

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



**UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA**  
**DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI**

**Dottorato di Ricerca Internazionale in Studi Umanistici.**  
**Teorie, storie e tecniche dell'interpretazione dei testi**

**CICLO XXIX**

***Oltre il realismo politico di Simone Weil***

*Settore Scientifico Disciplinare:*

*SPS/01 – Filosofia politica*

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Firma \_\_\_\_\_

**Supervisore/Tutor:** Ch.ma Prof.ssa Claudia Stancati

Firma \_\_\_\_\_

**Dottoranda:** Dott.ssa Ida Giugnatico

Firma \_\_\_\_\_

*Mi sembra duro pensare che il rumore del vento tra le foglie non sia un oracolo;  
duro pensare che questo animale, mio fratello, non abbia anima;  
duro pensare che il coro delle stelle nei cieli non canti le lodi dell'Eterno.*

SIMONE WEIL

## INDICE

<b>Introduzione</b>	p. 5
<b>Abstract</b>	p. 20
<b>Capitolo I</b>	
<b>Simone Weil e il suo tempo</b>	
1.1 La vita di una filosofa militante	p. 24
1.2 La Francia negli anni di Simone Weil: dalla vittoria del blocco nazionale al governo provvisorio di De Gaulle	p. 38
<b>Capitolo II</b>	
<b>Analisi e ricostruzione del realismo politico</b>	
2.1 Identità e sviluppi del realismo politico tradizionale	p. 45
2.1.1 Le fondamenta del realismo politico: Tucidide e la <i>Guerra del Peloponneso</i>	p. 48
2.1.2 Niccolò Machiavelli e l'osservazione scientifica della realtà politica	p. 51
2.1.3 Dal realismo classico a Morgenthau	p. 60
2.1.4 Hans Morgenthau e la sistematizzazione del programma realista	p. 67
<b>Capitolo III</b>	
<b>Il primo passo di Simone Weil verso il realismo politico</b>	
3.1 La genesi della categoria della forza	p. 74
3.1.1 <i>Méditation sur l'obéissance et la liberté</i> (1937)	p. 77
3.1.2 <i>Méditations sur un cadavre</i> (1937)	p. 81
3.1.3 <i>Ne recommençons pas la guerre de Troie</i> (1937)	p. 84
3.1.4 <i>Lettre à Georges Bernanos</i> (1938)	p. 90
3.1.5 <i>Réflexions sur la barbarie</i> (1939)	p. 92
3.1.6 <i>Réflexions en vue d'un bilan</i> (1939)	p. 94
3.1.7 <i>Venise sauvée</i> (1940)	p. 98
3.1.8 <i>L'Iliade ou le poème de la force</i> (1941)	p. 102
<b>Capitolo IV</b>	
<b>L'analisi dell'oppressione</b>	
4.1 Dalla necessità all'oppressione	p. 106
4.1.1 La necessità ne <i>L'Iliade, ou le poème de la force</i>	p. 112

<b>4.2</b>	L'oppressione statale	p. 118
	4.2.1. Il <i>Manifesto per la soppressione dei partiti politici</i> : teorizzazione di una democrazia apartitica	p. 119
	4.2.1.1 Il percorso lungo e accidentato del partito	p. 120
	4.2.1.2 Il partito come struttura burocratica da abolire e l'attualità del <i>Manifesto</i> di Weil	p. 125
	4.2.2 Il problema della legittimità. Il dialogo con Ortega y Gasset	p. 129
	4.2.3 L'analisi dello scenario politico d'anteguerra	p. 134
	4.2.4 Il prestigio nazionale	p. 139
	4.2.5 Ortega y Gasset. <i>Sul fascismo</i>	p. 142
	4.2.6 Potere politico e sicurezza	p. 146
<b>4.3</b>	L'oppressione nel lavoro: la condizione operaia e il rapporto con il marxismo	p. 148
	4.3.1 Dall'analisi della fabbrica all'analisi politica	p. 156
<b>4.4</b>	Simone Weil pioniera del realismo politico di Kenneth Waltz	p. 168

## **Capitolo V**

### **Oltre il realismo politico di Simone Weil**

<b>5.1</b>	Il primo passo verso il superamento del realismo politico: la svolta mistica	p. 176
<b>5.2</b>	Da una politica realista radicale ad una politica etica: i testi politici propedeutici al progetto weiliano dell' <i>Enracinement</i>	p. 186
	5.2.1 L'esame realista del regime di Vichy	p. 191
	5.2.2 La preoccupazione per le colonie	p. 192
<b>5.3</b>	La ricostruzione della società post-bellica: un nuova concezione di politica	p. 197
<b>5.4</b>	Etica e spiritualità: l' <i>Enracinement</i> quale dichiarazione dei doveri	p. 198
<b>5.5</b>	La valorizzazione del potere giudiziario	p. 204
<b>5.6</b>	Lo sradicamento	p. 208
	5.6.1 Lo sradicamento operaio	p. 211
	5.6.2 Lo sradicamento contadino	p. 215
	5.6.3 Lo sradicamento geografico	p. 216
<b>5.7</b>	La trasformazione spirituale del lavoro	p. 219
	<b>Conclusione</b>	p. 224
	<b>Bibliografia</b>	p. 230

## INTRODUZIONE

Questo elaborato presenta un'analisi del pensiero di Simone Weil in relazione al realismo politico.

Il realismo politico è un indirizzo di studi politici e, al tempo stesso, un metodo di indagine che, a partire da Machiavelli e, ancor prima, da Tucidide, giunge fino a noi attraverso figure di pensatori politici quali Gaetano Mosca, Carl Schmitt, José Ortega y Gasset e Hans Morgenthau, assumendo come obiettivo primario la comprensione in termini scientifici – dunque avalutativi e descrittivi – della politica e delle sue forme storiche di manifestazione.

Ciò che contraddistingue l'approccio metodologico del realismo è la volontà di indagare la realtà effettuale della politica in maniera autonoma, senza condizionamenti di natura etico-religiosa o morale, a partire dalla consapevolezza che la politica è, per definizione, lotta, conflitto, scontro. A questo assunto fondamentale fanno da corollari la definizione di un'antropologia negativa – intesa come necessaria premessa di qualsiasi riflessione sulle forme politiche con cui l'uomo organizza la propria esistenza sociale – l'individuazione della politicità, vale a dire dei fattori che rendono la politica un'attività peculiare ed unica in rapporto alle altre sfere di attività umana, l'assunzione della storia come unico laboratorio sperimentale a disposizione di chi intenda indagare la politica disponendo del solo giudizio scientifico<sup>1</sup>.

La riflessione politico-filosofica di Simone Weil, filosofa francese nata a Parigi nel 1909 e morta ad Ashford nel 1943, si nutre di elementi provenienti da ambienti disparati, tra i quali soprattutto il sindacalismo rivoluzionario di Pelloutier, cui si aggiunge l'influenza esercitata dal suo maestro Alain. Lo specchio dell'eterogeneità di fondo del pensiero weiliano è la sua esperienza di donna politica attiva, che ha inizio con la sua militanza nel gruppo di intellettuali de *La révolution prolétarienne* e che, attraversando fasi diverse, accompagna la vita intera di questa pensatrice.

---

<sup>1</sup> Cfr.: Morgenthau H., *Politics among nations. The struggle for power and peace*, McGraw-Hill, New York 1985, trad. it. *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 6-25; Campi A., *Hans J. Morgenthau: un moralista del potere*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2010, pp. 5-6; Campi A., *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Akropolis, Firenze 1996, pp. 9-11.

Simone Weil non è una scienziata della politica, bensì una filosofa della politica, i cui scritti mostrano tutte le incertezze, gli eccessi e l'ostinazione tipici della sua personalità. Il suo pensiero politico è prima di tutto un pensiero *poietico*, produttivo, che rifugge dalla mera sterilità teorica, costantemente votato all'analisi di orizzonti politici contingenti e all'attuazione di modifiche concrete.

La nostra riflessione si sviluppa in cinque movimenti: il primo viene dedicato alla ricostruzione dei principali eventi biografici di Simone Weil e all'analisi del contesto storico-politico vissuto dalla filosofa.

Weil vive in un periodo della storia molto intenso: nello spazio di circa un trentennio, dal 1914 al 1945, la Francia sopporta il peso di due lunghe guerre. Sebbene si registri vittoria nel 1918, la prima guerra mondiale le costa un milione e mezzo di morti, altrettanti feriti e invalidi, la devastazione totale delle province più sviluppate sul piano industriale (Lorena e regioni del nord) e dell'est agricolo. Nonostante tutto la Francia porta rapidamente a termine la sua ricostruzione e conosce tra il 1919 e il 1930 un'eccezionale crescita industriale, favorita dai forti investimenti, dall'ammodernamento tecnico e dal processo di concentrazione delle aziende nella metallurgia e nei nuovi settori dell'elettricità, della chimica, dell'automobile (Citroën) e della raffinazione del petrolio.

La struttura sociale del paese rimane comunque inalterata: il rapporto città-campagna si modifica lentamente e, negli anni Venti, la popolazione rurale costituisce ancora la metà di quella totale. La vita politica francese è contraddistinta, come negli anni precedenti il conflitto del 1914, da una grande instabilità governativa, che vede l'alternanza al timone della Francia degli anni Venti e Trenta del centro-destra e delle sinistre radical-socialiste, portando alla successione di quarantadue ministeri con una durata media di sei mesi nel giro di ventuno anni.

Ricostruito il quadro storico-politico e sociale di quegli anni, la nostra riflessione si apre sulla seconda parte dell'elaborato, dedicata all'analisi del paradigma del realismo politico e all'individuazione dei suoi tratti distintivi.

Questa operazione è stata condotta attraverso la disamina del contributo dei maggiori realisti tradizionali che hanno reso possibile lo sviluppo di questo particolare filone di ricerca, considerato oggi, nella letteratura scientifica contemporanea, uno degli approcci metodologici più diffusi soprattutto nell'area culturale nord-americana e negli studi di politica internazionale.

Il nostro *excursus* parte da Tucidide in quanto è nella sua *opus magnum*, le *Storie* del V secolo a.C., che vengono gettate le fondamenta del realismo politico.

Nel famoso discorso degli ambasciatori ateniesi ai governanti dell'isola di Melo, si legge:

Riteniamo [...] che nel cosmo divino, come in quello umano (vale l'opinione per il primo, ma per l'altro è una sicurezza nitida) urge eterno, trionfante, radicato nel seno stesso della natura, un impulso: a dominare, ovunque s'imponga la propria forza. È una legge, che non fummo noi a istituire, o ad applicare primi, quanto già esistente<sup>2</sup>.

Analizzando le vicende della guerra del Peloponneso, Tucidide si rende conto che la *forza* costituisce un dato ineliminabile, destinato ad imporsi all'infinito secondo un processo in cui le due parti sono totalmente reversibili: così, quando colui che è minacciato riesce a respingere la minaccia, diventa a sua volta la fonte di una nuova minaccia. Non esistono alternative: si può essere o dominati o dominatori. Secondo Tucidide il conflitto è inscritto nelle vicende del potere, vera categoria centrale della politica: quando questo supera certi limiti genera una necessaria reazione da parte di chi ne teme gli effetti. Si tratta di una ferrea necessità, nonché della normale conseguenza della vitalità di un organismo politico<sup>3</sup>.

Un secondo grande rappresentante del filone realista tradizionale è Niccolò Machiavelli, padre del realismo politico moderno<sup>4</sup>. Proprio a partire dalla scoperta del nucleo razionale e utilitaristico del comportamento delle forme politiche, Machiavelli imposta il problema della giustificazione della condotta politica, che per lui segue una propria logica autonoma e immanente, di fronte alla quale cadono le tradizionali remore di carattere etico.

Machiavelli è il primo pensatore politico che sia riuscito nell'impresa di distinguere la politica dalla morale, dal diritto e dalla religione facendone un capitolo di riflessione totalmente autonomo. Nella prospettiva machiavelliana la politica è la tecnica di condurre le relazioni sul terreno della forza, al fine di conquistare ed incrementare il potere. L'efficacia della tecnica politica si misura con il successo

---

<sup>2</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano 2003, p. 377.

<sup>3</sup> Cfr.: Miglio G., *Lezioni di politica*, I, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 65-70; Galli C., *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 32-33.

<sup>4</sup> Sul realismo politico di Machiavelli cfr.: Andreatta A., Baldini A. E., *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, UTET Libreria, Torino 1999, p.6; Bravo G. M., Malandrino C., *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, pp. 29-31.

delle proprie azioni: se lo scopo è raggiunto la tecnica è apprezzabile, altrimenti deve essere abbandonata in favore di altre soluzioni<sup>5</sup>.

Il passaggio dal realismo classico al realismo contemporaneo è segnato dai contributi di vari realisti, i cui contributi sono racchiusi in un arco temporale ampio che va da Thomas Hobbes a Max Weber.

Nell'elaborazione della filosofia politica di Hobbes un ruolo considerevole è rivestito da Tucidide, da lui considerato lo storico ideale, colui che narra gli eventi di cui è stato testimone rimanendo neutrale.

Hobbes condivide gli assunti principali del realismo politico di Tucidide di cui tradusse le *Storie*<sup>6</sup>: la concezione pessimistica della natura umana, la scissione tra politica e morale, i concetti di *potenza* e *sicurezza* alla luce dei quali entrambi gli autori svolgono le proprie analisi politiche, una visione ciclica della storia che postula una natura umana immutabile<sup>7</sup>.

Per Hobbes la storia è uno strumento utile per la politica, in quanto permette di analizzare i comportamenti umani. La guerra del Peloponneso suscita interesse in lui proprio perché fornisce la descrizione della distruzione di una civiltà attraverso la guerra esterna, la guerra civile e la peste. In particolare, Hobbes riconosce a Tucidide il fatto di aver capito che la guerra è costitutiva di qualsiasi ordine politico e che gli uomini sono dominati da passioni che li inducono a distruggere la comunità a cui appartengono e anche ad autodistruggersi.

Il filosofo inglese riprende direttamente da Tucidide la descrizione dello stato di natura come una condizione miserevole di guerra di tutti contro tutti, dove l'uomo, da *homo homini lupus*, deve sempre pensare a difendersi e girare armato, perché non esiste alcuna sicurezza, né lavoro, né commercio, né benessere, né arte, né cultura.

Il nostro *excursus* prosegue con il pensiero realista di Weber che matura nel contesto della sua prospettiva sociologica.

---

<sup>5</sup> Cfr.: Miglio G., *Lezioni di politica*, cit., pp. 196-201; Galli C., *Manuale di storia del pensiero politico*, cit., pp. 103-105.

<sup>6</sup> All'opera di Tucidide è attribuito anche il titolo di *Guerra del Peloponneso*, dal conflitto omonimo in essa analizzato. Le *Storie* (V secolo a.C.) si presentano come una forma classica di scritto epico in cui la descrizione dei fatti si intreccia alla riflessione filosofica. Dal versante narrativo, l'opera descrive la guerra che avviene in Grecia fra il 431 a.C. e il 404 a.C.; mentre, dal versante filosofico, costituisce una riflessione sulla natura della decadenza politica e della dissoluzione morale. Il risultato è un'analisi della dimensione politica della natura umana, che parte da un dettagliato resoconto osservativo dei sintomi della guerra, per arrivare induttivamente alla comprensione dell'essenza universale del disordine.

<sup>7</sup> Coli D., *Tucidide, Hobbes e il realismo anglo-americano*, in Campi A., De Luca S., (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 139-141.



Il realismo di Weber si presenta come il prodotto della sua interrogazione sulla razionalità moderna e sullo specialismo emergente. Weber è convinto che una prospettiva davvero realista sulla politica e sulla realtà non possa fare a meno della guida della filosofia, così come ogni scienza empirica non può fare a meno dell'interrogazione filosofica a patto di non essere disposta a una perdita della realtà. Allo stesso modo, nella sua critica al mero politico della potenza, Weber mette in guardia rispetto ai rischi umani di una tale disgiunzione tra agire e senso, tra fine e mezzo in politica. Weber considera come compito della scienza empirica quello di interrogarsi sui mezzi e sulle causazioni adeguate, e come dovere della filosofia quello di interrogarsi sui fini, sui motivi e le ragioni dell'agire.

L'analisi prosegue con la descrizione del pensiero politico di Morgenthau, padre del realismo politico contemporaneo.

Morgenthau concepisce la politica come una lotta per il potere dal carattere diabolico. La malvagità dell'attività politica deriva, secondo il politologo tedesco, da due impulsi umani contrastanti in cui la politica affonda le sue radici: l'egoismo e l'*animus dominandi*. Il primo impulso – l'egoismo – presenta dei limiti costitutivi che derivano dalla scarsità dei beni materiali e spirituali funzionali alla sopravvivenza; il secondo impulso, invece, si esplica come volontà illimitata di potere. Entrambi gli impulsi costituiscono due ingredienti inseparabili di ogni azione sociale, che vede convivere da un lato l'egoismo originato per necessità dall'esigenza di sopravvivere e, dall'altro, la ricerca umana della conquista e del dominio. Morgenthau fa derivare da qui la natura intimamente conflittuale della politica: l'egoismo determina, infatti, che ciascun individuo ponga i propri interessi davanti a quelli degli altri provocando un naturale scontro per il potere.

Come per Tucidide e Machiavelli, la storia rappresenta per Morgenthau il substrato su cui fondare lo studio della politica internazionale. Voluminose parti di *Politics among Nations* (1948) sono volte anzitutto a fornire una mappa della scena politica, un inventario dei comportamenti complessi presenti nella politica internazionale che riveli come la politica sia costituita da forze ambigue e spesso tra loro contraddittorie, delle quali lo studioso di politica deve valutare l'occorrenza e la portata<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. Tellis A.J., *Reconstructing Political Realism. The Long March to Scientific Theory*. Rand Corporation, USA 1996, trad. it. *Introduzione al realismo politico. La lunga marcia verso una teoria scientifica*, a cura di Joachim Rössler, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005, p. 60.

Più che una “scienza politica”, secondo Morgenthau, gli studi politici costituiscono un sapere pratico che richiede impegno e distacco: l'uomo di Stato deve usare il proprio bagaglio di conoscenze per vagliare le alternative reali che gli si presentano davanti e servirsi della filosofia per illuminare di saggezza pratica i principi che lo guidano nella comprensione della realtà politica<sup>9</sup>.

Il lavoro intellettuale di Morgenthau testimonia una decisiva evoluzione del realismo politico: con Machiavelli il realismo si era attestato l'espressione di un desiderio di controllo pratico della politica, volto a prescrivere tecniche tese alla manipolazione degli esiti politici. Grazie a Morgenthau il realismo politico viene trasformato in un corpo sistematico fatto di informazioni empiriche dirette alla comprensione scientifica della politica<sup>10</sup>.

Definiti i capisaldi della teoria politica del realismo, la terza parte dell'elaborato è dedicata alla definizione del primo passo di Simone Weil verso il realismo politico: lo sviluppo della categoria della *forza*, nozione che la mette in rapporto diretto con i realisti e che trova ampio spazio nelle sue opere a partire dagli ultimi anni Trenta, in seguito alla breve partecipazione alla guerra civile spagnola (1936-1939).

La categoria weiliana della *forza*, costante universale e invariabile della natura umana, fa la sua prima comparsa in due articoli del 1937, intitolati rispettivamente *Méditation sur l'obéissance et la liberté* e *Méditations sur un cadavre*, a cui seguiranno gli scritti *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), *Lettre à Georges Bernanos* (1938), *Réflexions sur la barbarie* (1939), *Réflexions en vue d'un bilan* (1939), la tragedia *Venise sauvée* (1940) e, infine, *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), con i quali assurgerà a chiave interpretativa della politica.

Nella *Méditation sur l'obéissance et la liberté* Weil si pone la questione del rapporto originario tra dominio e obbedienza. Del tutto in linea con il paradigma realista, Weil crede infatti che il giogo oppressivo sia inscritto nelle leggi necessarie della natura e del corpo sociale e che non possa risolversi tramite espedienti come quello rivoluzionario. Nel secondo scritto del 1937, *Méditations sur un cadavre*, Weil pone l'accento sulla componente immaginaria della forza, un fattore che agisce

---

<sup>9</sup> Thompson K.W., *Filosofia e politica: il doppio impegno di Hans J. Morgenthau*, in *Rivista di Politica*, n. 3, 2010, pp. 37-45.

<sup>10</sup> Per i sei principi del realismo politico rimando a: Morgenthau H., *Politics among nations*, cit., pp. 6-25.

in maniera diretta nei fatti sociali e che è in grado di oscurare le vere necessità e i bisogni degli uomini.

Weil riprende e approfondisce le intuizioni presentate in *Méditations sur un cadavre* in *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937) dove, prendendo spunto dall'opera di Giraudoux *La guerre de Troie n'aura pas lieu* (1935), dimostra come la pericolosità degli eventi bellici – espressioni dirette del giogo della forza – non derivi soltanto dagli strumenti di distruzione fornitici dalla tecnica, quanto soprattutto dal loro “fondo immaginario”, poiché la maggior parte delle guerre non ha un obiettivo ben definibile.

Ciò, agli occhi della filosofa, non fa che rendere i conflitti ancora più minacciosi perché, se in presenza di un obiettivo di guerra ognuno può valutare i costi probabili della lotta e decidere fino a che punto varrà la pena sforzarsi o trovare un compromesso, quando una lotta non ha obiettivo, non c'è alcun confronto possibile, né tanto meno si può pensare a un compromesso. L'importanza della battaglia si misura unicamente in base ai sacrifici che essa esige. Sacrifici che richiedono continuamente nuovi sacrifici, senza alcuna ragione di cessare di uccidere e di morire, se non perché le forze umane sono comunque limitate<sup>11</sup>.

In *Lettre à Georges Bernanos* (1938) Weil restituisce le sue più vivide impressioni sulla guerra civile spagnola. Bernanos è per Simone Weil uno dei pochi che, pur avendo partecipato alla guerra e subito la forza in prima persona, è stato in grado di non cederli. Ciò che accomuna Weil e Bernanos è, in particolare, un'inconfondibile disillusione nei confronti degli entusiasmi politici. Benché cristiano e lealista, Bernanos afferma, infatti, di aver perso qualunque illusione su Francisco Franco: ad apparirgli condannabile è l'uso della forza come fine, accompagnata dallo sfruttamento, da parte della democrazia, degli ideali di giustizia, legge e *grandeur*, valori che irreggimentano la religione della forza al servizio dello Stato totalitario.

Sempre prendendo spunto dal conflitto spagnolo del '36, Weil compone nel '39 un breve e denso saggio intitolato *Réflexions sur la barbarie* in cui, ripensando alle barbarie nel corso della storia, riflette sul dispiegamento idolatrico della forza.

Il rapporto tra la forza e la barbarie è, per la filosofa, di completa simmetria: comprendere nei giusti termini il ruolo delle barbarie equivale ad afferrare la nozione

---

<sup>11</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Net, Milano 2005, pp. 55-56.

di forza, di importanza fondativa per l'istituzionalizzazione delle scienze politico-sociali.

Un altro testo in cui è stata rinvenuta la categoria della forza è costituito dalle *Réflexions en vue d'un bilan* del 1939, in cui Weil attinge sorprendentemente al paradigma del realismo politico esposto da Tucidide ne *La guerra del Peloponneso* del V secolo a.C. per dimostrare come la forza costituisca una "regolarità" della politica, un fatto che si è imposto nel tempo e che, a suo avviso, si continuerà ad imporre.

La teorizzazione della forza quale categoria interpretativa della politica viene portata a compimento da Simone Weil nell'abbozzo di tragedia *Venise sauvée* del 1940 e ne *L'Iliade ou le poème de la force* del 1941.

In *Venise sauvée* Weil mostra la realtà effettuale della politica in tutta la sua durezza e denuncia ancora una volta il meccanismo paradossale con cui l'"irrealtà" della forza governa realmente i rapporti tra gli uomini attraverso espedienti diversi. Primo fra tutti il ricorso, anche soltanto potenziale, alle armi, che «rendono il sogno più forte della realtà»<sup>12</sup> e costringono i vinti a vivere il sogno dei dominatori. Il riconoscimento dell'importanza preminente del potere militare nelle relazioni politiche costituisce uno dei *leitmotiv* del programma realista. La forza delle armi si trova, infatti, al cuore delle prescrizioni forniteci da Machiavelli, sia per la sua importanza in sé, sia per la sua capacità di potenziare altri strumenti dello Stato quali la legge.

Ne *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), sfruttando l'espediente del commento al poema omerico, Weil conduce una lucida meditazione sulla natura della forza nella rappresentazione estrema della guerra. È la *force*, intesa come guerra, conflitto, a costituire il cuore della realtà politica, il nutrimento che le dona linfa.

Weil parte dal presupposto realista che il bene e la forza costituiscano due sfere fra loro assolutamente distanti<sup>13</sup>. Il bene non è rappresentabile dalla forza, anzi è l'Irrappresentabile per eccellenza, e la forza, dal suo canto, non può tradurre dialetticamente il male in bene. Confondere il piano del bene, della verità e della

---

<sup>12</sup> Basti pensare che gli stessi congiurati sono vittime del loro sogno ed ammettono di non riconoscere mai, durante un sacco, gli amici della vigilia che implorano di risparmiarli il giorno dopo.

<sup>13</sup> Sull'assoluta distanza fra la natura della necessità e quella del bene cfr. Weil S., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990, p. 222.

giustizia con quello della forza equivale, per Simone Weil, a commettere idolatria. È chiara, dunque, la volontà d'individuare una "politicalità" e scandire una divisione netta tra le due sfere: da un lato la politica, costituita dai fatti che si realizzano *hic et nunc*, in questo mondo e, dall'altro, la morale e tutto ciò che attiene alla spiritualità, proprio di un avvenire ultraterreno.

La terza parte dell'elaborato è dedicata all'analisi dell'oppressione che costituisce una parte cospicua della riflessione dei realisti ed è il cuore del realismo politico di Simone Weil.

Gli studi della filosofia sui meccanismi oppressivi insiti nel corpo sociale traggono le loro basi da un concetto centrale nei suoi scritti, quello di *necessità*. Come per Platone e gli stoici, per Simone Weil la necessità è il legame tra l'azione umana e la volontà divina, lo strumento di una ragione superiore e la causa errante della forza bruta.

Nell'analisi weiliana dell'oppressione echeggiano le riflessioni teoriche di Ortega y Gasset, evidenti soprattutto nella critica allo stalinismo.

Weil parte dal presupposto che l'oppressione sia insita in ogni ordine politico, in quanto il potere ha la primaria funzione di imporre con la forza l'ordine e di difendere dai nemici esterni la comunità, ma nulla garantisce che esso sia sempre assecondato. Ogni potere è cosciente che la rivolta dei governati è una minaccia latente e che essa può esplodere all'improvviso. L'ordine è sempre precario, poiché la dialettica del comando e dell'obbedienza su cui si appoggia può essere spezzata, con la conseguenza che la società precipiti nell'anarchia e nella guerra civile. E questo perché, da una parte, i governati hanno paura del potere cui sono soggetti e, dall'altra, il potere ha paura dei governati, che possono da un momento all'altro, ammutinarsi<sup>14</sup>.

Di notevole spessore è anche l'analisi dell'oppressione nel lavoro che Weil matura durante la sua esperienza in fabbrica dall'inverno del '34 all'estate del '35, prima alla Alstom come addetta alla pressa e al forno, e poi alla Renault, dove lavora alla fresa. Di questo periodo Weil lascia testimonianza nel suo *Journal d'usine*<sup>15</sup>, un testo edito per la prima volta da Gallimard nel 1951 all'interno de *La*

---

<sup>14</sup> Cfr. Ortega y Gasset J., *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983, pp. 291-292.

<sup>15</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, Éditions Gallimard, Parigi 1951, trad. it. *La condizione operaia*, a cura di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1974, pp. 35-115. Nell'opera sono presenti, oltre al *Diario di fabbrica* di Simone Weil, anche diverse lettere e una preziosissima introduzione di Albertine Thévenon.

*condition ouvrière*, e considerato un'opera di riferimento nel movimento politico-sindacale degli anni '50.

L'entrata in fabbrica rappresenta una radicalizzazione della scelta politica di Weil di una comune militanza con gli operai. Con la razionalizzazione e il macchinismo, nell'organizzazione del lavoro è sorta la necessità di sorveglianti/tecnici della direzione e di operai specializzati. Questi ultimi sono capaci esclusivamente di far funzionare un certo tipo di macchine e con gesti sempre identici nei quali il pensiero non ha alcuna parte. Gli operai specializzati – privi di una conoscenza d'insieme – di fatto sostituiscono gli operai qualificati e polivalenti di un tempo, i quali adoperavano con intelligenza ogni tipo di macchina.

I tecnici, d'altra parte, hanno una funzione di coordinamento che consiste nel disporre una certa quantità di macchine secondo le esigenze del lavoro da eseguire.

In questo modo la fabbrica risulta divisa in due settori nettamente delimitati: coloro che dirigono il lavoro senza nulla eseguire (tecnici) e coloro che lo eseguono senza prendervi, propriamente parlando, parte attiva (operai).

Il rapporto di subordinazione che si instaura tra chi esegue e chi coordina viene espresso da Weil attraverso la nozione di oppressione, che si traduce nell'annientamento fisico e morale degli operai.

Weil coglie la complessa dinamica dell'organizzazione taylorista del lavoro, nella quale da un lato il lavoratore si trova catapultato in una rigida struttura gerarchica che lo costringe all'ubbidienza passiva e, dall'altro, è espropriato di ogni competenza ed abilità professionale da un ufficio di programmazione che predetermina ogni suo singolo gesto o movimento. La conclusione è che qualsiasi potere esclusivo e incontrollato diventa oppressivo nelle mani di coloro che ne detengono il controllo.

I risultati dell'analisi della fabbrica razionalizzata degli anni Trenta applicati ad ampio raggio consentono a Weil di comprendere che la vera definizione della democrazia come del socialismo consiste nella subordinazione della società all'individuo. Ciò che si va profilando negli Stati totalitari, ma anche in quelli democratici, è un modello di società in cui l'individuo è in misura sempre maggiore avviluppato da automatici meccanismi di tipo burocratico-amministrativo, i quali minacciano la sua autonomia e mortificano la sua indipendenza di pensiero.

Gli elementi del realismo politico weiliano che l'analisi della categoria della forza e di oppressione ha fatto emergere avvicinano l'autrice a una variante

particolare del realismo, quello strutturale. È per questo motivo che la terza parte dell'elaborato si conclude con l'esame del contributo di Kenneth Waltz, che Weil per molti versi anticipa di circa un secolo, sia per le sue analisi di politica internazionale che per quelle di politica interna.

Le due opere fondamentali con cui Waltz costruisce la sua teoria politica realista sono *Man, the State and War* (1893) e *Theory of International Politics* (1979). Nella prima opera Waltz mostra che lo scoppio della guerra non può essere tipizzato come prodotto di un genere particolare di Stato. Stati democratici o monarchici, repubblicani o autocrati, capitalisti o socialisti, tutti i tipi di Stato sembrano aver causato una guerra, per cui l'affermazione in base alla quale sarebbe attribuibile al particolare carattere di uno Stato il realizzarsi di pace o guerra è per Waltz insostenibile.

Weil si colloca in una posizione all'unisono con quella di Waltz. L'affermazione che è il carattere interno dello Stato capitalista a produrre guerra, ad esempio, è messa in discussione dalla pensatrice dal fatto empirico che svariati Stati socialisti sono entrati in guerra in modo altrettanto entusiasta degli Stati capitalisti.

Un giudizio analogo si pone riguardo a tutte le coppie di regimi in opposizione, quali ad esempio democrazia-monarchia, repubblica-autocrazia, che per la filosofa si riducono alla medesima sostanza annullando nella realtà politica qualsivoglia differenza rivelandosi in egual modo causa di conflitti.

Il fulcro della spiegazione realista strutturale del comportamento delle forme politiche vuole che quando ci sono molti Stati sovrani e non vige un sistema di leggi in vigore fra essi, il conflitto non può non realizzarsi<sup>16</sup>. Gli atti degli Stati vengono inquadrati in una struttura conflittuale generale che permette loro di esistere e di produrre il loro stesso crollo. Si tratta della stessa fenomenologia del potere ricostruita da Weil in opere come *Réflexions en vue d'un bilan* (1939).

Waltz ritiene che sia la natura degli obiettivi perseguiti sia il carattere degli individui che li perseguono determinano la conflittualità dell'arena politica. In questa scena la ricerca dei mezzi di sostentamento davanti alla scarsità delle risorse ed il carattere egoistico delle entità alla ricerca di tali mezzi è ciò che favorisce il comportamento individuale interessato alla cooperazione. Il sistema politico

---

<sup>16</sup> Waltz K., *Man, the State and War*, Columbia University Press, New York 1893, p. 15.

internazionale è perciò spontaneamente generato come involontaria conseguenza delle interazioni fra Stati alla ricerca di sicurezza.

Infine, nella quarta e ultima parte dell'elaborato vengono raccolti gli elementi che sembrano allontanare Weil dal realismo politico e che convogliano in una concezione etica della politica.

A causare questo progressivo distanziamento dalla posizione realista sono tre esperienze interiori che coinvolgono Weil nel '35, nel '37 e nel '38 permettendole di entrare in contatto col divino. Questi eventi si accompagnano ad un'intensa riflessione mistica che influenza a pieno titolo gli scritti degli ultimi anni.

Durante il suo esilio in America e in Gran Bretagna, tra luglio e ottobre del 1942, Weil scrive una serie di articoli in lingua inglese per informare il pubblico britannico e americano di ciò che stava realmente accadendo in Francia.

L'8 novembre 1942, con l'occupazione tedesca della Francia in risposta all'invasione alleata del Nord Africa, diventano evidenti ai due fronti le conseguenze della guerra hitleriana. Nei pochi mesi in cui è redattrice per *France Libre*, prende così slancio in Simone Weil il progetto per una nuova Francia e una nuova Europa. Ricostruire la Francia non significava solo cercare di cancellare Vichy ma, in senso più ampio, cercare di superare le profonde debolezze della Terza Repubblica.

Quando arriva a Liverpool il 25 novembre del 1942, Simone Weil ha ormai lasciato alle spalle una visione della politica come mero esercizio della forza approdando ad una nuova dimensione, quella della speranza e del progetto.

Lo testimonia *l'Enracinement*, dove, infatti, la politica viene presentata come un'attività affine all'arte, "regolata dalla composizione su piani multipli"<sup>17</sup>.

Questa nuova concezione di politica risponde al tentativo della filosofa di tenere insieme le diverse dimensioni della vita umana e risulta comprensibile se guardiamo al contesto in cui l'autrice scrive: il dramma della guerra mondiale e i totalitarismi, espressioni della crisi della civiltà occidentale, imponevano di porre le basi di una nuova civiltà. Per farlo era necessario andare alla ricerca di un centro dotato di senso attorno al quale riarticolare la società moderna. Questo fulcro è per Simone Weil l'elemento spirituale, al quale riconosce una funzione fondativa nello sviluppo della cultura umana.

---

<sup>17</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., p. 196.



L'idea di uno spirituale che effonde la sua luce sulla vita profana – pubblica e privata – e ispira la politica stessa percorre tutto l'*Enracinement*. Questo non vuol dire, però, che la religione debba dominare la politica e tutti gli ambiti della vita dell'individuo. Il rapporto religione-politica, lungi dall'essere contrassegnato dalla subordinazione della seconda alla prima, deve essere un rapporto di relazionalità, il cui fulcro è l'individuo.

L'adempimento del rispetto dovuto ad ogni essere umano richiede la soddisfazione di determinati bisogni, dell'anima e del corpo.

Tra i bisogni umani si annoverano bisogni fisici come la fame, la protezione contro la violenza, l'abitazione, il vestiario, il caldo, l'igiene, le cure in caso di malattia. Altri bisogni sono in relazione con la vita morale e spirituale, e se non sono soddisfatti, l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, simile a una vita puramente vegetativa.

I bisogni spirituali sono più difficili da definire, ma non per questo sono meno reali di quelli del corpo, e possono essere facilmente percepiti da chiunque abbia coscienza che esistono crudeltà (massacri, carestie organizzate, schiavitù o deportazioni di massa), che possono toccare la vita dell'uomo senza intaccarne il corpo<sup>18</sup>. Tra i bisogni vitali dell'anima Weil elenca ordine e responsabilità, libertà e ubbidienza, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, libertà di opinione e verità, sicurezza e rischio, proprietà privata e proprietà collettiva. A questi bisogni, disposti per coppie di contrari, se ne aggiunge un ultimo, quello del *radicamento*.

Al bisogno di radicamento non corrisponde un bisogno contrario perché è considerato il presupposto imprescindibile per la soddisfazione di tutti gli altri bisogni.

Negli ultimi scritti politici, Weil abbozza un modello politico-costituzionale di tipo repubblicano-democratico, in cui s'impone la richiesta di una forte valorizzazione del potere giudiziario. Nel pensiero politico di Weil si assiste ad una vera e propria *eticizzazione* del diritto, il quale perde la sua specificità tecnica, e vede attribuito al potere giudiziario il compito di fissare un vero e proprio codice morale, mansione che travalica le sue funzioni canoniche.

---

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 15-17.

Il potere dei giudici diventa lo strumento per la realizzazione mondana della giustizia. Si tratta di un grande cambiamento nel pensiero della filosofa, nonché un sintomo della necessità di andare oltre il realismo politico di Simone Weil.

Durante la stagione realista, infatti, Weil riconosce la forza come fenomeno sovrano nel mondo fisico ed umano e, di conseguenza, la giustizia è qualcosa di irrealizzabile e irraggiungibile. Viceversa, dopo la svolta mistica, ammette che nell'universo e nei fatti umani accanto alla forza opera un altro principio, diverso da essa, e da cui dipende l'aspettativa di attuare la giustizia.

A questo principio, al quale la cultura moderna nelle sue diverse espressioni (utilitarismo, liberalismo, marxismo) non è riuscita a dare un'espressione soddisfacente, Weil dà il nome di *radicamento*.

Il termine weiliano di *radicamento*, insieme a quello di *sradicamento*, contraddistingue la stagione etica del pensiero della filosofa. Diverse sono le manifestazioni dello sradicamento, tra le quali la filosofa annovera la guerra, la disoccupazione, gli effetti delle conquiste e della sottomissione delle popolazioni conquistate, la prostituzione, la condizione contadina e operaia, la cultura.

L'idea di Weil è di radicare gli uomini attraverso il recupero di un'idea sacrificale e sacramentale del lavoro. La tesi weiliana è che soltanto se il lavoro è visto come un sacrificio può essere salvato dall'abbruttimento e può trasformare la vita quotidiana del lavoratore.

Fare del lavoro un'attività spirituale vuol dire per la filosofa concepire la fatica ad esso legata come un castigo per la disobbedienza dell'uomo a Dio. La fatica è una specie di morte quotidiana perché obbliga a sottomettersi alla materia inerte ma, al tempo stesso, ci consente di arrivare a Dio.

Il lavoratore deve *voler* diventare un'estensione dello strumento, e questo obbedire consenziente a un lavoro inteso come necessità equivale a obbedire a Dio. Nelle pagine conclusive dell'*Enracinement*, Weil dà infatti al lavoro fisico una superiorità spirituale su tutti i prodotti della scienza, dell'arte e della filosofia.

La bellezza del mondo penetra nell'essere umano attraverso la pena che accompagna inevitabilmente il lavoro. Questa sofferenza è parte integrante di ogni vera dignità, sostiene la filosofa, ed ha la sua radice nell'ordine soprannaturale<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 91-92.

Il legame tra lavoro ed ispirazione religiosa autentica deve essere rafforzato dalla mistica, che la filosofa definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»<sup>20</sup>, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni. Porre al centro della nuova civiltà l'ispirazione religiosa autentica è una mossa che per Simone Weil ha un forte valore politico.

Weil ricorda che i mistici si sono spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio. Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo Simone Weil, la “verità” imposta dall'autorità statale non deve mai diventare totalizzante ma, al contrario, deve essere posta in un confronto dialettico con le altre verità.

I mistici, situati simbolicamente al centro della società, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità ed evita così che il mistero diventi dogma. Una collettività che ponga al centro la mistica non corre il rischio di trasformarsi in quel *gros animal* tanto temuto da Weil<sup>21</sup> ed opererà sempre per quei tipi di azione che contengono in sé una tendenza verso il bene.

---

<sup>20</sup> Weil S., *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 118.

<sup>21</sup> Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

## ABSTRACT

This paper presents an analysis of Simone Weil's thoughts about Political Realism.

Political realism is a theory of political studies as well as a method of investigation, which starting from Machiavelli and before that from Thucydides, comes to us through figures of political thinkers such as Gaetano Mosca, Carl Schmitt, José Ortega y Gasset and Hans Morgenthau, taking as its primary goal the understanding in scientific terms of politics and its historical forms of manifestation. What characterizes the methodological approach of realism is the will to investigate the actual reality of the politics in an autonomous way, without interference of ethical-religious or moral nature of any kind. It is based on the awareness that politics is by definition made from the various forms of struggles, conflicts and disputes. In addition to this fundamental assumption, there is the definition of a negative anthropology - understood as the necessary premise to any discussion about the political forms in which man organizes its own social existence - the identification of "politicity", i.e. the factors that make politics a peculiar and unique activity in relation to the other spheres of human activity. Therefore, focusing on the assumption of history as an experimental laboratory to investigate politics only relying on scientific judgment.

Our reflection is developed in five movements: the first one is dedicated to the reconstruction of Simone Weil's main biographical events and to the analysis of the historical and political context lived by the philosopher.

Simone Weil was born in Paris in 1909 and died in Ashford in 1943. She is a French political philosopher whose writings show all the uncertainties, excesses and stubbornness, typical of her personality. Her political thoughts are first and foremost about *poietic* thinking and productivity, which seeks to escape theoretical sterility, consistently voted to the analysis of contingent political horizons and to the realization of concrete changes.

Simone Weil's political and philosophical thoughts are nourished by elements from disparate environments, including specifically the revolutionary syndicalism of Pelloutier, to which is added the influence of his master Alain. The mirror of the heterogeneity underlying Weil's thoughts is her actual experience as an active

politician, beginning with her militancy in the group of intellectuals of *La révolution prolétarienne* and that, through different steps, accompanies the entire life of this thinker.

The second part of this thesis is dedicated to the analysis of the paradigm of political realism and the identification of its hallmarks. This operation was carried out through the examination of the contribution of the greater traditional realists who have made possible the development of this particular line of research, considered today, in contemporary scientific literature, one of the most widespread methodological approaches especially in the North American cultural area and in International Policy Studies. Our excursion starts from Thucydides up to the contemporary political realism, represented in the highest degree by Morgenthau, who turns political realism in a systematic body made of empirical information, aimed to the scientific understanding of politics.

Defined as the cornerstones of realist political theory, it was possible to reconstruct the two fundamental concepts through which the political realism is shown in Weil's thought, namely: the paradigm of *force* as the conflictual origin of politics and the category of *oppression* connected to the criticism of centralism.

The third part of the paper is dedicated to Simone Weil's first step toward political realism: the development of the category of *force*, concept which puts her in direct relation with the realists and which is present widely in her works since the late thirties, after the brief participation in the Spanish Civil War (1936-1939). Weil's category of *force*, universal and unchanging constant of human nature, makes its first appearance in two articles in 1937, entitled *Méditation sur l'obéissance et la liberté* and *Méditations sur un cadavre*, then the following writings: *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), *Lettre à Georges Bernanos* (1938), *Réflexions sur la barbarie* (1939), *Réflexions en vue d'un bilan* (1939), the tragedy *Venise sauvée* (1940) and, finally, *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), with whom the *force* will become the interpretative key of politics.

The fourth part of the thesis is dedicated to the analysis of *oppression* that constitutes a significant part of realists' reflection and the core of Weil's political realism.

The studies of the philosopher on the oppressive mechanisms innate in the social body draw their bases from a central concept in her writings, that of *necessity*. As for Plato and the Stoics, for Simone Weil the *necessity* is the link between human action

and the divine will, the instrument of a higher reason and the wandering cause of brute force.

In Weil's analysis of *oppression*, the theoretical reflections of Ortega y Gasset resound loudly, evident especially in the criticism to statalism. Weil assumes that oppression is inherent in every political order, as the power has the primary function to forcibly impose the order and defend the community against external enemies, but nothing guarantees that it is always supported.

Every power is aware that the uprising of the governed is a latent threat and that it can explode suddenly. The order is always precarious, since the dialectic of command and obedience on which it relies can be broken, with the result that society falls into anarchy and civil war. This is because, on the one hand, the governed are afraid of the power, which they are subjected to, and on the other hand, the power is afraid of the governed, which may at any moment, mutiny.

Of great substance is also the analysis of *oppression* at work that Weil matures during her experience in the factory since the winter of '34 to the summer of '35, first at Alshtom as a worker assigned to the press and to the oven, and then at Renault, where she worked at the mill.

Finally, the fifth and final part of the paper is the collection of the various elements that seem to move Weil away from the political realism and carrying to an ethical conception of politics.

The cause of this progressive distancing from the realist position are three inner experiences involving Weil in '35, in '37 and in '38 allowing her to get in touch with the divine. These events are associated with an intense mystical reflection that affects fully the writings of last years.

When Simone Weil arrived in Liverpool on November 25, 1942, she had now left behind a vision of politics as a mere exercise of force, thus achieving a new dimension, that of hope and project, as proved in the *Enracinement*, where, in fact, politics is presented as an activity akin to art, "regulated by the composition in multiple planes".

This new conception of politics responds to the philosopher's attempts to hold together the different dimensions of human life and it is understandable if we look at the context in which the author writes: the drama of World War II and the totalitarian regimes imposed to lay the foundations of a new civilization. To do this it is necessary to search for a center with meaning, around which modern society can be

reorganized. This crux is for Simone Weil the spiritual element, to which she recognizes a foundational role in the development of human culture.

## CAPITOLO I

### SIMONE WEIL E IL SUO TEMPO

#### 1.1 La vita di una filosofa militante

Simone Adolphine Weil nasce il 3 febbraio 1909 a Parigi<sup>22</sup>. Suo padre, Bernard Weil, è un medico ebreo di origine alsaziana; la madre, Salomea Reinherz, è una donna molto colta proveniente da una ricca famiglia ebrea di origine galiziana.

I primi quattro anni di vita della filosofa sono segnati da una salute molto precaria. A partire dal 1914, però, le sue condizioni di salute migliorano e inizia a crescere a vista d'occhio. La madre presta molta cura all'educazione della piccola e a quella del figlio maggiore André, che a soli otto anni intraprende lo studio della geometria, mentre Simone a cinque anni impara a leggere. Intanto il dottor Weil viene mobilitato come ufficiale medico e la famiglia lo segue in tutti i suoi spostamenti fino alla fine della guerra. Nonostante i continui trasferimenti rendano discontinua l'istruzione dei due ragazzi, Simone si appassiona alla letteratura, mentre André progredisce nella matematica.

Dal 1919 al 1921 Simone Weil frequenta stabilmente il liceo Fénelon con risultati ottimi in lettere e matematica, pessimi in cartografia e disegno a causa delle mani sempre gonfie e maldestre per la cattiva circolazione sanguigna. A soli dieci anni manifesta già una forte sensibilità sociale: si sente vicina ai gruppi rivoluzionari e si dichiara bolscevica.

Tra il 1922 e il 1923 cade in depressione e pensa seriamente al suicidio. Alla base della sua disperazione c'è la convinzione di essere intellettualmente poco dotata, idea rafforzata dal confronto schiacciante con il fratello. Esce da questo periodo buio con la certezza che qualsiasi essere umano, anche con facoltà naturali

---

<sup>22</sup> Tra le biografie più illustri di Simone Weil faremo riferimento principalmente all'opera della sua grande amica Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994; nonché al testo di Fiori G., *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981. Si veda inoltre la biografia presente in Weil S., *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, pp. 38-80.



nulle, possa entrare nel regno della verità grazie all'impegno costante e agli sforzi continui. Segue le lezioni del filosofo Le Senne presso il liceo Victor Duruy, dove prende parte anche a discussioni sulla religione. Il suo interesse predominante resta, comunque, politico.

A giugno supera il baccalaureato in filosofia e si iscrive al liceo Henri IV per prepararsi al concorso di ammissione alla Normale. Qui trascorre gli anni tra il 1925 e il 1928, periodo in cui stringe amicizia con Simone Pétrement e segue i corsi del filosofo Émile Chartier (noto come Alain), che lascia un'impronta decisiva e permanente in tutto il suo pensiero politico e filosofico. Di questo periodo rimangono alcune esercitazioni presentate ad Alain, dalle quali emerge la predilezione per Cartesio, Platone, Kant e Spinoza.

A partire dagli anni in cui, sedicenne, frequenta il Liceo Henri IV (1925-1928), fino al viaggio in Germania nell'estate del '32, è forte la sua militanza nelle organizzazioni del movimento operaio ed il suo battersi per una rivoluzione proletaria. Weil è particolarmente vicina al nucleo sindacalista-rivoluzionario de *La révolution prolétarienne*. Quest'ultimo si interessa a tutti i grandi problemi della classe operaia francese, ponendo l'accento sugli effetti del progresso tecnico nelle fabbriche, primo fra tutti la parcellizzazione del lavoro operaio, che ha distrutto la dignità professionale del lavoratore e l'attaccamento al suo mestiere. In questo contesto, l'ideale della rivoluzione si configura per Simone Weil e gli altri militanti come l'unico strumento in grado di liberare la classe lavoratrice, abbattendo lo Stato e dando il potere economico agli operai.

A partire dal 1927 Weil collabora ai corsi di educazione sociale in una scuola popolare organizzata dagli allievi di Alain. Si professa comunista, pur non aderendo al partito. Viene ammessa alla Normale nel '28, dove si iscrive come esterna, senza, quindi, stretti obblighi di frequenza. Ne approfitta, perciò, per continuare a frequentare i corsi di Alain al liceo Henri IV e per scrivere per lui altri saggi, alcuni riguardanti la filosofia politica e la sociologia, come *D'une antinomie du droit* e *Des différents sens du mot ordre* (1928).

