanto delizioso quanto ingannevole. Poi, improvvisamente, il suo discorso *deraglia*: questi *fools* mentono, danno a credere di essere dei frutti autentici, mentre invece in Shakespeare i *fools*, i folli “ dicono la verità, (...) non delle verità satiriche o umoristiche, ma semplicemente la verità in sé, delle verità pure inalterate, luminose, profonde, essenziali... ”. Poi, tornando con un filo di amarezza su un discorso già fatto a sua madre, prosegue:

Darling Mime, non avverti l’affinità, l’analogia profonda tra questi folli e me – malgrado la Scuola Normale, l’agrégation e gli elogi alla mia “ intelligenza ”.

[...] Gli elogi alla mia intelligenza hanno lo scopo di evitare la questione di fondo: “ Dice il vero oppure no ? ” La mia reputazione d’ “ intelligenza ” è il corrispettivo pratico dell’etichetta di folli per questi folli. Quanto preferirei la loro etichetta<sup>70</sup>.

Se non si ha il coraggio di situarsi a questo livello, di porre a se stessi questo interrogativo, siamo condannati a restare sulla soglia del pensiero di Simone Weil: il suo nucleo originario, incandescente rimarrà per noi nascosto, sepolto.

Non si può sfuggire, evitare la domanda, siamo stretti a un muro: “ Dice il vero oppure no? ”

---

<sup>69</sup> *Quaderni*, IV, pp. 181-186, *passim*.

<sup>70</sup> Lettera ai genitori dal Sanatorio di Ashford, 4 giugno 1943, in *EL*, p. 255-256.