Questi scritti costituiscono il tentativo dell'autrice di conciliare le proprie idee politiche con la filosofia di Alain attraverso la concezione marxiana di lavoro, in base alla quale è il lavoro, inteso come azione sulla natura, a fornire la misura del diritto, e non il potere. L'elaborazione della nozione di lavoro può essere considerata il primo frutto della riflessione weiliana, a cui l'autrice dedica le sue prime

pubblicazioni: *De la perception, ou l'aventure de Protée* e *Du temps*, articoli pubblicati per la prima volta nel 1929 su *Libres propos*, la rivista di Alain.

Intanto si iscrive alla pacifista Lega dei diritti dell'uomo<sup>23</sup>, dove sostiene la necessità di mobilitarsi contro la guerra e di tentare l'unione franco-tedesca. Nell'inverno del 1930 Simone Weil inizia a soffrire di forti cefalee, di cui non riuscirà mai a liberarsi. Nello stesso anno ottiene la laurea in Filosofia sostenendo una tesi intitolata *Science et perception dans Descartes* (1930). L'anno dopo, nel giugno 1931, diventa titolare della cattedra di Filosofia presso il liceo femminile di Le Puy, dove si trasferisce a fine settembre. In questo periodo il suo impegno politico è intensissimo.

Dal 15 al 18 settembre partecipa al XXVII congresso della CGT<sup>24</sup>, dove si discute il problema dell'unità sindacale. Pubblica un resoconto del congresso su *Libres propos*, cui segue tre mesi dopo un importante articolo di riflessione su *L'Effort* – giornale del sindacato autonomo – in cui assegna il vero ruolo rivoluzionario ai sindacati, piuttosto che ai partiti.

S'inscrive nel movimento sindacale della Loira attraverso Urbain Thévenon, dirigente sindacale di Saint-Étienne, dove si attua personalmente per la riorganizzazione dei corsi serali per i minatori. A Le Puy organizza anche un gruppo intersindacale e prende contatto con i sindacalisti rivoluzionari de *La Révolution prolétarienne*<sup>25</sup> e del *Cri du peuple*<sup>26</sup>, in particolare con Louzon e Pierre Monatte, radiato nel '24 dal Partito comunista insieme a Boris Souvarine, per essersi opposto al processo di bolscevizzazione del partito. Pubblica tre articoli su *L'Effort* in merito ai problemi dell'unità sindacale e della formazione di università popolari.

Ben presto si mette a capo del movimento dei disoccupati che protestano per la mancanza di assistenza a Le Puy. Simone Weil fa parte della delegazione che deve trattare con l'amministrazione comunale. La lotta dei disoccupati ha successo, tuttavia la filosofa continua a domandarsi se debba iscriversi al Partito comunista: di fatto partecipa a riunioni di cellula e ne segue la stampa, ma ritiene di dover

---

<sup>23</sup> Organismo preposto alla difesa dei diritti umani fondato da Ferdinand Buisson (1841-1932) nel 1898.

<sup>24</sup> La Confédération générale du travail (o CGT) è una confederazione sindacale francese fondata il 23 settembre 1895 a Limoges e fino al 1921 dominata dagli anarco-sindacalisti.

<sup>25</sup> Rivista sindacale fondata da Pierre Monatte nel gennaio del 1925. Dapprima mensile, diventa bimestrale dal 1927-1939. Le pubblicazioni della rivista si arrestano con la guerra nel 1939, per poi riprendere nel 1947 con Robert Louzon e Raymond Guilloire.

<sup>26</sup> Quotidiano creato da Jacques Doriot nell'ottobre del 1940 allo scopo di attirare con sé i lettori de *L'Humanité* ed orientarli verso il sostegno al collaborazionismo. Cessa le pubblicazioni nel 1944.

confidare solamente nel sindacato. Più tardi, ricordando gli “avvenimenti di Le Puy”, scrive di essere stata strumentalizzata dai comunisti, che preferivano non esporsi nella questione dei disoccupati.

Nell'agosto del '32 Weil parte per Berlino, per informarsi personalmente sugli sviluppi politici in Germania. La situazione generale le appare relativamente tranquilla, ma resta colpita dalla demoralizzazione del movimento operaio, dalla passività del Partito comunista e dal riformismo dei sindacati. Prima di partire incontra il figlio di Trockij<sup>27</sup>, Lëva Sedov, che le affida una valigia di documenti compromettenti da far passare in Francia<sup>28</sup>.

Ritornata in Francia, viene assegnata al liceo femminile di Auxerre. Qui il soggiorno le risulta penoso per l'ambiente chiuso e per l'ostilità degli altri insegnanti. Ad ottobre 1932 esce su *La Révolution prolétarienne* e *Libres propos* un suo articolo sulla situazione tedesca intitolato *L'Allemagne en attente*, a cui fanno seguito dieci interventi pubblicati dall'organo della Federazione unitaria dell'insegnamento *L'École émancipée*<sup>29</sup> con il titolo complessivo *La situation en Allemagne*. In questi scritti Weil si scaglia contro il Partito comunista tedesco, reo, a parer suo, di aver fallito il fronte popolare con i socialdemocratici contro l'ascesa dell'hitlerismo.

Alla fine del 1933 stringe amicizia con Boris Souvarine, sindacalista rivoluzionario che stima moltissimo. Si iscrive alla Federazione unitaria dell'insegnamento per tentare di spostarla sulle posizioni del sindacalismo rivoluzionario. Tuttavia è costretta a scontrarsi, a causa della sua intransigente volontà di portare alla luce le impotenze del movimento rivoluzionario, con la componente fedele alle direttive del Partito comunista.

Di fronte all'impotenza del movimento operaio contro il fascismo e alla crescente burocratizzazione dello Stato stalinista, Simone Weil sottolinea l'esigenza di riesaminare a fondo le condizioni per la lotta rivoluzionaria, di trovare il mezzo per formare un'organizzazione che non generi burocrazia e di utilizzare l'insegnamento

---

<sup>27</sup> Trockij Lev Davidovič, pseudonimo di Lejba Bronštein (1879-1940), noto anche come Lev Trotsky o Leon Trotsky nella translitterazione anglosassone. Uomo politico sovietico di origine ebraica. Negli anni della guerra civile è alla guida dell'Armata rossa nella lotta contro gli eserciti controrivoluzionari. Nel 1927 viene espulso dal Partito comunista; nel 1929 anche dall'Unione Sovietica. Nel 1938 fonda a Parigi la Quarta Internazionale. Nel 1940 è assassinato per ordine di Stalin.

<sup>28</sup> Cfr. Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., pp. 185-186.

<sup>29</sup> Fondata nel 1910, *L'École émancipée* è la più antica corrente del sindacalismo francese. Affiliata alla CGT e contrassegnata da anarco-sindacalismo, è considerata vicina alla sinistra estrema.

di Marx non come dottrina astratta, ma come metodo di analisi volto a definire i fenomeni essenziali della propria epoca.

Dopo l'avvento di Hitler al potere (23 marzo 1933), Simone Weil abbandona ogni prospettiva di trasformazione rivoluzionaria della società, in quanto i meccanismi di oppressione sono, a suo parere, iscritti nelle ferree leggi che regolano la vita storica e sociale. È bene sottolineare, però, che questo suo atteggiamento non si traduce in un distacco dall'impegno politico. Al contrario, con estrema lucidità, Weil passa al vaglio le diverse manifestazioni del potere, denunciandone i meccanismi e gli strumenti di cui si serve, primo fra tutti il denaro.

In questo periodo la filosofa ospita molti compagni tedeschi sfuggiti alla persecuzione. Dal 5 al 7 agosto 1933 partecipa al congresso della Federazione unitaria dell'insegnamento a Reims, durante il quale attacca la politica sovietica nei riguardi di Hitler.

Il 25 agosto, mentre è in Spagna per le vacanze, *La Révolution prolétarienne* pubblica *Perspectives*, un articolo in cui Simone Weil riassume le analisi effettuate sull'ultimo anno: dal fallimento della rivoluzione russa, alla disfatta del movimento operaio in Germania, fino alla situazione drammatica del movimento operaio francese, incapace di porsi un obiettivo rivoluzionario non connesso a schemi superati o negativi. Le reazioni all'articolo sono discordanti: la maggior parte lo vede come un intervento distruttivo, mentre Thévenon e Souvarine ne riconoscono l'importanza.

Dal 23 al 29 settembre Weil partecipa al VII congresso della CGTU<sup>30</sup> a Parigi, in qualità di esponente della tendenza minoritaria guidata da Monatte. In quest'occasione le viene impedito di prendere la parola dalla maggioranza di osservanza stalinista.

Ad ottobre si trasferisce a Roanne per il nuovo anno scolastico. La vicinanza della città a Saint-Étienne le consente di riprendere l'attività sindacale accanto al gruppo di Thévenon. Il 3 dicembre 1933 si unisce alla marcia dei minatori di La Ricamarie su Saint-Étienne portando la bandiera rossa ed ottenendo così il grande affetto degli operai.

---

<sup>30</sup> Confederazione sindacale francese esistente tra il 1921 e il 1936 e nata dalla volontà di una minoranza della CGT di aderire all'associazione sindacale internazionale. Con la vittoria del Fronte Popolare alle elezioni del 1936, CGT e CGTU vengono riunificate.

Il 31 dicembre 1933, Trotsky è esule in Francia. Simone Weil lo ospita a Parigi per consentirgli di tenere una riunione politica con i rappresentanti di alcuni partiti, al fine di gettare le basi della Quarta Internazionale. Durante l'incontro, i due discutono sul fatto di considerare o meno l'URSS uno Stato operaio<sup>31</sup>.

Alla fine di marzo '34, in una lettera indirizzata a Simone Pétrement, Weil comunica all'amica di volersi ritirare da ogni specie di politica, precisando che ciò non avrebbe comportato né l'interruzione della sua ricerca teorica né l'esclusione da un'eventuale partecipazione a un grande movimento di massa spontaneo. Le motivazioni di tale decisione sono contenute nel saggio intitolato *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), che inizia a scrivere a maggio e che la impegna fino all'autunno.

In questo scritto Simone Weil, mossa dalle contraddizioni storiche e sociali del suo tempo, riversa la sua esperienza del mondo operaio prima di dedicarsi al grande progetto di lavorare in fabbrica. Ciò che emerge dalle parole dell'autrice è il suo abbandono della concezione rivoluzionaria e l'avvicinarsi all'ideale riformista, nella convinzione che si è battuti in partenza e che tutto il sangue viene e verrà versato invano. Il saggio, tuttavia, non viene pubblicato a causa degli eventi bellici.

Il 20 giugno del 1934 Simone Weil chiede al Ministero un anno di congedo per studi personali. Il 4 dicembre inizia a lavorare come operaia presso una delle officine della Alsthom a Parigi. Ottiene il posto grazie all'interessamento di Souvarine presso l'amministratore, l'ingegnere Auguste Detoeuf.

Addetta soprattutto alla pressa e, a partire dal 2 gennaio al forno, nonostante faticosi molto a tenere i ritmi di produzione, si dice felicissima dell'esperienza. Smette di lavorare il 15 gennaio, a causa di una forte otite. Trascorre così un periodo di riposo in montagna, per poi riprendere il lavoro in fabbrica il 25 febbraio. Il 5 aprile, forse anche in seguito a una ferita alla mano, cessa il lavoro all'Alsthom e si mette in cerca di un nuovo impiego. L'11 aprile viene assunta in una piccola fabbrica metallurgica, ma il 7 maggio è già licenziata.

Dopo un mese di ricerca, il 5 giugno Weil viene assunta alla Renault come addetta alla fresa. All'inizio regge bene, poi, però, è assalita da un sentimento di crescente abbruttimento. Si ferisce due volte alle mani e lavora in uno stato di continua sofferenza fino a metà agosto.

---

<sup>31</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 320-321.

Attraverso i mesi di lavoro in fabbrica Weil conferma il rifiuto dell'ideale rivoluzionario in quanto incapace di produrre un assetto sociale realmente nuovo. La filosofa resta colpita soprattutto dalla soggezione degli operai a un meccanismo di cui ignorano le leggi di funzionamento. Inizia così a dedicarsi allo studio dei meccanismi economici e produttivi attraverso l'analisi materialistica della società – a parer suo il più grande contributo del pensiero marxiano – allo scopo di un passaggio progressivo dalla subordinazione totale degli operai a un misto di subordinazione e collaborazione.

Nel settembre del '35 si reca in Spagna e in Portogallo con i genitori. Una sera, durante una festa patronale in un villaggio di pescatori, vive l'impeto della conversione e acquista la certezza che il Cristianesimo sia la religione degli schiavi e che lei non possa non aderirvi.

I primi di ottobre si trasferisce a Bourges, dove è stata assegnata per il nuovo anno scolastico. A dicembre, durante la visita ad una fonderia a Rosières, chiede al direttore tecnico Bernard di poter collaborare al giornale di fabbrica *Entre nous* con l'obiettivo di stabilire un rapporto di collaborazione tra operai e dirigenti. A tal fine scrive un testo che viene, però, rifiutato dall'ingegnere Bernard, il quale è convinto che la filosofa voglia soltanto eccitare lo spirito di classe degli operai.

Durante l'inverno pensa di mettersi presto in congedo per ragioni di salute e di chiedere una borsa di studio da utilizzare negli Stati Uniti per portare avanti un progetto di revisione dei fondamenti della scienza e della civiltà moderna.

Vive con gioia la vittoria del Fronte Popolare, a cui segue lo scoppio del grande sciopero di giugno. Visita molte fabbriche occupate, tra le quali la Renault, dove ha lavorato. Tuttavia è molto preoccupata circa un possibile fallimento dello sciopero davanti all'intransigenza del padronato, che farebbe cadere gli operai in una situazione ancora più disperata. Invita così le maestranze a coinvolgere la classe operaia in una gestione della fabbrica in cui questa possa avere la sua parte di responsabilità, in modo da creare le condizioni per introdurre delle riforme.

Intanto partecipa attivamente alla guerra civile spagnola: l'8 agosto 1936 passa la frontiera come corrispondente di guerra. Raggiunge così la colonna schierata sulla riva destra dell'Ebro, presieduta dall'anarchico Buenaventura Durruti.

Si iscrive ad un gruppo internazionale di combattenti incaricato di missioni pericolose, ma il 19 agosto si brucia una gamba con dell'olio bollente ed è costretta

ad abbandonare il fronte. A Barcellona ad attenderla ci sono i genitori: il padre, preso atto della gravità della ferita la convince a ritornare a Parigi (25 settembre).

Qui Simone Weil dà ampio sfogo al suo atteggiamento pacifista in appoggio alla politica del presidente del Consiglio Léon Blum<sup>32</sup>. In particolare la filosofa sostiene le iniziative in favore della Spagna repubblicana, pur rimanendo contraria – per il rischio di una guerra internazionale – ad un intervento armato della Francia.

Intanto la ferita alla gamba tarda a rimarginarsi ed i forti mal di testa e lo stato generale di deperimento la costringono a rinunciare all'insegnamento per il '36-'37. A dicembre assolve l'incarico assegnatole dalla CGT di visitare alcune fabbriche del Nord. Trova le condizioni di lavoro nettamente migliorate, tuttavia reputa in ogni caso necessario trovare un equilibrio nella conduzione dell'impresa tra i diritti dei lavoratori e l'interesse materiale della produzione, attraverso la coesistenza del potere della direzione e di quello del sindacato.

Agli inizi di marzo va in Svizzera, a Montana, per curare il mal di testa. Il 23 aprile 1937 parte per un lungo viaggio in Italia, dove visita Milano, Bologna, Ferrara, Ravenna, Firenze e Roma. Si sposta poi in Umbria, in particolare a Perugia, e, soprattutto, ad Assisi, dove vive un momento della sua vita di importanza decisiva: mentre si trova nella cappella di Santa Maria degli Angeli si sente obbligata, da qualcosa più forte di lei, ad inginocchiarsi. Nel mese di maggio torna a Firenze, per poi rientrare in Francia il 16 giugno 1937.

Il 23 giugno le dimissioni del governo di Léon Blum segnano di fatto la fine del Fronte Popolare. Simone Weil si trova così a riflettere su argomenti quali la gestione del potere, il rapporto tra crisi politica e crisi economica, il ruolo della forza nella determinazione dei meccanismi sociali.

Per il nuovo anno scolastico viene assegnata a Saint-Quentin, una città operaia nei pressi di Parigi. A metà gennaio del 1938 chiede un congedo di due mesi a causa dei terribili mal di testa. Non riprenderà mai più l'insegnamento: passati i due mesi di congedo, infatti, rinnova il permesso di congedo fino alla fine dell'anno scolastico e poi, ancora, per i due anni successivi. Nel frattempo partecipa alle iniziative del

---

<sup>32</sup> Léon Blum (1872-1950), discepolo di Jaurès, segna la storia della politica francese per aver rifiutato l'adesione dei socialisti alla Terza Internazionale comunista nel 1920. È Presidente del Consiglio dal 4 giugno 1936 al 22 giugno 1937 e dal 13 marzo al 10 aprile 1938. È Capo del Governo provvisorio della Repubblica francese dal 16 dicembre 1946 al 22 gennaio 1947.

gruppo di Detoeuf, in cui settimanalmente si discute di questioni sociali riguardanti l'organizzazione del lavoro in una prospettiva riformista.

Il passaggio di Simone Weil dalla concezione rivoluzionaria a quella riformista, già preannunciato nello scritto del '34 sulle cause dell'oppressione sociale, viene consolidato in due saggi risalenti a questo periodo – *Sur les contradictions du marxisme* e *Examen critique des idées de révolution et de progrès*.

Amareggiata dal crescente processo di burocratizzazione del sindacato e dall'uso strumentale che ne fa il Partito comunista, Weil concentra la sua attenzione sulla politica internazionale e sul problema del colonialismo. Ogni suo intervento è dominato dall'esigenza di preservare la pace anche a costi molto alti, come quello di accettare l'egemonia politica della Germania sull'Europa<sup>33</sup>. Il 25 marzo, infatti, dopo l'invasione dell'Austria da parte di Hitler (12 marzo), Simone Weil firma un appello a favore di una negoziazione immediata con la Germania per scongiurare la guerra. Trascorre la Pasqua del 1938 presso l'abbazia benedettina di Solesmes. A maggio parte per l'Italia: si ferma a Firenze, Venezia, Fiesole ed Asolo. Rientra a Parigi il 14 agosto 1938.

Il 30 settembre viene concluso l'accordo di Monaco: Simone Weil ne è sollevata, ma al tempo stesso pensa che sia solo un espediente per rimandare la guerra<sup>34</sup>. D'altra parte ritiene che l'umiliazione inflitta alla Francia dall'accordo abbia come conseguenza la crescita del nazionalismo e l'orientamento di tutte le energie verso la guerra. Viste le circostanze auspica, perciò, l'attuazione di una politica lungimirante per le colonie, in modo tale che queste possano vedere nella Francia un paese amico.

Intorno alla metà di novembre del 1938 la vita di Simone Weil subisce una svolta importante a causa di un'esperienza di asceti mistica vissuta in prima persona. La filosofa era solita nei momenti di intensa sofferenza fisica recitare la poesia di George Herbert, *Love*. Un giorno, durante uno di questi momenti, sente Cristo scendere in terra e prenderla. Racconterà questo evento solo quattro anni più tardi, in due lettere diverse datate 1942 ed indirizzate rispettivamente a padre Perrin e a Joë Bousquet.

---

<sup>33</sup> Weil S., *Lettre à G. Bergery* in *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Net, Milano 2005, pp. 87-94.

<sup>34</sup> L'accordo di Monaco porta all'annessione da parte della Germania della porzione di territorio cecoslovacco abitato dai Sudeti (popolazione di etnia tedesca). Partecipano alle trattative, avvenute dal 29 al 30 settembre 1938, Regno Unito, Francia, Germania e Italia.



Il 15 marzo del '39 le truppe tedesche entrano a Praga. Il 3 settembre, mentre è a Nizza con i genitori per le vacanze, giunge la dichiarazione di guerra. Segue l'immediato ritorno a Parigi.

L'incombere del pericolo hitleriano cancella in Simone Weil ogni remora pacifista: bisogna combattere con tutte le forze l'incubo di un dominio in grado di distruggere ogni traccia di dignità e di libertà umana.

Weil si rende conto di quanto sia ingenuo voler trattare in modo pacifista con un Hitler ormai irriducibile nel suo progetto espansionistico. Riflettendo sugli ultimi avvenimenti Weil si convince che vi sono delle circostanze, personali e collettive, in cui non ci si deve sottrarre all'uso di un certo grado di forza per evitare mali peggiori non altrimenti arginabili.

Al tempo stesso Weil si interroga sul problema delle origini storiche dell'hitlerismo – a cui dedica l'articolo *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, di cui la prima parte appare pseudonima sui *Nouveaux Cahiers* del gennaio '40, mentre la seconda incontra il blocco della censura.

Nel frattempo Weil presenta un piano alle autorità militari per paracadutare le truppe in Cecoslovacchia (alla condizione di poter partecipare personalmente all'impresa) ed elabora un progetto per prestare i primi soccorsi ai feriti direttamente sul campo di battaglia (*Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*). Si dedica inoltre allo studio del contenuto poetico e umano dell'*Iliade*. Il risultato del suo impegno è un saggio dal titolo *L'Iliade, ou le poème de la force* (1941), dove descrive l'*Iliade* come un'opera segnata dall'onnipresenza della forza.

A dicembre suo fratello viene arrestato con l'accusa di spionaggio a favore dei russi in Finlandia, dove si trovava per un compito scientifico. André sbarca in Francia a febbraio ma, poiché si è sottratto alla mobilitazione, viene arrestato per insubordinazione ed imprigionato in attesa di processo prima a Le Havre, poi a Rouen. Weil riprende con lui un fitto scambio epistolare e va a fargli visita ogni settimana, fino a quando André riesce ad evitare la prigionia chiedendo di essere inviato al fronte.

Il 10 maggio 1940 le truppe tedesche iniziano l'offensiva a ovest. Il 13 giugno, alla vigilia dell'ingresso dei tedeschi a Parigi, la filosofa abbandona la città insieme ai genitori. I primi di luglio sono a Vichy. Qui si oppone violentemente ai pacifisti – le cui idee aveva un tempo condiviso – che approvavano l'armistizio firmato dalla Francia e si erano schierati con il governo del generale Pétain. Fino

all'ultimo, infatti, Weil aveva creduto che la Francia avesse continuato a battersi, giudicando l'armistizio una debolezza ed un tradimento collettivo. Da quel momento in poi il suo più grande desiderio è raggiungere gli uomini della Resistenza in Inghilterra.

Nella speranza di poter arrivare in Regno Unito passando per la Spagna, si trasferisce con i genitori prima a Tolosa; in seguito, a settembre, a Marsiglia, dove si presentano maggiori occasioni per abbandonare la Francia. Da Marsiglia insiste presso il Ministero dell'Educazione nazionale per avere un posto d'insegnante in Algeria, pur supponendo che non le possa essere assegnato in quanto ebrea. Intanto inizia la sua collaborazione ai *Cahiers du Sud*, rivista pubblicata a Marsiglia sotto la direzione di Ballard, con la pubblicazione dello scritto sull'*Iliade*, usando lo pseudonimo di Émile Novis.

Conosce Lanza del Vasto, il poeta Jean Tortel e Jean Lambert, genero di Gide. Ritrova i compagni di studi Gilbert Kahn, Camille Marcoux e René Daumal. Quest'ultimo le fornisce una grammatica sanscrita e una copia originale della *Bhagavad Gītā*<sup>35</sup>, opera che aveva letto per la prima volta durante la primavera del 1940, destinata a esercitare un grande influsso sulla sua spiritualità e sulla sua concezione politica. Inizia così lo studio del sanscrito, aiutata dapprima da M.me de Salzmann e più tardi dallo stesso Daumal, con il quale affronta durante l'estate la lettura delle *Upanisad*<sup>36</sup>. Scrive diversi testi: *La Philosophie*, pubblicato dai *Cahiers du Sud*, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, rimasto inedito, la *Lettre aux "Cahiers du Sud" sur les responsabilités de la littérature* e l'*Essai sur la notion de lecture*, che appaiono postumi.

Di pari passo al suo impegno intellettuale, forte è il suo impegno sociale: si preoccupa della condizione dei prigionieri chiusi nei campi di concentramento nei pressi di Marsiglia e regala loro molti dei suoi buoni pasti, sollecitando più volte le autorità a migliorare le loro condizioni di vita. Attraverso Tortel frequenta un nucleo di resistenti, più tardi scoperto. Weil è di conseguenza sottoposta a una serie di interrogatori, ma riesce ad evitare l'arresto.

---

<sup>35</sup> Libro di base sullo Yoga che illustra con grande lucidità i principi cardinali della religione e del Dharma Hindù. L'insegnamento centrale della *Bhagavad Gītā* è il raggiungimento della finale beatitudine della vita.

<sup>36</sup> Insieme di testi religiosi e filosofici indiani composti in lingua sanscrita a partire dal IX-VIII secolo a.C. fino al IV secolo a.C. (le quattordici *Upanisad* vediche). Progressivamente ne vengono aggiunte di minori fino al XVI secolo, raggiungendo un numero complessivo di circa trecento. Trasmesse per via orale, sono messe per iscritto per la prima volta nel 1656.

Lasciare la Francia in tempi brevi le sembra ormai impossibile. Decide perciò di cercare un lavoro agricolo. Hélène Honnorat, sorella del matematico Pierre Honnorat, le consiglia di farsi indirizzare dal domenicano Jean-Marie Perrin, con il quale nasce presto una profonda amicizia. Al centro delle conversazioni tra i due c'è il problema di una possibile adesione piena di Weil alla Chiesa cattolica: la filosofa, tuttavia, non pensa al battesimo come ad un evento tale da accrescere il suo rapporto con Dio e considera la Chiesa un'istituzione di cui teme di diventare succube.

Il 7 agosto 1941 Simone Weil incontra ad Avignone il filosofo Gustave Thibon, a cui Perrin l'ha raccomandata, proprietario di una fattoria a Saint-Marcel, nell'Ardèche. Weil rimane alla fattoria per circa due mesi. Contemporaneamente al lavoro agricolo, impartisce lezioni ai ragazzi del posto e cerca di condurre alla riflessione filosofica qualche contadino che le sembra spiritualmente dotato. A metà settembre incontra per l'ultima volta l'amica Simone Pétrement.

Il 22 settembre si trasferisce a Saint-Julien-de-Peyrolas, per un lavoro come vendemmiatrice, che la tiene impegnata fino al 23 ottobre. Nei sei mesi successivi l'attività intellettuale di Weil è intensissima. Oltre a scrivere moltissimi articoli e saggi, stende sette degli undici *Quaderni di Marsiglia*<sup>37</sup> e tiene una serie di conferenze organizzate da padre Perrin presso la cripta del convento dei domenicani, durante le quali legge e commenta testi greci.

Per Pasqua (5 aprile 1942) decide di seguire gli uffici della settimana santa all'abbazia benedettina di En-Calcat. Nel tragitto si ferma a Carcassonne, dove incontra Joë Bousquet, collaboratore dei *Cahiers du Sud*, ed il canonico Vidal, con cui ha tre colloqui per verificare ancora una volta la possibilità di accedere al battesimo. Tuttavia Vidal non la giudica pronta a compiere questo passo.

Nell'abbazia di En-Calcat, oltre ad assistere alle liturgie, Weil discute più volte con padre Clément, al quale sottopone un *Questionario* costituito da vari interrogativi. La filosofa gli chiede se sia possibile entrare nella Chiesa pur rifiutandone la concezione della storia, sostenendo la possibilità di incarnazioni precedenti a quella di Cristo e considerando un grave errore quello che ha spinto Israele ad attribuire a Dio gli ordini di sterminio: Padre Clément le dice chiaramente che le sue opinioni sono da considerarsi eretiche.

---

<sup>37</sup> Rispettivamente i *Quaderni* 5-11. I *Quaderni* 2-4, invece, sono scritti tra gli inizi del '41 e l'epoca della vendemmia.

Durante l'ultimo mese che passa a Marsiglia si dedica a completare i *Quaderni di Marsiglia* e a portare avanti la traduzione e il commento di testi greci. Scrive, inoltre, numerose lettere d'addio e stende almeno otto dei saggi raccolti postumi nei volumi *Attente de Dieu* (1942) e *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (1942), ai quali va aggiunto lo scritto *Condition première d'un travail non servile* (1942).

A fine aprile 1942 Weil incontra per l'ultima volta Thibon a Marsiglia e gli consegna un pacco con i suoi quaderni, pregandolo di custodirli. Il 14 maggio i Weil si imbarcano. Dopo una piccola sosta a Orano, raggiungono Casablanca, dove rimangono per diciassette giorni in un campo profughi, in attesa d'imbarcarsi per l'America.

In quei giorni Weil scrive quasi ininterrottamente: conclude il commentario ai testi pitagorici, ultima parte del volume che prenderà il titolo di *Intuitions pré-chrétiennes* (1942), e lo invia a Perrin con un'ultima lettera datata 15 maggio 1942. Nelle righe a Perrin appare matura la sua decisione di restare fuori dalla Chiesa, e, precisamente, di rimanere nel punto d'intersezione tra ciò che il Cristianesimo è e ciò che non è.

Il 7 giugno 1942 la filosofa parte per l'America assieme ai genitori, a bordo della nave portoghese "Serpa Pinto". Sbarca a New York intorno al 6 luglio 1942. Fin da subito inizia a cercare i canali per ottenere il visto per l'Inghilterra, ma l'impresa appare subito ardua. Contatta varie personalità militari, facendosi forte del suo piano per la formazione d'infermiere di prima linea. Intanto frequenta un corso di pronto soccorso ad Harlem, mostrando interesse anche per la condizione dei neri. Continua a discutere con diversi religiosi per verificare la sua possibilità di accedere al battesimo. Tra la fine di settembre e ottobre stende la maggior parte dei *Quaderni d'America* (dal 3 al 7). In ottobre incontra André Philip, commissario per gli Interni e il Lavoro del Comitato nazionale di France libre<sup>38</sup>, che la assume tra i suoi collaboratori.

Verso il 10 novembre s'imbarca per l'Inghilterra. La nave arriva a Liverpool il 25 novembre. Per diciotto giorni Weil viene trattenuta in un campo di smistamento, prima di poter raggiungere Londra. Qui trova alloggio provvisorio presso la caserma delle Volontarie francesi, in cui era stata assegnata da Philip come redattrice, alle dipendenze di Louis Closon.

---

<sup>38</sup> Organizzazione attiva in Francia e costituita dal generale Charles De Gaulle il 18 giugno 1940 per combattere contro il regime di Vichy e l'occupazione italiana e tedesca della Francia.

Il suo lavoro consiste nel prendere visione dei progetti inviati dai resistenti francesi per la riorganizzazione della Francia dopo la guerra. Stimolata dalle questioni delicate che le venivano sottoposte, Weil non si limita, però, a intervenire sui progetti con osservazioni critiche, ma esprime direttamente le sue idee in una lunga serie di scritti, tra i quali l'ampio saggio *L'enracinement* (1943)<sup>39</sup>. A questi scritti, che la vedono impegnata a tracciare le linee portanti della società post-bellica, vanno aggiunti scritti religiosi, traduzioni e commenti di testi greci e indù, e, infine, le riflessioni raccolte nel *Taccuino* durante i giorni in ospedale.

I primi di gennaio Simone Weil abbandona il suo alloggio nella caserma delle Volontarie francesi per trasferirsi in una camera situata in un quartiere molto povero, presso la vedova Mrs. Francis.

Dal momento che il suo progetto di infermiere di prima linea viene giudicato da De Gaulle una follia, Weil chiede a Closon e Schumann di adoperarsi per farla partecipare ad una missione operativa sul territorio francese, ma la filosofa viene comunque respinta per il rischio di essere facilmente riconosciuta. Tutto ciò accresce la sua sofferenza e la convinzione che senza un contatto diretto con l'oggetto anche il lavoro intellettuale ben presto le sarà impossibile.

Probabilmente già da tempo affetta da tubercolosi, il 15 aprile 1943 viene ritrovata svenuta nella sua camera e perciò portata in ospedale. Nonostante le molte speranze di guarigione, il suo stato si aggrava irrimediabilmente per il rifiuto di nutrirsi. Alla fine di giugno invia una lettera a Closon in cui, oltre a dissociarsi totalmente dalla politica di Charles De Gaulle – avverte, infatti, il pericolo della costituzione di un partito gollista che avrebbe potuto portare all'affermazione di un potere totalitario – chiede di essere cancellata dalle liste del Ministero dell'Interno. Il 17 agosto viene trasferita al Grosvenor Sanatorium di Ashford nel Kent, in condizioni ormai gravissime. Vive gli ultimi giorni in serenità, prima di spegnersi il 24 agosto sera all'età di trentaquattro anni.

---

<sup>39</sup> Parte di questo materiale è stato raccolto nel volume *Écrits de Londres*, parte è tuttora inedito, alcuni testi si trovano sparsi in altri volumi.

## **1.2 La Francia negli anni di Simone Weil: dalla vittoria del blocco nazionale al governo provvisorio di De Gaulle**

Nello spazio di circa un trentennio, dal 1914 al 1945, la Francia sopporta il peso di due lunghe guerre, che influiscono pesantemente sulla produzione intellettuale di Simone Weil che, in un tempo così drammatico, non è soltanto una filosofa militante, ma anche un'operaia, un'esule e una resistente delusa.

La vita politica francese è contraddistinta, come negli anni precedenti il conflitto del 1914, da una grande instabilità governativa, che porta alla successione di quarantadue ministeri con una durata media di sei mesi nel giro di ventuno anni, e all'alternanza al timone della Francia degli anni '20 e '30 del centro-destra e delle sinistre radical-socialiste<sup>40</sup>.

Prima di procedere ad un'analisi accurata della politica francese di quegli anni, è opportuno sottolineare che l'instabilità politica del paese è dovuta in larga misura all'ambiguità del Partito radicale che nelle elezioni ottiene dal venti al trenta per cento dei voti, ed è perciò determinante per la formazione delle maggioranze parlamentari.

Difensori della democrazia repubblicana contro le destre autoritarie e del laicismo contro le destre clericali, i radicali trovano un facile accordo sul terreno politico con i socialisti, ma altrettanto facilmente entrano in contrasto con l'alleato socialista sulle questioni finanziarie ed economiche, perché sono contrari a misure di perequazione sociale, come l'imposta sui patrimoni, che avrebbero potuto allontanare una parte del loro elettorato. Sono proprio disaccordi di questa natura che portano più volte alla crisi dei governi dei cosiddetti "cartelli delle sinistre". La precarietà governativa dipende anche dalla stretta dipendenza di un potere esecutivo debole dalla volontà sovrana del Parlamento, e non può essere sanata neppure dalla concessione fatta talora dalle Camere ai ministeri di emanare leggi per mezzo di decreti approvati dalle Camere solo in un secondo momento.

---

<sup>40</sup> Per la ricostruzione del profilo storico-politico della Francia negli anni in cui vive Simone Weil vedi: Della Peruta F., *Storia del Novecento. Dalla "grande guerra" ai giorni nostri*, Le Monnier, Firenze 1991; Galli C., Greblo E., Mezzadra S., *Il pensiero politico del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2005; Mastellone S., *Storia del pensiero politico europeo. Dal XIX al XX secolo*, UTET Libreria, Torino 1993; Sarubbi A., *Manuale di storia delle dottrine politiche*, G. Giappichelli editore, Torino 1991.

Il panorama politico viene poi complicato a sinistra dalla fondazione del Partito comunista francese, costituitosi nel congresso socialista di Tours del dicembre 1920, quando, in un clima di speranze rivoluzionarie presto deluse, la maggioranza dei delegati proclama l'adesione alla Terza Internazionale<sup>41</sup>, mentre la minoranza riformista guidata da Léon Blum rimane fedele al Partito socialista. Quest'ultimo supera presto il trauma della scissione perché i suoi iscritti aumentano rapidamente superando quelli del Partito comunista, attestato su posizioni settarie e indebolito da una serie di crisi interne che gli impediscono nel corso degli anni '20 di mettere radici profonde nel movimento operaio.

La destra utilizza invece la debolezza e l'instabilità dei ministeri come strumento polemico per reclamare un governo forte e autoritario, antiparlamentare e anticomunista. Si formano così delle leghe di estrema destra appoggiate dall'Action française che, facendo leva su una demagogica esaltazione delle capacità delle classi popolari, inquadrano in formazioni a volte militarizzate<sup>42</sup> ex combattenti e giovani intellettuali.

Le elezioni del 1919 portano alla vittoria del "blocco nazionale", una coalizione di centro-destra guidata dall'ex socialista Millerand, che manda al Parlamento una maggioranza "blu-orizzonte"<sup>43</sup>. I governi del "blocco", risolutamente ostili all'URSS e al comunismo, soffocano con il largo impiego della forza pubblica le agitazioni sociali e l'ondata di scioperi della primavera del 1920, determinando così l'indebolimento del movimento operaio, che può realizzare soltanto l'obiettivo delle otto ore. Il "blocco" non riesce, però, a fronteggiare l'inflazione e la difficile situazione finanziaria, nonostante la rigidità con cui Raymond Poincaré (presidente del Consiglio dal 1922 al 1924) pretende dalla Germania il pagamento delle riparazioni, sino a decidere l'occupazione della Ruhr.

Il malcontento sociale per l'aumento delle imposte voluto da Poincaré porta al successo del "cartello delle sinistre" radical-socialiste nelle elezioni del 1924 e al ministero presieduto dal radicale Edouard Herriot (1924-25) con l'appoggio esterno dei socialisti. Herriot dà un orientamento più conciliante alla politica estera, che si

---

<sup>41</sup> Organizzazione internazionale dei partiti comunisti (Mosca 1919-1943), fondata per iniziativa dei bolscevichi russi dopo il fallimento della Seconda Internazionale, con lo scopo di sostenere il governo sovietico, favorire la formazione di partiti comunisti in tutto il mondo e diffondere la rivoluzione a livello internazionale. Comunemente indicata anche come *Comintern* o *Komintern*.

<sup>42</sup> Esempi di organizzazioni di questo tipo sono le Croci di fuoco o la Solidarietà francese.

<sup>43</sup> Così battezzata per il gran numero di deputati ex combattenti che hanno indossato divise di quel colore.

concretizza nell'evacuazione della Ruhr, nella riduzione delle riparazioni tedesche e nel riconoscimento dell'URSS. I governi del "cartello" non riescono, però, a risanare la situazione finanziaria, aggravata dal continuo deprezzamento del franco: la prospettiva di un'imposta sul capitale provoca, infatti, la fuga dei capitali all'estero e fa mancare l'appoggio delle grandi banche. Il fallimento della politica finanziaria del "cartello" riporta al potere Poincaré (1926-29) con un ministero di centro-destra, cui seguono altri governi conservatori fino al 1936 (con un breve interludio di centro-sinistra nel 1932-34). Poincaré, sostenuto dai potentati economici e dalla fiducia dei risparmiatori, ha successo nel raddrizzare l'andamento della finanza pubblica grazie a una politica di strette economie e di aumento delle imposte, e può stabilizzare il franco a un quarto del suo valore prebellico. I governi moderati cercano anche di favorire la distensione internazionale e lavorano al rafforzamento dell'influenza francese nell'Europa orientale stipulando tra il 1924 e il 1927 una serie di trattati con i paesi di quell'area.

A partire dal 1931 la classe politica deve fare i conti con gli effetti della crisi del '29, che arriva in Francia più tardi ed ha un carattere meno drammatico rispetto agli altri paesi industrializzati, a causa della larga incidenza di un mondo rurale ancora in gran parte fermo all'autoconsumo. La depressione, però, dura più a lungo e provoca, comunque, una caduta della produzione industriale, con il conseguente aumento della disoccupazione e un nuovo dissesto del sistema monetario.

In effetti, i vari governi si preoccupano più di difendere la moneta e gli equilibri finanziari che di rilanciare l'economia. Essi si limitano a ridurre le spese statali e a prendere misure destinate a proteggere alcune produzioni agricole (come la proibizione di piantare nuovi vigneti) e il piccolo commercio (un esempio è il divieto dei magazzini a prezzo unico). Infine, il governo di Pierre Laval (1935-36) lancia una politica globale di deflazione che suscita un largo malcontento, applicando una riduzione degli interessi del debito pubblico e degli stipendi dei pubblici dipendenti. L'immobilismo dei partiti politici tradizionali, incapaci di affrontare in maniera adeguata la depressione, favorisce il rafforzamento da una parte delle leghe di destra, e dall'altra del Partito comunista, che si avvia a diventare in alcune zone – come nei sobborghi di Parigi – un partito di massa.

Il clima è poi reso incandescente da una serie di scandali finanziari che mettono in cattiva luce parecchie personalità politiche, specie del campo radicale.



Quando all'inizio del 1934 scoppia un nuovo scandalo – l'«affare Stavisky»<sup>44</sup> – le leghe organizzano una manifestazione di trentamila aderenti che il 6 febbraio si riuniscono di fronte al Parlamento gridando: «Abbasso i ladri». I manifestanti sono dispersi dopo violenti scontri con la polizia, che provocano 15 morti e molte centinaia di feriti.

I fatti del 6 febbraio causano le dimissioni dalla presidenza del Consiglio del radicale Edouard Daladier e la formazione di governi più spostati sulla destra. Di fatto, quindi, essi non sono la premessa di un colpo di Stato, ma l'indice di una violenta pressione della destra sul Parlamento per dare il potere a uomini decisi a una riforma dello Stato in senso autoritario.

Tali avvenimenti, insieme all'allarme suscitato dall'ascesa al potere del nazismo in Germania e all'aggravarsi della minaccia fascista, spingono le sinistre francesi all'unione. Questo processo unitario è reso possibile dal mutamento di linea dei comunisti che – in connessione con la svolta del settimo congresso del Comintern<sup>45</sup> – guidati da Maurice Thorez, passano da una politica di rottura con i socialisti ad una politica della “mano tesa”, rivolta non solo ai socialisti ma anche ai radicali e a tutte le forze “borghesi”, purché antifasciste.

Tra il 1934 e il 1935 si giunge così alla creazione del Fronte popolare, che è cosa ben diversa dai vecchi “cartelli delle sinistre” perché è caratterizzato dalla risoluta impostazione antifascista e dalla partecipazione anche dei comunisti, che escono così dal loro isolamento.

Il Fronte esce vittorioso nelle elezioni dell'aprile-maggio 1936, nelle quali si presenta con la parola d'ordine “pane, pace, libertà”, ottenendo 378 seggi su 598. Del successo beneficiano i socialisti che, con due milioni di voti, diventano il primo partito francese, e soprattutto i comunisti, che passano da ottantamila a un milione e cinquecentomila voti; mentre i radicali, compromessi con gli scandali, perdono una cinquantina di seggi.

Di conseguenza viene nominato presidente del Consiglio Léon Blum (1936-37), discepolo di Jaurès, primo socialista a guidare un governo in Francia. I comunisti sostengono il ministero dall'esterno, per conservarsi le mani libere e per non spaventare le classi medie. La vittoria del Fronte popolare libera le attese del mondo

---

<sup>44</sup> Avventuriero accusato di essersi arricchito con operazioni illecite compiutamente favorite da uomini del potere.

<sup>45</sup> Comintern (o Komintern, dalle parole tedesche *Kommunistische Internationale*) è il termine con cui si indica la Terza Internazionale o Internazionale comunista (Mosca 1919-1943).

del lavoro, che stava soffrendo di un sentimento di esclusione sociale: entrano infatti in sciopero, con un movimento in gran parte spontaneo, due milioni di lavoratori, che occupano pacificamente le fabbriche. Blum arbitra i negoziati tra i sindacati e il padronato, che si concludono l'8 giugno con il cosiddetto "accordo Matignon" (dal nome della sede dei presidenti del Consiglio francesi): i lavoratori dell'industria ottengono un aumento dei salari, il riconoscimento dei diritti sindacali e dei contratti collettivi e, poco dopo, la limitazione a 40 ore della durata settimanale del lavoro e quindici giorni di ferie annuali retribuite.

Dopo l'iniziale euforia l'azione del Fronte popolare si fa, però, via via più difficoltosa. Il governo Blum non è in grado di combattere un'inflazione che, alimentata dalla speculazione internazionale e interna contro il franco, costringe nell'autunno 1936 a svalutare la moneta ed erode i recenti aumenti salariali. Le misure proposte dai comunisti, tra le quali l'inasprimento fiscale sui grandi patrimoni, non passano per l'opposizione dei radicali. Inoltre, di fronte all'aggravarsi della minaccia della Germania nazista, all'inizio del 1937 viene varato un programma di riarmo quadriennale che costringe Blum a chiedere una pausa nell'azione sociale. Le divergenze interne si fanno poi sentire anche nella politica estera: pur simpatizzando con i repubblicani spagnoli minacciati dal colpo di Stato reazionario del generale Franco, Blum è infatti costretto dall'atteggiamento dei radicali a proclamare ufficialmente la linea del non intervento nella guerra civile scoppiata in Spagna nel 1936.

Il Fronte popolare, indebolito dalle discordie interne e soprattutto dallo spostamento a destra dei radicali, preoccupati di perdere consensi elettorali tra le classi medie, entra così in una lenta agonia che suggella il fallimento di una stagione politica di grandi speranze che sarebbe rimasta a lungo nella memoria collettiva dei francesi. Nel gennaio del 1937 Blum si dimette, aprendo così la strada, dopo una fase di transizione, al governo diretto dal radicale Edouard Daladier (aprile 1938), di fronte al quale socialisti e comunisti passano all'opposizione. Il governo Daladier, dopo aver stroncato lo sciopero generale proclamato dai sindacati il 30 novembre 1938, porta avanti la politica finanziaria voluta dal ministro delle finanze Paul Reynaud, fautore del liberismo economico, che riesce a stimolare la ripresa produttiva. Tuttavia, conclusa l'esperienza del Fronte popolare (1935-1938), ormai le preoccupazioni di politica interna cedono il posto a quelle destinate dall'aggravarsi

della situazione internazionale, che si sta evolvendo verso lo scoppio della seconda guerra mondiale<sup>46</sup>.

Dopo l'attacco tedesco alla Polonia (1° settembre 1939) e la dichiarazione di guerra di Gran Bretagna e Francia alla Germania (3 settembre 1939), le truppe francesi e inglesi si mantengono inattive, forse in previsione di una guerra di usura. Questa fase termina con l'invasione tedesca del Belgio e dei Paesi bassi ed è nota con l'espressione *drôle de guerre*, indicante la stagione di questa "guerra farsa" che si protende dal 3 settembre 1939 al 10 maggio 1940.

La *drôle de guerre* e la disfatta del 1940 mostrano appieno la depressione economica e politica in cui versa la Francia, che ha come conseguenza i quattro lunghi anni di occupazione tedesca, la divisione del paese e l'esperienza della "rivoluzione nazionale" del regime fascista di Vichy.

Nel 1940 Daladier rassegna infatti le sue dimissioni e si forma il governo Reynaud. I tedeschi invadono la Francia e Dunkerque viene evacuata. Il generale Philippe Pétain firma un armistizio con Italia e Germania dando vita a un governo collaborazionista<sup>47</sup>, noto come "governo di Vichy" (1940-1944), che si instaura nella Francia centromeridionale non direttamente occupata dai tedeschi. A Londra, intanto, il generale De Gaulle costituisce il movimento "France libre" (18 giugno 1940), per combattere contro il regime di Vichy e contro l'occupazione italiana e tedesca della Francia.

Nel 1941, quando le forze giapponesi invadono l'Indocina, le formazioni di "France libre" occupano Libano e Siria. L'anno dopo le Forze italiane invadono Nizza e la Corsica, mentre le truppe tedesche il sud della Francia.

Nel 1944 i movimenti di resistenza costituiscono un Comitato di liberazione nazionale. Nonostante lo sbarco degli alleati in Normandia (6 giugno 1944), a Parigi la resistenza popolare ha organizzato da sé la liberazione della città.

Il 18 agosto '44, in seguito ai sommovimenti iniziati dagli agenti della metropolitana, dai gendarmi, dai poliziotti e dagli impiegati delle poste, scoppia uno sciopero generale. Gli operai attraversano la città incitando tutti i parigini all'insurrezione

---

<sup>46</sup> Cfr. Della Peruta F., *Storia del Novecento*, cit., pp.66-71.

<sup>47</sup> Vicino, cioè, al governo nazista tedesco ed improntato ai criteri del corporativismo economico, del tradizionalismo culturale e dell'antiparlamentarismo. Fondato anche su un accentuato nazionalismo, il governo di Vichy è in realtà sottomesso alla volontà della Germania nazista e, pur rimanendo formalmente in carica, cessa virtualmente di esistere nel novembre 1942 – quando i tedeschi, dopo lo sbarco angloamericano nell'Africa del nord, occupano anche la Francia meridionale – per poi scomparire definitivamente con la sconfitta del Reich di Hitler.

contro le forze naziste e collaborazioniste. La Resistenza interna si batte contro i ventimila tedeschi presenti nella capitale. Il 25 agosto la seconda Divisione blindata del Generale francese Leclerc e le truppe alleate entrano in città. Il Generale von Choltitz firma la resa degli occupanti mentre il Generale de Gaulle arriva a Parigi e forma un governo provvisorio (3 giugno 1944 - 20 gennaio 1946).

Uscita, dunque, dal secondo conflitto mondiale con gli onori della vittoria, grazie alla resistenza e all'opera di De Gaulle, la Francia in oltre un quarto di secolo risulta profondamente mutata: le istituzioni di sicurezza sociale, le nazionalizzazioni, la ricostruzione industriale pianificata, l'integrazione nelle comunità europee, l'industrializzazione accelerata e la riconversione dell'agricoltura sono gli aspetti di una trasformazione senza precedenti.

## CAPITOLO II

### ANALISI E RICOSTRUZIONE DEL REALISMO POLITICO

#### 2.1 Identità e sviluppi del realismo politico tradizionale

Il realismo politico costituisce una tradizione esplicativa del comportamento politico centrata sulla comprensione della politica come lotta permanente per il potere e la sicurezza<sup>48</sup>. Quale programma di ricerca, il realismo politico assume come obiettivo primario la comprensione in termini scientifici – dunque avalutativi e descrittivi – della politica e delle sue forme storiche di manifestazione. Più precisamente e nonostante le differenti formulazioni dei vari autori che lo hanno proposto, esso intende spiegare in modo coerente come determinate entità politiche cerchino di preservarsi in un ambiente caratterizzato da un diffuso egoismo e dalla sempre attuale possibilità di essere danneggiate.

Indirizzo di studi politici e, al tempo stesso, metodo d'indagine, il realismo politico percepisce la politica come interazione conflittuale. Proprio la presenza dell'egoismo implica, infatti, che le entità politiche diano valore solo a loro stesse e, interagendo tra loro, diventino le une per le altre un limite alla sicurezza, alla libertà e all'ambizione. Ne deriva uno stato di costante conflitto e competizione, caratterizzato dal continuo tentativo di ognuno di conservare il proprio potere e migliorare la propria sicurezza a svantaggio degli altri.

Le analisi del comportamento politico elaborate dall'approccio realista sono tutte focalizzate, almeno ad un primo livello, alla descrizione positiva dell'azione politica e, quindi, alla comprensione scientifica di come le entità politiche fanno fronte alle minacce presenti nell'arena politica in un' indefinita competizione per la

---

<sup>48</sup> Per un'introduzione al realismo politico rimando a: Campi A., *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Akropolis, Firenze 1996; Portinaro P.P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999; Tellis A.J., *Reconstructing Political Realism. The Long March to Scientific Theory*. Rand Corporation, USA 1996, trad. it. *Introduzione al realismo politico. La lunga marcia verso una teoria scientifica*, a cura di Joachim Rössler, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005.

sicurezza<sup>49</sup>. Accanto ad una robusta dimensione descrittiva, il realismo politico riporta, inoltre, una dimensione prescrittiva, che lo rende una risorsa strategica dell'uomo di governo, una guida pratica dell'agire politico.

Queste due dimensioni, una descrittiva e una prescrittiva, ci restituiscono due accezioni diverse di realismo politico, una più ampia e l'altra dai contorni più stretti. In base alla dimensione descrittiva, il realismo politico può essere definito:

Un paradigma epistemologico cui afferiscono una concezione della politica come lotta per il potere – una lotta che si avvale della violenza fino al limite dell'uccisione fisica – e una concezione dello Stato come “puro fenomeno di forza”, o come strumento per l'imposizione di un ordine<sup>50</sup>.

Stando alla dimensione prescrittiva, invece, per realismo politico si deve intendere:

Un orientamento, una sensibilità [...] al servizio di quel soggetto collettivo che è lo Stato, una sorta di tecnologia del potere operante sui moventi dell'agire umano, un'arte di governo poggiante su un insieme più o meno sistematico di massime prudenziali, e perennemente volta alla ricerca di un precario equilibrio in una situazione connotata da disuguaglianze, attori ostili e risorse scarse<sup>51</sup>.

Nella sua dimensione descrittiva, dunque, il realismo politico è un paradigma epistemologico, mentre, nella sua articolazione prescrittiva, esso costituisce una risorsa strategica dell'uomo di governo.

Come avremo modo di dimostrare nel corso della trattazione, in Simone Weil sono ben rintracciabili entrambe le dimensioni del realismo politico, il cui minimo comune multiplo è lo stesso oggetto d'indagine: i nudi fatti della politica. Sia dal versante descrittivo che da quello prescrittivo, infatti, il realismo politico si mostra come un sapere pratico finalizzato all'agire strategico e all'arte di governo, un approccio che scaturisce dall'esperienza politica e che, facendosi dottrina, assume su di sé il compito d'interpretare situazioni e formulare previsioni sulla base della “realtà” effettuale della politica.

---

<sup>49</sup> Cfr.: Morgenthau H., *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 6-25; Campi A., *Hans J. Morgenthau: un moralista del potere*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2010, pp. 5-6; Campi A., *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, cit., pp. 9-11.

<sup>50</sup> Portinaro P.P., *Il realismo politico*, cit., p. 28.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

Nel lessico politico realista il concetto di “realità”<sup>52</sup> indica specificatamente «il modo di essere dei rapporti di potere» considerati in se stessi, a prescindere dalle speranze, dai sogni e da qualsiasi altro movente possa animare gli attori della politica. Chi adotta la lente del realismo per interpretare la politica non dimentica mai che tale realtà è, infatti, sempre celata, data la naturale “doppiezza” della politica. Quest’ultima, infatti, non è solo rappresentazione dell’agire in pubblico, ma ha rapporti con le dimensioni del privato e del segreto: se da un lato la politica è pubblica rappresentazione, dall’altro lato tesse la sua trama su manovre che avvengono dietro il sipario, gli *arcana imperii*, ovvero tutte quelle tecniche di dissimulazione che prevedono l’impiego strategico della forza. Questa dialettica tra la dimensione “pubblica” e quella “segreta” della politica, tra la sua “realità” e la sua “apparenza”, costituisce il presupposto teorico del realismo politico, che possiamo altresì definire un’analisi della politica che vuole riportare alla luce ciò che è nascosto, vale a dire le tecniche effettuali del potere, la “realità del potere” che si cela dietro l’apparenza del consenso<sup>53</sup>.

Tale realtà va analizzata, secondo il realismo politico, ricercando nella storia i meccanismi del potere alla base del succedersi degli eventi<sup>54</sup>. Non è dunque un caso, perciò, che la genesi del realismo venga individuata in ambito storiografico ed, in particolare, all’interno del pensiero storico-politico greco.

Il presente capitolo intende ricostruire il programma del realismo politico analizzando il contributo di realisti tradizionali come Tucidide, Niccolò Machiavelli e Hans Morgenthau, attraverso i quali esso prende forma. È grazie all’opera di questi predecessori che ha avuto inizio la crescita di questo particolare programma di ricerca considerato oggi, nella letteratura scientifica contemporanea, uno degli approcci metodologici più diffusi soprattutto nell’area culturale nord-americana e negli studi di politica internazionale.

---

<sup>52</sup> Il concetto di «realità» è stato coniato da Duns Scoto che ha usato il termine “realitas” nella disputa scolastica sugli universali per designare l’esistenza – “la realtà” – di questi ultimi. Il problema degli universali investe il fondamento e la validità della conoscenza: esso riguarda la determinazione del rapporto tra idee/categorie mentali, espresse con termini linguistici, e le realtà extramentali; molto semplicemente, tra il pensiero e ciò che esiste.

Nel lessico filosofico moderno il termine “realità” indica «il modo d’essere delle cose in quanto esistenti fuori dalla mente umana o indipendentemente da essa» – in contrapposizione all’«idealità» che designa invece «il modo d’essere di ciò che è nella mente e non è o non può essere attuato nelle cose».

<sup>53</sup> Portinaro P.P., *Il realismo politico*, cit., pp. 3-9.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 30-33.

### 2.1.1 Le fondamenta del realismo politico: Tucidide e la *Guerra del Peloponneso*

Tucidide getta le fondamenta del realismo politico nelle *Storie*<sup>55</sup> del V secolo a.C., in cui definisce per la prima volta il paradigma del realismo politico, trasformando l'ampia indagine sulla guerra del Peloponneso e le sue cause in uno studio sul governo politico e sul comando militare.

Interessato a documentare i modelli dinamici del conflitto e della contesa per come questi si rapportano allo sviluppo e al declino degli Stati egemoni nella politica mondiale, Tucidide è uno dei primi teorici ad essersi occupato del problema dell'uso della forza e della possibilità di controllarla, nonché uno dei primi analisti scientifici delle relazioni internazionali<sup>56</sup>.

Le *Storie* di Tucidide si presentano come una forma classica di scritto epico in cui la descrizione dei fatti si intreccia alla riflessione filosofica. Dal versante narrativo, l'opera descrive la guerra (*kinesis*, ovvero "sconvolgimento") che avviene in Grecia fra il 431 a.C. e il 404 a.C. e, in particolare, le cause e le conseguenze dell'imperialismo ateniese sulla politica interna di Atene e sulle relazioni esterne con le altre città-Stato; mentre, dal versante filosofico, essa costituisce una riflessione sulla natura della decadenza politica e della dissoluzione morale. Il risultato è un'analisi profonda della dimensione politica della natura umana che parte da un dettagliato resoconto osservativo dei sintomi dello sconvolgimento in questione, per arrivare induttivamente alla comprensione dell'essenza universale del disordine.

Per Tucidide la guerra del Peloponneso, lungi dall'essere un casuale incidente politico, costituisce un contributo all'interpretazione del futuro, un caso capace di fornire una comprensione universalmente valida dei fatti politici. Ciò deriva non solo dalla credenza dello storico greco che il futuro somiglierà al passato ma, soprattutto, dalla convinzione che la guerra del Peloponneso sia un conflitto così grande e memorabile la cui verità avrebbe il valore di un'acquisizione perenne.

Le prove dell'importanza esemplare dello sconvolgimento narrato (*kinesis*) sono, agli occhi dello storico greco, molteplici. In primo luogo, tutti i partiti in guerra

---

<sup>55</sup> All'opera è attribuito anche il titolo di *Guerra del Peloponneso*, dal conflitto omonimo in essa analizzato.

<sup>56</sup> Miglio G., *Lezioni di politica*, I, Il Mulino, Bologna 2011, p. x.



sono greci e tutte le etnie elleniche sono coinvolte nella contesa. Perciò, se un intero sistema politico come quello greco, così avvantaggiato per i suoi risultati e impegnato nell'ottenere un buon ordine politico, si trova al limite di un devastante crollo politico e morale, allora tale *kinesis* non può essere uno fra i tanti eventi casuali della storia.

In secondo luogo, la grandezza dell'evento è confermata dal fatto che la guerra del Peloponneso coinvolge non solo l'ordine umano, quello cioè delle relazioni politiche interne ed esterne della *polis*, ma anche l'ordine cosmico manifesto nei disordini della natura e dell'universo. Come Tucidide spiega nell'Archeologia contenuta nel primo libro delle *Storie*, agli sconvolgimenti politici corrispondono delle catastrofi naturali che avvengono per rappresentare la memoria cosmica di questo evento politico. A ciò si aggiunge che lo scontro ha luogo quando Atene e Sparta sono al culmine delle loro forze e del loro talento, il che conferisce un valore perenne alla battaglia e permette a Tucidide di cogliere le città-stato nelle loro caratteristiche eminenti<sup>57</sup>.

Chiarite le motivazioni della scelta della *kinesis* peloponnesiaca quale oggetto d'analisi, ciò che rende Tucidide il primo analista scientifico della politica è, innanzitutto, l'identificazione di eventi fino ad allora apparentemente sconnessi e privi di un filo logico in un'unica unità di analisi, appunto la guerra del Peloponneso. Fino al 404 a.C., anno in cui l'opera di Tucidide viene pubblicata, i Greci sono infatti testimoni di una serie di conflitti confusi iniziati con le spedizioni dei Medi contro gli Elleni nel 490 a.C. e culminati con la sconfitta di Sparta e la nascita dell'egemonia tebana a Leuttra nel 371 a.C.

È Tucidide che per primo seleziona e unifica quattro momenti storici avvenuti fra il 431 e il 404 a.C. – rispettivamente la guerra archidamica, quella deceleica, la pace di Nicia e la spedizione in Sicilia – per creare un nuovo evento su cui riflettere. Non a caso, egli descrive la sua opera non utilizzando il termine *historia*, bensì ricorrendo alla locuzione *syngraphe ton polemon* che tradotta significa “elaborazione” della guerra del Peloponneso<sup>58</sup>.

Ancora di più, dunque, l'uso del termine *syngraphe* sottolinea il fatto che le *Storie* di Tucidide, lungi dal rappresentare una narrazione cronistica dei fatti,

---

<sup>57</sup> Tucidide si sofferma a lungo, nell'Archeologia contenuta nel libro I, sui motivi che rendono la guerra del Peloponneso una *kinesis* che non ha paragoni per grandezza all'interno della storia.

<sup>58</sup> Tellis A.J., *Introduzione al realismo politico*, cit., pp. 20-21.

costituiscono una costruzione volta a rintracciare cause ed effetti al livello storico della politica.

L'opera di Tucidide è, inoltre, permeata da un insieme di idee filosofiche sull'inevitabilità della decadenza dominante anche un ordine perfetto come quello rappresentato dall'Atene di Pericle. Questa metafisica della *necessità* trova la sua massima esplicazione nel famoso discorso tra gli Ateniesi e i Meli contenuto nel libro V e assunto oggi a paradigma del realismo politico.

Durante il sedicesimo anno del conflitto che oppone per quasi trent'anni le due principali città-stato greche, Atene e Sparta, gli Ateniesi organizzano una spedizione contro l'isola di Melo, colonia spartana che era rimasta neutrale. Prima di passare alle armi, gli Ateniesi propongono agli abitanti di Melo di sottomettersi senza combattere, data la loro forza maggiore e l'impossibilità per Sparta di intervenire per tempo in loro aiuto. I Meli rifiutano e l'isola viene conquistata dopo un lungo assedio, nel 416 a.C.

Queste le parole che gli ambasciatori ateniesi rivolgono ai governanti dell'Isola di Melo prima dell'intervento militare (V, 105):

Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dei, un necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che puoi sopraffare. Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati noi i primi a valercene; l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la consegneremo a chi verrà dopo, ed avrà valore eterno. E sappiamo bene che chiunque altro, ed anche voi, se vi trovaste a disporre di una forza pari alla nostra, vi comportereste così<sup>59</sup>.

Gli Ateniesi giustificano la loro posizione imperialistica con un argomento di tipo naturalistico: la legge della forza non può essere ridotta a un sopruso, bensì è inscritta nella natura, per cui a comandare è il più forte e lo fa per necessità di natura. La forza costituisce un dato ineliminabile, destinato ad imporsi all'infinito secondo un processo di totale reversibilità delle parti, cosicché quando colui che è minacciato riesce a respingere la minaccia, egli diventa a sua volta la fonte di una nuova minaccia.

Tucidide ritrae magistralmente questo processo in uno dei rovesciamenti di situazione più sofisticati contenuti nella *Guerra del Peloponneso* (V, 8):

Brasida a sua volta, appena vide muoversi gli Ateniesi, subito scese dal Cerdilio ed entrò in Amfipoli. Ma non effettuò alcuna sortita né si schierò

---

<sup>59</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi 1996, p. 761.

contro gli Ateniesi perché non era sicuro delle proprie truppe e le riteneva inferiori non per il numero (giacché in qualche modo si bilanciavano) ma per il valore: in quanto gli Ateniesi del corpo di spedizione erano uomini scelti, e i soldati di Lemno e di Imbro i più valorosi. Si preparò invece ad attaccarli con uno stratagemma. Se infatti avesse mostrato ai nemici il numero e l'equipaggiamento appena sufficiente dei suoi uomini, non pensava che avrebbe avuto maggiori possibilità di farcela che se i nemici non li avessero visti e non li avessero a ragione disprezzati. Scelti dunque centocinquanta opliti per sé e affidati gli altri a Clearida, decise di attaccare all'improvviso prima che gli Ateniesi si ritirassero, ritenendo che non avrebbe più avuto un'altra occasione come questa di sorprenderli isolati se fossero arrivati loro i rinforzi<sup>60</sup>.

In un capovolgimento di ruoli che si manifesta con il procedere della guerra, lo spartano Brasida, che incarna la passività e la politica dello *status quo*, diventa l'emblema del vigore, mentre l'ateniese Nicia, emblema dell'attività e del revisionismo ateniese, diviene il simbolo della moderazione. La narrazione ritrae intenzionalmente tale rovesciamento di ruoli, per mostrare che le parti del tiranno e del liberatore non corrispondono ad alcuna qualità permanente degli Stati, ma costituiscono semplicemente dei ruoli che si scambiano quando si altera la bilancia dei poteri.

Non sussiste, perciò, alcuna differenza tra dominati e dominatori. Entrambi sono governati dalla forza che, quando raggiunge certi limiti, genera una necessaria reazione da parte di chi ne teme gli effetti. Si tratta di una ferrea necessità che vede nel conflitto inscritto nelle vicende del potere la normale conseguenza della vitalità di un organismo politico.

### **2.1.2 Niccolò Machiavelli e l'osservazione scientifica della realtà politica**

Mentre le *Storie* di Tucide prendono avvio da un evento riguardante la violenza fra Stati, l'opera di Machiavelli, pur avendo come sfondo le lotte in Italia fra i principati, il papato e gli altri regni europei, non è centrata sul comportamento fra gli Stati, quanto sulla comprensione della natura umana e delle sue conseguenze sull'azione politica al fine di fornire indicazioni di pratica politica. Nel porre le fondamenta della moderna scienza sociale Machiavelli considera esplicitamente la

---

<sup>60</sup> Tucide, *La guerra del Peloponneso*, cit., p. 657.

natura dell'essere umano ed i suoi effetti sulla formazione, il mantenimento e la crescita dello Stato<sup>61</sup>.

Le opere di Machiavelli di stampo realista sono anche quelle in cui il suo impegno verso la prassi politica è più evidente, in particolare *I discorsi sulla prima decina di Tito Livio* (1531) e *Il principe* (1532)<sup>62</sup>, in cui il Segretario fiorentino si interroga circa l'origine e la conservazione del potere politico.

C'è da dire che questa grande questione filosofica era stata risolta dalla tradizione greca e cristiana postulando “regni o repubbliche immaginarie”, fondate su un'alta comprensione del bene morale o religioso. Il pensiero greco – e, in particolare, Aristotele – aveva, infatti, descritto la *polis* come un'entità fondata per proteggere la vita e perseguire il bene; mentre la tradizione cristiana aveva finito per ridefinire il raggiungimento del bene in chiave etico-politica ed intenderlo come la prefigurazione del regno divino in terra. In entrambe le tradizioni, quindi, la domanda circa l'origine del potere politico era stata risolta chiedendosi quale fosse la vita migliore per l'uomo e quali requisiti dovesse avere un capo politico per dirsi virtuoso. Secondo Machiavelli queste due visioni sono altamente fuorvianti in quanto fondate su delle concezioni della virtù che non hanno radici terrene e che, in quanto tali, ispirano regni immaginari e, quindi, sovversivi del buon ordine politico.

La costituzione del buon ordine politico può e deve essere fondata, secondo Machiavelli, solo riconoscendo la realtà politica per quello che è e non per ciò si vorrebbe che fosse. La natura del bene politico va elaborata rifiutando apertamente le

---

<sup>61</sup> Sul realismo politico di Machiavelli cfr.: Andreatta A., Baldini A. E., *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, UTET Libreria, Torino 1999, p.6; G. M. Bravo, C. Malandrino, *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, pp. 29-31; Tellis A. J., *Introduzione al realismo politico*, cit., pp. 35-48.

L'età moderna è preceduta da pensatori e correnti ideali, che lasciano abbondanti indicazioni ai posteri. A Marsilio da Padova e al suo *Defensor pacis* (*Il difensore della pace*) del 1324 è attribuito il merito d'aver elaborato una rappresentazione moderna dello Stato costituzionale, che non ha più natura provvidenziale ed esercita la sua sovranità attraverso la legge. La fortuna dell'opera di Marsilio in Germania e in Inghilterra connota il passaggio dall'età medioevale a quella moderna, segna il superamento della visione puramente teologica del diritto e della politica e il trapasso a formule laiche: il legislatore, il monarca e il principe, sciolti dagli obblighi nei confronti della Chiesa e delle sue norme, assumono competenza esclusiva in materia politica.

<sup>62</sup> A questo proposito si noti che molti critici sostengono che soltanto *Il principe* sia annoverabile alla tradizione del “realismo politico”, mentre i *Discorsi* sarebbero caratterizzati da “idealismo politico”. Le due opere sarebbero pertanto di contenuto diametralmente opposto, essendo la prima favorevole alla soluzione politica del principato e la seconda propensa alla repubblica. La mia visione è, invece, in linea con Tellis, Cassirer, Strauss e Meinecke, concordi nel ritenere entrambe le opere “realiste”, in quanto unite dal comune obiettivo di descrivere la nascita e il mantenimento dell'ordine politico (quelli che per Machiavelli sono i “nuovi modi e ordini”).

repubbliche immaginarie e le loro norme di etica politica e basandosi sui fatti piuttosto che sui valori.

Grazie a Niccolò Machiavelli si afferma così un modo di ragionare sulle cose politiche molto diverso dal passato: la politica è interpretata in modo più schematico, formale, scientifico e viene considerata come un gioco per il potere di cui si possono scrivere le regole inducendole dalla realtà. Tutte le opere di Machiavelli sono votate alla ricerca della “verità effettuale”, come dichiara lo stesso autore nel capitolo XV del *Principe* (1532):

Sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché essi è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua<sup>63</sup>.

Questo passo contiene la dichiarazione di metodo del realismo politico: la via per la conoscenza politica è quella dell'osservazione diretta e della registrazione, senza coloriture emotive, di quanto accade. Per “verità effettuale” è da intendersi una verità operativa, fondata sulla considerazione della politica come il luogo in cui la natura dell'uomo si manifesta attraverso la ricerca del potere da parte di chi ha la volontà e le doti per governare. La “verità effettuale” è una verità “reale”, in base alla quale le cose non sono vere relativamente al giusto, bensì sono tali nella misura in cui consentono di esercitare il potere. Di conseguenza, l'efficacia della tecnica politica si misura in base al successo delle sue azioni: se lo scopo è raggiunto la tecnica è apprezzabile; altrimenti deve essere abbandonata in favore di altre soluzioni.

Machiavelli descrive esplicitamente i fatti politici per come si presentano e, nell'intento «di scrivere cosa utile a chi l'intende»<sup>64</sup>, percorre una via «non essendo suta ancora da alcuno trita»<sup>65</sup>: egli prescrive ciò che, in base alla sua esperienza politica, è necessario per riuscire a mantenere il potere politico – i “nuovi modi e ordini” – e orientare primariamente la politica all'ottenimento dei beni terreni della stabilità interna e della sicurezza esterna.

---

<sup>63</sup> Machiavelli N., *Il principe* (1532), Barbera Editore, Siena 2007, c. XV, p. 75.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2013, p. 55.

Per la prima volta dopo i Sofisti, la politica viene intesa come un mezzo artificiale finalizzato non al raggiungimento della virtù, ma ad arginare nei limiti del possibile i vizi umani. Degli uomini, infatti, si può dire generalmente «che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita e' figliuoli [...] quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano»<sup>66</sup>. Il riconoscimento della natura maligna degli uomini rende necessario, perciò, un orientamento politico lontano tanto dalla visione classica che da quella cristiana, e che sappia rendere conto del carattere degli uomini.

Il pensiero di Machiavelli è dominato dalla consapevolezza che l'ostilità reciproca delle sintesi politiche sia il dato elementare da cui ogni ordine politico deve prendere le mosse. Il Segretario fiorentino fissa perciò l'origine dell'ordine politico non in un patto, ma in un conflitto. Come scrive nei *Discorsi*, la violenza è all'origine non solo delle guerre ma anche delle aggregazioni politiche. In ogni città sono, infatti, presenti «due umori» in continua lotta tra loro: quello dei potenti – «i grandi» – e quello del popolo. La guerra è una costante ineliminabile della politica. La stessa neutralizzazione del conflitto all'interno di uno spazio strutturato del potere è una necessità dettata dalla presenza di un nemico esterno e che lo Stato realizza proiettando al di fuori dei confini quell'aggressività che altrimenti non potrebbe scaricarsi, pena la sua autodissoluzione. La coesione delle sintesi politiche è, perciò, il risultato della presenza di un nemico esterno: «Perché la cagione della disunione delle repubbliche il più delle volte è l'ozio e la pace; la cagione della unione è la paura e la guerra»<sup>67</sup>.

L'idea che il conflitto sia situato alla nascita di ogni nuova entità politica trova conferma nel *Principe*, in cui Machiavelli chiarisce che i «principati al tutto nuovo e di principi e di Stato» si realizzano o attraverso le proprie armi e la virtù, o attraverso le armi altrui e la fortuna<sup>68</sup>.

Alla prima categoria appartengono i principati fondati da condottieri eccellenti come Mosé e Romolo che, nell'affrontare una massa di individui asociali, cattivi ed egoisti, hanno dimostrato di possedere l'appropriata virtù politica e sono stati in grado di

---

<sup>66</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XVII, p. 82.

<sup>67</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), cit., p. 365.

<sup>68</sup> Cfr. Machiavelli N., *Il principe*, cit., cc. VI, VII, pp. 25-39.

commettere i crimini necessari alla creazione di un buon ordine politico<sup>69</sup>. Mosè, infatti, per vedere rispettate le sue leggi e i suoi ordini ha dovuto uccidere moltissimi uomini; analogamente, Romolo, il fondatore di Roma, è da considerarsi un condottiero “massimamente eccellente” per avere avuto il coraggio di uccidere suo fratello Remo e aver consentito la morte di Tito Tazio. Gli esempi presi da Machiavelli mostrano che il principe ha la capacità effettiva di fare «ogni cosa in quello stato di nuovo»<sup>70</sup>, ed è libero di impiegare «modi crudelissimi, e nimici d’ogni vivere»<sup>71</sup>.

In antitesi a questi modelli di validi condottieri politici, Machiavelli colloca i principi italiani, i quali sono del tutto sprovvisti di virtù politica ed hanno realizzato i propri regni attraverso le armi altrui e la fortuna. Machiavelli sottolinea a tal proposito la necessità di educare tutti i capi politici a conservare l’ordine politico rinforzandolo «di buone legge di buone arme»<sup>72</sup>. Anche i principi italiani, infatti, dai quali Machiavelli non si aspetta che siano in grado di fondare nuove città, devono essere educati a tenere saldo il potere politico che hanno ricevuto attraverso gli sforzi altrui.

Centrali per il mantenimento dell’ordine sono, a suo parere, la forza e la coercizione attuate mediante le leggi e l’esercito. Come scrive nel *Principe*: «E’ principali fondamenti che abbino tutti li stati [...] sono le buone legge e le buone arme», ove queste ultime sono ancora più importanti delle leggi, visto che «non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge»<sup>73</sup>. Sull’importanza dell’esercito ai fini del mantenimento dell’ordine politico Machiavelli scrive ancora:

Concludo, adunque, che, senza avere arme proprie, nessuno principato è sicuro; anzi è tutto obligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità lo difenda [...]. E l’arme proprie son quelle che sono composte o di sudditi o di cittadini o di creati [dipendenti] tua: tutte le altre sono o mercennarie o ausiliarie<sup>74</sup>.

Si evince chiaramente da questi passi come l’esercito costituisca per Machiavelli una prescrizione fondamentale all’ordine politico. Esso produce accordo all’interno dello Stato e sicurezza al suo esterno ed in grado di potenziare altri

---

<sup>69</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. VI, p. 26-27. Cfr. Weil S., *Écrits de Marseille*, IV, 2, Éditions Gallimard, Paris 1997, p. 99.

<sup>70</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), cit., p. 121.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XXIV, p. 120.

<sup>73</sup> *Ivi*, c. XII, p. 57.

<sup>74</sup> *Ivi*, c. XIII, p. 70.

strumenti coercitivi quali la legge. Quest'ultima, pur passando in secondo piano rispetto all'esercito, viene considerata di cruciale importanza specialmente nei *Discorsi*, opera in cui Machiavelli descrive Roma come una potenza la cui la virtù è stata imposta anche attraverso la legge, tanto che persino la grandezza del suo impero, per molti secoli, non ha potuto corromperla.

La legge è considerata dal Segretario fiorentino uno strumento grazie al quale la vitalità romana ha potuto conservarsi ed accrescersi: essa ha garantito a Roma una costituzione mista ed ha generato al tempo stesso contesa interna, mantenendola in un delicato stato d'equilibrio.

È opportuno precisare che è per ragioni puramente strumentali e non etiche che nei *Discorsi* Machiavelli preferisce la repubblica alla monarchia. Mentre le monarchie – spiega il Segretario fiorentino – finiscono infatti con l'intorpidirsi quando i principi, una volta stabilitisi, diventano accidiosi e contenti solo di godere di quanto hanno conquistato; le repubbliche per la loro continua irrequietezza interna rimangono sempre avidi di grandezza e di espansione. Le repubbliche vengono perciò approvate non perché promuovano la libertà per sé, ma perché grazie alla limitata libertà presente al loro interno e attuata attraverso le leggi, sono in grado di sollecitare all'espansione esterna<sup>75</sup>.

La tesi di un'indocilità interna richiesta per alimentare l'ordine politico e spingerlo all'espansione rimarrà un *leitmotiv* nella storia del realismo politico, in seguito sviluppato da grandi del pensiero politico come Carl Schmitt.

Le guerre costituiscono secondo Machiavelli il prodotto di una necessità strutturale, dal momento che gli individui naturalmente egoisti, non potendo mai essere soddisfatti delle proprie risorse, sono inclini a sopraffare e a governare gli altri, determinando così l'impossibilità di mantenere uno stato di quiete. In tale situazione, che Machiavelli riassume bene con le parole «sento tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità»<sup>76</sup>, la necessità "costringe" lo Stato ad espandersi attraverso un aggressivo imperialismo, pena il venire sopraffatto dai nemici esterni o la progressiva distruzione al suo interno a causa della decadenza.

---

<sup>75</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), cit., pp. 296-301.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 78.



Così è avvenuto nel caso di Roma, la cui sicurezza e grandezza derivano, secondo Machiavelli, dall'aver afferrato tale dinamica e aver mantenuto la sua integrità conquistando ininterrottamente i potenziali avversari per prevenire future minacce alla propria sicurezza. A questo proposito, Machiavelli riporta la conquista da parte dei Romani della Grecia, avvenuta principalmente per neutralizzare le mire espansionistiche di Antioco di Siria nei confronti di Roma<sup>77</sup>. Chiaramente né la Grecia né la Siria minacciavano immediatamente la sicurezza di Roma, ma:

E' Romani feciono, in questi casi, quello che tutti e' principi savi debbono fare: li quali, non solamente hanno ad avere riguardo alli scandoli presenti, ma a' futuri, et a quelli con ogni industria ovviare; perche, prevedendosi discosto, facilmente vi si può rimediare; ma, aspettando che ti si appressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile. [...] E' Romani, vedendo discosto l'inconvenienti, vi rimediorono sempre; e non li lasciarono mai seguire per fuggire una guerra, perché sapevano che la guerra non si lieva, ma si differisce a vantaggio d'altri<sup>78</sup>.

La richiesta di sicurezza si traduce perciò sempre e inevitabilmente nel dominio, imperativo che può essere trascurato solo ad enorme rischio delle entità politiche in gioco. Il primo e maggiore bene è, quindi, il mantenimento dello Stato, in vista del quale il principe opera spesso:

Contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che essi ebbero un animo disposto a volgersi secondo ch'è venti e le variazioni della fortuna li comandano, e [...] non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato<sup>79</sup>.

Così nei *Discorsi*:

Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà o impossibilità che è, nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o a crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenzia non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati. E a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutto impossibile<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. III, p. 12.

<sup>78</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. III, p. 13-14.

<sup>79</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XVIII, p. 88.

<sup>80</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), cit., p. 111. Questo punto è di notevole importanza e viene ripreso da Machiavelli nel *Principe*, in cui descrive il principato come la realtà effettuale del potere e la repubblica come un'ideologia, un sogno, in quanto illusoria è la speranza di un regime in cui il potere non sia concentrato nelle mani di un uomo ma disperso nel popolo.

Il programma politico di Machiavelli si basa quindi sul chiaro riconoscimento dell'autonomia della politica e della necessità di entrare nei “modi cattivi” del potere per far fronte alla natura bestiale dell'uomo e alla competizione egoista che ne deriva<sup>81</sup>.

Lo scopo di Machiavelli è interrogare la storia per fornire una descrizione della natura umana in grado di mettere in luce le similarità degli eventi passati con le condizioni che determinano gli scenari politici attuali. In questo senso Machiavelli colma i vuoti lasciati da Tucidide: mentre quest'ultimo, infatti, si limita alla descrizione di un singolo evento, Machiavelli interroga molteplici eventi storici di tipo diverso al fine di fornire insegnamenti pratici ed utili a chi detiene il potere.

Ulteriore differenza tra i due realisti consiste nel diverso valore attribuito da questi all'azione politica. Al contrario di Tucidide che ritiene che un'azione pratica non possa mutare il destino di uno scontro dettato dalla necessità, Machiavelli sostiene che la virtù possa soggiogare la fortuna, termine da lui impiegato nel significato latino di “sorte”, “caso”.

È proprio attraverso la fortuna che Machiavelli manifesta la convinzione che la storia non obbedisca al disegno provvidenziale cristiano, ma sia un ciclo di accadimenti che l'uomo può controllare attraverso l'agire politico virtuoso<sup>82</sup>: la “virtù” per Machiavelli e per i pensatori politici realisti in generale è quell'energia umana che trova espressione nel coraggio, nell'astuzia e nella forza e che si oppone alla fortuna, ponendo gli uomini in condizione di compiere gesta collettive grandi e gloriose. Così, l'agire politico può dirsi “virtuoso” se fa della ricerca della potenza e della gloria la sua leva principale. È chiaro, dunque, che il concetto realista di virtù è del tutto scevro dalla morale e che, anzi, spesso si declina in politica con la capacità di organizzare «bellissimi inganni» moralmente non apprezzabili e finalizzati alla conservazione e all'incremento del potere.

Laddove la filosofia politica classica mirava alla disgiunzione di ferinità e legalità, Machiavelli ne realizza invece la complementarità, ricorrendo al mito antico di Chirone centauro<sup>83</sup>, precettore di Achille, per illustrare l'idea che all'esercizio del

---

<sup>81</sup> Cfr.: Miglio G., *Lezioni di politica*, cit., pp. 196-201; Galli C., *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 103-105.

<sup>82</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XXV, pp. 122-126.

<sup>83</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XVIII, p. 86. Personaggio della mitologia greca, nasce da Filira (Tiglio, figlia di Oceano) e dal titano Crono, che per sedurla si era trasformato in cavallo. Da qui l'aspetto di centauro di Chirone, metà uomo e metà cavallo. Chirone è anche il più saggio dei centauri, esperto nelle arti, nelle scienze e in medicina.

potere ineriscano ragione e istinto, legalità e violenza, simulazione e dissimulazione. A seconda delle circostanze, perciò, il Principe assumerà un atteggiamento fedele o fedifrago – «Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità»<sup>84</sup> – e sarà uomo e bestia al tempo stesso. Nel momento in cui egli esibirà il lato ferino, dovrà mostrare di essere astuto come la volpe e forte come il leone, come recita il celebre passo tratto dal capitolo XVIII del *Principe*:

A uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dalli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille, e molti altri di quelli principi antichi, furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile. Sendo adunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi<sup>85</sup>.

Il leone e la volpe – la potenza e l'astuzia – si configurano pertanto quali strumenti essenziali per la conquista e per il mantenimento del potere, nonché per la conciliazione tra la natura ferina e quella umana del principe. Quello che Machiavelli dipinge è, perciò, un ritratto del realismo politico inteso come capacità di pensare l'arte di governo tenendo conto dei vincoli e dei rischi di un mondo strutturalmente conflittuale, postulando il primato dell'agire strategico.

Il principe, infatti, deve utilizzare nell'arte del governo tutti i mezzi a disposizione, senza confini tra lecito e illecito, fra moralità e immoralità, essendo la ragione del governo l'unico movente valido. La morale di chi detiene il potere di governo è al servizio dello Stato ed è mossa esclusivamente dalla forza, da ciò che è utile politicamente. È la politica a generare l'etica e i valori che tengono insieme la comunità: così, per quanto possa sembrare cinico, uccidere è un delitto, ma eliminare un nemico può rivelarsi utile.

Liberandosi dall'antica subordinazione medioevale della politica alla teologia e alla morale, per la prima volta con Machiavelli l'azione politica viene valutata con un criterio puramente intrinseco e non sopraggiunto dall'esterno; essa si giustifica da sé, per l'esigenza che le è del tutto interna di ricondurre gli uomini ad una forma

---

<sup>84</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XV, p. 75.

<sup>85</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XVIII, pp. 85-86.

ordinata e libera di convivenza, ed incontra il suo unico limite nella sua stessa natura. Il fine dell'agire politico non è più, infatti, l'intesa intorno a valori ultimi come la giustizia o il bene comune, bensì l'autoconservazione del gruppo e il consolidamento del potere del principe, poiché solo quest'ultimo è in grado di garantire la disciplina delle relazioni intersoggettive e l'unità dell'ordinamento giuridico.

La centralità del potere, il privilegio accordato alla verità effettuale, la concezione della politica intesa in termini di conflitto accompagnata da un'antropologia pessimistica, nonché l'autonomia dell'agire politico dall'etica, costituiscono le colonne portanti del realismo politico.

È in base a questi assunti che il realismo definisce in ultima analisi la politica come *una lotta che ha come fine il potere e come mezzo la forza*. Tale definizione rivela la permanente contaminazione in politica tra la logica della guerra e la logica del governo. L'universo politico è innanzitutto l'ambito della violenza e della coercizione perché chi ha risorse e non è in grado di difenderle deve cedere davanti a chi ha energia per combattere e per vincere. La violenza non può, pertanto, essere bandita dallo spazio politico, può solo essere monopolizzata e organizzata giuridicamente al fine di garantire la sopravvivenza del collettivo.

Questi meccanismi si manifestano con particolare evidenza in politica internazionale, poiché quando in un'area geopolitica dominata da una potenza si assiste all'ascesa di un'altra grande potenza la guerra si presenta come un esito naturale e necessario. Non è un caso che negli ultimi anni il realismo politico sia diventato un approccio metodologico riservato quasi esclusivamente agli studi di politica internazionale e diffuso soprattutto tra gli studiosi politici del Nord America. A tal proposito non possiamo non ricordare uno dei maggiori teorici delle relazioni internazionali, Hans Morgenthau, fondatore del realismo politico contemporaneo, al quale si deve la sistematizzazione definitiva del paradigma del realismo politico.

### **2.1.3 Dal realismo classico a Morgenthau**

Il passaggio dal realismo classico al realismo contemporaneo è segnato dai contributi di vari realisti, fra i quali spiccano Thomas Hobbes e Max Weber.

Nell'elaborazione della filosofia politica di Hobbes un ruolo considerevole è rivestito da Tucide, padre del realismo politico occidentale.

Come quest'ultimo, Hobbes si interessa alla *Guerra del Peloponneso*, tanto da dedicare anni alla sua traduzione, pubblicata nel 1629 con il titolo di *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury* (1629).

Tucidide rappresenta, agli occhi di Hobbes, lo storico ideale, colui che narra gli eventi di cui è stato testimone rimanendo neutrale. Nella traduzione di Tucide del 1629 si evince già chiaramente lo stretto legame di Hobbes con il realismo politico tucidideo, che rimane costante in tutta la produzione successiva.

Hobbes condivide gli assunti principali del realismo politico di Tucide: la concezione pessimistica della natura umana, la scissione tra politica e morale, i concetti di *potenza* e *sicurezza* alla luce dei quali entrambi gli autori svolgono le proprie analisi politiche, una visione ciclica della storia che postula una natura umana immutabile identificabile con il rapporto tra gli Stati da un lato, e con la guerra civile dall'altro<sup>86</sup>.

La guerra del Peloponneso suscita interesse in Hobbes proprio perché fornisce la descrizione della distruzione di una civiltà attraverso la guerra esterna, la guerra civile e la peste. Per Hobbes la storia non è una scienza, ma uno strumento utile per la politica, in quanto permette di analizzare i comportamenti umani. Tucide, "lo storiografo più politico che abbia mai scritto"<sup>87</sup>, capisce che la guerra è sempre connessa alla patologia della *stasis*: la guerra interna, contenibile in tempo di pace, diventa un fenomeno incontrollabile durante la guerra esterna.

Per Tucide gli uomini non sono cattivi, ma dominati da passioni che li inducono a distruggere la comunità a cui appartengono e anche ad autodistruggersi. La descrizione dello stato di natura come una condizione miserevole di guerra di tutti contro tutti, dove l'uomo, da *homo homini lupus*, deve sempre pensare a difendersi e girare armato, perché non esiste alcuna sicurezza, né lavoro, né commercio, né benessere, né arte, né cultura viene ripresa da Hobbes direttamente da Tucide.

---

<sup>86</sup> Coli D., *Tucidide, Hobbes e il realismo anglo-americano*, in Campi A., De Luca S., (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 139-141.

<sup>87</sup> Hobbes T., *Of the Life and History of Thucydides*, in Id., *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury* (1629), in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by William Molesworth*, London 1839, vol. VIII, pp. xiii-xxxii, p. viii.

Ancora più interessante è il concetto hobbesiano di mortalità degli Stati teorizzato dal filosofo inglese nel capitolo XXIX del *Leviatano* a partire dall'immagine tucididea della dissoluzione del corpo fisico della società ateniese, aggredita nel 430-429 a.C. dalla peste che aveva causato migliaia di morti, e dalla guerra civile, che ne aveva distrutto il corpo politico.

Gli Stati, come i corpi, sono mortali e possono essere affetti da malattie interne. Perciò, quando essi non sono dissolti dalla guerra esterna, possono essere distrutti dalla guerra interna se il potere è debole e frammentato.

Come un corpo, lo Stato rischia l'estinzione per la nascita di conflitti interni, sempre sostenuti, secondo Hobbes, da nemici esterni. La guerra interna è per il filosofo inglese un fenomeno proprio della natura umana, che facilmente produce alleanze con stati vicini e conduce alla guerra esterna. Conflitto interno ed esterno sono una predisposizione innata ed immodificabile della natura umana<sup>88</sup>.

Teorico della razionalità strumentale, Hobbes ritiene che la ragione sia *ratio*, calcolo, e che gli uomini usino la ragione per calcolare i mezzi per raggiungere qualsiasi obiettivo, compresi quelli delle loro passioni.

I valori sono, per Hobbes, creazioni individuali non universali. Il concetto di giusto-ingiusto fornisce al filosofo un valido esempio: il valore di giustizia non è universale, ma ha a che fare con la politica e le relative passioni individuali.

Negli *Elements of Law Natural and Politic* del 1640, in polemica con l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, Hobbes è chiaro: «Ogni uomo dal canto suo, chiama ciò che gli piace ed è per lui, bene; e male ciò che gli dispiace».

Per Hobbes non esiste quindi alcun bene assoluto al quale tende l'appetito razionale. Gli uomini sono continuamente in competizione per l'onore e la dignità e da qui nasce l'invidia, l'odio, e infine, la guerra. Inoltre, come afferma nel capitolo XIX del *Leviatano*, la felicità per ogni individuo è desiderare e il desiderio umano non si esaurisce nel raggiungimento di un oggetto desiderato, ma deve assicurarsi di essere sempre alimentato per continuare perpetuamente a desiderare.

Analogamente, il desiderio senza tregua di un potere dopo l'altro è un'inclinazione generale di tutta l'umanità, generata o dal desiderio di una gioia più intensa di quella conseguita, o dall'assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene e conservarli nel tempo. Perciò, il problema principale dell'uomo non è soltanto

---

<sup>88</sup> Coli D., *Tucidide, Hobbes e il realismo anglo-americano*, cit., pp. 141-144.

acquisire potere, ma mantenerlo, fattore che lo obbliga a porsi sempre nuovi obiettivi da raggiungere<sup>89</sup>.

Come spiega Hobbes nel *Leviatano*, allo stato di natura l'uomo è caratterizzato da due pulsioni estreme: da un lato il desiderio di potere e, dall'altro, la paura della morte. Il passaggio dallo stato di natura allo Stato di diritto avviene grazie alla ragione, che pone l'uomo di fronte al dilemma di scegliere tra un potere illimitato e la paura di essere ucciso. Neanche il più forte, infatti, può dirsi "sicuro" nello stato di natura, in quanto può essere ucciso dai più deboli che si alleano contro di lui o venir tratto in inganno mentre dorme. Di fronte alla paura della morte, l'uomo decide così di delegare i propri poteri alla sovranità che, attraverso il contratto, gli promette sicurezza e benessere.

Tuttavia, entrando nello Stato, l'uomo hobbesiano non cambia natura e questo produce conflitti, come la guerra interna e quella esterna. È per questo motivo che lo Stato, in quanto corpo mortale, deve essere difeso da tutte le malattie che possono provocarne la dissoluzione.

A tale scopo, come prima misura, Hobbes propone l'istituzione di eserciti professionali in modo da disarmare i cittadini. È riscontrabile a questo proposito una differenza fondamentale tra il filosofo inglese e Machiavelli, il quale, nei *Discorsi*, sottolinea la necessità per uno Stato di mantenere i cittadini armati al fine di avere un esercito sempre pronto alla guerra come nell'antica Roma. Al contrario, per Hobbes, il cardine della sicurezza e della prosperità di ogni Stato è la pace interna, che può essere raggiunta solo con la disarmata dei cittadini. La pace internazionale è, invece, impossibile.

Nel capitolo XIII del *Leviatano* Hobbes spiega come gli Stati vivano fra loro in una condizione di guerra perpetua. La guerra è un fenomeno che non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in un fenomeno naturale simile a quello delle condizioni atmosferiche. Per questo – spiega Hobbes – «il cattivo tempo non consiste in uno o due temporali, ma nell'inclinazione alla pioggia di vari giorni». Analogamente, l'inclinazione umana al conflitto non consiste nella guerra, ma nella disposizione ad essa quando la pace non è assicurata<sup>90</sup>.

Nel capitolo XIV del *Leviatano*, riflettendo sulla legge naturale e i contratti, Hobbes afferma che per il diritto naturale ogni uomo è libero di usare quanto in suo

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 149.

potere allo scopo di preservare la propria vita e, poiché lo stato di natura è una condizione di guerra in cui ogni uomo è contro l'altro, ne segue che per preservare la propria vita ognuno ha diritto a fare qualsiasi cosa, anche ad uccidere. È in questo modo che Hobbes teorizza la necessità di uscire dallo stato di natura e stipulare il contratto. Il bisogno che il potere sia sostenuto dalle leggi è palese nel capitolo XX, in cui Hobbes considera pericoloso per uno Stato fondare la sua sovranità esclusivamente su uno scontro militare e affermare diritti di conquista senza il consenso della nazione sconfitta<sup>91</sup>.

La teoria realista delle relazioni internazionali di Hobbes può essere assimilata a quella di Benedetto Croce (1866-1952), che sviluppa una concezione della guerra simile a quella di Hobbes.

Secondo Croce, la storia dimostra che gli Stati sono perpetuamente in lotta per la sopravvivenza ed uno dei casi più acuti di questa lotta e ciò che più comunemente chiamiamo "guerra". Quest'ultima costituisce per Croce un fenomeno del tutto naturale, idea che fa di lui un lucido realista e che determina la sua opposizione alla Società delle nazioni e all'Onu.

Pur auspicando nel 1932 un'unione europea contro i nazionalismi che minacciano di distruggere l'Europa, Croce rimane sempre un realista politico.

Politica e morale sono due sfere che in tutta la sua riflessione rimangono ben distanti, come testimoniano queste righe scritte nel suo diario il 4 ottobre 1943, durante la Seconda Guerra Mondiale:

Stanotte mi sono svegliato poco dopo le tre e non ho potuto ripigliare sonno. Sono stato a rimuginare la guerra, il diritto internazionale e altri concetti affini, cercando sotto la stretta della terribile passione di questi giorni la parte da condannare moralmente, ma la conclusione è stata che la guerra non si giudica né moralmente, giuridicamente, è che quando c'è la guerra, non c'è altra possibilità né altro dovere che cercare di vincerla<sup>92</sup>.

L'idea di un'antinomia indissolubile tra politica e morale gli è già del tutto chiara nel 1912 quando, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, sostiene la correttezza della *realpolitik* tedesca, cosciente che le guerre si fanno per aumentare la potenza e non per principi morali.

Come la maggior parte dei realisti – e in linea con Simone Weil – Croce è critico dei principi della rivoluzione francese, che considera astratti e non applicabili alla guerra

---

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 146-151.

<sup>92</sup> Croce B., *Quando l'Italia era tagliata in due*, in *Quaderni della Critica*, Laterza, Bari 1946, p. 120.



tra gli Stati. Dietro questa posizione si nasconde una concezione dei rapporti internazionali del tutto simile a quella di Hobbes, il cui perno resta la sovranità degli Stati nazionali.

Infine, nella ricostruzione del passaggio dal realismo politico tradizionale a quello contemporaneo, degno di nota è il pensiero realista di Weber, che s' inserisce nel contesto della sua prospettiva sociologica e si presenta come il prodotto dell'interrogazione del filosofo tedesco sulla razionalità moderna.

Weber pone al centro del fenomeno politico la lotta per la potenza. Nell'epoca dei nazionalismi e degli imperialismi, Weber riconosce che la potenza nazionale è funzionale al fine più alto di conservare e promuovere beni di cultura che costituiscono l'eredità spirituale della nazione. La nazione, con la sua politica di potenza, è il solo regime politico che, agli occhi di Weber, garantisce la coltivazione e lo sviluppo delle qualità umane e degli ideali a esse connessi.

Tuttavia, in questa lotta per la potenza, la posta in gioco è il destino degli uomini. È per questo motivo che il realismo di Weber è caratterizzato da una forte ispirazione antropologica tesa a ricostruire il significato culturale del presente in cui l'uomo vive ed è immerso<sup>93</sup>.

Il realismo di Weber esplose per la prima volta solennemente nella *Prolozione di Friburgo* del 1895 quando, chiamato a presentare la sua prospettiva accademica, Weber prende posizione contro una diffusa concezione della politica economica che impediva di interrogarsi sul destino spirituale dell'umanità.

Secondo Weber il mutamento dei processi economici e sociali deve essere misurato in base alle qualità umane. Il problema è che nelle scienze sociali del suo tempo e nella politica economica che si trova a insegnare, interessarsi al destino spirituale e agli effetti sulle qualità umane degli ordinamenti sociali suona inattuale. Le scienze avevano imboccato la direzione dello specialismo e Weber si trova davanti al problema di come rimanere scientificamente rigoroso senza essere cieco rispetto alla questione del destino spirituale dell'uomo (opzione positivista), e di come porre tale questione senza risolverla nel normativismo materialista (opzione marxiana)<sup>94</sup>.

Il filosofo tedesco tenta di trovare una risposta a questo dilemma in due opere, prima nel saggio *L' "Oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della*

---

<sup>93</sup> Silla C., «Non come si troveranno gli uomini del futuro, bensì come saranno...». Il "realismo politico" di Weber tra problematica antropologica e tragicità del moderno, in Campi A., De Luca S., (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, cit., pp. 153-157.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 157.

*politica sociale* (1904), e poi, più compiutamente, nel saggio *Il senso della avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche* (1917).

Nel primo saggio metodologico la questione è posta nei termini del superamento della visione dell'economia politica come scienza etica su base empirica, vale a dire fondata su giudizi di valore oggettivamente validi fatti derivare da una specifica concezione economica del mondo. Questo modo di intendere l'economia politica, spiega Weber, scambia l'evidenza – cioè la concordia nell'identificare il fine ultimo della politica economica e sociale nel miglioramento del benessere materiale degli uomini – con la verità.

L'opzione metodologica che non consente di cadere in tale errore è quella che, nella trattazione scientifica di temi politico-economici e sociali, articola in maniera feconda significatività personale e oggettività scientifica<sup>95</sup>.

La domanda per Weber è come si possono trattare scientificamente i giudizi di valore. A questo proposito, individua tre possibili considerazioni scientifiche dei giudizi di valore.

Innanzitutto essi possono essere analizzati dal punto di vista dell'appropriatezza dei mezzi rispetto allo scopo. In secondo luogo, è possibile individuare le conseguenze che derivano dall'utilizzo dei mezzi appropriati e dal raggiungimento dello scopo prefisso. Infine, è possibile far emergere e chiarire logicamente le idee che stanno a fondamento dei giudizi di valore e degli scopi ad esso inerenti.

Mentre i primi due modi di considerare i giudizi di valore sono obiettivi di legittima pertinenza della scienza empirica, il terzo ricade nell'ambito della filosofia sociale. Weber arriva in questo modo dritto al cuore del problema: come sottrarre al razionalismo scientifico la decisione sulle questioni ultime relative al senso dell'esistenza e ai beni da conservare e promuovere nella vita comune.

La razionalità moderna secondo Weber produce una disgiunzione tra l'uomo come parte della realtà e la realtà stessa. L'uomo moderno staccandosi dalla realtà, s'innalza a signore della realtà e, in questo modo costruisce il significato della realtà ponendolo con un atto di signoria. Ecco perché si può pensare la realtà come una costruzione sociale.

Del tutto in linea con gli scritti di Simone Weil sulla scienza, per Weber il compito più urgente del nostro tempo è quello di ristabilire la realtà nella sua

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 169.

interezza. Avendo compreso il potenziale tirannico della scienza empirica moderna – della sua oggettività – il filosofo tedesco tenta di delimitarne precisamente possibilità e scopo. La scienza moderna attraverso l'illusione del controllo ha infatti precluso agli uomini ogni accesso a quel livello della realtà non empiricamente rilevabile, eppure veramente umano.

Weber propone quindi una redistribuzione delle mansioni: il compito della scienza empirica è di occuparsi dei mezzi e delle causazioni adeguate, mentre il dovere della filosofia è d'interrogarsi sui fini, sui motivi e sulle ragioni dell'agire. Weber è convinto che una prospettiva davvero realista sulla politica e sulla realtà non possa fare a meno della guida della filosofia, oltre che della strumentazione della scienza empirica. Analogamente ogni scienza empirica richiede il ricorso all'interrogazione filosofica a patto di non essere disposta a una perdita della realtà<sup>96</sup>.

#### **2.1.4 Hans Morgenthau e la sistematizzazione del programma realista**

La notorietà di Hans Morgenthau<sup>97</sup> negli studi di realismo politico coincide con il suo inserimento nel dibattito americano che, nel XX secolo, agitava gli studiosi di politica estera e relazioni internazionali. È in questa cornice che Hans Morgenthau elabora le sue analisi in dichiarata opposizione a quelle del filone di studi legalista, che definisce lo scopo primario della politica estera americana come la creazione di un'armoniosa società internazionale basata sulla ricerca e l'accettazione di principi morali universali.

Raccogliendo i dettami della filosofia liberale dell'Illuminismo, l'approccio legalista confida nella naturale bontà dell'essere umano e ritiene che un ordine politico morale e razionale derivante da principi astratti universalmente validi possa essere realizzato *hic et nunc* attraverso l'impiego della ragione. Per i legalisti, infatti, se tutti gli uomini seguissero la ragione, un ordine politico armonioso si costituirebbe all'istante, i conflitti scomparirebbero o si risolverebbero in compromessi, ed il

---

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 165-172.

<sup>97</sup> H.M. nasce a Coblenza, nella parte ad ovest della Germania, il 17 febbraio 1904. A causa delle leggi razziali, è costretto a emigrare prima in Svizzera, poi in Spagna; una volta scoppiata la guerra civile, trova asilo e fama negli Stati Uniti, dove muore nel 1980. Politologo tedesco, fondatore del realismo politico contemporaneo e autore del libro più influente e dibattuto di tutta la storia della teoria delle relazioni internazionali: *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace* (1948).

benessere regnerebbe incontrastato. Lo stesso conflitto internazionale non sarebbe altro che il prodotto di errori non intenzionali e di un'inadeguata comprensione politica. A tal proposito le istituzioni della legge, dell'insegnamento e del commercio devono rendere gli individui consapevoli della loro mutua dipendenza e dell'armonia dei rispettivi interessi. L'auspicio dell'approccio legalista è che tale riconoscimento sbocchi nella naturale creazione di una società internazionale fatta di organismi sovrastatali a sostegno di un nuovo ordine morale universale fondato sulla ragione e da essa nutrito<sup>98</sup>.

È in dichiarata antitesi a queste posizioni che Morgenthau definisce la sua teoria realista, compiendo un'operazione nei confronti del legalismo nello studio delle relazioni internazionali analoga a quella compiuta da Machiavelli nel *Principe* nei confronti dell'etica cristiana in politica.

Il cuore della visione politica di Morgenthau è l'essenza *polemica* della politica, causata dalla natura malvagia ed egoistica dell'uomo.

Morgenthau concepisce la politica come una lotta per il potere dal carattere diabolico. La malvagità dell'attività politica deriva, secondo il politologo tedesco, da due impulsi umani contrastanti in cui la politica affonda le sue radici: l'egoismo e l'*animus dominandi*. Il primo impulso – l'egoismo – presenta dei limiti costitutivi dovuti alla scarsità dei beni materiali e spirituali funzionali alla sopravvivenza; il secondo impulso, invece, si esplica come volontà illimitata di potere. Entrambi gli impulsi costituiscono due ingredienti inseparabili di ogni azione sociale, che vede convivere da un lato l'egoismo originato per necessità dall'esigenza di sopravvivere e, dall'altro, la ricerca umana della conquista e del dominio. Morgenthau fa derivare da qui la natura intimamente conflittuale della politica: l'egoismo determina, infatti, che ciascun individuo ponga i propri interessi davanti a quelli degli altri provocando un naturale scontro per il potere.

Alla tesi dei legalisti che vedono nel conflitto internazionale un semplice accidente storico, Morgenthau risponde sottolineando l'assoluta necessità del conflitto, elemento costitutivo della natura umana e, allo stesso modo, della politica interna e di quella internazionale:

---

<sup>98</sup> Boyle F. A., *World politics and international law*, Duke University Press, United States of America 1985, p. 13 e sgg. Cfr. Tellis A. J., *Introduzione al realismo politico*, cit., pp. 53-64.

La tendenza al dominio, in particolare, è un elemento comune a tutte le associazioni umane, dalla famiglia alle corporazioni di stampo professionale, dalle organizzazioni politiche locali allo stato. A livello familiare, il tipico conflitto tra la suocera e la nuora rappresenta, in sostanza, una lotta per il potere, cioè la difesa di una posizione di potere consolidata contro il tentativo di stabilirne una nuova. In quanto tale, essa prefigura il conflitto sulla scena internazionale tra la politica dello status quo e la politica imperialista. I club, le congregazioni, le facoltà e le organizzazioni corporative costituiscono gli scenari di continue lotte per il potere tra gruppi che cercano di mantenere o di aumentare il potere che già detengono. La competizione tra imprese economiche, così come i conflitti di lavoro tra gli imprenditori e la manodopera, si verificano frequentemente non già per ottenere vantaggi di natura economica bensì per controllarsi reciprocamente: cioè, per il potere. Infine, l'intera vita politica di uno stato, e in particolare di uno stato democratico, dal livello locale a quello nazionale, è una continua lotta per il potere. Attraverso elezioni periodiche, attraverso il voto nelle assemblee legislative, nei processi nei tribunali, nelle decisioni amministrative e nei provvedimenti esecutivi – in tutte queste attività, gli uomini cercano di mantenere o di stabilire il loro potere sugli altri uomini. [...] Data questa ubiquità della lotta per il potere in tutte le relazioni e a tutti i livelli dell'organizzazione sociale, può forse sorprendere che la politica internazionale sia necessariamente politica di potenza? Non sarebbe piuttosto sorprendente il contrario, che cioè la lotta per la potenza non fosse altro che un attributo accidentale ed effimero della politica internazionale, essendo invece un elemento permanente e necessario di ogni aspetto della politica interna?<sup>99</sup>

Come si evince da queste righe, la politica interna gode per Morgenthau di uno statuto del tutto analogo a quello della politica internazionale: entrambe sono lotte per il potere, con l'unica differenza che mentre la prima coinvolge unità analiticamente primarie chiamate individui, la seconda vede come protagonisti gli Stati.

La considerazione spesso prioritaria della politica internazionale rispetto a quella interna è giustificata dal realismo politico contemporaneo con l'assunzione che le relazioni interstatali riproducano gli stessi meccanismi del potere interni ad un'unità statale, ma con maggiore evidenza. È per questo motivo che lo sforzo intellettuale di Morgenthau è indirizzato in particolare alla comprensione dei principi della politica internazionale, raccolti attraverso l'analisi degli eventi politici sedimentati nella storia.

Come per Tucidide e Machiavelli, infatti, la storia rappresenta per Morgenthau il substrato su cui fondare lo studio della politica internazionale. Voluminose parti di *Politics among Nations* (1948) sono volte anzitutto a fornire una mappa della scena

---

<sup>99</sup> Morgenthau H., *Politics among nations*, cit., pp. 57-59.

politica, un inventario dei comportamenti complessi presenti nella politica internazionale che riveli come la politica sia costituita da forze ambigue e spesso tra loro contraddittorie, delle quali lo studioso di politica deve limitarsi a valutare la portata<sup>100</sup>.

Più che una “scienza politica”, secondo Morgenthau, infatti, gli studi politici costituiscono un sapere pratico che richiede impegno e distacco: l'uomo di Stato deve usare il proprio bagaglio di conoscenze per vagliare le alternative reali che gli si presentano davanti e servirsi dalla filosofia per illuminare di saggezza pratica i principi che lo guidano nella comprensione della realtà politica<sup>101</sup>.

Il lavoro intellettuale di Morgenthau testimonia una decisiva evoluzione del realismo politico che, con Machiavelli, si era attestato l'espressione di un desiderio di controllo pratico della politica, volto a prescrivere tecniche tese alla manipolazione degli esiti politici.

Nonostante interessi di politica normativa siano rintracciabili anche in *Politics among nations*, a differenza di Machiavelli, Morgenthau appare più interessato alla comprensione della politica come tale. Il suo contributo specifico all'evoluzione del programma realista risiede nell'aver trasformato il realismo politico in un corpo sistematico fatto di informazioni empiriche dirette alla comprensione scientifica della politica e sviluppato attorno a sei principi che trovano la loro formulazione definitiva nell'*opus magnum* del politologo e che riassumiamo qui di seguito<sup>102</sup>:

1) *La politica, come la società nel suo complesso, è governata da leggi oggettive che hanno la loro origine nella natura umana.*

Il realismo politico crede nell'oggettività delle leggi della politica e nella possibilità di sviluppare una teoria politica razionale che le rifletta. Esso confida nella possibilità di distinguere tra verità e opinione, tra ciò che attiene al piano dell'oggettività razionale (i fatti concreti), e ciò che è soggettivo ed illusorio.

Il primo passo per la comprensione della realtà politica è accostarsi ad essa con uno schema razionale che, avvalendosi della conoscenza storiografica, ne suggerisca i possibili significati. Seguirà il confronto tra le ipotesi, gli eventi concreti e le loro

---

<sup>100</sup> Cfr. Tellis A. J., *Introduzione al realismo politico*, cit., p. 60.

<sup>101</sup> Thompson K.W., *Filosofia e politica: il doppio impegno di Hans J. Morgenthau*, in *Rivista di Politica*, n. 3, 2010, pp. 37-45.

<sup>102</sup> Per i sei principi del realismo politico rimando a: Morgenthau H., *Politics among nations*, cit., pp. 6-25.

conseguenze. Tale metodo di approccio è l'unico attraverso il quale decifrare i fatti politici e costruire una possibile teoria della politica.

*2) L'assunto principale del realismo politico è il concetto di interesse definito in termini di potere.*

La nozione di interesse costituisce il legame fra la ragione che cerca di capire la politica internazionale ed i fatti che devono essere spiegati. L'interesse, definito in termini di potere, sancisce l'autonomia della politica come sfera d'azione e la separa da altri campi quali l'economia, l'etica, l'estetica o la religione.

L'*interesse* viene anche definito da Morgenthau la "bussola" del realismo politico, in quanto consente la distinzione tra fatti politici e non politici, introducendo ordine razionale nella politica e rendendone possibile la comprensione teorica. È attraverso questo concetto che la teoria realista giudica le qualità politiche dell'azione depurandole da tutte le scorie soggettive, ovvero dalle preferenze ideologiche e dalle intenzioni. Queste ultime sono i dati psicologici più illusori, poiché non mettono al riparo da una cattiva politica e non ne garantiscono né la bontà morale, né il successo politico<sup>103</sup>.

*3) Il concetto principale del realismo politico – l'interesse definito come potere – costituisce una categoria universalmente valida, ma dotata di un significato variabile, in quanto determinato di volta in volta dall'ambiente politico, storico e culturale.*

Il significato del concetto di interesse definito in termini di potere varia in base a fattori politico-culturali e storici. Il potere comprende tutto ciò che stabilisce e mantiene il controllo dell'uomo sull'uomo. Esso implica il dominio dell'uomo sull'uomo ed abbraccia tutte le relazioni sociali che servono a questo scopo, dalla violenza fisica ai più sottili legami psicologici con i quali una mente controlla un'altra mente.

*4) Il realismo politico è consapevole della tensione tra il principio morale e i requisiti di una politica di successo.*

Il realismo sostiene che l'etica, nella sua formulazione generale ed astratta, sia inapplicabile all'esame della realtà politica. Le azioni degli Stati non possono essere giudicate in base alla loro conformità alla legge morale. I principi morali universali

---

<sup>103</sup> Un esempio della portata illusoria delle intenzioni nell'ambito politico può essere rintracciato nella politica di Robespierre. In rapporto alle sue motivazioni egli è stato uno degli uomini più virtuosi che siano mai vissuti. Tuttavia, proprio il radicalismo utopico di questa sua stessa virtù, lo ha reso un dittatore e lo ha portato al patibolo.

devono, perciò, essere filtrati dalle circostanze concrete di tempo e di luogo e dare vita ad un'etica politica che giudichi un'azione in base alle sue conseguenze reali. Il realismo considera quale suprema virtù in politica la prudenza<sup>104</sup>, intesa come la considerazione delle conseguenze di scelte politiche alternative e di azioni apparentemente morali.

5) *Le aspirazioni morali di una particolare nazione non coincidono con le leggi morali che regolano l'universo.*

Un rischio molto forte, specialmente in politica internazionale, è che gli Stati presentino le proprie aspirazioni particolari come fini morali universali. Tale equazione in politica è altamente dannosa, in quanto genera una distorsione di giudizio in grado di distruggere nazioni e civiltà in nome di un principio o di un ideale religioso.

6) *Il realismo sostiene l'autonomia della politica, intesa come attività peculiare ed unica in rapporto alle altre sfere di attività umana.*

Ciò che contraddistingue l'approccio metodologico del realismo è la volontà di indagare la realtà effettuale della politica in maniera autonoma, senza condizionamenti di natura etico-religiosa o morale.

Il realismo politico è basato su una concezione pluralistica della vita umana. Esso è consapevole che la natura umana sia composta da molteplici sfere – etica, estetica, religione e via di seguito – ma ritiene che ognuna di queste debba essere indagata applicandole gli schemi intellettuali che le sono propri. Pertanto, i diversi aspetti della natura umana vanno analizzati come ambiti unici e specifici, sviluppando schemi adatti ad ogni settore. Da qui la difesa realista dell'autonomia della sfera politica dalle intrusioni da parte di altri modelli di pensiero che non le sono propri.

Parallelamente a questa battaglia, il realismo politico rivendica la propria specificità rispetto alla restante scienza politica. Da questa esso si distingue per la completa adesione a quegli assunti che, ripresi da Tucidide e Machiavelli, costituiscono i capisaldi della sua teoria politica: la definizione di un'antropologia come necessaria premessa di qualsiasi riflessione sulle forme politiche con cui l'uomo organizza la propria esistenza sociale; l'individuazione dei criteri della politicalità, vale a dire dei fattori che rendono la politica un'attività peculiare in

---

<sup>104</sup> Per un'ampia analisi della prudenza (*phronesis*) rimando al VI libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele.



rapporto alle altre sfere di attività umana; e, infine, l'assunzione della storia come unico laboratorio sperimentale a disposizione di chi voglia indagare la politica.

### CAPITOLO III

## II PRIMO PASSO DI SIMONE WEIL VERSO IL REALISMO POLITICO

### 3.1 La genesi della categoria della forza

La prima testimonianza dell'adesione di Weil al realismo politico è data dallo sviluppo della categoria della forza, nozione che trova ampio spazio nelle sue opere a partire dagli ultimi anni Trenta.

È in seguito alla breve partecipazione alla guerra civile spagnola (1936-1939) che Weil individua nella forza una costante universale e invariabile della natura umana<sup>105</sup>. Durante i due mesi passati in Spagna Weil fa parte di una colonna anarchica, sotto il comando di Buenaventura Durruti. Il suo orientamento politico di quegli anni la vede appoggiare Léon Blum e il Fronte Popolare riguardo alla maggior parte delle questioni interne. In politica estera, però, il governo Blum prova sentimenti contraddittori, in bilico tra la simpatia per l'assediate Repubblica spagnola da un lato, e il profondo orrore per la guerra dall'altro<sup>106</sup>.

Weil, da parte sua, è iscritta da cinque anni al sindacato nazionale degli insegnanti, colonna della CGT che aveva contribuito nel 1934 alla fondazione del Comité de Vigilance des Intellectuels contre le Fascisme, in reazione alla minaccia di un colpo di mano di destra. Il sindacato aveva dato, quindi, un contributo sostanziale alla formazione del Fronte Popolare, ma poiché la maggioranza dei suoi membri era

---

<sup>105</sup> Già nel suo *Journal d'Espagne*, diario che Weil scrive nell'Agosto del '36, nei giorni passati in trincea, si evince dalle scelte lessicali dell'autrice il ritratto di una realtà governata dalla freddezza della forza: «Lundi 17. [...] On me donne un fusil: beau petit mousqueton. Dans l'après-midi, on bombarde vaguement. J'écris à Boris: «Pas encore entendu un coup de fusil». (Vrai, sauf exercice de tir...) Aussitôt boum!... fracas terrible. «L'aviation bombarde». On sort avec les fusils. Ordre: dans le maïs. Couchés. Je me couche en pleine boue pour tirer en l'air. Au bout de quelques minutes on se lève. Avions bien trop haut pour tirer. Salve de balles de la moitié des Espagnols. Un tire horizontalement vers le fleuve. (Quelques-uns tirent au revolver?) On va trouver bombe. Minuscule. Dégâts dans\_m de rayon. N'ai pas été émue du tout. Encore des paysans oisifs sur la place, mais beaucoup moins. Louis Berthomieux (délégué): «On passe le fleuve». Il s'agit d'aller brûler trois cadavres ennemis. On passe en barque (un quart d'h. de discussions...). On cherche. – Un cadavre en bleu, dévoré, horrible. On le brûle. Les autres cherchent ce qui reste. Nous, on se repose. On parle de coup de main. On laisse le gros de la troupe retraverser. Puis on décide (?) de remettre le coup de main au lendemain» [Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, Éditions Gallimard, Paris 1991, p. 378].

<sup>106</sup> Blum temeva che, se avesse fornito un chiaro appoggio armato ai lealisti, ne sarebbe scaturita una guerra civile in Francia.

pacifista, soprattutto nell'amaro ricordo della Grande Guerra, si opponeva ai piani di Blum di inviare rifornimenti al governo spagnolo.

Weil decide di partecipare al conflitto in Spagna meno di un mese dopo dal suo inizio, nell'estate del 1936, influenzata dall'esperienza di guerra del suo maestro Alain<sup>107</sup>. Quest'ultimo, convinto pacifista, nel 1914 era partito volontario, persuaso che solo arruolandosi avrebbe potuto difendere la propria posizione dalle accuse di vigliaccheria o tradimento. Oltre ad esercitare su di lui una singolare seduzione, la guerra costituisce per Alain un banco di prova importante: soggiogando volontariamente il proprio corpo, egli era riuscito a tenere libera la mente.

Weil entra nelle file di Durruti con lo stesso atteggiamento del suo maestro, resistere alla forza e non diventarne schiava.

Al suo arrivo a Barcellona (agosto 1936), Weil è una volontaria di parte repubblicana che considera la guerra nel quadro della moderna esperienza rivoluzionaria. Il 1936 non rappresentava, infatti, soltanto la rivolta dei generali spagnoli contro la loro repubblica: doveva essere l'inizio di un'epoca nuova, come il 1789, il 1871 e il 1917<sup>108</sup>. Per due volte in una sola stagione, prima con le occupazioni di fabbrica a giugno e adesso in Spagna, Weil aveva assistito con gioia alla presa del potere da parte di chi sembrava nato solo per essere sottomesso.

La prima disillusione e il forte richiamo al realismo arrivano dalla campagna, dove Weil sottopone i contadini a implacabili interrogatori sulla loro vita quotidiana e sulla loro idea dei preti, della gente di città e del servizio militare. Questi rapidi incontri sono per lei l'occasione di approdare ai dati freddi e tristi della realtà: benché la loro ferma nell'esercito durasse solo un anno, i contadini non pensavano ad altro che a tornare a casa, stremati dalla fatica e dalla disciplina, proprio come gli operai della Alstom e della Renault con cui aveva lavorato nel '34.

Di fronte a tanta miseria, nutrire illusioni è per Weil impossibile: i sogni degli anarco-sindacalisti di collettivizzare le fattorie, di abolire il denaro e di rendersi autonomi da Madrid non hanno alcun senso. Gli stessi lealisti, tra cui gli anarchici ed i dissidenti del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), non possono dirsi più giusti dei fascisti. Con estrema lucidità, Weil riconosce, infatti, che nel caso in

---

<sup>107</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 120-121.

<sup>108</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 375.

cui la catturino meriterebbe di subire con i suoi compagni il destino certo di un plotone d'esecuzione.

Je m'étends sur le dos, je regarde les feuilles, le ciel bleu. Jour très beau.  
S'ils me prennent, ils me tueront... Mais c'est mérité. Les nôtres ont versé  
assez de sang. Suis moralement complice<sup>109</sup>.

La seconda disillusione di Weil nei confronti della guerra spagnola deriva dalla fondamentale resistenza della Spagna alla modernizzazione. Il paese non avrebbe potuto seguire i modelli di rivoluzione di altri Stati, della Francia nel Settecento e nell'Ottocento e della Russia nel Novecento. In particolare, la destra spagnola appare alla filosofa come un surrogato del fascismo perché non gode di un ben radicato sostegno popolare, mentre la sinistra, sia quella comunista sia quella anarchica, è incapace di creare alcunché di nuovo. La Spagna si rivela, quindi, estremamente esposta all'intervento straniero e, soprattutto, alla centralizzazione dell'autorità e del controllo. È questa la ragione ultima dell'amaro giudizio di Weil sulla guerra di Spagna.

La filosofa si rende conto, infatti, che l'intervento russo non intende trasformare un entusiasmo caotico in un entusiasmo disciplinato, ma vuole soltanto sostituire all'azione delle masse un'oppressiva macchina statale costituita dalla polizia, dall'esercito e dalla burocrazia<sup>110</sup>. La situazione presente nella guerra di Spagna è, pertanto, del tutto analoga a quella accaduta in Russia grazie a Lenin. Come scrive nelle sue *Réflexions pour déplaire*, risalenti all'ottobre del 1936:

Le mensonge organisé existe, lui aussi, depuis le 19 juillet... [19 juillet 1936 date de l'échec de la tentative de putsch militaire à Barcelone]<sup>111</sup>.

L'esperienza spagnola accende subito in Weil i suoi sospetti verso ogni azione collettiva diretta ad assumere il potere politico: non si poteva sperare in un regime democratico in un paese così esausto e diviso come sarebbe stata la Spagna a guerra finita. Le possibilità di una dittatura del proletariato non esistevano più e terminato il conflitto sarebbe arrivata la dittatura.

A darci conferma del fatto che Weil fosse davvero convinta di questo presagio è una circostanza che la riguarda, avvenuta durante il suo periodo in Spagna. Quando Joaquin Maurin, fondatore del POUM, scompare all'inizio delle ostilità, Weil

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>110</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 124.

<sup>111</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 389.

implora il suo successore di lasciarla passare nella zona franchista per fare delle ricerche. Ottiene un rifiuto per l'ovvia ragione che sarebbe stata immediatamente sconfitta e ammazzata perché, pur leggendo lo spagnolo senza difficoltà, non lo parlava correntemente.

Michel Collinet, un suo conoscente parigino, afferma inoltre che più volte la filosofa aveva cercato invano di farsi mandare dai capi del POUM in territorio nemico per sollevare le donne spagnole contro Franco<sup>112</sup>.

Oltre allo sguardo lucido e disincantato con cui guarda alla politica, in questi eventi spicca un altro elemento comune: la necessità di Weil di esporsi al rischio ed attribuirsi un compito attivo nella guerra. L'assumere rischi è per Simone Weil una disciplina fortificante che trova nella guerra di Spagna un fertile terreno di prova.

Tuttavia, due mesi dopo essersi arruolata, la ferita al piede la costringe ad abbandonare il fronte e a prendere un congedo prolungato dall'insegnamento. Il risultato è un periodo straordinariamente produttivo per la riflessione sulla *forza*, categoria che fa la sua prima comparsa in due articoli del 1937, intitolati rispettivamente *Méditation sur l'obéissance et la liberté* e *Méditations sur un cadavre*, a cui seguiranno gli scritti *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), *Lettre à Georges Bernanos* (1938), *Réflexions sur la barbarie* (1939), *Réflexions en vue d'un bilan* (1939), la tragedia *Venise sauvée* (1940) e, infine, *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), con i quali assurgerà, nel pensiero politico weiliano, a chiave interpretativa della politica.

### **3.1.1 *Méditation sur l'obéissance et la liberté* (1937)**

Weil inizia a scrivere il saggio *Méditation sur l'obéissance et la liberté* nell'inverno del 1937, dopo aver letto il *Discours de la servitude volontaire (Contre-un)* di Étienne de La Boétie (1576). In questo testo, il giovane Étienne de La Boétie si interroga sulla relazione tra dominio e obbedienza, delegittimando ogni forma di potere. Étienne sostiene, infatti, che il tiranno detenga il potere in quanto sono gli stessi sudditi a concederglielo.

Pour ce coup je ne voudrais sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils luy donnent, qui n'a

---

<sup>112</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 126.

pouvoir de leur nuire sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer, qui ne sçauroit leur faire mal aucun sinon lors qu'ils aiment mieulx le souffrir que lui contredire. Grand chose certes, et toutesfois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloir et moins s'esbahir, voir un milion d'hommes servir miserablement, aiant le col sous le joug, non pas contrains par une plus grande force mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d'un duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'ils seul, ny aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage<sup>113</sup>.

L'individuo avrebbe quindi scelto volontariamente di asservirsi, rinunciando ad essere un uomo libero che rifiuta di essere sottomesso e di obbedire.

Nella *Méditation sur l'obéissance et la liberté* Weil riconosce ad Étienne de La Boétie il merito di aver posto per primo la questione del rapporto originario tra dominio e obbedienza. Tuttavia, come la stessa Simone Weil ammette, il filosofo non ha dato risposta al problema: egli ha preferito concentrarsi sul concetto di “ribellione alla servitù volontaria”, strumento in grado di attuare la liberazione dal potere attraverso l'assoluta non-collaborazione dei sudditi<sup>114</sup>.

Ce seul tiran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le defaire: il est de soymesme defait, mais que le país ne consente à sa servitude. Il ne faut pas luy oster rien, mais ne lui donner rien. Il n'est pas besoin que le país se mette en peine de faire rien pour soy pourveu qu'il ne face rien contre soy. Ce sont donc les peuples mesmes qui se laissent ou plustost se font gourmander, puis qu'en cessant de servir ils en seroient quittes<sup>115</sup>.

Lo sforzo intellettuale di Weil nella *Méditation sur l'obéissance et la liberté* non è quello di individuare una soluzione che possa risolvere il delicato meccanismo che vede da un lato la schiavitù dei molti e dall'altro il potere gestito da pochi, quanto quello di riprendere la questione posta da Étienne e portare alla luce i meccanismi che sorreggono il potere.

Del tutto in linea con il paradigma realista, Weil crede infatti che il giogo oppressivo sia iscritto nelle leggi necessarie della natura e del corpo sociale e che non possa risolversi tramite espedienti come quello rivoluzionario. A tal proposito è opportuno tenere presente che Weil stende il saggio del '37 tre anni dopo la pubblicazione delle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), in cui

---

<sup>113</sup> De La Boétie E., *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Droz, Genève 1987, p. 34.

<sup>114</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., pp. 128-133.

<sup>115</sup> De La Boétie E., *De la servitude volontaire ou Contr'un*, cit., pp. 37-38.

sottone a critica impietosa l'ideale rivoluzionario che lei stessa aveva abbracciato anni prima, durante la militanza tra gli intellettuali de *La révolution prolétarienne*<sup>116</sup>. Nelle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* Simone Weil denuncia infatti l'inutilità della rivoluzione<sup>117</sup>, sostenendo che questa non coincida con la liberazione dall'oppressione, ma soltanto con un rovesciamento di posizione tra coloro che prima erano oppressori e ora sono i nuovi oppressi e viceversa, in quanto entrambi i gruppi sono succubi della forza connaturata ad ogni ambiente sociale<sup>118</sup>.

In *Méditation sur l'obéissance et la liberté* il concetto di forza è da intendersi come quella volontà o, meglio ancora, come quella *necessità* per cui gli individui infliggono il male ai propri simili, considerandoli non degli uomini ma degli oggetti di cui disporre a piacimento. La forza, spiega Weil, riassume su di sé l'intero esercizio del potere: essa si oppone al pensiero e al senso critico e condanna a perire chi vuole trasferire la purezza del pensiero e del bene nell'azione politica<sup>119</sup>.

Weil attribuisce alla forza un valore fondativo nello studio dei fenomeni sociali. Come la conoscenza del mondo materiale in cui viviamo ha potuto progredire a partire dalla nozione di forza sviluppata da Galileo, allo stesso modo, spiega Weil, il fondamento essenziale della conoscenza dei fenomeni sociali è il concetto di forza<sup>120</sup>:

Les marxistes n'ont pas facilité une vue claire du problème en choisissant l'économie comme clef de l'énigme sociale. Si l'on considère une société comme un être collectif, alors ce gros animal, comme tous les animaux, se définit principalement par la manière dont il s'assure la nourriture, le sommeil, la protection contre les intempéries, bref la vie. Mais la société considérée dans son rapport avec l'individu ne peut pas se définir simplement par les modalités de la production. On a beau avoir recours à

---

<sup>116</sup> Rivista fondata da Pierre Monatte (1881-1960) a Parigi nel 1925. Attorno ad essa si riunisce un folto gruppo di intellettuali con lo scopo di tenere viva l'ideologia del sindacalismo rivoluzionario promosso da Ferdinand Pelloutier. Weil incontra per la prima volta il nucleo sindacalista rivoluzionario di Monatte nel 1931. Da anni esso si interessava a tutti i grandi problemi del sindacalismo con un tono accessibile agli operai, così da costituire, per le radici sindacali ed il senso delle realtà popolari, un osservatore privilegiato delle aspirazioni delle masse. Ricordiamo che sia Pierre Monatte che Boris Souvarine, uno degli amici più cari a Weil, nel 1924 vengono radiati dal Partito comunista per essersi opposti al processo di bolscevizzazione del partito. Greci R., *Il movimento socialista e il problema dell'educazione operaia in Francia*, in *Rivista di storia contemporanea*, IX, n. 2, 1980, pp. 259-284.

<sup>117</sup> Weil S., *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Éditions Gallimard, Paris 1955, trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983, pp. 35-36.

<sup>118</sup> Cfr. Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 130.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 129.

toutes sortes de subtilités pour faire de la guerre un phénomène essentiellement économique, il éclate aux yeux que la guerre est destruction et non production. L'obéissance et le commandement sont aussi des phénomènes dont les conditions de la production ne suffisent pas à rendre compte. Quand un vieil ouvrier sans travail et sans secours périt silencieusement dans la rue ou dans un taudis, cette soumission qui s'étend jusque dans la mort ne peut pas s'expliquer par le jeu des nécessités vitales. La destruction massive du blé, du café, pendant la crise est un exemple non moins clair. La notion de force et non la notion de besoin constitue la clef qui permet de lire les phénomènes sociaux<sup>121</sup>.

In contrasto con i marxisti, Weil definisce la nozione di forza come lo strumento che permette di leggere i fenomeni sociali, la cui spiegazione non può esaurirsi nella nozione di bisogno. Così, se per Marx l'assetto sociale è governato dal modo di produzione e, precisamente, dal modo in cui l'uomo obbedisce alle necessità materiali provvedendo ai propri bisogni, secondo Weil è la forza a muovere le fila del *gros animal*. Essa costituisce un organo di funzione sociale iscritto nello stesso organismo sociale e, dunque, impossibile da eliminare. Marx, al contrario, interessandosi ai rapporti di forza e ai suoi effetti, aveva creduto che questi sarebbero scomparsi non appena fossero divenuti d'intralcio allo sviluppo, grazie ad un impulso iscritto nell'assetto sociale.

Lontana dalla concezione di Marx della storia – che a parere della filosofa assumerebbe un carattere provvidenzialistico del tutto incoerente con il materialismo<sup>122</sup>– Weil sottolinea l'esigenza di comprendere la realtà della forza così com'è ed analizzare i rapporti tra l'*obéissance* e il *commandement* per risalire alle condizioni di esistenza del potere. In quest'operazione la conoscenza dei fenomeni sociali non può prescindere dall'antropologia, poiché l'essere umano è, secondo la filosofa, incredibilmente flessibile, sempre pronto a imitare, a piegarsi alle circostanze esteriori e a cadere vittima delle illusioni.

Il problema più grave è, infatti, che nella dinamica di potenza inscritta nella legge biologica, gli uomini sono vinti dal sentimento di impotenza – «premier article d'une politique abile de la part des maîtres»<sup>123</sup> – che li rende inconsapevoli di avere un valore interiore, il pensiero. Così, lo stesso rapporto tra chi obbedisce e chi comanda riposa su due false credenze: i primi si sentono naturalmente inferiori, e i secondi,

---

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 14-37

<sup>123</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 131.



invece, superiori. Queste due convinzioni immaginarie si nutrono reciprocamente, nascondendo dietro di sé un'illusione maggiore: la forza stessa<sup>124</sup>.

### 3.1.2 *Méditations sur un cadavre* (1937)

Nel secondo scritto del 1937, *Méditations sur un cadavre*, Weil pone l'accento sulla componente immaginaria della forza. Questo pagine vanno lette in controtuce alle riflessioni contenute nel primo volume dei *Cahiers*, in cui Weil spende parole di disprezzo per l'immaginazione.

La politologa parte dal presupposto che esistano due tipi di azione, quella reale e quella "di sogno". L'azione reale – o, anche, "efficace" – è quell'azione in grado di adattarsi alle circostanze e raggiungere un dato oggetto cancellando qualsiasi traccia dell'io.

Azione come timone di profondità. [...] Ogni azione che ha avuto realmente luogo si lascia ridurre a un gioco di necessità, senza che rimanga alcun residuo attribuibile all'io<sup>125</sup>.

L'azione reale è, perciò, un'azione impersonale nella quale l'energia liberata dal soggetto appare totalmente scevra dalle intromissioni dell'io. Essa è vincolata al proprio oggetto da un rapporto costante e proficuo stabilito secondo le leggi di necessità che governano il mondo<sup>126</sup>. Ciò fa dell'azione reale una guida sicura nella pratica, anche in condizioni di scarsità di elementi conoscitivi. Al contrario, rientrano nel ventaglio delle azioni "di sogno" tutte quelle azioni prodotte dall'immaginazione e, per definizione, inefficaci ed irreali. Esse non raggiungono il loro oggetto<sup>127</sup> – scopo primario dell'azione secondo Weil – e sono responsabili dell'allontanamento dell'individuo dalla realtà.

Nel primo *Cahier* Simone Weil sottopone a critica impietosa le azioni irreali, in primo luogo ricordando come nel Vangelo Cristo benedica l'albero che dà frutti – metafora dell'azione efficace – e maledica, invece, il fico sterile – metafora dell'azione inefficace – e, in secondo luogo, annoverando la vita interiore, costituita da azioni inefficaci, nella lista delle tentazioni:

---

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>125</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 270.

<sup>126</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 108-109.

<sup>127</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 182.

Tentazione della vita interiore (tutti i sentimenti che non sono immediatamente bevuti dal pensiero metodico e dall'azione efficace)<sup>128</sup>.

Ciò che rende le azioni “di sogno” inutili ed illusorie è, secondo Weil, la loro incapacità di adattarsi alla necessità dei rapporti tra le cose che fa sì che esse manchino sempre il loro oggetto. Perciò, mentre le azioni reali costituiscono un vero e proprio addestramento metodico a cogliere i rapporti di necessità<sup>129</sup>, le azioni inefficaci sono vissute soltanto nell'immaginazione e si oppongono all'attività del vero pensiero che, secondo Weil, è sempre *poietico*, produttivo.

È con queste premesse che, in *Méditations sur un cadavre*, Weil descrive l'immaginazione come «le tissu de la vie sociale et le moteur de l'histoire»<sup>130</sup>, un fattore che agisce in maniera diretta nei fatti sociali e che è in grado di oscurare le vere necessità e i bisogni degli uomini<sup>131</sup>.

Circa gli effetti dell'immaginazione nell'arena politica, Weil chiarisce che questi dipendono dal modo in cui l'uomo politico riesce ad utilizzarla a suo beneficio, e ricorre a tal proposito alla metafora del torrente, le cui acque, se sapute sfruttare, vengono incanalate in un alveo, dove, a contatto di una turbina, producono energia<sup>132</sup>.

Un torrent ne fait rien, sinon creuser un lit, charrier de la terre, parfois inonder; qu'on y place une turbine, qu'on relie la turbine à un tour automatique, et le torrent fera tomber des petites vis d'une précision miraculeuse. Mais la vis ne ressemble nullement au torrent. Elle peut sembler un résultat insignifiant au regard de ce formidable fracas; mais quelques-unes de ces petites vis placées dans une grosse machine pourront permettre de soulever des rochers qui résistaient à l'élan du torrent<sup>133</sup>.

Il ricorso di Weil alla metafora del fiume è un chiaro riferimento a Niccolò Machiavelli, che nel capitolo XXV del *Principe* (1532) impiega la stessa metafora a proposito della fortuna:

Et assomiglio quella [la fortuna] a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare. E, benché sieno

---

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Cfr. Di Salvatore G., *L'inter-esse come "metaxú" e "práxis". Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, G. Giappichelli editore, Torino 2006, pp. 148-149.

<sup>130</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989, p. 74.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>132</sup> *Ivi*, pp. 74-76.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 76.

così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla<sup>134</sup>.

Secondo Machiavelli solo la virtù politica – energia umana che trova espressione nel coraggio, nell'astuzia e nella forza – è in grado di governare la fortuna e dare quindi un senso al caso, ovvero ad un ciclo di accadimenti di cui l'uomo non ha controllo. Allo stesso modo, secondo Weil, chi detiene il potere deve essere in grado di governare l'immaginazione e sfruttarla come forza motrice secondo i tempi. È qui che risiede la differenza essenziale tra lo studioso appassionato di politica e l'uomo politico.

L'état des imaginations à tel moment donne les limites à l'intérieur desquelles l'action du pouvoir peut s'exercer efficacement à ce moment et mordre sur la réalité. Au moment suivant, les limites se sont déjà déplacées. Il peut arriver que l'état des esprits permette à un gouvernement de prendre une certaine mesure trois mois avant qu'elle ne devienne nécessaire, alors qu'au moment où elle s'impose l'état des esprits ne lui laisse plus passage. Il fallait la prendre trois mois plus tôt. Sentir, percevoir perpétuellement ces choses, c'est savoir gouverner. [...] Un homme politique doit avant tout se soustraire à son influence [l'influence de l'immagination], et la considérer froidement du dehors comme un courant à employer en qualité de force motrice. [...] C'est là que se reconnaît la différence entre l'homme politique et l'amateur de politique. L'action méthodique, dans tous les domaines, consiste à prendre une mesure non au moment où elle doit être efficace, mais au moment où elle est possible en vue de celui où elle sera efficace. Ceux qui ne savent pas ruser ainsi avec le temps, leurs bonnes intentions sont de la nature de celles qui pavent l'enfer<sup>135</sup>.

Inoltre, a differenza dello studioso di politica, all'uomo politico è richiesto di saper usare l'astuzia<sup>136</sup>, virtù politica indispensabile a chiunque voglia tenere saldamente le redini del potere. Non è sufficiente, pertanto, avere un'intelligenza raffinata: come Weil ribadisce nelle ultime righe dell'articolo, l'uomo di governo deve formarsi sui precetti di Machiavelli e possedere la giusta miscela di cinismo e astuzia – qualità di cui la filosofia lamenta la mancanza nel Presidente del Consiglio francese Léon Blum<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XXV, pp. 122-124.

<sup>135</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 75-76.

<sup>136</sup> Weil utilizza il verbo "ruser".

<sup>137</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., p. 76. Léon Blum (1872-1950), discepolo di Jaurès, segna la storia della politica francese per aver rifiutato l'adesione dei socialisti alla Terza Internazionale comunista nel 1920. È Presidente del Consiglio dal 4 giugno 1936 al 22 giugno 1937 e

### 3.1.3 *Ne recommençons pas la guerre de Troie (1937)*

Weil riprende e approfondisce le intuizioni presentate in *Méditations sur un cadavre* sul solido legame tra forza e immaginazione in un altro saggio dello stesso anno, *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937).

L'articolo, composto nelle prime due settimane dell'aprile del '37, viene pubblicato immediatamente nei *Nouveaux Cahiers*, la rivista di Auguste Detoeuf, Boris Souvarine e Guillaume de Tarde, alla quale Weil collabora non solo con contributi scritti, ma anche partecipando assiduamente alle commissioni di studio sui temi del lavoro, della disoccupazione, del sindacato, della riforma dell'insegnamento, dell'educazione operaia e del pacifismo<sup>138</sup>.

In *Ne recommençons pas la guerre de Troie* è evidente il richiamo di Weil al dramma in due atti di Jean Giraudoux<sup>139</sup>, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, messo in scena il 21 novembre 1935 al teatro Athénée di Parigi. L'opera teatrale di Giraudoux denunciava il cinismo e le manipolazioni compiute dai politici sullo sfondo della minaccia che pesava sulle relazioni franco-tedesche degli anni '30, in un contesto storico segnato dalla salita al potere di Hitler e dalla rivalità tra Francia e Germania.

Prendendo spunto dall'opera di Giraudoux, in *Ne recommençons pas la guerre de Troie* Weil dimostra come la pericolosità degli eventi bellici – espressioni dirette del giogo della forza – non derivi soltanto dagli strumenti di distruzione forniti dalla tecnica, quanto soprattutto dal loro “fondo immaginario”, poiché la maggior parte delle guerre non ha un obiettivo ben definibile.

Ciò, agli occhi della filosofa, non fa che rendere i conflitti ancora più minacciosi perché, se in presenza di un obiettivo di guerra ognuno può valutare i costi probabili della lotta e decidere fino a che punto varrà la pena sforzarsi o trovare un

---

dal 13 marzo al 10 aprile 1938. È Capo del Governo provvisorio della Repubblica francese dal 16 dicembre 1946 al 22 gennaio 1947. Al ritorno dal fronte spagnolo (25 settembre 1936), Weil appoggia la politica di Blum, in particolare sostenendo le iniziative in favore della Spagna repubblicana, pur rimanendo contraria – per il rischio di una guerra internazionale – ad un intervento armato della Francia.

<sup>138</sup> L'obiettivo del gruppo di Detoeuf, attivo dal 1937 al 1940, è operare un risanamento politico ed economico della società francese attraverso la diffusione di un pensiero critico e libero in grado di sostituirsi a soluzioni violente e reazionarie, direzione intellettuale, questa, che non può non trovare il naturale appoggio di Simone Weil.

<sup>139</sup> Weil prova ammirazione e simpatia per le opere di Giraudoux. Sul rapporto tra Weil e lo scrittore francese si veda la lettera di Weil a Giraudoux tra la fine del 1939 e gli inizi del 1940, in cui Weil esprime profondo disaccordo nei confronti della visione della questione coloniale dello scrittore.

compromesso, quando una lotta non ha obiettivo, non c'è alcun confronto possibile, né tanto meno si può pensare a un compromesso. L'importanza della battaglia si misura allora unicamente in base ai sacrifici che essa esige. Sacrifici che richiedono continuamente nuovi sacrifici, senza alcuna ragione di cessare di uccidere e di morire, se non perché le forze umane sono comunque limitate<sup>140</sup>. Secondo Weil questo paradosso, talmente violento da sfuggire ad ogni tentativo di spiegazione, trova la sua manifestazione più palese nella guerra di Troia, alla quale la pensatrice francese si riferisce in questi termini:

Un tempo, greci e troiani si massacrarono tra loro per dieci anni a causa di Elena. Nessuno di loro, tranne l'amante guerriero Paride, teneva minimamente a Elena; tutti erano d'accordo nel rammaricarsi che fosse mai nata. C'era una sproporzione così evidente tra la sua persona e quella gigantesca battaglia, che, agli occhi di tutti, Elena costituiva semplicemente il simbolo del vero obiettivo; ma il vero obiettivo, nessuno lo definiva e non poteva essere definito perché non esisteva. E così non lo si poteva misurare. Se ne immaginava semplicemente l'importanza dalle uccisioni compiute e dai massacri attesi. Quindi questa importanza superava qualunque limite potesse essere indicato. Ettore presentiva che la sua città sarebbe stata distrutta, che suo padre e i suoi fratelli sarebbero stati massacrati, e che sua moglie sarebbe stata degradata da una schiavitù peggiore della morte; Achille sapeva di abbandonare suo padre alle miserie e alle umiliazioni di una vecchiaia indifesa; la gente in massa sapeva che le sue case sarebbero state distrutte da una così lunga attesa; nessuno riteneva che questo fosse un prezzo troppo alto, perché tutti perseguivano un niente, il cui valore si misurava unicamente con il prezzo da pagare. Per spingere gli uomini verso le catastrofi più assurde, non c'è bisogno né di dei né di congiure segrete. La natura umana basta<sup>141</sup>.

La nozione di forza investe, dunque, il concetto di limite. L'obiettivo di uno scontro bellico, infatti, non può essere misurato, la sua portata supera qualunque livello possa essere indicato. Secondo Simone Weil ciò è dovuto al fatto che all'origine delle guerre si annida il desiderio dell'uomo di possedere l'illimitato, desiderio che, naturalmente, incontra l'opposizione degli altri individui che nutrono lo stesso desiderio. Come scrive nei *Quaderni*:

Io ho diritto ad impossessarmi di tutto, mentre gli altri mi ostacolano. Allora devo impugnare le armi per rimuovere l'ostacolo<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., pp. 55-56.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 56-57.

<sup>142</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 154.

Questo passo è straordinariamente vicino alle idee esposte da Machiavelli nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1531) e costituisce un'ulteriore prova dell'adesione di Weil al realismo politico. Come scrive Machiavelli:

La natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa; talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché desiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra<sup>143</sup>.

Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa e dalla fortuna di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane e uno fastidio delle cose che si posseggono<sup>144</sup>.

All'unisono con la posizione machiavelliana, Weil intende la guerra come il prodotto naturale di un desiderio illimitato destinato a scontrarsi con il limite costituito dal desiderio di potenza dell'altro e dal potere effettivo che è possibile conquistare. Qui si annida gran parte del carattere irrealistico di tutti i conflitti che Weil denuncia in *Ne recommençons pas la guerre de Troie* ricorrendo all'espedito storiografico della battaglia troiana. La guerra di Troia ha visto Greci e Troiani massacrarsi per dieci anni attorno al «simbolo» di un obiettivo inesistente, analogo alla posta in gioco dei conflitti emergenti.

Quando si fa la guerra è per conservare o per accrescere i mezzi utili per farla. Tutta la politica internazionale ruota attorno a questo circolo vizioso. [...] Una nazione che si rispetti è pronta a tutto, ivi compresa la guerra, piuttosto di un'eventuale rinuncia a farla. Ma perché bisogna poter fare la guerra? Non lo si sa<sup>145</sup>.

Gli scontri che animano la realtà politica attuale sono, a parere di Weil, ancora più immaginari e fittizi della battaglia di Troia. Mentre quest'ultima, infatti, si gioca attorno ad un motivo dalle sembianze concrete, una donna appunto, dietro ai conflitti attuali si nascondono «parole con la minuscola»<sup>146</sup>.

Rientrano in questa espressione-valigia tutti quei termini che, nel momento in cui vengono elevati al rango di ideali e, quindi, assolutizzati, danno vita a dottrine prive di significato. Parole come “comunismo”, “fascismo”, “ordine”, “autorità”,

---

<sup>143</sup> Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), cit., pp. 139-140.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 291.

<sup>145</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., p. 60.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 66.

“proprietà”, “democrazia”, “nazione”, “capitalismo”, “sicurezza”, vengono messe al vaglio da Weil ed etichettate come «astrazioni impossibili da definire»<sup>147</sup>.

Queste formule astratte – spiega la pensatrice francese – nel corso della storia si sono incarnate nelle reali strutture che detengono il potere. A Troia, per esempio, dietro il fantasma di Elena, c’era l’esercito greco. Analogamente, dietro le altre «entità avidi di sangue umano»<sup>148</sup> troviamo gli Stati, che muovono le fila della macchina del potere tramite i loro uffici, le prigioni, gli arsenali, le caserme e le dogane.

Secondo Simone Weil questo meccanismo è la dimostrazione che il cuore del potere è l’illusione e, in particolar modo, il prestigio. È proprio da quest’ultimo che deriva la natura altamente instabile e contraddittoria del potere. Instabile perché il prestigio non ammette limiti e, al tempo stesso, ogni tentativo di accrescere la propria reputazione da parte di uno Stato corrisponde ad un attentato al prestigio altrui. Come scrive Weil in *Non ricominciamo la guerra di Troia*:

Ogni potere è fragile nella sua essenza; deve dunque difendersi, altrimenti come potrebbe esserci un minimo di stabilità nella vita sociale? [...] La contraddizione essenziale della società umana è che ogni situazione sociale si basa su un equilibrio di forze, un equilibrio di pressione analogo a quello dei fluidi; ma il prestigio non raggiunge l’equilibrio, il prestigio non ammette limiti, ogni soddisfazione di prestigio è un attentato al prestigio o alla dignità altrui. Ora, il prestigio è inseparabile dal potere. Sembra di trovarsi di fronte a un vicolo cieco da cui l’umanità potrebbe uscire solo per miracolo. Ma la vita umana è fatta di miracoli<sup>149</sup>.

L’importanza accordata al prestigio in politica costituisce un carattere che Weil condivide con il realismo politico contemporaneo e, in particolare, con il politologo tedesco Hans Morgenthau che, in *Politics among Nations* (1948), definisce il prestigio come una “reazione psicologica” fra ineguali derivante dall’aspettativa di benefici e dalla paura di possibili svantaggi. Le minacce, gli ordini, la persuasione o il carisma costituiscono per Morgenthau come per Weil tutte emanazioni del prestigio<sup>150</sup> che confermano come il potere, per dirsi stabile, sia costretto ad apparire come qualcosa di intangibile ed assoluto.

In termini machiavelliani, il prestigio non è altro che un meccanismo di dissimulazione allo scopo di instillare nello Stato nemico l’impressione della disfatta

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>149</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., pp. 72-73.

<sup>150</sup> Il prestigio costituisce per più di tre quarti la forza. Weil S., *L’Iliade ou le poème de la force*, Cahiers du Sud, Paris 1943, trad. it. *L’Iliade o il poema della forza*, a cura di A. Di Grazia, Asterios Editore, Trieste 2012, p. 63.

qualora scoppi un conflitto che li coinvolga entrambi. In tal modo lo Stato conserva la capacità di fare la guerra e camuffa l'interesse nazionale con il falso movente della sicurezza.

Secondo Weil l'interesse nazionale si declina oggi nella capacità degli Stati di fare la guerra<sup>151</sup>:

Non è naturale che ogni Stato definisca l'interesse nazionale attraverso la capacità di fare la guerra, dal momento che è circondato da altri Stati in grado, se lo vedono debole, di soggiogarlo con le armi? [...] Il disarmo generale eliminerebbe queste difficoltà solo se fosse totale, cosa che è a malapena concepibile. D'altra parte, uno Stato non può apparire debole di fronte al nemico, senza rischiare di dare anche a coloro che gli obbediscono la tentazione di scuotere un po' la sua autorità. Se Priamo e Ettore avessero restituito Elena ai greci, avrebbero rischiato di suscitare ulteriormente il loro desiderio di saccheggiare una città in apparenza così mal preparata a difendersi; avrebbero rischiato anche una rivolta generale a Troia: non perché la restituzione di Elena avrebbe indignato i troiani, ma perché questi avrebbero pensato che gli uomini cui obbedivano non erano poi così potenti<sup>152</sup>.

Anticipando quanto scriverà più tardi Hans Morgenthau, Weil dimostra come la capacità di fare la guerra sia il metro di misura dell'interesse nazionale: così, essendo circondato da altri organismi politici capaci di soggiogarlo al minimo segno di debolezza, ogni Stato deve agire sempre in modo tale da far prefigurare al nemico la sconfitta in caso di minacce nei suoi confronti.

Questo paradigma verrà ampiamente ripreso da Morgenthau in *Politics among Nations* (1948), in cui l'autore afferma che la vita politica, lungi dal presupporre un'eterna armonia di interessi, è radicata nella brama di potere comune a tutti gli uomini ed è inseparabile, per questo motivo, dalla vita sociale.

Basandosi su una concezione agostiniana della natura decaduta dell'essere umano e citando Martin Lutero, Morgenthau sostiene che la concupiscenza è insuperabile e che l'avidità per il potere, onnipresente nella condizione umana, si traduce in una politica internazionale malvagia, in quanto attività condotta da Stati che hanno alle loro spalle esseri umani altrettanto malvagi.

Non è un caso, quindi, che l'interesse nazionale nei confronti del quale Weil dirige la sua attenzione in *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, costituisca la chiave interpretativa dell'analisi del comportamento statale e delle relazioni internazionali nel programma del realismo politico. È, infatti, proprio guardando alle tecniche

---

<sup>151</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., p. 71.

<sup>152</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., pp. 71-72.



differenti con cui gli Stati promuovono l'interesse nazionale – il quale è composto sia da “requisiti minimi” permanenti correlati alla sopravvivenza dello Stato, sia da una gamma di altri significati variabili in base alle coordinate spazio-tempo – che il realismo politico contemporaneo ha potuto individuare tre modelli diversi di politica:

- la politica dello *status quo*, volta al mantenimento del potere;
- la politica dell'imperialismo, tesa ad accrescere il potere;
- la politica del prestigio, finalizzata all'acquisizione di un'alta reputazione e alla dimostrazione del proprio potere.

Uno Stato propenderà per una politica anziché un'altra in base agli esiti politici reali. Così, ad esempio, incentivi a scegliere politiche di tipo imperiale sono dati o da “guerre vittoriose”, “perse” o da “debolezza”, ove ciascuna di tali spiegazioni è derivata da eventi storici. Analogamente, la storia fornisce le basi per poter affermare che non tutti gli imperialismi sono simili<sup>153</sup>.

Un dato che testimonia la malvagità della politica e che fa dire a Weil che «la forza si accompagna alla menzogna»<sup>154</sup>, è il fatto che l'interesse nazionale venga nascosto dagli Stati dietro una falsa idea di sicurezza fondata sul terreno della forza. Weil dimostra come la nozione di sicurezza in nome della quale gli Stati si fanno la guerra sia abitata da una contraddizione interna: se l'unica sicurezza possibile per uno Stato è, infatti, quella di essere più forte di un altro; d'altra parte, però, sapere l'altro Stato più potente priva automaticamente lo Stato nemico della medesima sicurezza. A quel punto lo Stato più debole è costretto a rispondere, nel migliore dei casi, con una crescente militarizzazione. È interessante, a questo proposito, menzionare quanto scrive Weil nella lettera del 1938 a G. Bergery, direttore della rivista pacifista «La Flèche»:

C'è una contraddizione interna nell'idea di sicurezza; infatti, sul piano della forza, quello sul quale si pone la questione della sicurezza, non c'è altra sicurezza che quella d'essere un po' più forte del popolo che si ha di fronte, il quale ne è, allora, privato; così, subordinare l'organizzazione della pace a una sicurezza generale [...], significa dichiarare impossibile la pace. Anche se il circolo vizioso insito nella dottrina dell'equilibrio europeo non comporta necessariamente la guerra, implica in ogni caso una crescente militarizzazione della vita civile<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> A questo proposito si noti che in *Politics among Nations* (1948) Morgenthau passa al vaglio i diversi tipi di imperialismo in base alla natura dei loro scopi – “impero mondiale”, “continentale” e “predominio locale” – e ai metodi usati per ottenerli – “militare”, “economico” e “culturale”.

<sup>154</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 132.

<sup>155</sup> Weil S., *Lettre à G. Bergery*, in *Sulla guerra*, cit., p. 90. Cfr. a questo proposito Machiavelli N., *Il principe*, cit., pp. 71-72. Qui il Segretario fiorentino scrive: «Perché da uno armato a uno disarmato

Secondo Weil, questa dinamica impedisce non solo di individuare i termini del problema, ma soprattutto di comprendere che sono le entità vuote ed astratte, attraverso le quali la forza si esercita, a determinare la realtà effettuale della politica. Weil denuncia, perciò, l'urgenza di condurre «la caccia alle entità» in tutti i domini della vita pubblica e sociale. Un'operazione affatto semplice che deve portare alla sostituzione dell'attuale vocabolario artificiale della politica con uno nuovo, in grado di «sgonfiare» le cause immaginarie dei conflitti. Tale dizionario comprenderà tutte quelle espressioni atte a restituire il senso di misura, di limite e di relazione tra i nomi e le cose, come *nella misura in cui, per tanto che, a condizione che, in confronto a*. Solo così il linguaggio politico attualmente svuotato di senso, verrà riempito di un contenuto vero di pensiero, allo scopo di discriminare il reale dall'immaginario.

### **3.1.4 *Lettre à Georges Bernanos (1938)***

Weil affida le sue impressioni sulla guerra civile spagnola ad un'eloquente lettera diretta al romanziere Georges Bernanos nel 1938.

Bernanos è per Simone Weil uno dei pochi che, pur avendo partecipato alla guerra e subito la forza in prima persona, è stato in grado di non cedergli. Anch'egli testimone diretto del conflitto spagnolo a Majorca, Bernanos aveva dato alle stampe in quell'anno *Les grands cimetières sous la lune* (1938). Simone Weil rimane profondamente commossa da questo racconto, in cui Bernanos condanna la guerra di Spagna come il cimitero indistinto di tutti i principi del bene e del male, che segna la fine della civiltà occidentale.

Ciò che accomuna Weil e Bernanos è, in particolare, un'inconfondibile disillusione nei confronti degli entusiasmi politici. Benché cristiano e lealista, Bernanos afferma, infatti, di aver perso qualunque illusione su Francisco Franco: ad apparirgli condannabile è l'uso della forza non come mezzo, ma come fine, accompagnata dallo sfruttamento, da parte della democrazia, degli ideali di giustizia, legge e *grandeur*, valori che irreggimentano la religione della forza al servizio dello Stato totalitario.

---

non è proporzione alcuna; e non è ragionevole che chi è armato obedisca volentieri a chi è disarmato, e che il disarmato stia sicuro intra servitori armati. Perché, sendo nell'uno sdegno e nell'altro sospetto, non è possibile operino bene insieme. E però uno principe che della milizia non si intenda, oltre alle altre infelicità, come è detto, non può essere stimato da' suoi soldati né fidarsi di loro».

Dalle righe del documento che Weil scrive a Bernanos nell'estate del 1938 traspare la consapevolezza del potere della forza manifesto nella guerra di inquinare tutto ciò che tocca, accomunando aggressori e aggrediti in uno stesso stato di "ebbrezza".

Si tratta di un argomento che Weil riprende direttamente da Tucidide che, come abbiamo visto, nelle *Storie* ritrae la fragile struttura della politica a partire dal suo ampio ricorso alla violenza, evidente non solo nella guerra<sup>156</sup>, ma anche in tutte le altre forme di lotta, come la peste, la guerra civile e le varie sconfitte militari. Sono proprio questi sconvolgimenti memorabili a consentire a Tucidide di guardare la politica nella sua essenza, meglio distinguibile in circostanze d'avversità in cui le riserve morali, la fiducia e il linguaggio perdono significato.

Allo stesso modo Weil sfrutta l'esperienza della guerra spagnola per dimostrare come individui egoistici in cerca di potere e sicurezza creino grandi istituzioni politiche – *in primis* gli Stati – che si conservano attraverso l'impiego naturale della forza e della violenza. La forza, scrive Weil, relega gli esseri umani strumentalizzati in una categoria in cui la vita non ha alcun valore: ognuno di noi, nel momento in cui presta obbedienza alle autorità temporali e spirituali che detengono il potere, si sente legittimato a ricorrere alla forza e sollevato dalla responsabilità di pensare criticamente.

Non ho mai visto nessuno, nemmeno in confidenza, esprimere repulsione, disgusto o solo disapprovazione per il sangue inutilmente versato. [...] Ho avuto la sensazione che quando le autorità temporali e spirituali hanno separato una categoria di esseri umani da coloro per i quali la vita umana ha un prezzo, non c'è niente di più naturale per l'uomo che uccidere. Quando si sa che è possibile uccidere senza rischiare né castigo né biasimo, si uccide; o, perlomeno, si circondano di sorrisi incoraggianti coloro che uccidono. Se per caso si prova all'inizio un po' di disgusto, lo si tace e ben presto lo si soffoca per paura di apparire privi di virilità. C'è in questo caso una fascinazione, un'ebbrezza cui è impossibile resistere, senza una forza d'animo che devo proprio ritenere eccezionale, perché non l'ho riscontrata da nessuna parte. [...] Un'atmosfera come questa cancella immediatamente il fine stesso della lotta. Non si può infatti formulare il fine che riconducendolo al bene pubblico, al bene degli uomini – e gli uomini non hanno alcun valore<sup>157</sup>.

Queste riflessioni, insieme alle altre contenute nei testi finora esaminati, costituiscono l'*ouverture* di una stagione intellettuale in cui Simone Weil dirige i

---

<sup>156</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, cit., p. 437.

<sup>157</sup> Weil S., *Lettre à Georges Bernanos in Sulla guerra*, cit., pp. 52-53.

suoi sforzi alla teorizzazione della forza come categoria autonoma con la quale interpretare la politica. Molti degli articoli oggetto d'analisi, oltre a costituire fonti inesplorate negli studi di filosofia politica, sono documenti dal valore storico inestimabile, in le cui speculazioni filosofiche si mescolano alle esperienze vissute in prima persona da Weil.

### 3.1.5 *Réflexions sur la barbarie* (1939)

Prendendo spunto ancora una volta dal conflitto spagnolo del '36, Weil compone nel '39 un breve e denso saggio intitolato *Réflexions sur la barbarie* in cui, ripensando alle barbarie nel corso della storia, riflette sul dispiegamento idolatrico della forza.

Weil inizia le *Réflexions sur la barbarie* sfatando due credenze sulla barbarie tra loro antitetiche ma, a suo parere, ugualmente erranee: la prima, in base alla quale noi saremmo entrati in un periodo di maggiore inciviltà rispetto ai secoli passati per effetto di una potenza tecnica sempre maggiore accompagnata dalla decadenza morale; la seconda – in voga soprattutto dalla fine del XIX secolo fino al 1914 – che, al contrario, crede alla diminuzione progressiva della barbarie nella cosiddetta “umanità attuale civilizzata”. Entrambe le credenze sono, secondo Simone Weil, fuorvianti, in quanto la barbarie, analogamente alla forza di cui è espressione diretta, costituisce un carattere permanente ed universale della natura umana<sup>158</sup>.

Il rapporto tra la forza e la barbarie è, per la filosofa, di completa simmetria: comprendere nei giusti termini il ruolo delle barbarie equivale ad afferrare la nozione di forza, di importanza fondativa per l'istituzionalizzazione delle scienze politico-sociali.

Je ne crois pas que l'on puisse former des pensées claires sur les rapports humains tant qu'on n'aura pas mis au centre la notion de force, comme la notion de rapport est au centre des mathématiques. Mais la première a besoin, comme en a eu besoin la seconde, d'être élucidée. Ce n'est pas aisé<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 222-223. Si noti in particolare: «Je voudrais proposer de considérer la barbarie comme un caractère permanent et universel de la nature humaine, qui se développe plus ou moins selon que les circonstances lui donnent plus ou moins de jeu» [Weil S., Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., p. 223].

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 223.

Les plus ou moins de barbarie diffuse dans une société dépendrait ainsi de la distribution des forces. Cette vue, si on pouvait l'étudier assez sérieusement pour lui donner un contenu clair, permettrait au moins en principe de situer toute structure sociale, soit stable, soit passagère, dans une échelle de valeurs, à condition que l'on considère la barbarie comme un mal et son absence comme un bien<sup>160</sup>.

Proseguendo nella sua analisi, nel tentativo di individuare la relazione tra la mappa delle forze e il grado di barbarie in un sistema sociale, Weil dimostra come la forma di barbarie predominante nella modernità sia quella morale, di cui si è servita innanzitutto lo Stato di Roma per asservire le menti dei suoi subordinati.

Si tratta di un tipo di barbarie molto più pericoloso rispetto alla barbarie dei popoli primitivi, che ha arrecato solo danni limitati. Le crudeltà e perfidie dei primitivi, alternate a gesti di lealtà e di generosità, e temperate dall'incostanza e dal capriccio, non hanno messo in pericolo, infatti, niente di vitale nella gente sopravvissuta alle loro armi. La barbarie morale, al contrario, ha rotto in modo definitivo la continuità della vita spirituale.

Les barbares, dans leurs ravages, n'ont jamais fait que des maux limités. Comme les calamités naturelles, en détruisant, ils réveillent l'esprit rappelé à l'insécurité des choses humaines; leurs cruautés, leurs perfidies, mêlées d'actes de loyauté et de générosité, tempérées par l'inconstance et le caprice, ne mettent en péril rien de vital chez ceux qui survivent à leurs armes. Seul un État extrêmement civilisé, mais bassement civilisé, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme fut Rome, peut amener chez ceux qu'il menace et chez ceux qu'il soumet cette décomposition morale qui non seulement brise d'avance tout espoir de résistance effective, mais rompt brutalement et définitivement la continuité dans la vie spirituelle, lui substituant une mauvaise imitation de médiocres vainqueurs. Car seul un État parvenu à un mode savant d'organisation peut paralyser chez ses adversaires la faculté même de réagir, par l'empire qu'exerce sur l'imagination un mécanisme impitoyable, que ni les faiblesses humaines ni les vertus humaines ne peuvent arrêter dès qu'il s'agit de saisir un avantage, et qui utilise indifféremment à cette fin le mensonge ou la vérité, le respect simulé ou le mépris avoué des conventions<sup>161</sup>.

Secondo Simone Weil la vita spirituale è stata sostituita, grazie alla barbarie dei moderni, da una cattiva adorazione dei vincitori. Weil denuncia in quest'operazione la responsabilità degli storici che hanno narrato la storia sulla base di documenti emessi dai vincitori a sostegno del loro punto di vista.

---

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 223-224.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 224.

L'amore per il passato – intrecciato a quello per le civiltà scomparse – pone alla filosofia il problema di pensare un tipo di storiografia alternativo a quello tramandato dai popoli che hanno dominato la storia.

La filosofia promuove, così, una nuova prospettiva dalla quale leggere e interpretare i documenti del passato. Essa prevede la ricerca delle tracce, l'interpretazione dei silenzi degli storici e l'assunzione del punto di vista dei vinti, di tutti quelli che hanno subito barbarie. È necessario, spiega Weil, leggere i documenti tra le righe e considerare attentamente le piccole cose come significative in base ad ipotesi diverse. In definitiva, occorre svincolare il pensiero dalla sudditanza al documento, e muovere dalla convinzione che la cultura dei popoli vinti sia quella più ricca dei valori di libertà<sup>162</sup>, amore spirituale e non-violenza. È in questi termini che il passato costituisce una fonte privilegiata perché, nella forma definita e compiuta in cui si presenta, rende più facile analizzare la realtà attuale transitoria.

Soltanto un atteggiamento di questo tipo è in grado, secondo Weil, di contrastare la logica della forza che si autocelebra nel documento scritto consegnato dai vincitori ai posteri e, al tempo stesso, garantire la continuità della vita spirituale, rinnovando continuamente il vitale rapporto culturale fra presente e passato.

### **3.1.6 *Réflexions en vue d'un bilan* (1939)**

L'analisi del paradigma della forza prosegue nelle *Réflexions en vue d'un bilan* del 1939, in cui Weil attinge sorprendentemente al paradigma del realismo politico esposto da Tucidide ne *La guerra del Peloponneso* del V secolo a.C. per dimostrare come la forza costituisca una “regolarità” della politica, un fatto che si è imposto nel tempo e che, a suo avviso, si continuerà ad imporre. Era stato Tucidide, infatti, a rendersi conto studiando la guerra del Peloponneso che la forza costituisce un dato storico ineliminabile, destinato ad imporsi all'infinito secondo il processo della reversibilità delle parti.

---

<sup>162</sup> Così Simone Weil definisce la libertà ne *La prima radice*: «Un nutrimento indispensabile all'anima umana è la libertà. La libertà, nel senso concreto della parola, consiste nella possibilità di scelta. Si tratta, beninteso, di una possibilità reale. Ovunque c'è vita comune, è inevitabile che regole imposte dall'utilità comune limitino la scelta. Ma la libertà non è più o meno grande a seconda che i limiti siano più o meno ampi. Giunge alla sua pienezza in condizioni meno facili da misurare» [Weil S., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990, pp. 21-22].

Così, in una pagina delle sue *Réflexions en vue d'un bilan* del 1939, al fine di comprendere le dinamiche politiche di quell'anno in cui, ricordiamo, le truppe tedesche invadono il territorio cecoslovacco, Weil riprende il famoso dialogo di Tucidide e lo riassume nel testo dell'articolo, preceduto da una breve ma eloquentissima spiegazione. Ecco quanto scrive la filosofa francese:

La brama di dominio, anche universale, è una follia solo se le possibilità di dominio mancano; chi vede aprirsi davanti a sé la strada verso il dominio non si trattiene dall'avanzare, anche se deve mettere in gioco la sua esistenza e quella del suo paese, sia che si tratti di un santo o di un uomo di piccola levatura. Se procede, anche se calpesta, per passare, la morale, gli impegni da lui assunti e tutto quanto merita rispetto, non si ha il diritto di concludere che è un barbaro, un pazzo o un mostro. Gli ateniesi, questi creatori di tutta la nostra civiltà occidentale, dissero alle persone di una piccola isola sfortunata che invocavano l'aiuto degli dei contro la loro aggressione ingiusta: «Noi abbiamo nei confronti degli dei la credenza, e nei confronti degli uomini la conoscenza certa, che sempre, per una necessità assoluta della natura, ognuno comanda ovunque ne ha il potere». Dissero loro anche: «Voi sapete come noi in quale modo è fatto l'animo umano: ciò che è giusto è preso in considerazione solo se vi è una eguale necessità da una parte e dall'altra; se c'è un forte e un debole, ciò che è possibile è compiuto da uno e accettato dall'altro». Queste frasi, veramente mirabili per la loro chiarezza, erano così lontane dall'essere solo battute che gli ateniesi uccisero nella piccola isola tutti gli uomini in età da portare le armi e vendettero tutti gli altri come schiavi<sup>163</sup>.

In questo passo, di chiaro taglio realista, la morale viene descritta come appartenente ad una sfera del tutto estranea alle dinamiche politiche, contraddistinta dall'onnipresenza della forza e dal ferreo impulso a dominare iscritto in qualsiasi assetto sociale<sup>164</sup>. È per questo motivo che chiunque veda aprirsi davanti a sé la strada verso il dominio, se nell'avanzata fosse costretto a calpestare persino la morale, non è per questo motivo da considerarsi un barbaro, un pazzo o un mostro, ma semplicemente un elemento di cui la forza si serve.

Weil prosegue la sua trattazione mettendo in guardia il lettore contro il principio dell'«equilibrio europeo» che, rispondendo al meccanismo tucidideo della reversibilità delle parti, impone ad ogni Stato di essere sempre più forte rispetto a quello nemico. Già in un articolo pubblicato l'anno prima su «Feuilles libres de la

<sup>163</sup> Weil S., *Riflessioni in vista di un bilancio*, in *Sulla guerra*, cit., p. 103.

<sup>164</sup> Rimando in particolare al principio del capitolo XVIII del *Principe*, dedicato al conflitto tra legge morale e necessità politica: «Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende: non di manco si vede, per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli delli uomini; et alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà» [Machiavelli N., *Il principe*, cit., p. 85].

Quinzaine» e intitolato *L'Europa in guerra per la Cecoslovacchia?* Weil aveva mostrato come sotto la maschera del principio dell'equilibrio europeo si nascondesse in realtà un principio di guerra che, se non un evento bellicoso nell'immediato, implica comunque una crescente militarizzazione della vita civile. Ecco quanto Weil esprime efficacemente nell'articolo apparso il 25 maggio del 1938 su «Feuilles libres de la Quinzaine»:

Il grande principio dell'«equilibrio europeo» è, un principio di guerra. In base a tale principio, un paese si sente privo di sicurezza, posto in una situazione intollerabile quando è il più debole rispetto a un possibile avversario. Ora, poiché non esiste una bilancia per misurare la forza degli Stati, un paese o un blocco di paesi ha un solo mezzo per non essere il più debole: essere il più forte<sup>165</sup>.

L'unico modo che uno Stato ha per impedire che l'altro eserciti la sua egemonia è, perciò, esercitare ulteriormente la propria egemonia. Nelle *Réflexions en vue d'un bilan* Weil riprende con cura questo tema, descrivendo il principio dell'equilibrio europeo come il principio di un circolo vizioso, di un processo *ad infinitum*<sup>166</sup> che trova nella crescita della potenza di uno Stato la sua naturale ragion d'essere.

Come Weil spiega nel corso del suo articolo, è sempre l'accrescimento di potere da parte di uno Stato ad innescare naturalmente nuove guerre, alimentando il sottofondo conflittuale entro cui si giocano le relazioni politiche. Ancora una volta, il riferimento di Weil è a Tucidide che, nel tentativo di ricostruire l'eziologia della *kinesis* che aveva sconvolto il mondo greco, scrive:

La motivazione più profonda [della guerra], sebbene anche la più inconfessata, io credo fosse un'altra: la crescita della potenza ateniese ed il timore che ormai incuteva agli Spartani resero *inevitabile* il conflitto<sup>167</sup>.

In tal senso la guerra è generata da un sistema in cui gli Stati sono sensibili alle minacce alla sicurezza derivanti dalla crescita non uniforme di altri Stati. Ne consegue uno stato perenne di guerra – «forma specifica della lotta per la potenza quando sono in competizione gli Stati»<sup>168</sup> – la cui gravità non è data dalla sua

---

<sup>165</sup> Weil S., *L'Europa in guerra per la Cecoslovacchia?* in *Sulla guerra*, cit., p. 77.

<sup>166</sup> Cfr. Weil S., *Lettera a G. Bergery*, in *Sulla guerra*, cit., p. 90. Sul principio dell'equilibrio europeo cfr. Morgenthau H., *Politics among nations*, cit., pp. 261-274.

<sup>167</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, cit., p. 31.

<sup>168</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 119.



ineliminabilità dalle dinamiche politico-sociali, ma dal fatto che non ci sia un obiettivo definibile.

Nelle *Réflexions en vue d'un bilan*, riprendendo quanto aveva già scritto nel '37 in *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, Weil sottolinea come oggi l'unico *but de guerre* di uno Stato sia la garanzia della sua stessa esistenza. Ciò costituisce per la filosofia un fatto politico molto grave in quanto, per uno Stato che abbia assunto la sua esistenza come obiettivo primario, la vittoria coincide con la garanzia della sua sicurezza ed implica la soppressione automatica del pericolo che l'ha costretta alla guerra, pericolo che è a sua volta un'altra nazione o molteplici nazioni<sup>169</sup>.

Weil spiega come, stando così le cose, anche la negoziazione, strumento un tempo utilizzato per evitare gli scontri bellici o ridurre gli effetti, perde il suo valore. La più piccola concessione comporterebbe, infatti, una perdita di prestigio per lo Stato che l'ha acconsentita e, con questo, una diminuzione delle possibilità di difendere la propria esistenza<sup>170</sup>.

Le *Réflexions en vue d'un bilan* dipingono a tinte forti l'arena politica come un regime di guerra costretto ad auto-divorarsi continuamente, in quanto qualsiasi conquista, qualsiasi possibile rivolta deve appoggiarsi, dopo il successo, sugli elementi che l'hanno combattuta ed eliminare quelli che l'hanno favorita. Secondo Simone Weil non è possibile eliminare il pericolo della guerra finché si mantiene vivo il prestigio, l'essenza della forza.

Dal momento in cui si verifica una situazione come questa, non si potrebbe rimproverare ai governanti la loro preoccupazione di prestigio; perché il prestigio è in realtà una forza, è forse in ultima analisi l'essenza della forza; e una grande nazione che avesse fatto tutte le concessioni possibili, al punto da non avere altro che la propria esistenza da difendere, sarebbe probabilmente divenuta per questo motivo incapace di difendersi<sup>171</sup>.

Ogni Stato ha un bisogno di prestigio così vitale e così imperioso, che costantemente è indotto ad acquisire livelli più alti di potenza, tali da consentirgli di imporre la propria volontà sugli Stati nemici. Nell'attuazione di questi meccanismi Weil non manca di rimarcare il ruolo non indifferente esercitato dalla paura, "istinto principale" che cospira a creare la razionalità, pragmatica e amorale, dell'azione

---

<sup>169</sup> Weil S., *Riflessioni in vista di un bilancio*, in *Sulla guerra*, cit., p. 100.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

politica e che cerca di preservare l'integrità statale ad ogni costo. Se la posta in gioco nell'arena politica è, infatti, la lotta per la sopravvivenza, la paura è la sua emozione fondamentale, in quanto sentimento indispensabile alla sopravvivenza e al fragile equilibrio su cui ogni ordine politico si fonda<sup>172</sup>.

### 3.1.7 *Venise sauvée* (1940)

La teorizzazione della forza quale categoria interpretativa della politica viene portata a compimento da Simone Weil nell'abbozzo di tragedia *Venise sauvée* del 1940 e ne *L'Iliade ou le poème de la force* del 1941.

*Venise sauvée* è una tragedia in tre atti che Weil redige dopo la lettura della *Conjuration des Espagnols contre la République de Venise en l'année M. DC. XVIII* (1674), opera in cui César Vichard de Saint-Réal racconta la congiura ordita ai danni di Venezia tra il 1617 ed il 1618 dall'ambasciatore spagnolo, il marchese di Bedmar, allo scopo di abbattere il governo locale ed imporre il dominio spagnolo sulla Serenissima<sup>173</sup>.

Colpita dallo scritto dell'abate di Saint-Réal, Weil inizia a coltivare il progetto di una tragedia che rilegga questa pagina della storia veneziana. Nonostante l'opera rimanga, purtroppo, incompiuta, i lavori sono febbrili, tanto che la filosofa, durante il periodo a Londra, chiede di farsi spedire i suoi appunti su questa congiura che l'aveva tanto affascinata e che erano rimasti in Francia.

A livello narrativo, nella tragedia scritta da Weil nel 1940, il complotto ordito dal marchese di Bedmar è affidato per l'esecuzione a tre personaggi: Renaud, gentiluomo francese; Pierre, pirata provenzale, capitano e marinaio di fama; e Jaffier, capitano di vascello.

La tragedia ruota attorno alla contrapposizione tra Renaud, uomo ossessionato dal desiderio di potenza, e Jaffier, responsabile del fallimento della congiura. A fare da cornice la città di Venezia che, pur restando sullo sfondo, svolge un ruolo di primo

---

<sup>172</sup> Riecheggia qui il pensiero di Machiavelli che nel *Principe* spiega come ogni capo politico sia perennemente tormentato da due paure, l'una interna e l'altra esterna: la paura dell'altro come sottomesso-escluso dal potere e la paura dell'altro come straniero-nemico. A queste si aggiunge la paura del popolo di perdere i propri privilegi o la libertà [Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XIX, p. 90].

<sup>173</sup> La congiura, meglio nota come "congiura di Bedmar", oltre a rivelarsi fallimentare, si conclude con numerose esecuzioni e con il rimpatrio del marchese di Bedmar.

piano nello svolgimento della narrazione. È proprio per la sua bellezza, infatti, che Jaffier decide di risparmiarla denunciando la congiura.

Venezia è, perciò, salva grazie al sacrificio di Jaffier che rinnega la propria patria – rappresentata dall’ambasciatore di Spagna a Venezia – ed inganna i suoi compagni congiurati – ivi compreso il migliore amico Pierre, il quale gli aveva ceduto la carica di “capo” nella preparazione del colpo di Stato.

Jaffier spezza, perciò, il corso della necessità infrangendo il sogno della forza rappresentato da Renaud. Quest’ultimo costituisce la personificazione della brama di dominio, che Weil descrive attraverso i numerosi discorsi tenuti dal gentiluomo francese, di cui un esempio è il seguente:

Chi son’essi, chi sono, per avermi rubato il destino,  
La parte che mi spetta della potenza e della gloria?  
Io, dall’ingegno che seppe levarsi come un’aquila,  
E scorgendo la greggia di quelli nati a servire  
Concepi il mezzo di dominare i popoli di lontano;  
Io, che volevo essere il favorito del re di Spagna,  
Farmi sotto il suo nome signore del mondo cristiano,  
Conquistare l’Oriente, comandare all’intera terra;  
Dovrò morire qui? Non avrò dunque mai vissuto!  
Non vissi mai, poiché non ho mai governato.  
Non è possibile, prima di morire bisogna vivere.  
Mi uccideranno là, nella prigione, avanti giorno;  
Mai più, dunque, mai più potrò regnare!<sup>174</sup>

In questo estratto Renaud è nudo, spogliato della ragion di Stato. Egli prova orribile amarezza, non per una morte imminente, ma perché vede ogni speranza di potenza, di fortuna e di gloria andare in fumo. Svela le sue ambizioni: la riuscita della congiura doveva procurargli un’alta carica alla corte di Spagna, ed egli sperava, con la sua abilità, di diventare a poco a poco il favorito del re e il padrone di tutte le terre sottomesse alla corona di Spagna.

La brama di dominio acceca chiunque creda di governarla e, come Renaud, finisce per confondere la volontà di potenza e la ragion di Stato con l’esistenza stessa.

Jaffier, al contrario, prova rammarico per aver tradito Pierre e gli altri compagni ma il rimorso stesso lo allontana dalla realtà e lo fa cadere nello stesso sogno da cui ha salvato Venezia. Jaffier, infatti, si sente un traditore e percipisce tutto ciò che lo circonda come sporco ed infetto, tant’è che anche Venezia, prima bellissima, adesso gli appare detestabile. Quel rimorso e orrore di sé che per eccellenza converrebbe al

---

<sup>174</sup> Weil S., *Venise sauvée*, Éditions Gallimard, Paris 1968, trad. it. *Venezia salva*, a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 2012, p. 80.

criminale è sentito dalla vittima, traditore non solo agli occhi altrui, ma anche ai propri occhi<sup>175</sup>.

In *Venise sauvée* Weil mostra la realtà effettuale della politica in tutta la sua durezza. È importante sottolineare che Jaffier aveva deciso di salvare Venezia convinto che il Consiglio dei Dieci avrebbe risparmiato la vita dei suoi amici congiurati. La città, però, è dominata dalla *ragion di Stato* e, perciò, si difende dal complotto esattamente con la stessa *tecnica politica* con cui la si voleva conquistare: l'impiego della forza. Dal momento che nella storia mai una città fu preservata dalla pietà del nemico, anche Venezia "ha visibile cura di sterminare i suoi nemici"<sup>176</sup>: i Dieci non manterranno la promessa perché è la ragion di Stato ad imporre e a rendere necessaria questa misura<sup>177</sup>; la forza, scrive la filosofa, è «muta»<sup>178</sup>, il suo esercizio è cieco e non ha bisogno di giustificazioni.

In *Venise sauvée* Weil denuncia ancora una volta il meccanismo paradossale con cui l'«irrealtà» della forza governa realmente i rapporti tra gli uomini attraverso espedienti diversi. Primo fra tutti il ricorso, anche soltanto potenziale, alle armi, che «rendono il sogno più forte della realtà»<sup>179</sup> e costringono i vinti a vivere il sogno dei dominatori.

Si, noi sogniamo [a parlare è Renaud] Gli uomini d'azione e d'avventura sono dei sognatori; preferiscono il sogno alla realtà. Ma con le armi essi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il proprio sogno, il vinto vive il sogno altrui<sup>180</sup>.

Il riconoscimento dell'importanza preminente del potere militare nelle relazioni politiche costituisce uno dei *leitmotiv* del programma realista.

La forza delle armi si trova, infatti, al cuore delle prescrizioni forniteci da Machiavelli, sia per la sua importanza in sé, sia per la sua capacità di potenziare altri strumenti dello Stato quali la legge.

Educando i principi a mantenere l'ordine politico, Machiavelli afferma che i «principali fondamenti che abbino tutti li stati [...] sono le buone legge e le buone

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>178</sup> Emblematico il fatto che Jaffier, appurando che i Dieci non manterranno la promessa, implori nuovamente il Segretario di Stato con queste parole: «Un tempo mi si udiva, se parlavo ottenevo risposta, / La mia parola portava tra gli uomini il mio volere. / Ero io stesso un uomo. / E ora, come una bestia, / Nel mio più grande bisogno la mia voce non si fa intendere». [*Ivi*, p.91].

<sup>179</sup> Basti pensare che gli stessi congiurati sono vittime del loro sogno ed ammettono di non riconoscere mai, durante un sacco, gli amici della vigilia che implorano di risparmiarli il giorno dopo.

<sup>180</sup> Weil S., *Venezia salva*, cit., p.53.

arme»<sup>181</sup>. Queste ultime risultano ancora più importanti delle prime, visto che «non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge»<sup>182</sup>. Forza e coercizione sono quindi centrali per il mantenimento dell'ordine e, data la loro importanza, il principe saggio «debbe adunque [...] non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra et ordini e disciplina di essa; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda»<sup>183</sup>. Ciò implica, afferma Machiavelli continuando, che il principe deve sempre rifiutare eserciti ausiliari e mercenari: «Senza avere arme proprie, nessuno principato è sicuro; anzi è tutto obbligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità lo difenda»<sup>184</sup>. Eserciti forti sono, perciò, fondamentali per l'ordine politico in quanto producono accordo all'interno dello Stato e sicurezza al suo esterno.

Weil riprende questa lezione da Machiavelli e ci ricorda che il valore maggiore accordato al potere militare rispetto ad altri principi mitiganti è esacerbato continuamente dalla natura polemica dell'arena politica, in cui ogni forza egemonica tenta di prendere il posto dell'altra e viene attirata in conflitti con terzi che danno l'opportunità a Stati più piccoli di irretirla in alleanze mirate a risolvere la loro stessa lotta per la sicurezza.

Questi processi, che si ripresentano con insistenza negli scritti weiliani tra il 1937 e il 1941, danno l'opportunità all'autrice di rimarcare il ruolo della *necessità*, in base alla quale le entità politiche assumono un comportamento detestabile per ragioni che vanno al di là del loro controllo. Anche nella *Guerra del Peloponneso* del resto, opera con cui è Weil è in aperto dialogo, l'impero ateniese, una volta impostosi, viene considerato la maggior causa di assassinio e devastazione della guerra, mentre si guarda alla costrizione della necessità storica come ciò che impone l'impero.

Il mancato riconoscimento di questa logica, essenziale alla comprensione della realtà effettuale della politica, è pericoloso in tempi ottimali e può essere fatale quando ci si trova di fronte alla guerra imminente, dal momento che la politica, nella sua più intima essenza, è sempre *polemos*, guerra, conflitto.

---

<sup>181</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XII, p. 57.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Machiavelli N., *Il principe*, cit., c. XIV, pp. 70-71.

<sup>184</sup> *Ivi*, c. XIII, p. 70.

### 3.1.8 *L'Iliade ou le poème de la force* (1941)

Ne *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), sfruttando l'espedito del commento al poema omerico, Weil conduce una lucida meditazione sulla natura della forza nella rappresentazione estrema della guerra.

La filosofa inizia a scrivere il saggio tra il 1936 e il 1939, per consegnarlo alle stampe dei *Cahiers du Sud* a Marsiglia nel gennaio del 1941 con lo pseudonimo di Emile Novis. L'interesse della filosofa per Omero si ritrova, però, già nelle lezioni di filosofia proposte a Roanne nel 1933-34 e nel programma scolastico del 1937 redatto per il liceo di Saint-Quentin, dove è insegnante di filosofia<sup>185</sup>.

Nel saggio del 1941 Weil descrive l'Iliade come un'opera segnata dall'onnipresenza della forza, che ne costituisce la protagonista oggettiva. È la *force*, intesa come guerra, conflitto, a costituire il cuore della realtà politica, il nutrimento che le dona linfa. Scrive la filosofa francese:

Il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'*Iliade* è la forza. La forza usata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae<sup>186</sup>.

Weil parte dal presupposto realista che il bene e il potere (declinazione della forza) costituiscano due sfere fra loro assolutamente distanti<sup>187</sup>. Il bene non è rappresentabile dal potere, anzi è l'Irrappresentabile per eccellenza, e il potere, dal suo canto, non può tradurre dialetticamente il male in bene. Confondere il piano del bene, della verità e della giustizia con quello del potere equivale, per Simone Weil, a commettere idolatria. È chiara, dunque, la volontà di Weil di scandire una divisione netta tra le due sfere: da un lato la politica, costituita dai fatti che si realizzano *hic et nunc*, in questo mondo e, dall'altro, la morale e tutto ciò che attiene alla spiritualità, propria di un avvenire ultraterreno.

L'individuazione di una "politicalità" da parte di Weil la avvicina inevitabilmente al realismo politico: a Niccolò Machiavelli, il primo che sia riuscito

---

<sup>185</sup> Le lezioni di filosofia di Simone Weil si basano principalmente su testi letterari che non su testi prettamente filosofici. Con questa strategia didattica la filosofa voleva attirare l'attenzione delle allieve su casi concreti piuttosto che su concetti universali che rischiano di rimanere astratti. Rifuggire dalla speculazione astratta e non perdere di vista la realtà effettuale resta uno dei costanti obiettivi di Simone Weil.

<sup>186</sup> Weil S., *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 39.

<sup>187</sup> Sull'assoluta distanza fra la natura della necessità e quella del bene cfr. Weil S., *La prima radice*, cit., p. 222.

nell'impresa di distinguere la politica dalla morale, dal diritto e dalla religione facendone un capitolo di riflessione totalmente autonomo; e a Carl Schmitt, colui che ha portato a termine l'operazione compiuta da Machiavelli.

Ne *L'Iliade, ou le poème de la force* il conflitto è rappresentato come il sottofondo ineliminabile della politica, la quale è essenzialmente una guerra trasferita nella *polis* e che reca in sé il marchio costitutivo della distruzione. La guerra di Troia narrata nel poema omerico non rappresenta per Simone Weil un semplice episodio importante della storia ellenica, bensì l'evento inaugurale del tempo della politica, la sua origine<sup>188</sup>.

Attraverso la guerra di Troia, Weil mette in luce l'antinomia costitutiva della politica, la quale è tutta contenuta, fin dai suoi arbori, in un conflitto che reca in sé il marchio costitutivo della distruzione. Una guerra che, non a caso, non si conclude con la resa di una delle due parti, né con un trattato di pace, ma con la resa al suolo della *polis* per cui si combatte.

È qui evidente il riferimento di Simone Weil al filosofo politico realista Carl Schmitt (1888-1985) che, attraverso la teoria del "politico" esposta ne *Le categorie del politico* (1927), sottolinea come la politica sia sempre *polemica*, proprio perché nasce dal conflitto, dalla lotta, di per sé ineliminabile.

A differenza della "politica" – termine che designa l'architettura istituzionale mediante la quale si crea un ordine e si organizza l'esistenza umana – il "politico" è un'energia conflittuale che trova linfa nel binomio fondativo della politica "amico-nemico". Schmitt ritiene, infatti, che come la morale operi distinguendo fra il bene e il male, l'estetica fra il bello e il brutto, l'economia fra l'utile e il dannoso; allo stesso modo il "politico" consiste nel riconoscere e nel distinguere l'amico dal nemico<sup>189</sup>, quest'ultimo inteso come l'*hostis* pubblico con cui realmente si può entrare in lotta e, eventualmente, uccidere.

La contrapposizione "amico-nemico", però, non solo è la più intensa ed estrema di tutte le coppie conflittuali ma, soprattutto, segna l'inizio del tempo della politica e ne sancisce l'assoluta specificità.

In modo del tutto analogo a quanto fa Schmitt, Weil mostra l'origine conflittuale della politica attraverso le sue riflessioni sull'*Iliade*, opera che a suo

---

<sup>188</sup> Cfr. Esposito R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma, Donzelli editore, 1996, p. 25.

<sup>189</sup> Schmitt C., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica* (1927), Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 108-120.

parere ha il merito di sottrarre all'oblio l'atto di fondazione della politica e, in generale, di tutto l'Occidente.

Troia inaugura il tempo della politica in quanto rappresenta la prima di una serie infinita di città invase e distrutte dalla guerra in cui la forza domina incontrastata<sup>190</sup>. Troia è la città che ricorda come la politica porti dentro di sé il marchio del conflitto e come, nella sua essenza, costituisca una guerra trasferita nello spazio del politico.

Eppure, nonostante la fondazione dell'Occidente sia segnata dalla forza e dal potere, nel corso della storia la civiltà, spiega Weil, ha perso il senso stesso della guerra narrata nel poema greco: gli uomini sono precipitati in un sonno angoscioso, ipnotizzati dall'illusione di poter governare la forza<sup>191</sup>.

Da qui l'importante funzione attribuita da Weil all'*Iliade* di Omero che, secondo la filosofa, è lo strumento in grado di risvegliare gli uomini, in quanto mostra lo spirito umano continuamente modificato dalle sue relazioni con la forza. Tutti i personaggi nel poema omerico sono consumati dalla forza che li riduce a cose<sup>192</sup> e che si presenta non solo come quel massacro orribile che accompagna tutto il poema ma, soprattutto, come una violenza che si esercita nell'asservimento del vivente<sup>193</sup>.

La forza annienta tanto impietosamente, quanto impietosamente inebria chiunque la possiede o crede di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'*Iliade* gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato e in vincitori, capi dall'altro; non vi è un solo uomo che non sia in qualche momento costretto a piegarsi alla forza<sup>194</sup>.

La potenza reificante della forza non risparmia neppure i vincitori: non solo chi subisce la forza, ma anche chi la esercita, la impone, la infligge ne è ugualmente dominato. Vincitore e vinto sono piegati dalla necessità della forza che li identifica, li riduce a identità morta e ne elimina brutalmente l'individualità. La forza annienta tutti indifferente<sup>195</sup> e li precipita nella *sventura* ("malheur"), termine che Weil

---

<sup>190</sup> Weil S., *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 39.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 51. La forza «annienta tanto impietosamente, quanto impietosamente inebria chiunque la possiede o crede di possederla».

<sup>192</sup> Cfr. Ben Coleridge, *Tales from the kingdom of force*, Volume 20 Issue: 16, 27 August 2010, 2010 EurekaStreet.com.au, pp. 50-51.

<sup>193</sup> A questo proposito è evidente l'influenza su Simone Weil del suo maestro Émile-Auguste Chartier – comunemente noto come Alain – il quale per primo aveva insistito nei *Propos* del '34 e del '35 sulla reificazione dell'uomo operata dalla forza.

<sup>194</sup> Weil S., *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 51.

<sup>195</sup> *Ivi*, pp. 39, 75 e 77.



userà per indicare specificatamente “la subordinazione dell’animo umano alla forza” e, ancora, “la costrizione a piegarsi alla forza” .

Così, i vincitori che mostrano di possedere la forza sono gli stessi che a loro volta sperimenteranno la medesima condizione di sventura che hanno inflitto ai vinti, proprio perché «l’uomo si limita a subire la forza e non la maneggia mai, qualunque sia la situazione. L’esercizio della forza è un’illusione. Nessuno la possiede»<sup>196</sup>.

Weil ritiene che il grande merito di Omero sia proprio quello di aver rappresentato in modo del tutto impersonale le conseguenze della lotta che accomuna vincitori e vinti, equamente assoggettati alla forza. A tal proposito, non è un caso, sottolinea la filosofa, che Omero non sia uno storico, ma un tragico.

Riprendendo parte delle considerazioni contenute nelle *Réflexions sur la barbarie* (1939) circa la responsabilità degli storici di aver narrato la storia unicamente dalla prospettiva dei vincitori, Weil evidenzia come Omero sia stato in grado di immortalare la guerra non dal punto di vista della Grecia vittoriosa, ma da quello di Troia che muore. Egli ha guardato al conflitto da entrambe le parti in lotta senza contrapporre e ridando dignità ai vinti. È per questo motivo, scrive Weil, che *l’Iliade* è «una cosa miracolosa»<sup>197</sup>, in quanto le sue pagine rappresentano con imparzialità l’impero della forza e la sua realtà eterna:

Chi aveva sognato che, grazie al progresso, la forza appartenesse ormai al passato, ha potuto scorgere in questo poema solo un documento; chi invece, oggi come allora, individua nella forza il centro di ogni storia umana, trova qui il più bello, il più puro degli specchi<sup>198</sup>.

Weil sceglie perciò di riattualizzare *l’Iliade* perché essa ritrae il cuore della forza, presentandola come una regolarità dell’universo politico destinata a reiterarsi e riprodursi in tempi e contesti diversi. Con *L’Iliade ou le poème de la guerre* Weil porta a compimento il ritratto della categoria della forza, lente d’ingrandimento privilegiata della quale si servirà, a partire da questo momento, per decifrare la realtà politica<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Weil S., *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 198. Cfr. Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 301.

<sup>197</sup> Weil S., *L’Iliade o il poema della forza*, cit., p. 81.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 76.

## CAPITOLO IV

### L'ANALISI DELL'OPPRESSIONE

#### 4.1 Dalla necessità all'oppressione

L'analisi dell'oppressione costituisce una parte cospicua della riflessione dei realisti ed il cuore del realismo politico di Simone Weil.

Gli studi della filosofia sui meccanismi oppressivi insiti nel corpo sociale traggono le loro basi da una categoria centrale nei suoi scritti, quella di *necessità*. Come per Platone e gli stoici, per Simone Weil la necessità è il legame tra l'azione umana e la volontà divina. Essa stessa è divina perché fa parte dell'ordine cosmico<sup>200</sup>.

Weil è un'amante di testi greci e, in particolare, degli scritti platonici. Leggiamo, infatti, nel passo 48 A del *Timeo*:

La generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di necessità e di intelligenza. E poiché l'intelligenza dominava la necessità con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente, da principio fu costituito questo universo<sup>201</sup>.

Come si evince da quanto appena citato, la *necessità* è insita in ogni cosa e, diversamente dall'intelligenza (il *noûs*), è sregolata e imprevedibile. Platone la definisce una "causa errante" e dà di essa un giudizio ambivalente: da un lato questa è la nostra prima maestra di realtà, un'irrazionalità presente nel mondo materiale; dall'altro essa è domata dalla ragione. La necessità – spiega Platone nel *Timeo* – è persuasa affinché, in accordo con la ragione, le cose possano agire o andare verso il meglio. Platone assegna, perciò, il primato all'intelligenza (la mente), in quanto principio ordinatore della materia e di una realtà di fatto intellegibile.

La *necessità* compare nella riflessione weiliana nei suoi due aspetti fondamentali, vale a dire come strumento di una ragione superiore e come la causa

---

<sup>200</sup> Per i capiscuola stoici Zenone e Crisippo la *necessità* si identificava addirittura con Zeus stesso, ma Weil non si spinge fino a tanto. Cfr. Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 149-172.

<sup>201</sup> Reale G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1375.

errante della forza bruta. Secondo Weil, i greci, ed in particolare gli stoici, sono i principali interpreti del primo aspetto, mentre Hitler del secondo aspetto.

Epitteto, uno degli autori antichi più cari a Weil, prescrive ai suoi lettori di acconsentire a ogni evento, anche a quelli ancora in svolgimento. Questa argomentazione – la cosiddetta “argomentazione pigra”, l'*argos logos* – non turba gli stoici, in quanto la loro principale preoccupazione è di conformarsi alla *necessità* in quanto volontà divina.

Questo dogma stoico è criticato senza riserve da Alain, il maestro di Weil, perché, a suo parere, instilla nell'essere umano la rassegnazione, implicando un infiacchimento della volontà. Weil, al contrario, ritiene che Alain non abbia capito l'autentico valore della *necessità* “pura”.

La filosofa si rende conto che la posizione stoica richiede un immenso sforzo di volontà, perché impone un consenso continuo al destino. Weil guarda il mondo non tanto da logica quanto da moralista<sup>202</sup>, ponendosi nei confronti dei principi stoici non con rigore sistematico, bensì con uno spirito di fiducia volontaristica. Questa fiducia / consenso deve essere concessa non a malincuore, ma con gioia, perché così facendo si obbedisce a Dio e si partecipa al fato, cooperazione che per Weil è l'unica libertà possibile in questo mondo. Anche gli stoici, del resto, ritenevano che conformarsi a Dio significasse conformarsi alla natura quale principio ordinatore del mondo. Non a caso, l'apostrofe stoica preferita dalla filosofa recita:

Tutto ciò che ti fa piacere, o mondo, fa piacere a me; perché nulla di ciò che viene a tempo per te viene troppo presto o troppo tardi per me. Tutto mi è frutto, di ciò che recano le tue stagioni, o natura! Da te [viene] tutto, in te [è] tutto, a te [ritorna] tutto<sup>203</sup>.

La dottrina stoica guarda all'universo come una città abitata da esseri dotati di ragione e di cui Zeus (o Dio) è fondatore e legislatore. Il buon cittadino dell'universo deve amare tutto, perché tutto è conforme alle leggi della natura.

Weil conserva sempre la persuasione stoica di un ordine ultimo al quale partecipare. Tuttavia, nonostante questa partecipazione possa apparire solo contemplativa – poiché in un mondo in cui tutto ciò che accade dipende dal volere divino, ogni stimolo ad agire appare ingiustificato – gli stoici, e Weil con loro, affermano di non essere trascinati dal fato, ma di stargli al passo, sia nelle

---

<sup>202</sup> Rimando al capitolo seguente, in cui confluiscano le riflessioni di Weil che eccedono il realismo politico.

<sup>203</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., pp. 151.

circostanze favorevoli che in quelle avverse. In diversi passi dei suoi scritti, infatti, Weil arriva al punto di pregare affinché Dio le mandi delle sventure. Come Seneca, è convinta che se l'uomo retto sapesse le cose in anticipo collaborerebbe anche alle malattie che possono affliggerlo, alla morte e alle mutilazioni. Per tremende che possano essere le sventure dell'individuo, lo stoicismo, nella sua devozione al logos, considera il mondo positivamente, ritenendolo "buono".

Weil condivide queste premesse stoiche ma le inserisce in un contesto novecentesco. La filosofa ritiene che la *necessità* sia un meccanismo per volere di Dio cieco e brutale.

L'ordine del mondo presenta, infatti, una bellezza "terribile": "terribile" perché comprende il male. La necessità è stata voluta dalla provvidenza divina e gioca un duro ruolo sulla terra mentre Dio se ne sta nascosto: essa esercita un'aspra giustizia che riassetta gli equilibri di potere, ma il potere stesso non è abolito, e non potrà mai esserlo, fintanto che esiste il mondo materiale.

La *necessità* non può essere disgiunta dalla storia umana; non può essere tenuta in sospeso o considerata un'astrazione. Dev'essere vista, insiste Simone Weil, nel quadro della triste storia della volontà umana e dei suoi sforzi di spezzare le catene<sup>204</sup>.

Nei circa dieci anni della sua produzione matura, Weil dà diverse formulazioni del concetto di *necessità*, tutte sorprendentemente coerenti.

Il saggio del 1934, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, contiene la sua prima, e più acuta, analisi della necessità. Nel pensiero weiliano *necessità* e oppressione devono essere considerate due "sorelle gemelle": il potere con cui l'autorità costituita opprime la gente è una derivazione delle forze presenti in natura, per cui l'organizzazione sociale è una trasposizione delle necessità a cui la natura costringe gli uomini.

La disamina della necessità viene accompagnata nelle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* alla critica del progresso, elemento comune ad altri pensatori realisti come Ortega y Gasset.

Nel termine "progresso" la filosofa vede all'opera un misterioso equilibrio che fa sì che più una società è libera dai pesi immediati della natura e più i meccanismi di oppressione aumentano. Per cui la società più avanzata, quella che dà vita a sempre

---

<sup>204</sup> Lo stesso cristianesimo adottato da Weil negli anni post-conversione è per lei una declinazione del suo stoicismo con cui costituisce un *unicum*.

nuove scoperte della tecnica, sarebbe anche la meglio attrezzata a sopraffare i singoli membri. Il peso della necessità può quindi spostarsi e trasformarsi, ma non annullarsi. In questa bilancia misteriosa, il piatto del potere è destinato a vacillare infinitamente. Ogni potere, infatti, è essenzialmente instabile e, come l'acqua, nonostante miri a raggiungere un certo livello, rimane sempre fluido.

Ogni situazione sociale si basa su un equilibrio di forze, un equilibrio di pressione analogo a quello dei fluidi<sup>205</sup>.

La *necessità*, spiega Weil, esercita una sorta di fatalità su ogni organizzazione sociale: il potere corrompe ogni organizzazione sociale e limita i convinti detentori dell'oppressione.

Riprendendo Marx, al quale riconosce di aver avuto brillanti intuizioni sui meccanismi sociali, pur non avendone analizzato il contenuto come forme di oppressione, Weil raccomanda uno «studio scientifico della storia [che] dovrebbe cominciare con l'analizzare le reazioni esercitate a ogni istante dal potere sulle condizioni che i propri limiti gli assegnano oggettivamente»<sup>206</sup>. La filosofa auspica, perciò, uno studio della storia che ricostruisca il profilo della *necessità* nel contesto del dramma umano. In questo senso è del tutto legittimo affermare che Weil aderisce a quella concezione che Engels nell'*Anti-Dühring* (1878) e Marx nella *Die Deutsche Ideologie* (*Ideologia tedesca*, 1932) avevano rifiutato, vale a dire che la storia si riduce all'esercizio della forza<sup>207</sup>.

Il famoso dialogo dei Melii nella storia della guerra del Peloponneso di Tucidide (5, 87-111), testo che segna l'avvio del realismo politico e che Weil ammira e cita spesso nei suoi scritti, è costruito come una discussione tra i generali ateniesi e gli uomini dell'isoletta di Melos, di cui Atene voleva servirsi nella guerra contro Sparta. La conclusione del dialogo, nonché lezione principale del realismo, è che né la giustizia, né l'onore e la prudenza possono ostacolare il potere. Gli dei stessi, si legge nel dialogo, comandano non con la virtù ma con quella che Tucidide chiama la "necessità naturale".

Riteniamo [...] che nel cosmo divino, come in quello umano (vale l'opinione per il primo, ma per l'altro è una sicurezza nitida) urga eterno, trionfante,

<sup>205</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, cit., p. 72.

<sup>206</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 60.

<sup>207</sup> Il *locus classicus* di questa posizione è naturalmente greco, ma non stoico. Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 239.

radicato nel seno stesso della natura, un impulso: a dominare, ovunque s'imponga la propria forza. È una legge, che non fummo noi a istituire, o ad applicare primi, quanto già esistente<sup>208</sup>.

Il famoso dialogo passa quindi dalla ratifica sovranaturale della forza alla giustizia, vista come possibile soltanto in una contesa tra eguali. Dove uno si dimostra più potente dell'altro, infatti, è sempre il più forte a comandare, e il debole o si sottomette o perisce.

Non è un caso che Weil, riprendendo il dialogo dei Melii nelle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, quando abbozza il progetto di una società libera cercando una tregua agli scenari descritti fino a quel momento, descrive la mente individuale come la sede di una lotta contro la *necessità*, quale problema da affrontare metodicamente per raggiungere la libertà. Weil spiega che l'uomo è un essere finito che, a differenza di Dio, non può essere l'autore diretto della propria esistenza. Egli, però, possiederebbe l'equivalente umano della divina potenza se le condizioni materiali che gli permettono d'esistere fossero l'opera esclusiva del pensiero dirigente lo sforzo dei suoi muscoli. Solo nel pensiero, sostiene Simone Weil, può risiedere l'individualità umana, e solo quando esso tiene conto dei limiti imposti dalla *necessità* è possibile una tregua con la materia. Occorre, perciò, applicare metodicamente il pensiero all'azione: solo così la vita dell'uomo può essere libera e configurarsi come una continua creazione di sé stessi a opera di sé stessi.

Weil ammette che ciò che condanna in partenza gli uomini all'oppressione e determina il fallimento di questo tentativo è la società. La collettività secondo Weil si frappone tra l'individuo e la natura, rende la *necessità* qualcosa d'inaccessibile ai sensi e al pensiero e, con i suoi rapporti d'oppressione e di schiavitù, governa l'arbitrario umano<sup>209</sup>.

In una collettività la vita e il pensiero umani possono subire un vero abbruttimento. Una società senza oppressione è, secondo Weil, quella in cui il pensiero del singolo può esercitare la più grande libertà possibile a favore del bene comune. Si tratta di riflessioni che non a caso nascono in risposta allo stalinismo novecentesco, dove la collettività ha toccato i suoi limiti estremi di brutalità e il pensiero del singolo è

---

<sup>208</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, cit., p. 377.

<sup>209</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 65-66.

diventato insignificante di fronte ai complessi aspetti meccanici dell'organizzazione sociale.

Il concetto di “valore”, afferma Weil, si è praticamente trasferito dalla mente alla materia. Lo Stato ha fatto sua la lotta per il potere che storicamente si svolgeva tra le classi e lo ha burocratizzato trasformandolo in un conflitto con gli altri Stati. Anticipando *1984* di Orwell, Weil osserva che l'organizzazione della vita sociale ed economica da parte dello Stato è finalizzata alla preparazione della guerra, dove le masse lavoratrici hanno il ruolo di “docili complici” della propria schiavitù. Secondo Simone Weil, quando la *necessità* si traduce in un principio sociale che agisce crudelmente nei rapporti umani, allora l'uomo non ha più valore ed attività come il lavoro e la guerra diventano quasi interscambiabili.

Weil prende spunto per le sue analisi dalla lettura di *Glück auf!* (1934) di Pierre Hamp e dalla visione di *Tempi moderni* (1936) di Charlie Chaplin.

Il modo in cui Hamp descrive la vita nelle miniere le dà spunto per un giudizio sulla *necessità* in un contesto quotidiano. Le sue riflessioni, però, non riguardano soltanto i minatori, ma anche i loro sorveglianti: entrambi sono sottoposti al *dressage* – parola che indica l'educazione degli animali e che Weil utilizza per denotare l'addestramento – forma di potere che, in quanto tale, sottopone a costrizione sia chi dà l'ordine che colui che vi obbedisce.

Nelle sue *Notes de préparation de cours* su *Glück auf!* quando parla di *dressage* scrive:

Une demi-seconde d'hésitation dans l'obéissance laisserait passage à la peur, à l'épuisement, à la fatigue, à la révolte. Dans certains cas, ce dressage les protège contre eux-mêmes – D'autre part il les met à la discrétion d'autrui. Ils sont soumis à la contrainte du salaire; mais ce pli de l'obéissance les tient de plus près. Pourquoi un dressage si serré? Parce que c'est trop dur<sup>210</sup>.

Le considerazioni sulla *necessità* che Weil elabora negli appunti su *Glück auf!* di Pierre Hamp possono essere considerati il *trait d'union* tra gli scritti raccolti nella *Condition ouvrière* sulla sua esperienza in fabbrica e il saggio *L'Iliade, ou le poème de la force*. Poco dopo la lettura di *Glück auf!* si dice entusiasta della visione di *Tempi moderni* (1936) che, a suo parere, rappresenta magistralmente il potere

---

<sup>210</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 531.

attraverso i meccanismi della catena di montaggio che costringono gli operai a un'obbedienza meccanica<sup>211</sup>.

#### 4.1.1 La necessità ne *L'Iliade, ou le poème de la force*

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, ne *L'Iliade, ou le poème de la force* (saggio iniziato nel 1939 e pubblicato nel 1941), Weil esamina la natura indifferente della forza – “braccio della *necessità*” – ed il suo potere di trasformare gli uomini in cose, potere che pietrifica ugualmente coloro che la subiscono e quelli che la usano.

Il saggio sull'*Iliade* deve essere letto alla luce dei fatti che in quegli anni scuotono la realtà vissuta da Simone Weil. La filosofa ha davanti agli occhi la pietrificazione di un popolo ad opera dei suoi conquistatori, il loro speciale potere di trasformare in cose gli uomini vivi, il terrore, i massacri.

Weil studia queste corrispondenze, interessata in particolare al lavoro e alla guerra, elementi che già nelle prime riflessioni sulla *necessità* gli appaiono interscambiabili. La guerra la affascina perché il potere, incanalandosi nella forma bellica, provoca trasformazioni varie e orribili; il lavoro, d'altra parte, consente lo studio della monotonia alienante delle azioni ripetute. Tuttavia, sottolinea Weil, queste due esperienze hanno una caratteristica comune fondamentale, che consiste nella violazione del limite, di quella misura ed equilibrio che la *necessità* impone alla natura stessa. È questa la dimostrazione di cui Weil è alla ricerca: quando la *necessità* s'incarna nella materia scatena reazioni più forti e disastrose di quando resta confinata nella natura. La *necessità* diventa orribile quando arriva all'eccesso, ma essa stessa punisce il suo abuso e *Iliade*, povera di vittorie, rispecchia questo castigo<sup>212</sup>.

Weil legge Omero fondando la sua interpretazione su testi presocratici e, in particolare, sul frammento di Anassimandro che recita: «*ciò da cui gli esseri si generano è anche ciò in cui vengono a dissolversi secondo necessità; essi infatti reciprocamente scontano la pena e pagano il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del*

---

<sup>211</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., pp. 152-161.

<sup>212</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 227-253.



*tempo*»<sup>213</sup>. Ogni cosa procede in quanto nasce dalla materia indeterminata o ritorna alla materia indeterminata, secondo la *necessità*. Il passare di tutte le cose, il loro essere, produce inevitabilmente ingiustizia, per la quale le cose stesse devono pagare un tributo<sup>214</sup>.

L'idea che guida l'interpretazione weiliana dell'*Iliade* è, quindi, quella dell'oscillare ritmico del divenire. Weil non considera la guerra un allontanamento violento dall'ordine per entrare nel caos, bensì una drammatizzazione dell'esistenza. Omero, spiega Weil, non ci mostra soltanto la guerra, ma un ordine della realtà terrificante in cui resta ancora spazio per alcuni "momenti luminosi" – così li definisce – quando sentimenti come il coraggio e l'amore hanno perso ogni ambiguità e si fanno palesi e invisibili<sup>215</sup>. Perciò, nonostante in questo stato di cose i sentimenti umani siano rari, nella misura in cui essi continuano a esistere, sono puri.

Inoltre, a conferma del realismo di Weil, è importante sottolineare che il suo saggio sull'*Iliade* non è un trattato pacifista. Al contrario, Weil lo compone dopo il rigetto del pacifismo, traendo ispirazione da un passo di Eraclito che ama molto e che traduce così: «La guerra è madre di tutte le cose, di tutte le cose regina; alcune le ha rivelate dei, altre uomini, alcune schiave, altre libere».

Le riflessioni sulla *necessità* determinano la sua interpretazione del potere. Per Simone Weil ogni forma di esercizio del potere è un tentativo dell'uomo di fermare i meccanismi della *necessità*, di utilizzarli per i propri scopi, e il risultato è la follia. A questo proposito, possiamo ricordare la furiosa vendetta di Achille per la morte di Patroclo, quando il guerriero omerico si trasforma in una forza della natura, finché non viene fermato da un'altra forza, il dio fiume rigonfio dei giovani troiani che egli aveva trucidato.

L'origine della follia è il tentativo di oltrepassare i limiti imposti dalla *necessità* attraverso la natura: ogni uomo deve riconoscere che non è possibile alcun controllo della natura per mezzo della ragione o della volontà. Ecco perché l'asservimento occupa tanto spazio nell'analisi weiliana. L'oppressione è per Simone Weil la dimostrazione metafisica che non conviviamo con il buono, il bello ed il vero. La

---

<sup>213</sup> Talete, Anassimandro, Anassimene, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 51.

<sup>214</sup> Anche il *Timeo* di Platone, seppur con accenti più positivi, parla dell'oscillazione di tutte le cose nell'equilibrio cosmico di necessità e divinità.

<sup>215</sup> Un esempio è costituito da Ettore e Andromeda sui bastioni di Troia.

brutalità umana, spiega Weil, ci fa vedere la realtà delle cose, la verità del necessario<sup>216</sup>.

Un aspetto importante dei meccanismi dell'oppressione analizzati dalla filosofa è il ruolo dell'illusione umana in relazione all'operare della *necessità*. Quando le leggi imperscrutabili della natura si traducono misteriosamente nelle forze dell'organizzazione sociale l'essere umano nutre l'illusione di sentirsi predestinato a obbedire a un ruolo di schiavo o padrone. Ogni ordine sociale, sostiene Simone Weil, poggia su queste illusioni che, usurpando la forza della materia, riducono gli uomini a cose, spesso con la loro collaborazione.

Al contrario, ogni bene autentico – l'indipendenza del pensiero, la vitalità dell'amore – agisce contro questo meccanismo in modo rivoluzionario, ripristinando il legittimo ordine delle cose, e riportando la *necessità* alla natura.

Weil precisa come nella società la *necessità* sia portata a una fatale distanza dalla natura. A tal proposito, la filosofa attacca violentemente le fonti principali di illusione sia del marxismo sia dell'hitlerismo, entrambi convinti a suo parere che la storia possa essere trasformata e che gli uomini possano tenere sotto controllo la natura. L'unica cosa a cui la società può arrivare è una soffocante coercizione a opera della burocrazia di Stato, sia esso fascista, comunista o capitalista.

Hitler, in particolare, incarna la visione della storia che la cultura occidentale ha accettato sin dai tempi di Roma: il culto della *grandeur*, della brama di dominio, che è cominciato, secondo Weil, con Roma, il primo impero a imporre un dominio ideologico universale su tutto il mondo allora conosciuto. Roma avviò una trasformazione prima del cristianesimo nascente e dei moderni Stati europei. Il suo totalitarismo costituisce l'ultima l'espressione dell'idolatria romana del potere. Espressioni di questo genere sono tentativi inutili di sovvertire la natura ed eccedere i limiti imposti dalla *necessità*, organizzando il male come se fosse un bene e conferendo una spiritualità fittizia ai prodotti del volere umano<sup>217</sup>.

La spinta del potere assume inevitabilmente la forma della collettività che minaccia qualsiasi timido tentativo di pensiero individuale. Il bene, sostiene Weil, non può trovare espressione nella forma sociale: nessuna dichiarazione di potere, nessun ricorso alla forza, può pretendere di rappresentarlo.

---

<sup>216</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 158.

<sup>217</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 241-242.

La collettività si pone in contrasto metafisico con le leggi non scritte a cui la natura stessa obbedisce. Weil documenta le atrocità del dominio imperiale di Roma, di Appiano, Polibio, Giulio Cesare e percepisce dietro di esse una forma iniziale di nazismo, tutto romano. Attribuisce al popolo di Roma anche la convinzione di essere una razza superiore e nata per comandare. Il perno dell'imperialismo romano, sostiene Weil, è il suo strumento di dominio: l'effetto psicologico della crudeltà. Duemila anni prima di Hitler i romani avevano capito che la forza aiuta solo se congiunta alla politica. Con questa combinazione mostruosa paralizzavano le masse creando un sistema in cui la guerra era istituzionalizzata come culmine estremo della *necessità*<sup>218</sup>.

Lo statalismo romano è, dunque, il primo tentativo riuscito di cooptare la necessità. L'ostilità di Weil per Roma deriva dal fatto che quest'ultima rinasce con la Francia di Richelieu, l'inventore del moderno Stato europeo: proprio lo statalismo di Richelieu, basato su un'autorità centrale che esige obbedienza e devozione, è stato, dichiara Weil, la moderna fonte di ispirazione di Hitler, l'anello di collegamento tra l'antica Roma e il terrore di Stato del XX secolo. In Richelieu Weil vede una giustificazione particolarmente lucida del potere: lo Stato, una volta reso "la macchina anonima, cieca e produttrice di ordine" accantona ogni moralità per perpetuare se stesso<sup>219</sup>.

Nelle sue descrizioni del periodo successivo a Monaco, Weil spiega come il pericolo maggiore non derivi tanto da Hitler o da una Germania riarmata, quanto dall'umiliazione spirituale venuta allo scoperto con Monaco, «l'avvilimento del pensiero di fronte alla potenza dei fatti»<sup>220</sup>. Analogamente ai romani, il cui obiettivo è insegnare la pace ai loro vicini, Hitler e suoi necessitano della collaborazione delle loro vittime, della loro disponibilità a considerarsi sottomessi per volere del fato. Weil coglie l'occasione per denunciare le debolezze della macchina oppressiva statale e, in generale, di tutti i totalitarismi. Si tratta principalmente di debolezze psicologiche che possiamo riassumere nei punti seguenti:

a) la passività delle masse e l'odio. L'entusiasmo artificiale richiesto dalla macchina oppressiva rende le masse passive. Una volta stanche, le masse avvertono la costrizione e quindi l'obbligo di una falsa docilità che genera odio;

---

<sup>218</sup> Weil S., *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990, pp. 218-246.

<sup>219</sup> Weil S., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990, p. 109.

<sup>220</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 293.

b) la paura improduttiva. In un sistema di questo tipo lo stimolo principale dei lavoratori è una paura snervante e improduttiva. Weil dichiara che «viene un momento, alla fine, in cui la maggioranza della popolazione, eccettuati i giovani, non desidera la vittoria, e neppure la pace, ma la guerra e la sconfitta, per liberarsi dei suoi padroni»<sup>221</sup>. Secondo Weil, infatti, un desiderio senza azione non è volontà e si traduce in niente;

c) la perdita dei valori spirituali. La tirannia dimostra che «la forza può distruggere i valori spirituali, al punto che non ne rimane neppure traccia»<sup>222</sup>;

d) il prodigioso dinamismo. Weil sostiene che «quel che rende questi regimi terrificanti è anche quello che, con gli anni, li indebolisce, vale a dire, il loro *prodigioso dinamismo*... Tutto ciò che serve al mantenimento della forza viene sacrificato a ciò che favorisce il suo progresso. Perciò quando il progresso ha raggiunto un certo limite, si instaura una paralisi»<sup>223</sup>.

Questa contraddizione è particolarmente evidente nello Stato totalitario, sempre immerso in un'atmosfera di rivoluzione permanente, come se fosse costretto a pagare per i suoi stessi tentativi di sconvolgere la legge naturale.

Nonostante i sistemi di oppressione abbiano fatto valere sulla coscienza moderna il primato della forza materiale, l'oppressione, spiega Weil, non può ricalcare in eterno l'asprezza della necessità.

Si tratta di una lezione che Weil riprende dal frammento di Anassimandro: è vero che il bene, la ragione, la cultura, e tutte le altre simili appendici della persona civile non hanno nulla di garantito in questo mondo, ma la crudeltà deve pagare per i suoi eccessi e la storia lo dimostra.

Nella tradizione della rivoluzione francese Weil rinviene una forza in grado di controbilanciare la tirannia dello Stato: la libertà. Solo il naturale amore per la libertà può ritardare, e forse arrestare, la marcia verso il potere che ha motivato le nazioni per intere generazioni.

Poiché con Richelieu e Luigi XIV la Francia aveva avviato la sua marcia lungo il sentiero dello statalismo, Weil si richiama alla Francia del 1789 per fermarla. Il suo obiettivo è far diventare la Francia un ideale da contemplare, una fonte di energia per gli altri paesi. La filosofia vuole quindi contrapporre allo Stato moderno la Francia

---

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 308.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 309.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 306.

del 1789, intesa come una società libera, uno spazio circoscritto e purificatore in cui esistono ancora giustizia ed umanità<sup>224</sup>.

Tuttavia, proprio perché non intende calare il suo ideale in alcun sistema sociale o politico – gli ideali sono, per lei, traguardi irraggiungibili – il suo appello finisce nel nulla in quanto privato del ricorso alla collettività,.

Non poteva essere altrimenti, perché per lei la vera libertà è individuale. È la singola mente umana che viene a patti con la *necessità*. Quest'ultima si annida nell'esistenza incontrovertibile del limite naturale, nel fatto che tutto il bene di questo mondo è unito al male, e che c'è la morte. L'organizzazione sociale, quel *gros animal* come lo definisce, costituirà sempre una minaccia implicita all'autonomia e al senso critico<sup>225</sup>.

L'umanità, spiega Weil, è entrata in una schiavitù collettiva molto più funesta del dominio della natura sulle epoche precedenti. L'illusione di poter contrastare la *necessità* non è caratteristica esclusiva della collettività, ma nasce innanzitutto nella mente individuale. Nella parabola platonica del *gros animal*, a cui Weil fa ripetutamente riferimento, un ruolo fondamentale è assegnato ai domatori della bestia sociale, i sofisti, bravi a abbindolarla nei suoi interessi. Nell'analisi della realtà politica a lei contemporanea, Weil attribuisce la parte dei sofisti ai dittatori moderni, a tutti i propagandisti politici ed alla loro burocrazia.

Tuttavia, anche questi manipolatori sono vittime dell'illusione. Nella visione weiliana della *necessità* il fatto più triste sembra essere che ogni uomo insiste a volerle sfuggire cercando la protezione, talvolta personale ma generalmente collettiva, in costrutti artificiali, fantasie che danno la certezza del potere. Il rimedio proposto da Weil è, allora, quello di accettare la presenza del *malheur*, della sventura.

Peggior di qualunque danno possa venire dall'esterno è, infatti, il danno che si fa a se stessi dall'interno, permettendo all'immaginazione di creare spazi in cui trovar rifugio dalla realtà. E da realista Weil accetta il mondo e la sofferenza che esso porta con sé ad ogni costo.

---

<sup>224</sup> Weil S., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, cit., p. 105.

<sup>225</sup> Cfr. Nev in T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., pp. 164 – 172.

## 4.2 L'oppressione statale

La visione dello Stato come perenne meccanismo di oppressione regna sovrana nelle riflessioni di Weil del 1934. Per Simone Weil l'*État* è sinonimo di potere totalitario.

Anziché definirlo in astratto, ne guarda l'operato nella storia, a partire dal suo inventore francese, Richelieu, che subordina ogni cosa agli interessi, al potere e al prestigio dello Stato. Sostituendosi agli interessi di un popolo supposto sovrano, lo Stato del XVII secolo diventa l'unico oggetto di fedeltà, divora le risorse morali e fisiche del paese creando una polizia oppressiva, e aumenta la propria autorità provocando la guerra.

Nelle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* Weil mostra come la rivoluzione non sia una forma di rottura con l'oppressione esercitata dall'*étatisme*. Gli strumenti ufficiali del dispotismo di Stato (esercito, polizia e burocrazia) vengono continuamente rilevati, praticamente intatti, da nuovi padroni. Stando all'analisi di Weil, un regime totalitario si regge sia sulla complicità del popolo, sia sulla sua fervida devozione. La filosofa si rende conto che l'umore popolare fluttua a seconda che lo Stato sembri o meno portare avanti con successo il suo programma imperialistico, ma il sostegno allo Stato continua perché non si vede alternativa. Vichy è, secondo Weil, un esempio da manuale di questa triste realtà. Nel 1943 il governo Pétain-Laval aveva infatti ormai perso ogni credibilità, e tuttavia durava, perché a proteggerne gli inganni c'erano la forza tedesca e l'inerzia popolare.

La visione pessimistica che ha nel 1934, in base alla quale lo Stato è un perenne meccanismo di oppressione ed il futuro appartiene al totalitarismo, viene leggermente modificata negli anni della maturità, che lascia la strada aperta a speranze future.

Nell'*Enracinement* il suo primo intento resta quello di mettere sotto accusa lo Stato come principale responsabile dello sradicamento dell'anima. Weil aggiunge all'apparato dello statalismo (esercito, polizia e burocrazia) gli ingredienti del *déracinement*: l'abbruttimento del lavoro, la mancanza d'ispirazione religiosa, il culto della falsa *grandeur*. Un'epoca colpita da tutti questi virus parrebbe incurabile, e invece Weil scrive la sua opera-testamento con la certezza che non lo sia.

Il suo intento è dimostrare che se si affronta onestamente un problema, in questo caso una sindrome di mali e peccati storici, dall'oscurità si vedrà trapelare, anche se debole, un po' di luce, perché la storia può offrire una via d'uscita dai suoi stessi vicoli ciechi.

Weil intravede questa via d'uscita nel regionalismo a lungo e profondamente radicato nella coscienza francese. Quest'ultimo è un potente strumento con cui erodere o almeno contenere la forza centripeta dello Stato, perché costituisce la dimensione sociale ed economica entro cui possono funzionare le cooperative dei lavoratori.

A questo proposito agisce implicitamente su Simone Weil l'antica nostalgia della sinistra per la Comune parigina di tre generazioni prima. La distruzione violenta della Comune a opera dello Stato armato, sciagura spirituale che aveva rovinato per decenni il movimento operaio, era stata vendicata solo brevemente nel 1936 e dal Fronte Popolare. Benché credesse che la storia in sé non fosse una buona guida per preparare la Francia al dopoguerra, il suo appello al decentramento è un tentativo di mandare indietro la storia, di disfare l'unificazione imposta dalle conquiste interne dello Stato e di recuperare le identità provinciali. Invita i francesi a proclamarsi, a seconda di dove vivono, bretoni, alsaziani, provenzali, così da trapiantare il patriottismo fuori dal suolo dello Stato che ormai ha rafforzato la sua autorità facendo leva sulle sue appendici: i partiti.

#### **4.2.1 Il *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*: teorizzazione di una democrazia a partitica**

Nel *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, pubblicato per la prima volta nel febbraio 1950 all'interno del numero ventisei della rivista *La Table Ronde*, Simone Weil denuncia l'illegittimità di tutti i partiti politici, i quali, a suo parere, costituiscono delle strutture permanenti e burocratizzate da abolire in favore dell'instaurazione di una democrazia senza partiti.

L'avversione per i partiti è un'idea che Simone Weil riprende dal maestro Alain, anche lui diffidente verso ogni struttura collettiva, colpevole di soffocare

l'individuo<sup>226</sup>. Si spiega così la mancata adesione di Weil al partito comunista e, in generale, il sentirsi a proprio agio soltanto in organismi dai contorni fluidi, dal carattere mobile ed aperto, che hanno lo scopo di controllare il potere di per sé malefico per ricavare ampi spazi di libertà ai cittadini. Un gruppo di questo tipo può essere considerato la Lega dei diritti dell'uomo alla quale Simone si iscrive nel '30, così come il sindacato.

#### 4.2.1.1 Il percorso lungo e accidentato del partito

Il malcontento per i partiti di cui Simone Weil si fa portavoce non rappresenta una novità. Esso è stato argomentato per secoli, prima confondendo le fazioni con i partiti, poi accusando i partiti di essere delle fazioni, e infine condannando i partiti in quanto tali<sup>227</sup>. I partiti, dunque, hanno sempre creato una sorta di ansia sociale per ragioni intrinseche alla loro natura: essi dividono il corpo sociale, creano passioni spesso incontenibili e portano a conflitti rovinosi. In *Forza senza legittimità. Il vicolo cieco dei partiti* (2012) Piero Ignazi definisce i partiti con le seguenti parole:

I partiti sono associazioni volontarie che hanno avuto storicamente la funzione di nominare dei rappresentanti alle assemblee deliberative, rappresentanti che *rispondessero* ai partiti che li avevano scelti e quindi, per logica transitiva, che *rispondessero* ai cittadini che li avevano votati<sup>228</sup>.

Questa rispondenza comporta che i partiti devono portare nell'arena deliberativa le domande dei cittadini di cui si sono fatti carico e, al tempo stesso, rendere evidente a tutti il loro lavoro e il loro impegno. Nel lessico politico britannico si dice che, ad ogni elezione, il partito che va al governo riceve un mandato, esplicitato dal suo programma elettorale, e proprio in base a come realizza tale mandato esso è giudicato dall'elettorato<sup>229</sup>.

---

<sup>226</sup> Weil S., *Note sur la suppression générale des parties politiques*, Éditions Gallimard, Paris 1957, trad. it. *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, a cura di F. Regattin, Castelvecchi, Roma 2012, p. 18.

<sup>227</sup> Ignazi P., *Forza senza legittimità. Il vicolo cieco dei partiti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. VII.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. VIII. Cfr. Esposito R., Galli C., *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, p. 516.

<sup>229</sup> *Ibidem*.



Le radici culturali dell'antica diffidenza verso i partiti si ritrovano già nello stesso termine "partito", derivante dal verbo latino "partire" (separare, dividere), il cui sostantivo derivato è "pars", che indica una "parte", una "componente".

Questa idea di parzialità di cui la parola "partito" è impregnata collima con l'imprinting originario alla base della civiltà occidentale, che esalta l'unità contro la divisione: nell'antica Grecia il fondamento del vivere comune e, per esteso, della politica, è considerato l'unità armoniosa. I filosofi greci, infatti, vanno alla ricerca dell'eraclitea unità dei contrari, di un modo per superare le contrapposizioni e riportare il divenire ad una superiore armonia<sup>230</sup>.

Pertanto, nel passato, il partito ha dovuto affrontare importanti ostacoli culturali e politici per acquisire una sua legittimità.

La Roma repubblicana e imperiale è popolata da fazioni in lotta costante tra di loro. Nel periodo delle città-repubbliche queste si espandono a macchia d'olio con violenza devastante, tanto da diventare un potente simbolo negativo nei secoli a venire: pensiamo a guelfi contro ghibellini, bianchi contro neri, popolani contro magnati e via di seguito. Proprio a causa delle divisioni interne alle città-repubbliche, la pace e l'unità vanno perdute e nel XIV secolo si registra l'avvento delle signorie.

Dal 1500 in poi la cultura politica europea associa il termine "partito" a quello di fazione, intendendolo come l'azione di un gruppo, portatore di interessi di parte ed inconciliabile con la realizzazione del bene della repubblica. Questa idea, contenuta nel pensiero di Platone, di Aristotele e di San Tommaso, viene ripresa dalla concezione filosofica del Rinascimento per condannare ogni tipo di azione da parte di un gruppo in quanto ostacolo al raggiungimento del *bonum commune* e, quindi espressione di un interesse particolare opposto alla realizzazione del benessere della collettività<sup>231</sup>. Siamo ben lungi, quindi, da una visione innocua delle fazioni e dei partiti.

Per giungere ad un'accettazione positiva del partito bisogna aspettare la metà del XVIII secolo, quando affiora l'idea che una *pars*, un partito, possa essere accettabile. Nell'Inghilterra di metà Settecento Edmund Burke<sup>232</sup>, pur tra mille cautele, riconosce che i partiti sono *honorable connections* e possono fondarsi su dei principi, non solo

---

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>231</sup> *Ivi*, pp. 516-518.

<sup>232</sup> Edmund Burke (1729-1797), politico, filosofo e scrittore britannico di origine irlandese, fondatore della rivista politica *Annual register*. Nel 1765 Burke entra nel Parlamento britannico, venendo eletto alla Camera dei Comuni, come membro del partito Whig, ovvero dei liberali, avversari dei Tories

su interessi particolari come il denaro e la sete di potere. In *Pensieri sulle cause del malcontento attuale* (1770) Burke definisce il partito come «un gruppo di uomini uniti per promuovere mediante i loro sforzi congiunti l'interesse nazionale sulla base di un principio specifico sul quale sono tutti d'accordo», ponendo di fatto le basi per una valutazione dei partiti come istituzioni rappresentative necessarie di intermediazione tra popolo, parlamento e governo.

Si comincia così ad accettare un tipo di partito in grado di andare oltre gli interessi particolari implicitamente connessi ad uno spirito di fazione e, addirittura, si riconosce la possibilità che vi possa essere anche più di un partito in competizione con gli altri, purché siano tutti animati da uno spirito comune volto a perseguire il bene collettivo<sup>233</sup>.

Nonostante ciò, i partiti sono ancora lontani dal guadagnare un riconoscimento universale e senza contrasti: anche nelle due grandi rivoluzioni di fine Settecento – quali la Rivoluzione francese e la Rivoluzione americana – che, in quanto espressioni di uno stesso impulso alla libertà avrebbero dovuto portare come corollario la piena legittimazione dei partiti, i sospetti sul loro carattere distruttivo e pernicioso hanno la meglio sul valore della libera associazione.

I rivoluzionari francesi hanno troppo in dispetto i “corpi intermedi” dell'*ancien régime* per pensare che tra il cittadino (l'individuo) e lo Stato possa fraporsi di nuovo un'entità collettiva, quale sarebbe il partito. Pertanto tutta la loro lotta per affermare il principio della libertà e, soprattutto, della rappresentanza individuale non gli consente di accettare un organismo che filtri il volere del popolo. Eppure, è proprio una contraddizione insita nel pensiero rivoluzionario a salvare il partito.

I rivoluzionari francesi, infatti, osteggiano il partito per timore della sua forza disgregante del bene comune e perché offusca il principio della rappresentanza individuale ma, avendo proclamato i diritti individuali come principi universali, non possono spingersi fino a condannare in toto le libere associazioni. Il *décret* n.62 dell'Assemblea nazionale, emanato il 17 dicembre 1789, consente, infatti, che «i cittadini possono incontrarsi liberamente e senza armi» per elaborare petizioni e richieste, e quello successivo del 13-19 novembre 1790 autorizza la costituzione di *libere società*.

---

(conservatori). È ricordato soprattutto per il suo sostegno alla lotta condotta dalle colonie americane contro re Giorgio III – nonostante sia contrario alla loro indipendenza – e per l'opposizione alla Rivoluzione francese con l'opera *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* (1790).

<sup>233</sup> Ignazi P., *Forza senza legittimità*, cit., p. 7.

È così che, proprio nel periodo rivoluzionario, nascono «i primi embrioni di partiti politici moderni»<sup>234</sup> e la politica partitica conosce un immediato e travolgente sviluppo. Nonostante l'opposizione teorica alla divisione, i rivoluzionari procedono spediti ad organizzare le loro fila: in tre anni i club giacobini e le varie associazioni politiche si diffondono da Parigi in tutta la Francia e arrivano ad essere presenti in quasi tutte le località classificate all'epoca come centri urbani, circa 5.500.

Tuttavia, un passo indietro viene compiuto dai contro-rivoluzionari, che seppelliscono definitivamente la perniciosa idea che si possa dividere la comunità e ritornano ad una concezione teocratica del potere, incardinata sui concetti di armonia, unità organica e legittimazione sovranaturale.

De Maistre ritiene, infatti, che la “buona società” non possa ricomprendere il conflitto perché la volontà generale non è un costrutto umano, bensì promana da una legittimazione dal volere divino. La “buona società” è organica e gerarchica e in essa ognuno ha il proprio posto desunto dalla tradizione, la quale non fa altro che rispecchiare il volere divino. Il potere, secondo De Maistre, trascende ogni intervento umano ed è unico e indivisibile. Qualsiasi forma di associazione partitica è così rigettata<sup>235</sup>.

A cavallo tra Ottocento e Novecento il partito si trova stretto tra due nuovi potentissimi nemici, la nazione e lo Stato. Ancora una volta l'ostilità al partito deriva dal suo connotato “particolaristico” e dalla sua potenza divisiva. L'esaltazione della nazione sia in Germania che in Francia deprime il ruolo dell'individuo, che ha l'unico compito di fondersi con la collettività e di accettare il proprio naturale attaccamento alla madrepatria. Charles Maurras (1868-1952) parla dei partiti identificandoli con i nemici della nazione e definendoli “spiriti faziosi”. Con questa espressione Maurras si riferisce in particolare ad ebrei, protestanti, massoni e internazionalisti, colpevoli a suo parere di non riconoscersi nella nazione e di volerla dividere<sup>236</sup>.

Bisogna aspettare la fine del secolo affinché il partito conquisti faticosamente legittimità attraverso due percorsi diversi. Il primo è costituito dalla via parlamentare, cioè dall'aggregazione di eletti che, riconoscendosi progressivamente come portatori di opinioni ed interessi identici, danno vita dall'interno delle assemblee

---

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> *Ivi*, pp. 9-11.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 14.

rappresentative ai cosiddetti “partiti di notabili”<sup>237</sup>, forme di partito dai contorni fluidi e, dunque, deboli dal punto di vista della struttura organizzativa e delle competenze politiche.

L’altro percorso con cui il partito conquista legittimità, invece, passa per la società e vede come protagonisti i partiti di massa che, sulla spinta dei rivoluzionari francesi e in particolare dei giacobini, si fanno interpreti autentici di interessi generali e non settoriali e – a differenza dei partiti di notabili accessibili a pochi eletti – sono aperti a tutti.

Agli anni Venti seguono gli anni dei totalitarismi durante i quali il partito assume su di sé l’intera funzione dello Stato. Si tratta di un vero paradosso, in quanto il partito politico viene issato al centro della scena proprio quando viene cancellato il pluripartitismo – nel 1942 sono solo quattro i paesi europei democratici, cioè Gran Bretagna, Irlanda, Svezia e Svizzera. Sia a destra con i fascismi, sia a sinistra con il comunismo, le funzioni dello Stato sono riassunte e rappresentate dai nuovi partiti totalitari, che esercitano un controllo monopolistico sulla politica e sulla società.

Il partito totalitario espande ed esaspera le caratteristiche dei partiti di massa d’inizio secolo. Esso punta ad un reclutamento di massa, alternando però periodi di espansione con periodi di maggiore selettività, tanto da fare dell’appartenenza formale al partito un titolo di merito<sup>238</sup>.

Alla fine del Novecento il modello del partito di massa s’impone a tutte le formazioni politiche. Il suo lascito più importante fatto proprio dai *mass party* di oggi è una tipica apertura, da cui derivano due caratteristiche organizzative tuttora valide nei partiti: l’iscrizione formale al partito come segno “concreto” di appartenenza e l’istituzione della sezione, intesa come una sede fisica d’incontro accessibile ai membri. Questa impostazione ribalta il mondo chiuso dei club e dei *salon* frequentabili solo grazie al proprio status sociale privilegiato. L’organizzazione territoriale dei nuovi partiti riflette un cambio di prospettiva e di dimensione: dai pochi ai molti, dalla selezione all’apertura, dall’esclusione all’inclusione<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> L’espressione “partiti di notabili” è del sociologo ed economista Max Weber (1864-1920). Ne *La politica come professione (Politik als Beruf)*, un saggio nato dalla conferenza omonima tenuta nel 1919, Weber elabora la celebre distinzione tra partiti di notabili e partiti di massa. Questi ultimi sono strutture permanenti e burocratizzate in cui i notabili non ci sono più: al loro posto ci sono funzionari, professionisti nell’ambito della politica.

<sup>238</sup> Ignazi P., *Forza senza legittimità*, cit., p. 19.

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 22.

Eppure, la diffidenza verso il partito permane tuttora e si manifesta in varie direzioni: attraverso la non partecipazione alle elezioni, attraverso il voto a formazioni anti-sistema, attraverso il distacco dai partiti e il disinteresse per le loro iniziative, attraverso l'espressione di sentimenti negativi nei loro confronti. Di fronte all'atomizzazione della società post-industriale i partiti hanno reagito costruendo un ambiente privilegiato e separato dai cittadini, fatto di funzioni pubbliche, ricchezze e privilegi che hanno concentrato su di sé al caro prezzo della perdita di stima, consenso e partecipazione<sup>240</sup>.

#### **4.2.1.2 Il partito come struttura burocratica da abolire e l'attualità del *Manifesto* di Simone Weil**

Con profonda lungimiranza, nel *Manifesto per la soppressione dei partiti politici* (1950), Simone Weil denuncia l'illegittimità di tutti i partiti politici, i quali, a suo parere, costituiscono delle strutture permanenti e burocratizzate da abolire. Il suo progetto di *suppression* è da applicarsi a tutti i partiti politici ed è il risultato di una lunga impresa di disinganno collettivo condotta senza il ricorso alla violenza. L'esito di questa operazione deve essere la vittoria dell'azione del pensiero sul regno dell'opinione<sup>241</sup>, lo sviluppo nel singolo di un senso critico che gli consenta di non soffocare nel collettivo burocratizzato del partito.

Simone Weil identifica nel partito tre caratteristiche peculiari: passione, pressione collettiva, auto-crescita a dismisura. Scrive Weil nel suo *Manifesto*:

Un partito politico è «una macchina per fabbricare passione collettiva, [...] un'organizzazione costruita in modo da esercitare una pressione collettiva sul pensiero di ognuno degli esseri umani che ne fanno parte. [...] Il fine primo e, in ultima analisi, l'unico fine di qualunque partito politico è la sua propria crescita, e questo senza alcun limite»<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> *Ivi*, pp. XIV-XV. È così che i partiti, come scrive Ignazi, si sono ridotti a *Leviatani claudicanti*<sup>240</sup>, colossi dai piedi di argilla che hanno ormai perso legittimità, fondando il loro potere sulla sabbia

<sup>241</sup> Weil S., *Note sur la suppression générale des parties politiques*, cit., p. 7.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

Sulla base di queste «tre verità di fatto»<sup>243</sup> Simone Weil definisce il partito «uno strumento destinato a servire una certa concezione del bene pubblico»<sup>244</sup>.

Tutti i partiti, spiega la filosofa, sono totalitari perché la concezione del bene pubblico propria a uno o all'altro partito è una finzione, una cosa vuota, che in realtà corrisponde ad interessi individuali. Per cui il fine, anziché coincidere con il bene, è idolatricamente il partito stesso<sup>245</sup>.

Il fine di un partito politico è cosa vaga e irreali. Se fosse reale, esigerebbe un enorme sforzo d'attenzione, in quanto una concezione del bene pubblico non è cosa facile da elaborare. L'esistenza del partito è palpabile, evidente, e non esige alcuno sforzo per essere riconosciuta. È inevitabile, così, che in realtà il partito sia esso stesso il suo proprio fine. C'è quindi idolatria, dato che solamente Dio è legittimamente un fine in se stesso<sup>246</sup>.

Questa idolatria partitica trova il suo nutrimento interno nei programmi di “educazione” rivolti ai nuovi aderenti e ai giovani. In realtà, dietro la parola “educazione” si cela un vero e proprio addestramento finalizzato a preparare l'individuo all'influenza che il partito eserciterà sul suo pensiero<sup>247</sup>. La conclusione di Weil è lapidaria:

Se l'appartenenza a un partito obbliga sempre, in ogni caso, alla menzogna, l'esistenza dei partiti è assolutamente, incondizionatamente, un male<sup>248</sup>. – Poco dopo aggiunge – La conclusione è che l'istituzione dei partiti sembra proprio costituire un male senza mezze misure. Sono nocivi nel principio, e dal punto di vista pratico lo sono i loro effetti. La soppressione dei partiti costituirebbe un bene quasi allo stato puro. È perfettamente legittima nel principio e non pare poter produrre, a livello pratico, che effetti positivi<sup>249</sup>.

Weil propone di sostituire i partiti con forme “fluide” come i circoli costituiti attorno alle riviste di opinione<sup>250</sup>:

È la fluidità che distingue dal partito un circolo costruito sull'affinità e gli impedisce di avere un'influenza nociva. Quando si frequenta in amicizia chi dirige una data rivista e chi vi scrive spesso, quando vi si scrive a propria volta, si sa che si è in contatto con il circolo creatosi attorno a quella rivista. Ma non si sa se si fa parte di questo circolo, non esiste una divisione netta tra interno ed esterno. [...] Ogni volta che un circolo tentasse di cristallizzarsi

---

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>245</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>249</sup> *Ivi*, pp. 43-44.

<sup>250</sup> Si pensi all'adesione di Weil alla Lega dei diritti dell'Uomo nel '30, chiaro esempio di circolo fluido.

conferendo un carattere definito allo statuto di membro, dovrebbe esserci repressione penale non appena il fatto fosse stabilito<sup>251</sup>.

Misure anti-partito di questo tipo, che sembrano non prestare inconvenienti, sono in realtà per Simone Weil quelle che hanno meno probabilità di essere attuate. Infatti, spiega l'autrice, lo spirito di partito è dilagato ormai in ogni cosa e governa il nostro pensiero, tant'è che ormai non pensiamo quasi più, se non schierandoci a favore o contro un'opinione e cercando gli argomenti che all'occorrenza la confutino o la confermino. Questo meccanismo non è altro che la trasposizione dello spirito di adesione al partito e la dimostrazione che abbiamo perso il senso del vero e del falso<sup>252</sup>.

Quasi dappertutto [...] l'operazione di prendere partito, di prendere posizione pro o contro, si è sostituita all'operazione del pensiero. Si tratta di una lebbra che ha avuto origine negli ambienti politici, e si è espansa, attraverso tutto il Paese, alla quasi totalità del pensiero. Non è certo che sia possibile rimediare a questa lebbra, che ci sta uccidendo, senza cominciare dalla soppressione dei partiti politici<sup>253</sup>.

La crisi dei partiti politici evidenziata da Simone Weil ha stimolato di recente un'ampia riflessione sulle ragioni che hanno prodotto tale crisi e, più in generale, sugli elementi che rendono il partito politico una realtà strutturalmente ambigua all'interno del gioco politico democratico: da un lato il partito rappresenta “la parte del tutto”, dall'altro tende a farsi “il tutto”.

Oggi ci s'imbatte in numerose riproposizioni del *Manifesto per la soppressione dei partiti politici* di Weil, o in scritti politici dal contenuto analogo distribuiti a cavallo tra la Prima e la Seconda Repubblica – dalla *Democrazia senza partiti* di Adriano Olivetti a *Contro l'industria dei partiti* di Ernesto Rossi, al *Manifesto per l'abolizione dei partiti politici* di Willer Bordon.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il partito politico è da tempo al centro di un paradosso evidente, di cui è insieme vittima e responsabile. Accettato in modo pressoché unanime come elemento costitutivo delle democrazie odierne, esso reca in sé la promessa di una duplice missione: da un lato, quella, tutta politica, di esprimere le rivendicazioni e le opinioni non dell'intera cittadinanza ma di una sua parte soltanto; dall'altro, quella istituzionale di saper abdicare alla propria parzialità e perseguire – una volta giunto, attraverso il voto, all'interno delle istituzioni –

---

<sup>251</sup> Weil S., *Note sur la suppression générale des parties politiques*, cit., pp. 44-46.

<sup>252</sup> *Ivi*, pp. 46-47.

<sup>253</sup> *Ivi*, p. 49.

l'interesse del *demos* nella sua interezza. Perciò, entro la cornice dell'assemblea parlamentare, i partiti sono chiamati a trascendere la propria vocazione particolaristica e a concorrere alla costruzione di un ordito più ampio e complesso<sup>254</sup>. Tuttavia, più che superare le proprie ottiche parziali, i corpi politici nell'assemblea parlamentare sembrano rafforzare il particolarismo delle istanze, sfregiando, anziché ricomponendo, il volto del popolo sovrano. Nella percezione diffusa dei cittadini i partiti sono come larve che maturano all'interno di un corpo più ampio – lo Stato – e che portano avanti frammenti di volontà parziali, spesso del tutto disgiunte da quelle dei propri elettori. Così facendo, essi disattendono il compito cui sono chiamati all'interno del gioco democratico, perché si dimostrano luoghi di potere poco accessibili e che aumentano il distacco tra vertici e base.

Nella storia del pensiero, infatti, i termini “partito” e “fazione” sono utilizzati come equivalenti ed interscambiabili: i partiti sono fazioni, versione secolarizzata di quelle sette che, prima dell'imporsi dello Stato moderno, avevano gettato l'Europa del Cinque e Seicento nelle guerre civili di religione. Nei partiti odierni sembrano riemergere antiche vocazioni che deformano la materia di cui si compongono le nostre democrazie. I partiti di questi anni frammentano l'unità politica dello Stato trasformando la democrazia in “policrazia”: si tratta di partiti che non si accontentano di esercitare il potere di cui sono stati investiti per mandato degli elettori, ma che desiderano infiltrarsi nella pubblica amministrazione e negli ingranaggi della macchina statale, ostruendoli e corrompendoli.

La crisi dei partiti viene letta come uno dei sintomi più evidenti dell'avvento di una nuova fase della democrazia dei moderni, una democrazia post-rappresentativa: una democrazia, cioè, in cui le forme e gli istituti della rappresentanza vengono piegati ad uso e consumo di cittadini-spettatori che partecipano alla vita politica passivamente.

L'imporsi dei partiti negli ultimi due secoli ha ripulmato in modo radicale i modi e i tempi di costruzione della rappresentanza a livello istituzionale.

La rappresentanza politica non mira soltanto a una mera trasposizione del sociale nel politico attraverso i partiti. Essa contribuisce a trasformare le identità politiche

---

<sup>254</sup> Ragazzoni D., *I partiti politici: «parti del Tutto» o «parti contro il Tutto»? Considerazioni a margine di alcuni recenti lavori in Rivista di Politica*, 01/2014, , Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2014, pp. 155-165.



pregresse e a crearne di nuove, attivando un processo che mira a tradurre le molteplici istanze particolari in una grammatica politica comprensibile a tutti e da tutti fruibile. I partiti politici dovrebbero contribuire alla costruzione di una solida democrazia e contribuire a innervare di pluralismo lo spazio pubblico proprio perché individuano, nella libera espressione e competizione tra idee al loro interno, la premessa indispensabile per una buona qualità della vita democratica. Essi dovrebbero disegnare la fisionomia, in perpetua evoluzione, del popolo democratico, esprimendone le opinioni e le rivendicazioni e incoraggiando un processo di costante revisione, a livello individuale e collettivo, delle priorità perseguite dai rappresentanti eletti all'interno delle istituzioni.

#### **4.2.2 Il problema della legittimità. Il dialogo con Ortega y Gasset**

La disamina dello statalismo e del ruolo in esso rivestito dall'illusione occupa una parte cospicua della riflessione dei realisti. Su queste tematiche si innesta uno dei grandi problemi della teoria politica, quello della legittimazione del potere.

Il problema della legittimazione del potere è stato posto in maniera drammatica dalla rivoluzione francese e successivamente radicalizzato dalla rivoluzione bolscevica. Il 1989 e l'Ottobre sono state le due più grandi manifestazioni della crisi di consenso che ha accompagnato il processo di modernizzazione. Ad eccezione di quei pochi Paesi – gli Stati Uniti in particolare – dove lo Stato liberal-democratico si è sviluppato in condizioni sperimentali che possiamo definire “pure” – senza dover entrare in guerra con gli interessi delle classi dominanti dell'Antico Regime – la transizione dalla società chiusa alla società aperta in cui consiste il processo di modernizzazione è stata accompagnata da processi che hanno prodotto l'intensificazione e la moltiplicazione dei conflitti di classe.

Il passaggio dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico ha prodotto nella società europea delle fratture tali da generare una situazione d'illegittimità permanente del potere sovrano. È così iniziata l'era delle rivoluzioni, intravista da Rousseau e lucidamente diagnosticata dai padri fondatori della sociologia, quali Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Proudhon, Marx.

Nonostante sia assente nella sua riflessione una “teoria dell’illegittimità”, in *Economia e società* (1921) Weber sottolinea che la disposizione a obbedire all’imposizione di ordinamenti da parte dei singoli o di più individui presuppone la *credenza* in un dominio legittimo e che ogni dominio cerca di suscitare e di coltivare la fede nella propria legittimità. La dialettica del comando e dell’obbedienza si poggia, perciò, sulla nozione di *credenza*, a tal punto che, se la fede nella legittimità si sgretola, tutta quanta la vita di una società viene sconvolta<sup>255</sup>.

Il sociologo che affronta magistralmente il problema della legittimità e che chiarisce la natura delle credenze e le funzioni che esse svolgono nell’esistenza storica di una società è Ortega y Gasset.

Per Ortega y Gasset il potere pubblico è legittimo quando, e solo quando, esso è «l’emanazione attiva, energetica dell’opinione pubblica, nella quale galleggiano tutti gli altri usi che di essa si nutrono»<sup>256</sup>. In caso contrario è forza bruta, violenza arbitraria.

Da ciò discende logicamente che, se esiste un’opinione pubblica compatta, effettivamente e indiscussamente vigente, v’è anche potere legittimo; ma, se l’opinione pubblica si frantuma in una serie di opinioni divergenti, l’esercizio del comando non può mai essere legittimo. La legittimità, pertanto, non è altro che l’espressione dell’accordo generale esistente nel seno della società circa chi deve detenere il potere e come deve esercitare il suo diritto a comandare. Essa è strettamente correlata al grado d’armonia esistente fra le istituzioni imperative, le credenze e i valori dominanti. Tale armonia garantisce che i governati non trovino arbitrari gli ordini del soggetto detentore del potere, anche se talvolta tali ordini possono essere esperiti come penosi.

La sociologia orteghiana del potere è l’esatto rovesciamento di quella marxiana. Secondo quest’ultima, tutta la vita sociale è strettamente collegata agli strumenti di produzione, che sono l’asse attorno al quale ruota il panorama della storia. Coloro che li posseggono controllano la vita collettiva e quindi anche il potere, che è lo strumento specifico per conservare l’ordine esistente. Ora, dato che fra i proprietari dei mezzi di produzione e i proletari è sempre in atto una guerra

---

<sup>255</sup> Cfr. Pellicani L., *Ferrero, Ortega e il problema della legittimazione del potere* in *Aspetti del realismo politico italiano. Gaetano Mosca e Guglielmo Ferrero*, a cura di L. Cedroni, Aracne editrice, Roma 2013, pp. 437-450.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 439. Cfr. Ortega y Gasset, *Sul fascismo*, in *Scritti politici di José Ortega y Gasset*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, 1979 *Torino*, pp. 76-77.

civile più o meno occulta, ne discende che il potere è nella sua essenza uno strumento di lotta nelle mani della classe dominante: la sua funzione specifica è quella di opprimere le masse lavoratrici e di garantire il dominio di classe dei proprietari.

Ortega rifiuta questa sociologia del potere, la quale, a suo parere, non è assolutamente in grado di spiegare perché i governati obbediscono ai comandi dei governanti. Come ha osservato acutamente Simone Weil, è già abbastanza stupefacente che milioni di individui si sottomettano a una minoranza per il timore di essere uccisi, ma che essi accettino di andare a morire dietro ordine di questa è cosa veramente inesplicabile, se non si ricorre a un principio diverso dalla mera coazione fisica<sup>257</sup>.

Dato che l'obbedienza spesso comporta tanti rischi quanti la ribellione, perché i governati continuano a seguire i capi? Vi sono molte mete collettive proposte dalle élites del potere il cui conseguimento richiede un'intensa e generale mobilitazione delle risorse materiali e morali della società, il che può verificarsi solo se i governati danno il massimo sostegno alle imprese proposte dalle autorità costituite. È logico, quindi, credere che gli ordini del potere trovino pronta obbedienza non solo perché esso minaccia sanzioni negative particolarmente severe, ma anche, e soprattutto, perché i governati riconoscono ad esso il diritto di comandare, esigere, imporre.

Il potere legittimo ottiene abituale obbedienza non tanto perché usa la violenza, quanto perché è sostenuto dal consenso dei sudditi. Anzi, è proprio questo consenso diffuso che permette al potere di minacciare con la coazione fisica i devianti. Pertanto, ogni teoria del potere che tende a ridurre questo a nuda forza non può spiegare l'essenziale, e cioè l'obbedienza spontanea, e in certi casi persino entusiastica, dei governanti.

Il materialismo storico tende polemicamente a ridurre il potere alla pura forza materiale e a sottolineare che esso è oppressione e sfruttamento.

La società per i materialisti è il luogo in cui si scontrano volontà e interessi non sempre conciliabili. Il che spiega perché il potere ha, come Giano, due facce:

È sempre, dovunque e nello stesso tempo, lo strumento di dominazione di certe classi sulle altre, utilizzato dalle prime a loro profitto e a sfavore delle seconde, e un mezzo per assicurare un certo ordine sociale, una certa integrazione della collettività per il bene comune. La propensione dell'uno o

---

<sup>257</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., pp. 128-133.

dell'altro varia secondo le epoche, le circostanze e i paesi: ma i due volti coesistono sempre<sup>258</sup>.

Influenzato da Numa Fustel de Coulanges, Ortega introduce una rigorosa distinzione fra le *idee-invenzioni* e le *idee-istituzioni*. Queste ultime sono le *credenze*, che egli definisce anche “vigenze collettive”: si tratta d’invisibili realtà onnipresenti che plasmano dall’interno, inconsciamente, la vita umana e la sostengono.

Le *credenze* sono idee che abbiamo cessato di pensare e che, per questo motivo, si confondono con la realtà stessa. Sono il terreno sul quale si svolge la nostra vita sociale. Il nostro comportamento, compreso quello intellettuale, dipende dal sistema delle nostre autentiche credenze. A ciò si deve aggiungere che le credenze hanno un carattere collettivo: non crediamo da soli, bensì insieme agli altri. È proprio questo “credere insieme” ciò che rende una società tale, distinguendola da un semplice aggregato di individui privi di legami. Scrive a questo proposito Ortega:

La credenza, precisamente perché non è una mera opinione, una idea, una teoria, è normalmente un fatto collettivo. Non si crede normalmente per proprio conto, ma insieme agli altri: si crede in comune. La credenza agisce in quanto installata nel nostro contorno sociale, come «vigenza» collettiva, il che significa che non ha bisogno di essere difesa e sostenuta da alcun individuo o gruppo determinato<sup>259</sup>.

Le *credenze* sono, quindi, “fatti sociali” da cui scaturiscono i principi morali e politici che operano nella vita sociale. Da ciò deriva che, solo grazie alla piena vigenza di un sistema di credenze – e dei principi etico-politici in esso impliciti – può nascere la legittimità, essendo questa la corrispondenza del potere con la credenza diffusa che chi governa non è un usurpatore.

La credenza della legittimità del potere pubblico non si costituisce da sola. Essa presuppone la vigenza di un’opinione pubblica che abbia acquistato la solidità e l’autoevidenza del “senso comune”. Ortega sostiene che il potere pubblico legittimo sia «l’emanazione attiva ed energetica dell’opinione pubblica». Se l’opinione pubblica è compatta ci sarà corrispondenza tra le aspettative dei cittadini e le istituzioni: in questo caso – spiega Ortega – si può parlare di potere legittimo, intendendolo come uno Stato che si modella sul corpo sociale “come la pelle sul nostro corpo” e in cui le cui istituzioni vengono percepite come “naturali” dai

---

<sup>258</sup> Pellicani L., *Ferrero, Ortega e il problema della legittimazione del potere*, cit., p. 439.

<sup>259</sup> Ortega y Gasset, *Sull'impero romano* in *Scritti politici di José Ortega y Gasset*, cit., p. 993.

governati e quindi spontaneamente accettate<sup>260</sup>. Al contrario, il potere diventa pura forza quando l'opinione pubblica fa evaporare il consenso sui principi che devono regolare l'esercizio della sovranità.

Di conseguenza, con la frammentazione dell'opinione pubblica e l'assenza di consenso sui principi che regolano l'esercizio della sovranità, lo Stato non ammette collaborazione, ma semplice resa. Il suo potere è illegittimo, in quanto non può appoggiarsi all'opinione pubblica poiché questa si è disintegrata.

È bene precisare, tuttavia, che anche la piena vigenza del principio di legittimità non neutralizza dalla scena sociale i conflitti tra le classi.

Ortega, da realista quale è, parla di "concordia degli ordini", ma sottolinea come la società resti sempre una realtà costitutivamente malata e conflittuale. Come Schmitt, egli arriva a sostenere che «la lotta di classe... è il presupposto di ogni perfezionamento e di ogni sviluppo politico»<sup>261</sup> e che «le lotte politiche non sono sempre e senz'altro patologia sociale e accadere negativo, al contrario solo mediante certe lotte si crea uno Stato migliore»<sup>262</sup>. Il conflitto garantirebbe, dunque, la vitalità produttiva dell'ordine politico.

Perciò, da un lato abbiamo la tesi secondo cui la piena vigenza di un principio di legittimità garantirebbe la concordia degli ordini e, dall'altro, quella secondo cui la lotta di classe è il principale fattore di sviluppo politico. Ortega concilia le due tesi specificando che:

il corpo delle opinioni che alimentano la vita di un popolo [è] costituito da una serie di strati. Divergenze d'opinione negli strati superficiali e intermedi producono dissensi benefici, poiché le lotte che promuovono si muovono sulla terra ferma della concordia che esistente negli strati più profondi. La divergenza alla sommità non fa se non confermare e consolidare l'accordo esistente alla base della convivenza. Queste contese mettono in discussione certe cose, ma non mettono in discussione tutto<sup>263</sup>.

Così, grazie alla legittimità, i conflitti d'interesse si mantengono entro gli alvei istituzionali e non avranno una natura rivoluzionaria. Essi saranno conflitti inseriti *nel* sistema, ma che non riguarderanno l'accordo *sul* sistema. Quando, infatti, si assiste alla frammentazione dell'opinione pubblica, alla lotta di classe subentra la guerra di classe scatenante la rivoluzione e la guerra civile.

---

<sup>260</sup> *Ivi*, p. 1018.

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 989.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> *Ivi*, p. 990.

L'oppressione è, quindi, insita in ogni ordine politico, in quanto se è vero che il potere ha la primaria funzione di imporre con la forza la pace e l'ordine e di difendere dai nemici esterni la comunità, nulla garantisce che esso sia sempre assecondato.

Ogni potere è cosciente che la rivolta dei governati è una minaccia latente e che essa può esplodere all'improvviso. L'ordine è sempre precario, poiché la dialettica del comando e dell'obbedienza su cui esso si appoggia può essere spezzata, con la conseguenza che la società precipiti nell'anarchia e nella guerra civile. E questo perché, da una parte, i governati hanno paura del potere cui sono soggetti e, dall'altra, il potere ha paura dei governati che possono, da un momento all'altro, ammutinarsi<sup>264</sup>.

#### 4.2.3 L'analisi dello scenario politico d'anteguerra

È sorprendente come queste riflessioni teoriche guidino l'analisi weiliana della realtà storico-politica di quegli anni, in particolare del fascismo e della guerra. Il 1937 è per Simone Weil un anno particolarmente produttivo per la scrittura. In seguito alla ferita al piede riportata durante la guerra civile spagnola il 19 agosto 1936, la filosofa è costretta ad abbandonare ogni progetto di tornare al fronte. Prende un congedo prolungato dall'insegnamento e non ricopre altre posizioni fino all'ottobre 1937. È così che inizia ad esaminare febbrilmente il crescente pericolo di una guerra contro la Germania<sup>265</sup>.

Occorre precisare che la sua opposizione al delirio bellico che si impadronisce della Francia nel 1936 non nasce da una posizione pacifista. Quel che più interessa a Simone Weil, infatti, è non perdere i risultati raggiunti dal Fronte Popolare e continuare a dare speranze al movimento operaio.

Durante le occupazioni, la CGT aveva avuto un incontro, presieduto da Léon Blum, con la Confédération Générale de la Production Française (CGPF), e aveva ottenuto il suo consenso a una serie di riforme che la sinistra andava perseguendo da anni:

---

<sup>264</sup> Cfr. Ortega y Gasset J., *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983, pp. 291-292.

<sup>265</sup> Cfr.: Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 257-264; Weil S., *Sulla Germania totalitaria*, cit., pp. 70-150.

contrattazione collettiva, aumenti generali di stipendio, nomina di delegati dei lavoratori ai tavoli di dirigenza, settimana di quaranta ore, ferie retribuite. Nel giro di sei mesi i membri della CGT salgono da due milioni e mezzo a cinque milioni. Queste riforme, tuttavia, vengono messe in atto in un momento in cui la Francia non se le poteva permettere, perché con l'entrata di Hitler in Renania in aprile, la guerra di Mussolini in Etiopia, il patto con Berlino e la guerra civile spagnola era urgente un'economia di guerra<sup>266</sup>.

Weil stende note numerose sul fascismo e annovera, tra le conseguenze della sua diffusione, il maggior bisogno di progresso tecnico, il terrore, e il totale soffocamento di ogni temperamento critico. Il fascismo significava la decomposizione della civiltà stessa e le sue molte facce comprendevano lo statalismo sovietico, la tecnocrazia americana, e ogni tipo di burocrazia.

Weil analizza in particolare il rapporto tra fascismo e capitalismo. La teoria di Weil è che quest'ultimo, anziché crollare di fronte alle moderne ideologie rivoluzionarie di sinistra e di destra, riprende nuova linfa. Non a caso Stalin aveva adottato con entusiasmo il sistema tayloristico e la Farben e la Krupp con Hitler stavano avendo grande successo.

Secondo Weil il fascismo fa emergere distintamente il carattere *impersonale* del dominio capitalistico, unito alla ribellione e disperazione di tutte le classi<sup>267</sup>. Al fascismo si accompagnava «una mistica del lavoro e della guerra (insieme!) e un fondamentale sadismo», uno stato di particolare esaltazione pseudoculturale. Il rimedio proposto da Weil è «che gli uomini si assumano il compito di progettare la propria vita. Che possano trovare nel lavoro stesso una disciplina, una cultura e un'occasione di svago»<sup>268</sup>.

Per la filosofa soltanto una società in cui l'attività lavorativa mette in gioco tutte le facoltà dell'uomo e dove l'uomo che lavora è al primo posto, realizza la pienezza della grandezza umana<sup>269</sup>. Alla concezione fascista del lavoro Weil fa quindi subentrare un aspetto del marxismo che era stato praticamente dimenticato, la glorificazione del lavoro produttivo, concepito come l'attività umana suprema.

---

<sup>266</sup> Cfr. Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., pp. 127-145.

<sup>267</sup> Weil S., *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 311.

<sup>268</sup> Weil S., *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 183

<sup>269</sup> Weil S., *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 110.

Con il fascismo, invece, il lavoro era diventato, agli occhi degli individui, inutile. Lo stesso proletariato aveva le fattezze di una borghesia fantasma, confinata ad un ruolo di secondo piano rispetto ai tecnici della direzione che erano diventati una nuova classe.

Weil scrive con la consapevolezza che il capitalismo si stia convertendo, in tempo di pace, in un'economia di guerra. L'analisi weiliana del capitalismo di guerra è un aggiornamento di quella di Lenin. Nel 1914 Lenin aveva notato che la guerra, oltre a provocare divisioni nazionalistiche tra i socialisti, faceva il gioco del capitalismo portando a una massiccia produzione di armamenti e ad una maggiore competizione per la conquista dei mercati.

Weil considera l'economia bellica in tempo di pace una derivazione logica delle contraddizioni fondamentali del capitalismo: il suo impiego metodico del lavoro subordina le persone alle cose prodotte, e il suo carattere collettivo volge la collaborazione nel suo contrario, la competizione.

La guerra è, secondo Simone Weil, un'espressione nazionalistica delle tendenze fondamentali del capitalismo ed un inasprimento dell'oppressione interna<sup>270</sup>. Così, dire che si fa guerra ad un altro popolo per difendere la libertà non ha senso per la filosofa. L'amor di patria, in virtù del quale si mascherava la volontà di guerra, significava solo preferire padroni nazionali a padroni stranieri, perché in fondo, tutto ciò che separa i popoli civili, sono soltanto le oppressive macchine statali.

L'atteggiamento di Weil verso lo Stato e la sua delicata posizione di equilibrio tra obbedire alle leggi e opporvisi può essere desunto da alcune righe de *La science et nous* che si riferiscono al *Critone* platonico:

La soluzione di Socrate: non fare mai niente che possa distruggere l'ordine è un requisito subalterno del pensiero, e quindi obbedire sempre, ma senza farsi strumento dell'oppressione... non piegare mai il pensiero all'ordine stabilito, poiché quest'ordine non ha valore se non in relazione al pensiero... Giudicare sempre<sup>271</sup>.

Weil si appella a Socrate, colui che sa mantenere un equilibrio tra l'ordine sociale e il proprio spirito, perché capace di ribadire con la libertà della mente la sovranità della legge anche quando questa lo condanna.

---

<sup>270</sup> Cfr.: Weil S., *Cahiers*, II, cit., p. 7; Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 225.

<sup>271</sup> Weil S., *La science et nous*, in *Sur la science*, Éditions Gallimard, Paris 1966, p. 139.



La filosofia invita attraverso le parole del *Critone* a porre l'io illuminato come arbitro ultimo del buono, del giusto e del vero e a trovare un equilibrio tra la sottomissione all'autorità e l'inclinazione volontaristica a contrastarla.

Questa sua idea si traduce praticamente in due mosse politiche: da un lato prescrive alla Francia l'ambigua posizione di satellite volontario della Germania, una sottomissione da accettare in cambio dell'autonomia culturale; dall'altro propone il corporativismo, quale tentativo di trovare un equilibrio tra sottostare alle esigenze del lavoro (dunque obbedire) e prendere al riguardo iniziative ponderate (giudicare).

Weil deve far fronte, con le sue analisi, all'agitazione bellica e, in particolare, all'interesse comunista di allargare la guerra di Spagna. Alla fine del '36 la filosofia rispecchia non solo i sentimenti centristi, o di non coinvolgimento, della maggioranza dei membri della CGT, ma anche la riluttanza della maggioranza dei francesi a mettere a repentaglio gli interessi della Francia.

Nelle *Réflexions pour déplaire* (1936) scrive che la Russia del 1917 e la situazione in Spagna mostrano chiaramente come le promesse rivoluzionarie di abolire l'oppressiva burocrazia statale e la macchina militare svaniscano di fronte al fatto che la guerra potenzia questi apparati, senza nessuna possibilità di controllo popolare su di essi.

Tous nous suivons jour par jour, anxieusement, avec angoisse, la lutte qui se déroule de l'autre côté des Pyrénées. Nous tâchons d'aider les nôtres. [...] On a déjà eu en Europe une expérience de ce genre, payée de beaucoup de sang elle aussi. C'est l'expérience russe. Lénine, là-bas, avait publiquement revendiqué un État où il n'y aurait ni armée, ni police, ni bureaucratie distinctes de la population. Une fois au pouvoir, lui et les siens se sont mis, à travers une longue et douloureuse guerre civile, à construire la machine bureaucratique, militaire et policière la plus lourde qui ait jamais pesé sur un malheureux peuple<sup>272</sup>.

La struttura economica della Francia dimostrava che il paese andava dritto incontro alla guerra. C'è da dire che fin dal suo arrivo il Fronte Popolare si era impegnato a sopprimere i gruppi di destra, a nazionalizzare le fabbriche di armi e a promuovere riforme. Con la sua politica economica Blum voleva garantire salari più alti ai lavoratori che avrebbero incoraggiato il consumo aumentando la produzione, abbassandone così i costi e rendendo i prodotti francesi più economici e più competitivi sui mercati mondiali. Tuttavia, il piano di Blum non centra l'obiettivo: le classi proprietarie, spaventate dalle nazionalizzazioni, inviavano all'estero molta

---

<sup>272</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, Éditions Gallimard, Paris 1991, p. 388.

della loro ricchezza e per il governo socialista trovare prestiti diventava sempre più difficile. La produzione aumentava troppo lentamente e i prezzi alti assorbivano gli aumenti salariali. Il piano di ripresa di Blum prevedeva allora il riarmo, soluzione d'emergenza per accrescere l'occupazione e la produzione.

Davanti a questa pesante situazione, Weil teme che la politica internazionale serva a giustificare lo sgretolamento delle conquiste operaie in nome di una produttività di guerra. La filosofa spera in una CGT custode transnazionale degli interessi dei lavoratori, che si faccia banditrice degli interessi immediati e di lungo termine dei lavoratori sia all'estero che in Francia. Tuttavia anche la CGT ormai sostiene il riarmo.

Delusa dalla decisione della CGT, nell'aprile del 1937 in *Les dangers de la guerre et les conquêtes ouvrières* Weil mostra il rischio di perdere i vantaggi acquisiti dalla classe operaia. Adesso sinistra e destra concordano nel ritenere che per assicurare la pace sia necessaria una Francia forte, ma questo significa che le fabbriche devono aumentare la produzione e che, per farlo, si dovrebbe introdurre la settimana di settanta ore e ritornare alle vecchie condizioni di lavoro: per la Francia, conclude Weil, si tratta di scegliere se preparare la guerra o difendere la giustizia sociale, fermo restando che se la classe operaia perdesse i suoi diritti, non ci sarebbe più niente da difendere.

Per lei, le vere umiliazioni la Francia le aveva subite nelle fabbriche prima del giugno 1936. Adesso che l'onore dei suoi lavoratori è salvo, la Francia avrebbe potuto sopportare ogni genere di mortificazioni da parte della Germania. Ecco perché, dopo la fine del Fronte Popolare nel 1938, la classe operaia si preoccupa poco della difesa della Francia contro la Germania. La crisi insorgente rafforza la sua fiducia in una rivoluzione operaia in tempo di pace.

Nel saggio scritto nella primavera del 1937 intitolato *Sur la guerre révolutionnaire* – testo che la filosofa non tenta mai di pubblicare – Weil mette a confronto la cosiddetta guerra rivoluzionaria del 1792 e quella a cui la Francia sembrava ormai rassegnata. La guerra del 1792 non era stata una difesa della repubblica contro la monarchia; era cominciata come una manovra della corte e dei girondini per spezzare la Rivoluzione e Robespierre e i suoi si erano dimostrati incapaci di mettere in atto le trasformazioni sociali che giustificavano la loro autorità.

Avendo sostenuto che il vero antagonismo non è tra la Francia e la Germania ma tra oppressori e oppressi, Weil paragona le reazioni francotedesche dopo il 1918

ai conflitti padroni-operai prima del 1936. Le richieste francesi a Versailles sono come il ricorso della borghesia alla legge di fronte agli operai: in entrambi i casi diritto e legge sono espressioni della forza.

Le violazioni del trattato da parte della Germania sollevano in Francia una rabbia nazionalistica paragonabile all'indignazione borghese per gli scioperi del 1936.

La Germania di Weimar, pacifica, disarmata, economicamente distrutta, con le sue preghiere di modificare i termini del trattato aveva solo ottenuto disprezzo. Adesso che Hitler era ricorso alla forza, la Francia chiedeva di mettere la giustizia alla base dei negoziati. Allo stesso modo, non più tardi del 1935 le pietose richieste dei lavoratori erano state accolte sprezzantemente, ma non appena gli operai si erano organizzati, i padroni erano subito scesi a patti<sup>273</sup>.

Weil non si accontenta di elencare semplicemente queste "sorprendenti" analogie. L'inversione di rotta nei rapporti di forza franco-tedeschi, dove un regime democratico è opposto a uno totalitario, rischiava di far sembrare la Francia la rappresentante della giustizia e la Germania quella dell'aggressione. Questa immagine avrebbe potuto indurre la Francia ad accettare la guerra.

È per questo motivo che, nella conclusione del saggio, Weil sottolinea che la vittoria del 1918 dev'essere cancellata dalla memoria delle due nazioni, in modo che la Germania e la Francia possano costruire una nuova Europa fondata su trattati reciprocamente rispettati.

#### 4.2.4 Il prestigio nazionale

Attraverso l'analisi attenta dello scenario politico a ridosso del secondo conflitto mondiale, Weil comprende che l'agitazione bellica cresceva grazie all'influenza di potenti idee astratte come quella di prestigio nazionale.

Il tema del prestigio nazionale viene scandagliato da Simone Weil in *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937). Questo saggio sulla guerra di Troia si presenta come una meditazione sull'incommensurabilità tra forza, violenza e guerra da un lato, e gli scopi che vi attribuiscono i loro artefici dall'altro.

---

<sup>273</sup> Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., pp. 132-145.

Nell'articolo la metafora del prestigio nazionale è rappresentata da Elena, che simboleggia la posta indefinibile e inesistente della guerra: il prestigio. Lottare senza un obiettivo significa per Simone Weil lottare senza misura, proporzione o equilibrio. L'unico criterio per determinare l'importanza di un conflitto diventa, quindi, il suo costo.

L'idea del prestigio nazionale è alimentata da ogni parola che riesce a chiamare a raccolta le passioni collettive e a far versare sangue senza che nessuno capisca a cosa la parola corrisponda. Weil annovera in questo lessico parole come "nazione", "ordine", "democrazia", "comunismo", "dittatura", che si assumono come assolute, prive di significato ed indipendenti da ogni modo di agire, e che necessitano di essere chiarificate<sup>274</sup>.

Termini come "democrazia" e "dittatura" per Simone Weil non hanno sostanza in quanto non esistono in assoluto. Un meccanismo sociale può essere definito, infatti, solo in base ai rapporti tra le sue parti e alle condizioni in cui opera, e questi rapporti e condizioni sono sempre in mutamento. La stessa distinzione tra fascismo tedesco e comunismo russo è "senza sostanza", perché nella pratica sono entrambi statalismi portati a un militarismo estremo, a una forzata unità di pensiero e al dominio di un partito unico. Dietro queste "parole fantasma" si cela un potere detenuto sempre in maniera più o meno arbitraria e che si ammanta del prestigio per fomentare l'illusione che sia assoluto.

Tenere in piedi questa facciata è costoso e assurdo, soprattutto nelle relazioni internazionali, dove interi sistemi di prestigio entrano in competizione. Weil afferma, infatti, che nessuna nazione può permettersi di mostrare che desidera la pace, perché darebbe un'impressione di debolezza stimolando così l'aggressività del suo vicino.

Depuis qu'il y a des nations, on parle de prestige national. On en parle beaucoup aujourd'hui, dans tous les milieux. Une humiliation nationale est – paraît-il – quelque chose de très grave, et quand elle est trop forte, on ne peut la laver que par la guerre. On lira peut-être un de ces dimanches de grands en-tête: «Hier, Hitler a occupé militairement le Tanganyika». Personne de nous ne sait où cela se trouve, mais il y aurait humiliation nationale, et peut-être le pays envisagerait-il la guerre pour un pareil motif<sup>275</sup>.

Un disarmo universale, spiega Weil, segnerebbe la fine del gioco, ma si tratta di una soluzione utopica perché alla base dei meccanismi politici vige una pesante

---

<sup>274</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 51-54.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 69.

contraddizione: ogni società, per essere in equilibrio, da un lato ha bisogno di un'ordinata distribuzione del potere, dall'altro, però, proprio questo potere si nutre di un prestigio che non ammette limiti<sup>276</sup>.

Uno degli effetti che il prestigio porta con sé è il perversimento psicologico che la Francia subisce nei mesi che precedono Monaco. L'aspetto dominante di questo periodo è la dissoluzione della vita privata di ognuno nella vita pubblica, cosa che avviene non per un slancio rivoluzionario ma per le dure condizioni di vita che impediscono di trovare nella realtà quotidiana risorse morali indipendenti dalla situazione politica e sociale. La Francia perdeva a poco a poco le illusioni di sicurezza in cui si era cullata fino a quel momento e le andava sostituendo con una paura generalizzata della guerra.

Il maggiore effetto di Monaco – denuncia Weil – era che la guerra, che pure non c'era, sembrava un fatto, mentre la pace, che pure continuava, non lo sembrava più. In poche parole, il segno distintivo della crisi d'anteguerra era la paralisi mentale.

La nonviolenza come politica governativa in risposta alla guerra non era più sufficiente. Weil propone, perciò, una completa trasformazione del metodo militare, sulla scia della proposta sindacale di un completo decentramento della vita politica, economica e sociale della Francia. Anche la resistenza armata avrebbe dovuto decentrarsi, e scatenare una guerriglia che bersagliasse di attacchi i tedeschi e li demoralizzasse, che tagliasse le comunicazioni e ottenesse vittorie piccole ma psicologicamente importanti.

Pur riconoscendo che la Francia era probabilmente troppo indebolita spiritualmente per compiere uno sforzo di questo genere, Weil auspica che il suo paese si metti alla prova, agisca coerentemente con la propria tradizione libertaria e favorisca l'indipendenza delle sue colonie<sup>277</sup>.

Nella primavera-estate del 1939 la paralisi mentale che Weil indica come "l'eredità di Monaco" raggiunge le dimensioni di un'ossessione collettiva. Spinta dalla previsione di una guerra imminente, la filosofa raccoglie le idee che stava sviluppando dopo l'esperienza in Spagna nelle *Réflexions en vue d'un bilan* (1939),

---

<sup>276</sup> *Ivi*, pp. 63-65.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 65. Questa argomentazione, pur rivelandosi profetica, giunge troppo tardi per ricevere sufficiente attenzione. I francesi sono troppo preoccupati per la salvezza della loro nazione per darsi la pena di rivedere la politica coloniale e arrivano a riflettere su questi temi solo anni più tardi, nel 1940, nel 1954 e nel 1962.

saggio in cui denuncia la situazione disperata in cui versa l'Europa dinanzi alla minaccia della Germania.

Con il suo statalismo la Germania si arrogava il diritto sovranaturale a colonizzare altri popoli ed era chiaro ormai che l'obiettivo di Hitler di dominare il mondo non era più follia.

Nella Germania nazista Weil vede ripresentarsi l'esempio di Roma, con la sua distruzione di Cartagine e il soffocamento della Grecia. Le democrazie europee erano state ridotte a perseguire l'obiettivo più elementare di ogni guerra, la sopravvivenza. Con Hitler trionfante e la Francia prostata davanti a lui, Weil cerca di incitare i suoi lettori a una controffensiva invocando il naturale amore degli uomini per la libertà.

Rendendosi disponibile alla guerra, la Francia si era trasformata in un simulacro dei suoi nemici: «Mancano alcuni tratti specifici del fascismo (il partito unico, la violenza fisica nelle piazze) ma l'atmosfera non differisce più molto da quella dell'Italia»<sup>278</sup>: a chiunque facesse discorsi che ferivano il morale della nazione potevano, infatti, essere comminati dieci anni di prigione, si stavano istituendo tribunali militari, e i prefetti governativi potevano internare nei campi i sospettati di crimini politici<sup>279</sup>. Dal punto di vista psicologico e politico la vera guerra, quella contro lo statalismo, è per Simone Weil già perduta.

#### **4.2.5 Ortega y Gasset. *Sul fascismo***

L'analisi di Simone Weil del fascismo si avvicina sorprendentemente a quella di un realista a lei contemporaneo, Ortega y Gasset.

Quest'ultimo, nel saggio *Sul fascismo* (1925) raccolto nei suoi *Scritti politici* sostiene che il fascismo abbia un aspetto enigmatico perché in lui compaiono i contenuti più opposti. Il fascismo sostiene l'autoritarismo e nello stesso tempo organizza la ribellione, combatte la democrazia contemporanea e d'altra parte non crede alla restaurazione di nulla che sia passato. Scrive Gasset:

Da qualunque parte prendiamo il fascismo, troviamo che è una cosa e nello stesso tempo è la contraria: è A e non A. Ma questa non è una condizione

---

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 99-100.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

straordinaria che sia peculiare del fascismo. Tutte le cose reali sono contraddittorie se le analizziamo un po'. [...] Perciò tutte le cose sono problemi, sono questioni. Il problema è la contraddizione. Essere A o non essere A. Qui è il problema. [...] L'esempio scolastico lo mostra in modo luminoso: il bastone messo nell'acqua agli occhi risulta spezzato ed è dritto al tatto. Siccome i due attributi collidono radicalmente, ne deriva che si annullano, vale a dire che la verità del bastone è oltre le sue manifestazioni opposte. La stessa cosa accade con il fascismo<sup>280</sup>.

Per Ortega y Gasset, al pari che per Simone Weil, il fascismo è un fenomeno storico e, come il bastone spezzato di cui parla nel passo appena citato, è un fenomeno ottico.

La vera natura del fascismo è oltre l'apparenza. Come i fenomeni, spiega Ortega, sono il vocabolario che il reale adotta per presentarsi, analogamente il fascismo e, soprattutto, quello che dicono e fanno i fascisti, non costituisce la sua vera realtà. C'è da tenere presente, inoltre, che in ogni fenomeno collaborano tutti gli altri e che, quindi, non possiamo ritrovare il senso autentico del fascismo guardando solo al gruppo politico dei fascisti. La parola "fascismo" acquista un significato completo solo quando la si unisce alle parole degli altri gruppi politici e la si situa nel suo contesto storico.

Ortega spiega la natura del fascismo ricorrendo all'esempio del "contorno": a rigore, ogni figura è doppia e la linea che la traccia è la frontiera fra le due. Se dalla linea guardiamo sin dentro la figura vediamo una forma chiusa in se stessa, che possiamo chiamare profilo. Se dalla linea guardiamo fuori, vediamo un vuoto limitato intorno dallo spazio infinito: ciò che possiamo chiamare contorno.

Ora, senza contorno non c'è profilo e per questa ragione non si può definire chiaramente un fenomeno politico come il fascismo se, dopo avere detto quello che è, non aggiungiamo qual è il suo ambiente storico<sup>281</sup>.

Analogamente a Weil in *Ne recommandons pas la guerre de Troie*, Ortega denuncia come la realtà storica si sia creata un vocabolario di apparenze che esprime in modo adeguato la sua nascosta intimità. Così, cinquant'anni fa, i cosiddetti liberali erano "veri" liberali e i conservatori, "veri" conservatori. Ma nell'epoca attuale a Ortega la realtà storica è cambiata senza essere riuscita ancora a creare un nuovo linguaggio dotato di senso. Allora le apparenze sono necessariamente equivoche e invece di costituire un idioma che esprima direttamente la realtà, finiscono in un

---

<sup>280</sup> Ortega y Gasset, *Sul fascismo*, in *Scritti politici di José Ortega y Gasset*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamenti, UTET, 1979 *Torino*, p. 644.

<sup>281</sup> *Ivi*, pp. 643-647.

geroglifico che la nasconde.

Il fascismo e simili prodotti di altre fucine storiche sono fenomeni che – spiega Ortega – dimostrano l’urgenza di essere studiati dal contorno<sup>282</sup>.

Questo bisogno di definire un movimento politico più per il suo contorno che per il suo profilo è un’esperienza che chiunque può fare senza grande difficoltà.

Ortega consiglia di leggere un libro di storia romana. Il lettore si accorgerà che capisce lo sviluppo dei fatti fino ad arrivare all’anno 70 a.C. che è, su per giù, l’epoca in cui appare Giulio Cesare. Nonostante questo sia il periodo della storia romana arrivato a noi con un maggior numero di dati, a questo punto le cose cominciano a diventare oscure. Possiamo ricostruire quasi giorno per giorno la serie dei fatti attraverso le parole dei loro autori ma non riusciamo a capire perché il movimento rappresentato da Cesare passi di trionfo in trionfo.

Secondo Ortega, il trionfo di Cesare sugli altri sembra derivare dal fatto che sono gli altri a lasciarlo trionfare. Vedendo il disfarsi, una dopo l’altra, delle istituzioni stabilite, non possiamo fare a meno di chiederci che cosa facessero i repubblicani, o meglio perché non facessero nulla. Perché in nessun momento la situazione di Cesare ci sembra di per sé sufficientemente solida. La difficoltà che troviamo è identica a quella che sentiamo di fronte al problema dell’entità del fascismo.

Fascismo e cesarismo hanno – spiega Ortega – un presupposto comune, un’anteriore mancanza di prestigio quale agente di tutto il lungo processo in cui entrano le nazioni continentali nel periodo dei totalitarismi.

Il fascismo è un partito autoritario come tanti altri: confusamente antidemocratico, come lo sono state le destre e sinistre estreme; nazionalista, come un’altra mezza dozzina di gruppi, e rivoluzionario come i comunisti, i socialisti, i realisti, i carlisti, ecc.

Se guardiamo la sua fisionomia dal di fuori, nel fascismo risaltano due caratteri: la violenza e l’illegittimità. Dei due il primo è la conseguenza del secondo e solo unito a questo acquista un significato speciale. Perché la violenza era predicata da altri partiti e più o meno usata da quasi tutti al momento opportuno, ma il fascismo è illegittimo – dice Ortega – in un senso particolare:

Ogni movimento rivoluzionario si impadronisce del potere illegittimamente; ma la cosa curiosa del fascismo è che non solo si impadronisce del potere illegittimamente, ma una volta che se n’è impadronito, lo usa anche con

---

<sup>282</sup> *Ivi*, p. 645.



illegittimità. Ciò lo differenzia radicalmente da tutti gli altri movimenti rivoluzionari<sup>283</sup>.

Chi non capisce l'importanza di questo sintomo non potrà, a giudizio di Ortega, rendersi conto del significato genuino che il fascismo ha come fenomeno storico e tenderà deplorvolmente a imparentarlo con altri fatti contemporanei. Ortega dichiara che non è possibile avvicinare fascismo e bolscevismo.

Il bolscevismo, come tutti i movimenti propriamente rivoluzionari, tritura illegalmente uno Stato legale per instaurarne un altro. I suoi affiliati credono di esercitare oggi il potere in nome di una legittimità, fondata su ragioni giuridiche, tanto solide come le altre che, a loro volta, si presentano sostenute da tutta un'etica e anche da tutta una concezione dell'universo. Il governo sovietico usa la violenza per stabilire il suo diritto: ma non ne fa il suo diritto.

Invece il fascismo non pretende instaurare un nuovo diritto, non si preoccupa di dare un fondamento giuridico al suo potere, non consacra la sua attuazione con nessun titolo né con una teoria politica. Mussolini ha cercato di conservare l'apparato parlamentare, ma non con l'intenzione di fingere una legittimità per la sua magistratura. Ha fatto sempre osservare che, finché fosse stato docile, il Parlamento sarebbe stato mantenuto. Gli serve, dunque, per ottenere una continuità amministrativa, non un nesso giuridico con principi costituzionali di legalità. La legittimità è la forza consacrata da un principio. Il fascismo governa con la forza delle sue camice – le 300.000 camice di forza – e quando gli si chiede del suo principio di diritto, mostra le sue squadre di combattenti. La camicia nera, o CN, è come l'HP, o cavallo di forza, l'unità dinamica della politica italiana, ma non un principio di diritto politico. Il fascismo non pretende di governare con diritto, non aspira neppure a essere legittimo. Questa è, secondo me, la sua grande originalità, almeno la sua peculiarità: aggiungerei, la sua profondità e la sua virtù<sup>284</sup>.

Adesso si capisce il ruolo singolarissimo che rappresenta la violenza fascista. Nel fascismo la violenza non si usa per affermare o imporre un diritto, ma colma un vuoto, sostituisce l'assenza di ogni legittimità.

Il fatto italiano ci presenta il governo di un potere illegittimo come tale. Tutti gli altri tratti del fascismo si ritrovano nei due secoli passati, ma questo è completamente nuovo. Infatti, persino l'anarchismo del XIX secolo, che negava la legge – principio della costituzione politica – la negava sulla base di principi morali e politici; ossia legittimava teoricamente il suo illegittimismo.

Davanti all'"illegittimità costituita" del fascismo Ortega si chiede come sia stato possibile che le altre forze sociali, fino a quel momento entusiaste della legge, non siano riuscite ad opporsi a questa vittoria del caos giuridico. Riprendendo l'esempio

---

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 647.

<sup>284</sup> *Ivi*, p. 648.

storico del trionfo di Cesare, secondo Ortega il fascismo si è imposto «per la semplice ragione che oggi non esistono importanti forze sociali che siano animate da tale entusiasmo; o, che è lo stesso, perché oggi non esiste nelle azioni continentali nessuna forma di legittimità che soddisfi e illuda gli spiriti»<sup>285</sup>.

Per questa ragione esso è un movimento essenzialmente transitorio, che evaporerà automaticamente appena apparirà un nuovo principio politico capace di entusiasmare un gruppo sociale. Nel frattempo, il fascismo amministra abilmente la debolezza dei cittadini infondendo nella massa un senso di sicurezza apparente.

#### **4.2.6 Potere politico e sicurezza**

Nelle analisi di Simone Weil, come in quelle dei realisti, la funzione del potere politico viene spesso circoscritta alla sicurezza.

Nelle scienze sociali, nella definizione weberiana, il potere politico è identificato dal monopolio della forza e dalla territorialità dello Stato, funzioni organizzate in una struttura di tipo burocratico. Rispetto alle altre funzioni statali, però, quella coercitiva è stata l'ultima a essere internalizzata e non senza resistenze da parte dei gruppi sociali tradizionalmente dediti al mestiere delle armi.

Il mercenariato, infatti, è stata la formula più diffusa attraverso la quale tutelare la sicurezza delle diverse comunità sociali e non ha impedito alle organizzazioni che vi hanno fatto ricorso di accumulare poteri formidabili, talora anche maggiori di quelli di certe potenze occidentali contemporanee o del recente passato. Le città-stato greche, l'impero persiano e quello cinese, ma anche la Francia di Luigi XIV, rappresentano casi tra i più illustri in cui il potere politico si è servito di milizie professionali funzionalmente alla sua crescita.

Il dato storico, quindi, sembra smentire l'esistenza di un nesso causale tra il controllo esclusivo della funzione militare da parte dello Stato ed il suo potere. Sebbene innescata dalla Rivoluzione francese, infatti, l'internalizzazione della funzione militare mediante gli apparati dello Stato non ha avuto un andamento lineare e si è compiuta pienamente solo nel XX secolo. È in questo periodo che l'organizzazione

---

<sup>285</sup> *Ibidem.*

più gerarchica assunta dal sistema statale e il livello della competizione tra potenze rendono il sistema internazionale uno spazio politicamente denso e militarmente omogeneo, in cui la funzione difensiva diventa di controllo esclusivo dello Stato.

Circoscrivere la funzione del potere politico alla sicurezza comprime il potere sulla categoria della forza.

In *Modern Political Analysis* del 1963, Robert Dahl pone l'accento sul fatto che tutti i sistemi politici concepiscano ambiti nei quali l'esercizio della forza è consentito e regolato, in modo funzionale al mantenimento dell'equilibrio sociale. Secondo Dahl, il governo non è il detentore esclusivo delle risorse coercitive, ma piuttosto regola in modo esclusivo l'uso legittimo della forza. Lo Stato, perciò, più che essere l'attore della produzione e del controllo diretto degli strumenti coercitivi, in Dahl assume il controllo degli strumenti normativi atti a regolarne l'impiego.

Nella terza edizione di *Potere e teoria politica* del 2001, Mario Stoppino critica la posizione weberiana proprio sui limiti di una definizione di potere politico basata sul monopolio della forza e sulla territorialità dello Stato. Queste due caratteristiche per Stoppino non possono essere applicate ad una definizione generale di potere politico. Come ha osservato Emile Durkheim, infatti, le grandi società nomadi presentano strutture organizzative elaborate ed un carattere marcatamente politico anche in assenza degli elementi indicati da Weber come centrali per il potere dello Stato. Non tutti i poteri che posseggono il monopolio della forza sono infatti poteri politici, né tutti i poteri politici sono necessariamente associati al monopolio di tale risorsa.

Stoppino definisce il potere politico in base alla sua funzione principale: la produzione politica, la produzione di diritti. Il potere politico, infatti, è quel «potere che nella forma di autorità di governo produce potere sotto forma di diritti per una società»<sup>286</sup>. Il governo, spiega Stoppino, estrae una quota di risorse dai principali detentori dei tre poteri e le ridistribuisce sotto forma di diritti ai diversi gruppi sociali, con lo scopo di realizzare un certo grado di cooperazione in un dato contesto sociale. In questo quadro la forza è uno strumento che il potere politico utilizza per realizzare l'ordine nella società e garantirne la sicurezza rispetto ad eventuali minacce esterne.

---

<sup>286</sup> Nevin T., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, p. 410-416.

Inoltre, al pari di altri bisogni sociali, la domanda di sicurezza è mutevole in base al contesto storico e sociale. La sua composizione è data dal modo in cui la dimensione esterna – data dal tipo di minacce presenti nel sistema internazionale – e quella interna – i bisogni e le risorse di ciascun sistema politico – interagiscono e si influenzano a vicenda. Il rapporto di mutuo condizionamento tra la classe politica e quella militare costituisce una costante dell'attività politica, analogamente al rapporto civile-militare all'interno della burocrazia statale.

Come afferma Gaetano Mosca, accanto alla distinzione tra governanti e governati si colloca un terzo strato nel quale confluiscono le capacità direttrici che detengono la forza in uno Stato. Senza di queste nessuna organizzazione politica sarebbe possibile poiché la classe dei governanti da sola non è in grado di dirigere le masse. Il potere dei governanti è vincolato all'uso legittimato della forza. I gruppi che detengono la forza collaborano con il potere politico per portare a esecuzione, direttamente o indirettamente, le decisioni politiche.

La storia delle moderne democrazie è legata a doppio filo al concetto del cittadino in armi e i rapporti di potere tra stato e società si sono definiti in larga misura alla luce di questa particolare forma di partecipazione politica. Come ha affermato Charles Tilly, tra la guerra e lo Stato moderno sussiste una relazione biunivoca<sup>287</sup>.

#### **4.3 L'oppressione nel lavoro: la condizione operaia ed il rapporto con il marxismo**

La riflessione weiliana sul lavoro matura durante la sua esperienza in fabbrica dall'inverno del '34 all'estate del '35, prima alla Alshtom come addetta alla pressa e al forno, e poi alla Renault, dove lavora alla fresa. Di questo periodo Weil lascia testimonianza nel suo *Journal d'usine*<sup>288</sup>, un testo edito per la prima volta da Gallimard nel 1951 all'interno de *La condition ouvrière*, e considerato un'opera di riferimento nel movimento politico-sindacale degli anni '50.

---

<sup>287</sup> Tilly C., *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 44.

<sup>288</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, Éditions Gallimard, Parigi 1951, trad. it. *La condizione operaia*, a cura di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1974, pp. 35-115. Nell'opera sono presenti, oltre al *Diario di fabbrica* di Simone, anche diverse lettere e una preziosissima introduzione di Albertine Thévenon.

Le analisi di Weil dei processi produttivi nella fabbrica degli anni Trenta rendono particolarmente visibile l'oscura trama dell'oppressione sociale. L'entrata in fabbrica rappresenta nella filosofia una radicalizzazione della scelta politica di una comune militanza con gli operai. È in questi anni che Weil s'iscrive alla Confédération Générale du Travail Unifié mantenendo anche l'iscrizione alla CGT e stabilisce una significativa collaborazione con i Thévenon<sup>289</sup>.

Quando Weil entra in fabbrica realizza in realtà un sogno coltivato da tempo, non solo quello di uno scambio quotidiano con i lavoratori, che riteneva unico appannaggio del sindacato, ma di una vera e propria condivisione delle stesse emozioni e degli stati d'animo degli operai.

In fabbrica si comporta come un'analista. Il compagno di lavoro Jacques Redon – meglio noto come Jacquot – la descrive come una ragazza magrolina con l'aria di una maestra cattolica, con la sua pellegrina e il basco. Sul lavoro indossa un camice bianco, mentre le altre operaie ne hanno uno rosa o celeste. Ma, soprattutto, ciò che colpisce Redon è l'avidità di curiosità di Simone Weil, sempre attenta a tutto ciò che la circonda<sup>290</sup>.

Il presupposto della riflessione weiliana sul lavoro è la dichiarata insufficienza dell'analisi marxista<sup>291</sup>.

Nel pensiero di Simone Weil il rapporto con Marx è decisivo. Weil studia e interpreta l'opera del filosofo di Treviri sin dagli anni della sua prima giovinezza. È nel 1929 che Weil comincia a leggere il *Capitale* e gli scritti giovanili. Sono anni importanti per la Francia, in cui si registra l'esperienza del governo del Fronte popolare, l'avanzata dei partiti operai – in particolare del partito comunista –, i primi scontri tra le forze reazionarie e il fronte antifascista acuiti dall'esplosione della guerra civile in Spagna. Nello stesso periodo la Francia dà asilo a numerosi oppositori del regime sovietico tra i quali Trotsky – uno dei leader della rivoluzione d'Ottobre – divenendo la capitale internazionale degli esuli.

È intorno alla *Révolution Prolétarienne*, la rivista sindacalista-comunista fondata da Monatte e Louzon nel 1925, che Weil matura il suo rapporto con Marx. Monatte e Louzon denunciavano già nei primi numeri i mali estremi della

---

<sup>289</sup> Urbain Thévenon è dirigente sindacale a Saint-Étienne. Con l'aiuto di Urbain e della moglie Albertine, Simone Weil si inserisce nel movimento sindacale della Loira e nel 1931 si attua personalmente per la riorganizzazione dei corsi serali per i minatori di Saint-Étienne. Kantzà G., *Tre donne, una domanda*. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Edizioni Ares, Milano 2012, p. 153.

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

rivoluzione: la burocrazia e la dittatura. Per loro, l'ascesa di Stalin e l'affermarsi del suo regime, erano delle patologie e storture del bolscevismo. Monatte, inoltre, nel 1930 aveva avviato una discussione sulla rivista che investiva la vita del partito comunista francese nato al Congresso di Tours nel 1920 e completamente subordinato all'URSS.

Quando, agli inizi degli anni Trenta, Simone Weil comincia a frequentare il gruppo della *Révolution Prolétarienne* ha già all'attivo numerosi articoli e varie partecipazioni a convegni, riunioni e congressi. Nel novembre 1932 incontra Boris Souvarine, fondatore del Partito Comunista Francese e membro influente dell'Internazionale comunista. Prima di fondare la sua rivista, *La Critique sociale*, Souvarine aveva pubblicato sulla *Révolution Prolétarienne* una serie di articoli per favorire la presa di conoscenza dello stato della rivoluzione russa e del suo precipizio nella dittatura. Di fronte alla povertà della riflessione marxista in Francia, causata dal settarismo dei comunisti francesi, Simone Weil si spende per sostenere anche economicamente la *Révolution Prolétarienne*, perché ne apprezza soprattutto l'indipendenza di giudizio e l'autonomia dal Partito Comunista Francese. I suoi primi saggi e articoli vanno in direzione di un rafforzamento del dissenso aperto nei confronti dei comunisti francesi e, più in generale, dei comunisti sovietici, veri responsabili della disfatta del movimento operaio in Europa.

Simone Weil denuncia la costituzione di un apparato burocratico, politico e militare che sta demolendo le conquiste dell'Ottobre e accusa il marxismo ufficiale di matrice leninista di non riuscire a capire e a contrastare quello che sta succedendo in Unione Sovietica. In una serie di articoli di argomento sindacale e politico Weil si scaglia contro il socialismo realizzato, il nuovo Stato operaio russo ed i partiti operai in Germania e in Francia. Negli anni Trenta matura una profonda critica all'URSS, diagnosticando come Gramsci il fallimento della rivoluzione russa.

Weil si oppone fermamente all'idea marxiana che il sapere tecnico-scientifico possa garantire una libertà collettiva. Come scrive in numerosi articoli pubblicati nella *Révolution prolétarienne*, la costruzione di Marx è un'utopia che non considera l'aspetto fondamentale del lavoro, ovvero il fatto che esso è in funzione dell'uomo. Al contrario, la teoria di Marx rinnega questo fondamento etico, considerando il fine

ultimo del lavoro quello di perfezionare la tecnica per renderla più cosciente e metodica<sup>292</sup>.

Weil auspica una rivoluzione tecnica con cui il lavoro possa riqualificarsi come mezzo per conoscere il mondo. Secondo la filoso fa, la disumanizzazione degli operai nella società moderna e la massificazione dilagante pongono la necessità di oltrepassare le teorie del passato – in particolare quella di Marx della lotta di classe, basata sulla contrapposizione tra operai e capitale – ormai insufficienti ad esprimere la nuova condizione di oppressione subita dall'operaio una volta varcata la soglia della fabbrica<sup>293</sup>. Questa squalificazione del lavoro si è aggravata a partire dall'introduzione nelle fabbriche del macchinismo e della razionalizzazione.

Ne *La razionalizzazione del lavoro*, saggio raccolto ne *La condition ouvrière*, Simone Weil descrive in termini premonitori la condizione della classe operaia, concentrando la sua attenzione sul fenomeno della razionalizzazione.

Per “razionalizzazione” Weil intende «un metodo di organizzazione scientifica del lavoro»<sup>294</sup> che comprende «certi modi di organizzazione industriale, più o meno razionali, che sotto forme diverse vengono adottati nelle fabbriche. Ci sono infatti parecchi metodi di razionalizzazione che ogni industriale applica a suo modo. Ma tutti hanno punti in comune e tutti si rifanno alla scienza, nel senso che i metodi di razionalizzazione sono presentati come metodi di organizzazione scientifica del lavoro»<sup>295</sup>.

Il compito della scienza in materia di organizzazione del lavoro è, secondo Simone Weil, quello di trovare tecniche migliori, dunque, verificare se e fino a che punto è possibile introdurre innovazioni tecniche nella fabbrica, migliorare il rapporto operaio-macchina e, soprattutto, instaurare un rapporto di collaborazione costruttiva tra chi esegue e chi impartisce gli ordini, nella convinzione che partecipare alla determinazione delle necessità legate alla produzione possa dare ai lavoratori la consapevolezza del loro ruolo all'interno della fabbrica<sup>296</sup>.

In realtà, però, l'attuale organizzazione del lavoro – spiega Weil – non è un'autentica razionalizzazione, in quanto si traduce in un progresso tecnico che pesa sugli operai

---

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>293</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 53.

<sup>294</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., p. 458.

<sup>295</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., p. 227.

<sup>296</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 101.

sfruttando maggiormente la loro giornata lavorativa<sup>297</sup>. Questi meccanismi sono diventati particolarmente evidenti con la razionalizzazione taylor-fordista introdotta da Frederick Taylor<sup>298</sup> e perfezionata con la catena di montaggio da Henry Ford<sup>299</sup>, un'organizzazione del lavoro che, secondo la filosofia, va rifiutata oltre che per il suo carattere inumano, soprattutto per i suoi risvolti politici, poiché non si tratta di un sistema che rende più razionale il lavoro, ma di un metodo per esercitare controllo sugli operai e sopprimere la lotta di classe.

La fabbrica è luogo di disciplina e di costrizione, la razionalizzazione è servita ad accrescere il peso dei lavoratori inutili e far pesare la produzione globale su un numero sempre più ridotto di lavoratori. Dal punto di vista morale, il taylorismo ha ridotto gli operai allo stato molecolare trasformandoli in una specie di struttura atomica delle fabbriche. Ha condotto all'isolamento dei lavoratori per mezzo dei premi e della concorrenza<sup>300</sup>.

Tra gli effetti della razionalizzazione taylor-fordista Weil annovera la monotonia del lavoro che si traduce in degradazione morale, la dequalificazione degli operai e la loro solitudine morale per effetto della concorrenza e della corsa ai premi. Tutto ciò avviene ai danni della solidarietà di classe e crea una grave divisione tra gli operai, che assumono come unico movente del loro lavoro il salario. Si badi al contenuto dei seguenti brani per farsi un'idea di quella che è la posizione weiliana:

---

<sup>297</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>298</sup> Frederick Winslow Taylor (1856-1915) ingegnere ed imprenditore statunitense, iniziatore della ricerca sui metodi per il miglioramento dell'efficienza nella produzione e padre della teoria del taylorismo. Taylor ritiene che attraverso lo studio scientifico del lavoro e la cooperazione tra dirigenza qualificata e operai specializzati sia possibile organizzare un proficuo rapporto in cui sia chi comanda, che chi esegue possa ottenere vantaggi. Il metodo di Taylor suppone l'esistenza di una sola "one best way" – ovvero di un'unica "via migliore" – per compiere qualsiasi operazione e prevede lo studio accurato dei singoli movimenti del lavoratore per ottimizzare il tempo di lavoro secondo i seguenti passi: considerare un gruppo di 10/15 operai occupati nel lavoro da analizzare; studiare la serie dei movimenti componenti l'operazione che ogni operaio applica allo stato attuale; determinare il tempo necessario per ogni movimento e determinare se esiste una via più veloce per compierlo; eliminare ogni movimento lento o inutile e, infine, stendere la serie ottima dei movimenti così determinata. La critica principale rivolta a Taylor è che nonostante il suo metodo sia altamente analitico, esso è scarsamente sintetico, in quanto guarda pochissimo al coordinamento dell'attività degli operai.

<sup>299</sup> Henry Ford (1863-1947), è un imprenditore statunitense e fondatore nel 1903 della Ford Motor Company, società produttrice di automobili dove, con lo scopo di contenere i prezzi dei beni prodotti attraverso la riduzione dei tempi di lavorazione, introduce il sistema di lavoro della catena di montaggio. Una catena di montaggio è generalmente costituita da un nastro (definito nastro trasportatore) che scorre portando con sé i diversi oggetti da assemblare per ottenere il prodotto finito. Ogni operaio può assemblare un unico pezzo, tramite movimenti ripetitivi e meccanici, permettendo un notevole risparmio dei tempi di produzione (basti pensare che da quando questo metodo entra in funzione negli stabilimenti della Ford i tempi necessari a produrre una singola autovettura si riducono da dodici ore a sessanta minuti).

<sup>300</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., pp. 257-258.



[Un'operaia che lavora alla catena] Mi ha spiegato come lei e le sue compagne erano arrivate a lasciarsi ridurre a quel grado di schiavitù (naturalmente, io lo sapevo benissimo). Cinque o sei anni fa, mi ha detto, si guadagnava 70 fr. al giorno, e «per 70 fr. si sarebbe accettata qualsiasi cosa, ci si sarebbe ammazzate sul lavoro». Ancora oggi certe operaie che non ne hanno assolutamente bisogno sono felici di avere, lavorando alla catena, 4 fr. all'ora, più gli straordinari. E chi dunque, nel movimento operaio o nel sedicente movimento operaio, ha avuto il coraggio di pensare e di dire, nel periodo degli alti salari, che si stava avvilito e corrompendo la classe operaia? È certo che gli operai hanno meritata la loro sorte: ma la responsabilità è collettiva e la sofferenza è individuale<sup>301</sup>.

Nel lavoro manuale e in genere nel lavoro di esecuzione (che è il lavoro propriamente detto) c'è un elemento irriducibile di servitù che nemmeno un'equità sociale perfetta potrebbe giungere a cancellare. Perché è governato dalla necessità, non dalla finalità. Lo si esegue per un bisogno, non in vista di un bene: «perché bisogna guadagnarsi la vita», come dicono quelli che in quel genere di lavoro consumano la propria esistenza<sup>302</sup>.

Attraverso la razionalizzazione taylor-fordista i rapporti tra i lavoratori, le condizioni di lavoro e la proprietà dei mezzi di produzione si sono modificati profondamente: il regime interno delle fabbriche ha ridotto gli operai ad uno stato di servitù. Di fatto nella fabbrica razionalizzata e meccanizzata vengono a scontrarsi due interessi fra loro opposti: quello della produzione e quello degli operai. Dunque, il problema più grave, scrive Weil, è «trovare un metodo di organizzazione del lavoro che sia accettabile simultaneamente dalla produzione, dal lavoro e dal consumatore»<sup>303</sup>.

La penetrazione della tecnica nello svolgimento del lavoro comporta, infatti, che gli strumenti usati dagli operai restino a loro sconosciuti e che il loro uso riduca gli stessi lavoratori ad una ripetizione insensata. Scrive a questo proposito la filosofa:

Per mancanza di studi, la macchina è, per l'operaio, un mistero. Non vi vede un equilibrio di forze. E quindi, di fronte ad essa, manca di sicurezza. [...] La pressa che non andava e Jacquot. È chiaro che per Jacquot quella pressa era un mistero, come anche la causa che le impediva di funzionare. Non solo in quanto fattore sconosciuto, ma, in un certo senso, in sé. Non vuole andare!... Come fosse un rifiuto della macchina ... Quello che non capisco, nelle presse: Jacquot e la pressa che batteva dieci colpi di seguito<sup>304</sup>.

Con la razionalizzazione e il macchinismo nell'organizzazione del lavoro è sorta la necessità di sorveglianti/tecnici della direzione e di operai specializzati. Questi ultimi sono capaci esclusivamente di far funzionare un certo tipo di macchine

---

<sup>301</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>304</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., pp. 76-77.

e con gesti sempre identici nei quali il pensiero non ha alcuna parte. Gli operai specializzati – privi di una conoscenza d’insieme – di fatto sostituiscono gli operai qualificati e polivalenti di un tempo, i quali adoperavano con intelligenza ogni tipo di macchina.

I tecnici, d’altra parte, hanno una funzione di coordinamento che consiste nel disporre una certa quantità di macchine secondo le esigenze del lavoro da eseguire.

In questo modo la fabbrica risulta divisa in due settori nettamente delimitati: coloro che dirigono il lavoro senza nulla eseguire (tecnici) e coloro che lo eseguono senza prendervi, propriamente parlando, parte attiva (operai).

Il rapporto di subordinazione che si instaura tra chi esegue e chi coordina viene espresso da Weil attraverso la nozione di *oppressione*, che si traduce nell’annientamento fisico e morale degli operai<sup>305</sup>.

Che cosa ho guadagnato in questa esperienza? Il senso che non ho nessun diritto, di nessun genere e su nulla (attenzione a non perderla, questa coscienza). La capacità di essere moralmente autosufficiente, di vivere in questo stato di umiliazione latente e perpetua senza sentirmi umiliata ai miei propri occhi; di gustare intensamente ogni istante di libertà o di amicizia, come se dovesse essere eterno. Un contatto diretto con la vita ... Per poco non sono stata spezzata. Per poco il mio coraggio, la coscienza della mia dignità sono stati quasi distrutti durante un periodo il cui ricordo mi umilierebbe; ma, letteralmente, non ne ho conservata memoria. Al destarmi, l’angoscia; andando in fabbrica, paura; lavoravo come una schiava; la pausa del mezzogiorno mi straziava; ritornavo a casa alle 5,45, preoccupata subito di dormire a sufficienza (cosa che non riuscivo a fare) e di risvegliarmi abbastanza di buon’ora. Il tempo m’era divenuto un peso intollerabile. Il timore, la paura, di quel che sarebbe venuto dopo cessavano di stringermi il cuore solo il sabato pomeriggio e la domenica mattina. E l’oggetto del timore erano gli *ordini*. La coscienza della dignità personale, quale la società l’ha costruita, è *spezzata*. Bisogna farsene un’altra (benché lo sfinimento spenga la coscienza della propria medesima facoltà di pensare!). Sforzarmi di conservare quell’altra coscienza. E finalmente ci si rende conto della propria importanza. La classe di quelli che *non contano* – in nessuna situazione – agli occhi di nessuno... e che non conteranno mai, qualsiasi cosa accada [...]. Si ha sempre bisogno per se medesimi di segni *esterni* del proprio valore. La cosa capitale non è la sofferenza, è l’umiliazione. Su questo forse Hitler basa la sua forza [...]. Non dimenticare mai questa osservazione: ho sempre trovato, in quegli esseri frusti, la generosità dell’animo e l’attitudine alle idee generali in funzione diretta l’una dell’altra. Un’oppressione evidentemente inesorabile ed invincibile non genera come reazione immediata la rivolta, bensì la sottomissione. All’Alstom, mi ribellavo solo la domenica. Alla Renault, ero arrivata ad un’attitudine più stoica. Sostituire l’accettazione alla sottomissione<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 50.

<sup>306</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., pp. 114-115.

Occorre precisare che per Simone Weil oppressione e alienazione sono due fenomeni distinti.

Ci sono due problemi da distinguere: lo sfruttamento della classe operaia, che si definisce come profitto capitalistico e l'oppressione della classe operaia sul luogo di lavoro che si traduce in sofferenza prolungata per 48 o 40 ore settimanali, ma che possono prolungarsi anche al di là della fabbrica, nelle 24 ore della giornata<sup>307</sup>.

La distinzione operata dalla filosofa è di straordinaria efficacia perché coglie la complessa dinamica dell'organizzazione taylorista del lavoro, nella quale da un lato il lavoratore si trova catapultato in una rigida struttura gerarchica che lo costringe all'obbedienza passiva e, dall'altro, è espropriato di ogni competenza ed abilità professionale da un ufficio di programmazione che predetermina ogni suo singolo gesto o movimento.

La conclusione è che qualsiasi potere esclusivo e incontrollato diventa oppressivo nelle mani di coloro che ne detengono il controllo.

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 si trova subordinato, per il tramite della macchina, alla funzione dei tecnici di direzione.

A partire dei tre strati sociali individuabili all'interno della produzione – gli operai, strumenti passivi e ingranaggi viventi asserviti alle macchine; i capitalisti, che hanno la proprietà dell'impresa ma non ne esercitano direttamente la funzione; e i tecnici della direzione, che controllano il processo produttivo e che rappresentano una nuova classe dominante, quella burocratico-amministrativa<sup>308</sup> – Weil estende l'analisi dell'officina razionalizzata all'immagine dell'attuale società in cui il terzo strato, quello occupato dalla tecnocrazia, si è dilatato.

La tesi di Weil sui “tecnici della direzione” come nuova classe dominante denuncia i limiti dell'analisi marxiana del sistema capitalistico, senza rinnegare, però, le sue qualità. A Marx vanno riconosciuti – secondo Simone Weil – tre meriti: quello di aver intuito la forza di oppressione della macchina burocratico-amministrativa dello Stato, di aver capito che il socialismo è veramente tale se abolisce la frattura tra le forze spirituali del lavoro ed il lavoro manuale e di aver colto la separazione tra la proprietà e la funzione dell'impresa.

---

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 50.

Tuttavia il grande limite di Marx è quello di non essersi chiesto se la funzione amministrativa, diventando permanente, potesse, indipendentemente da ogni monopolio della proprietà, dare luce ad una nuova classe oppressiva<sup>309</sup>.

La tesi di Simone Weil di una struttura sociale definita dalla dittatura di una casta burocratica costituita dai tecnici della direzione è analoga a quella che Bruno Rizzi<sup>310</sup> elabora in *La Bureaucratization du Monde* del 1937. Rizzi, come Weil, individua nella burocrazia una nuova classe dominante delle società industriali e vede nel capitalismo di Stato il denominatore comune di fascismo e sistema staliniano, entrambi espressioni del dominio totalitario dello Stato sulla società civile<sup>311</sup>.

#### 4.3.1 Dall'analisi della fabbrica all'analisi politica

I risultati dell'analisi della fabbrica razionalizzata degli anni Trenta applicati allo scenario politico in cui si trova immersa consentono a Simone Weil di comprendere che la vera definizione della democrazia come del socialismo consiste nella subordinazione della società all'individuo. Ciò che si va profilando negli Stati totalitari, ma anche in quelli democratici, è un modello di società in cui l'individuo è in misura sempre maggiore avviluppato da automatici meccanismi di tipo

---

<sup>309</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>310</sup> Bruno Rizzi (1901-1977), politico italiano che nel 1921 a Livorno partecipa attivamente alla fondazione del nascente Partito Comunista d'Italia, cui aderisce fin da subito. In seguito, però, Rizzi assume un atteggiamento sempre più critico nei confronti delle pratiche del Partito bolscevico russo e del Comintern. Negli anni Trenta, spinto dalla convinzione che sia ancora possibile indirizzare nel giusto alveo lo stato di cose scaturito dalla Rivoluzione d'Ottobre, si avvicina al movimento internazionale di Lev Trockij. Tra il 1938 e il 1939 giunge alla constatazione che un nuovo assetto sociale è in via di cristallizzazione nei paesi totalitari come URSS, Germania e Italia e si espandendo anche alle democrazie borghesi, Stati Uniti in primis. Questo processo viene da lui definito nel 1939, come "la burocratizzazione del mondo". Trockij, messo al corrente da Rizzi stesso delle sue idee, effettua una critica delle posizioni del politico italiano. Tale critica confluisce in *The New International* – la stampa militante della Quarta Internazionale – attirando l'attenzione di James Burnham (1905-1987), esponente del partito trockista statunitense ed autore di *The Managerial Revolution* (1941), smaccato plagio de *La Bureaucratization du Monde* di Rizzi. In ogni caso la tesi di Weil sui "tecnici della direzione" come nuova classe dominante delle società industriali anticipa le analisi di James Burnham sulla "rivoluzione manageriale". In *The Managerial Revolution* Burnham tenta di teorizzare il futuro del capitalismo mondiale, sostenendo tre possibili scenari futuri. Il primo vede il capitalismo come una forma permanente di organizzazione sociale ed economica. Il secondo lo considera, invece, una forma temporanea di organizzazione destinata per sua natura ad essere sostituita dal socialismo. Infine in base al terzo scenario il capitalismo si starebbe trasformando in un in una forma di società futura non-socialista.

<sup>311</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 51.

burocratico-amministrativo, i quali minacciano la sua autonomia e mortificano la sua indipendenza di pensiero<sup>312</sup>.

Il punto di vista abbracciato da Weil è quello dell'assunzione dell'individuo come valore supremo ed è qui che risiede la cifra fondamentale di differenza tra Marx e Weil.

Nel pensiero weiliano l'affermazione della priorità dell'individuo sulla società e la convinzione che democrazia e socialismo si realizzino nella subordinazione dell'individuo alla società equivalgono a concepire società e individuo come due realtà separate e contrapposte. Nella prospettiva di Marx, invece, l'individuo non è mai separato dalla società. Il socialismo in Marx non si pone come una priorità dell'individuo singolo e autonomo sulla società, bensì come la realizzazione di una società che sia unione organica di individui<sup>313</sup>.

Simone Weil trova confermata la sua analisi sul ruolo preponderante degli apparati tecno-burocratici nella società contemporanea in un testo di Ferdinand Fried<sup>314</sup> apparso per la prima volta nel 1931, intitolato *La Fine del capitalismo*.

Per Weil il merito di Fried è aver mostrato il dilagare di una tendenza che, a partire dalla fabbrica fino allo stesso Stato, accentra il potere nelle mani della burocrazia. Ciò che accomuna gli Stati, al di là delle diverse configurazioni ideologico-politiche, è, secondo la filosofa, la loro identica struttura tecno-produttiva che ha dato luogo alla dittatura dei tecnici.

L'idée centrale est que le capitalisme proprement dit est mort, du fait que la concurrence s'est transformée en son contraire. [...] Or la concurrence s'est transformée en économie plus ou moins organisée, l'aventurier en bureaucrate, et la richesse matérielle en signes abstraits. [...] Le régime capitaliste n'est pas autre chose que le régime de la période où l'humanité se donne un outillage industriel. [...] L'action réciproque de la technique et de l'économie déterminait une évolution par bonds, coupée de crises qui signifiaient essentiellement une «adaptation de l'économie à la technique». Au cours de cette évolution, la concentration des capitaux s'accroissait, la classe moyenne se ruinait progressivement, au profit des entrepreneurs d'une part, des ouvriers de l'autre<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> A questo proposito è da segnalare come Simone Weil, al suo arrivo in Germania nell'agosto del '32, resti colpita dal fatto che la crisi economico-sociale ha reso ogni aspetto della vita privata e personale della popolazione una questione politica: tra i cittadini tedeschi è diffusa la consapevolezza che l'avvenire individuale e collettivo dipenda da una trasformazione del sistema economico-sociale.

<sup>313</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 61.

<sup>314</sup> Ferdinand Friedrich Zimmermann (1898-1967), autore tedesco, sostenitore del nazismo e noto con lo pseudonimo di Ferdinand Fried. Nel 1931 pubblica *Das Ende des Kapitalismus (La Fine del capitalismo)*, in cui sostiene che il laissez-faire del capitalismo è giunto al termine e che l'autarchia tedesca è il futuro. Zimmermann aderisce al Partito nazista nel 1936.

<sup>315</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Callimard, Paris 1988, pp. 218-219.

Le osservazioni di Fried mostrano le carenze della teoria marxista, incapace di rendere conto di fenomeni politici all'epoca inediti, come i fascismi ed il regime staliniano. Quest'ultimo, in particolare, rappresenta per Simone Weil la brutale smentita storica dello schema marxista classico che configura idealmente solo due tipi di Stato, quello capitalista e quello operaio. Il regime staliniano, infatti, non è né l'uno né l'altro<sup>316</sup>.

A questo proposito è da segnalare il confronto tra Weil e Trockij quando, agli sgoccioli del '33, quest'ultimo è esule in Francia. Weil lo ospita a Parigi per consentirgli di tenere una riunione politica il 31 dicembre 1933 con i rappresentanti di alcuni partiti vicini al suo e, in quell'occasione, i due discutono proprio sul considerare o meno l'URSS uno Stato operaio.

La riunione – ricorda Pétremont – doveva aver luogo il 31 dicembre 1933. Trockij arrivò il 29 o il 30 con sua moglie, Natalia Sedova e due guardie del corpo. S'era fatto rasare il pizzo e i baffi e aveva fissato con un unguento la sua folta capigliatura. Così trasformato, vestito come un borghese, era quasi irriconoscibile. [...] Simone approfittò della presenza di Trockij per parlare con lui. La discussione divenne rapidamente disputa [...]. Natalia Sedova [...] diceva con stupore: «Una ragazzina che tiene testa a Trockij!». [...] La conversazione si era dunque aggirata soprattutto intorno alla domanda se la Russia fosse uno stato operaio. Trockij sosteneva di sì. Simone aveva già detto quel che ne pensava nell'articolo *Perspectives*: «Descartes diceva che un orologio che non funziona non è un'eccezione alle leggi dell'orologio, ma un meccanismo diverso che obbedisce a leggi proprie; allo stesso modo si deve considerare il regime staliniano: non come uno Stato operaio che non funziona, ma come un meccanismo sociale diverso, definito dagli ingranaggi che lo compongono e funzionante conformemente alla natura di questi ingranaggi»<sup>317</sup>.

Trockij crede che il regime staliniano, nonostante le deformazioni burocratiche, possa essere ancora classificato uno Stato operaio, seppure malato. Weil non è d'accordo: il regime staliniano è un meccanismo sociale nuovo definito non dalle organizzazioni democratiche della classe operaia, ma dagli organismi di un'amministrazione centralizzata che gestisce l'intera vita economica, politica e intellettuale dello Stato.<sup>318</sup>

La dimostrazione è per lei l'esame del passaggio – ultimato da Stalin ma contenuto già in potenza nella concezione rivoluzionaria di Lenin – dalla dittatura del proletariato a quella di una burocrazia che esercita il suo potere illimitato sia

---

<sup>316</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., pp. 52-53.

<sup>317</sup> Pétremont S., *La vie de Simone Weil*, cit., pp. 252-254.

<sup>318</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 320-321.

all'interno sia su tutto il movimento operaio internazionale. Secondo Weil i due termini classici del conflitto sociale, ovvero da un lato la borghesia e dall'altro il proletariato, non possono più rendere conto delle trasformazioni in atto a livello economico-sociale e devono essere sostituiti dal nuovo antagonismo instaurato tra apparato tecnico-burocratico e mano d'opera operaia.

La macchina burocratica è per Weil un fattore nuovo nella lotta sociale e Marx non aveva previsto che la sua forza oppressiva avrebbe continuato ad esercitarsi indipendentemente dal gioco dell'economia capitalista e, soprattutto, non solo nel regime sovietico, ma anche nel capitalismo di Stato del nazionalsocialismo e nel movimento tecnocratico avviato nell'America roosveltiana. Nella nuova società costruita sul modello della fabbrica è la tecnica a regnare sovrana sull'individuo, il quale viene asservito alla macchina di cui ignora il funzionamento.

Il compito di uno Stato operaio è, secondo Weil, contrastare la tendenza della tecnica ad eliminare ogni facoltà di giudizio autonomo e di creatività nell'operaio e sopprimere la parcellizzazione delle funzioni sociali. Solo così sarà possibile restituire al lavoro la sua dignità di mezzo di contatto tra l'uomo e il mondo. Per Simone Weil, infatti, non sono mai esistiti veri Stati operai, fatta eccezione per qualche settimana a Parigi nel 1871 – la Comune – e per qualche mese in Russia tra il 1917 e il 1918<sup>319</sup>.

Proprio a proposito della mancata esistenza di uno Stato proletario, il 25 agosto 1933 Weil pubblica sul numero 158 della *Révolution Proletarienne* un articolo intitolato *Andiamo verso una rivoluzione proletaria?* in cui mette in guardia il pubblico dallo Stato sovietico che sta diventando una macchina oppressiva senza precedenti e non può essere considerato uno "Stato operaio deviato" come sosteneva Trockij<sup>320</sup>.

La lecture même de Marx montre avec évidence que déjà, il y a un demi-siècle, le capitalisme avait subi des modifications profondes et de nature à transformer le mécanisme même de l'oppression. Cette transformation n'a fait que s'accroître depuis la mort de Marx jusqu'à nos jours, et à un rythme particulièrement accéléré durant la période d'après-guerre. [...] On peut dire que l'oppression des ouvriers salariés, d'abord fondée essentiellement sur les rapports de propriété et d'échange, au temps des ateliers, est devenue par le machinisme un simple aspect des rapports contenus dans la technique même de la production. À l'opposition créée par l'argent entre acheteurs et vendeurs de la force de travail s'est ajoutée une autre opposition, créée par le moyen même de la production, entre ceux qui disposent de la machine et ceux dont la machine dispose. L'expérience russe a montré que,

<sup>319</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., p. 55.

<sup>320</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 275-277.

contrairement à ce que Marx a trop hâtivement admis, la première de ces oppositions peut être supprimée sans que disparaisse la seconde<sup>321</sup>.

A causa del dominio pervasivo della macchina burocratica e militare che ha impedito l'evoluzione verso il socialismo, lo Stato sovietico è diventato, spiega Weil, uno stato oppressivo, un prolungamento mascherato dello Stato capitalista. Del tutto analogo allo Stato staliniano è il fascismo, definito in questo saggio «un movimento di masse piccolo-borghesi, fondato sulla demagogia» e che si presenta come «l'ultima carta della borghesia prima del trionfo della Rivoluzione».

Stato staliniano e fascismo sono del tutto speculari non solo per quanto riguarda l'organizzazione dell'apparato repressivo, ma soprattutto perché in entrambi tutti i poteri economici sono concentrati nelle mani del capo di Stato. Questi due regimi mostrano all'opera gli stessi meccanismi oppressivi, con l'unica differenza che ad antiche forme di oppressione come la schiavitù, ora sono subentrate nuove forme come quella della ricchezza trasformata in capitale.

In realtà, osserva Simone Weil, tutti i movimenti del dopoguerra coltivano l'ideale della centralizzazione del potere non in una società socialista, bensì nell'apparato statale. Il vero nemico che sta dietro le potenze oppressive che sottomettono è, infatti, l'apparato amministrativo, poliziesco e militare, «che si dice nostro difensore e fa di noi degli schiavi». Weil coglie la straordinaria capacità del capitalismo moderno di trasformarsi a ritmi vertiginosi in concomitanza con lo sviluppo della grande industria e della burocrazia<sup>322</sup>.

Attraverso la sua analisi Weil ritrae una società dualistica, tagliata in due tra oppressori e oppressi, tra chi comanda e chi è comandato, tra chi sfrutta e chi è sfruttato, nell'eterno scandalo del potere e del conflitto tra capitale e lavoro.

Padroni, direttori di fabbrica, capisquadra, capireparto e funzionari del capitale, i cosiddetti "capi", sono le figure sociali dell'oppressione, chiamate a coordinare i vari settori della fabbrica.

Weil mette quindi in luce la profonda analogia tra la forma della fabbrica e la forma dello Stato moderno, entrambe convergenti nella burocratizzazione della vita sociale e politica sotto il segno del consenso e del comando.

---

<sup>321</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 268-269.

<sup>322</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 273-277.



Ne *La condition ouvriere*, Weil definisce gli uffici – organi di coordinazione - «l'anima della fabbrica»<sup>323</sup>. Il direttore – scrive Weil – «è come il Re di Francia. Delega le parti poco gradevoli della sua autorità ai subordinati e serba per sé le parti della grazia e della benevolenza) [...] il caposquadra invece controlla scartoffie mentre il caporeparto osserva quanto tempo passa nel suo ufficio»<sup>324</sup>.

La gerarchia di fabbrica è descritta come un sistema di corte che struttura l'intero universo sociale e regola i rapporti tra gli uomini. Da realista, Weil si dice cosciente dell'impossibilità di combattere il lavoro parcellizzato e giudica inesorabile i meccanismi oppressivi che pesano sulla classe operaia. L'oppressione sociale è generata dalle condizioni materiali dell'esistenza, dall'organizzazione del lavoro, dalle macchine e nessuna rivoluzione politica potrà mai eliminarla.

In realtà, in tutte le società oppressive, qualsiasi uomo, a qualunque rango appartenga, dipende non solo da coloro che si trovano al di sopra o al di sotto di lui, ma innanzitutto dal gioco stesso della vita collettiva, gioco cieco, che da solo determina le gerarchie sociali<sup>325</sup>.

Nel cuore stesso della vita sociale si annida il male, la radice di un conflitto inesauribile e permanente.

Dal momento che la società è divisa in uomini che ordinano e uomini che eseguono, tutta la vita sociale è governata dalla lotta per il potere, e la lotta per la sussistenza interviene solo come un fattore della prima, anche se indispensabile<sup>326</sup>.

Ogni progetto di liberazione che tanto ingenuamente invocava Trotsky è una pura illusione. L'ideale rivoluzionario – e, allo stesso modo, un programma riformistico – sono incapaci di edificare una società libera né possono cancellare o abolire l'oppressione.

Quest'ultima, intesa come la pervasiva riduzione dell'umano alla dimensione della strumentalità, è evidente nella realtà della fabbrica, dove gli operai sono semplici ingranaggi viventi al servizio delle macchine. Di conseguenza, la complessità del processo produttivo e il macchinismo esteso in ogni ambito del lavoro di fabbrica hanno favorito la creazione di una nuova casta dominante e oppressiva, quella dei tecnici di direzione che hanno preso il posto dei padroni.

---

<sup>323</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., p. 131.

<sup>324</sup> *Ivi*, pp. 132-134.

<sup>325</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 92.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 93.

In un saggio composto tra il 1933 e il 1935 intitolato *Ma esiste davvero una dottrina marxista?*, Weil critica Marx innanzitutto per l'influsso che ha subito dalle due correnti dominanti del secolo XIX: lo scientismo e il socialismo utopistico. Secondo Weil, queste due correnti hanno ridotto il metodo d'indagine di Marx ad una dottrina messianica capace di rendere conto illusoriamente di ogni cosa.

Il vero lascito di Marx, secondo Weil, è infatti il suo materialismo che consiste nel «considerare la società come fatto umano fondamentale e di studiarvi, come il fisico fa per la materia, i rapporti di forza». Il merito di Marx è stato quello di aggiornare la filosofia materialistica concentrando la sua analisi sulla materia “non fisica”, cioè sulla materia sociale, al fine di intravedere le leggi prima d'osare di pensare ai destini del genere umano.

Tuttavia, attraverso l'influenza dello scientismo e del socialismo utopistico il materialismo è diventato uno strumento di studio della realtà sterile e la società viene ridotta da Marx ad un sistema di rapporti di forza governati dalla produzione.

I falsi miti del secolo XIX fanno dimenticare a Marx che la produzione non è il bene né tanto meno è l'unico fattore dei rapporti di forza: secondo Weil, Marx non è all'altezza della complessità del suo tempo e non può pretendere di spiegare il funzionamento di un'epoca storica affidandosi solo al nesso produzione-lotta di classe. Sostenere la produzione automatica del bene attraverso i conflitti di classe è, per Weil, un'ingenuità.

La critica del pensiero di Marx prosegue nel famoso saggio del 1934 *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. È in particolare nella prima parte, *Critica del marxismo*, che Weil sviluppa la sua critica nei confronti di Marx e delle sue idee portanti, quali l'idea di progresso e di rivoluzione, la nozione di libertà e di oppressione operaia.

Secondo Weil la tesi marxiana in base alla quale il metro del progresso è costituito dall'accumulo di capacità tecniche e produttive da parte del sistema economico e sociale è erronea. Al contrario, l'aumento delle conoscenze tecniche produce un tendenziale impoverimento del pensiero di quanti, nel corso della produzione, sono costretti ad adeguare i loro movimenti e i loro stessi ritmi fisiologici alle operazioni imposte coattivamente dalle macchine. È per questo motivo che da realista quale è Weil denuncia l'illusione utopica presente nella teoria di Marx: è illusoria la tesi per cui la capacità di crescita delle forze produttive industriali sarebbe illimitata a causa di un progresso irreversibile della scienza applicata alla produzione.

Marx non spiega mai perché le forze produttive tenderebbero ad accrescersi; ammettendo questa tendenza misteriosa senza provarla; egli si avvicina non a Darwin, come amava credere, ma a Lamarck, che a sua volta fondava tutto il suo sistema biologico su una tendenza inspiegabile degli esseri viventi all'adattamento<sup>327</sup>.

In effetti Marx non dimostra perché le forze produttive debbano essere suscettibili di uno sviluppo illimitato, svuotando così il suo pensiero di carattere scientifico. In maniera fulminante Weil attribuisce questo errore di valutazione alle origini hegeliane del pensatore di Treviri il quale si è limitato a sostituire allo spirito, come motore della storia, la materia, pretendendo che la materia avesse le stesse caratteristiche dello spirito, cioè l'aspirazione al meglio.

Simone Weil nelle ultime pagine delle *Riflessioni* dichiara il suo pessimismo e il suo sconforto:

I termini di oppressori e di oppressi, la nozione di classe, tutto ciò sta perdendo di significato, tanto sono evidenti l'impotenza e l'angoscia di tutti gli uomini dinanzi alla macchina sociale, diventata una macchina per infrangere i cuori, per schiacciare gli spiriti, una macchina per fabbricare incoscienza, stupidità, corruzione, ignavia e soprattutto vertigine<sup>328</sup>.

Il predominio inflessibile della macchina sociale sulle scelte dei singoli fa dell'uomo lo schiavo di collettività cieche che tendono a neutralizzare la voce della protesta e la rivolta.

Simone Weil analizza con lucidità il tragico quadro storico dei suoi giorni e spiega le ragioni per cui l'individuo non ha modo di sottrarsi alla *vertigine* di distruzione, alla follia totalitaria, all'autodistruzione bellica che da lì a poco avrebbe inghiottito tutto e tutti. Ecco quanto scrive nelle *Riflessioni*:

Le guerre porteranno con sé un consumo insensato di materie prime e di attrezzature, una distruzione folle dei beni di ogni specie ereditati dalle generazioni precedenti. Quando il caos e la distruzione avranno raggiunto il limite, la nostra civiltà perirà<sup>329</sup>.

Nel saggio del 1937, *Sulle contraddizioni del marxismo*, Weil riprende la lettura critica dell'opera di Marx sottolineando che non sono gli avvenimenti recenti ad imporre una revisione del marxismo, ma è la stessa dottrina di Marx che si è mostrata al di sotto del ruolo critico che le si è voluto attribuire.

---

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 24.

Weil nota un'incongruenza tra il metodo di Marx e le sue conclusioni che gli impedisce di scindere nella sua persona tra il rivoluzionario e lo studioso. Nonostante riconosca l'ardore dei suoi ideali rivoluzionari, Marx – osserva Simone Weil – è incorso nell'errore di fare del proprio metodo uno strumento per predire un avvenire conforme ai propri desideri. In ciò, in questa incapacità di scissione, si può capire la causa determinante del passaggio dal Marx non conformista al Marx che si è lasciato andare a una conformità incosciente con le superstizioni meno fondate della sua epoca: il culto della produzione, quello della grande industria e la credenza cieca nel progresso.

Il y a contradiction, contradiction évidente, éclatante, entre la méthode d'analyse de Marx et ses conclusions. Ce n'est pas étonnant: il a élaboré les conclusions avant la méthode. La prétention du marxisme à être une science est dès lors assez plaisante. Marx est devenu révolutionnaire dans sa jeunesse, sous l'emprise de sentiments généreux; son idéal de cette époque était d'ailleurs humain, clair, conscient, raisonné, autant et même bien plus que par la suite de sa vie. Plus tard, il a tenté d'élaborer une méthode pour l'étude des sociétés humaines. [...] Par malheur, répugnant, comme tous les caractères forts, à laisser subsister en lui deux hommes, le révolutionnaire et le savant, répugnant aussi à l'espèce d'hypocrisie qu'implique l'adhésion à un idéal non accompagné d'action, trop peu scrupuleux d'ailleurs à l'égard de sa propre pensée, il a tenu à faire de sa méthode un instrument pour prédire un avenir conforme à ses vœux<sup>330</sup>.

Le ambiguità dottrinali di Marx sono state devastanti per la sorte medesima del movimento operaio che deve poter trovare una fonte di ispirazione in ciò che Marx e i marxisti hanno combattuto e molto stoltamente disprezzato: in Proudhon, nei raggruppamenti operai del 1948, nella tradizione sindacale e nello spirito anarchico. In particolare, la critica di Simone Weil si concentra su una lacuna di Marx, colpevole di aver trascurato il pensiero di Proudhon (1809-1865), e alterato lo spirito dell'anarchismo, da sempre fonte genuina dei principi rivoluzionari.

Pierre-Joseph Proudhon aveva elaborato una forma di socialismo antiborghese ed anarchico molto cara a Simone Weil.

Nemico della proprietà statale dei mezzi di produzione non meno che di quella privata, Proudhon si oppone a ogni tipo di centralizzazione economica e politica, a ogni tentativo di imbrigliare l'autonomia delle masse per garantire l'equilibrio e la reciprocità tra i diversi interessi sociali. Da qui deriva la ricerca di principi

---

<sup>330</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, Éditions Gallimard, Paris 1991, p. 135.

organizzativi che consentano di rappresentare la società nelle sue articolazioni concrete, la sua idea di un'organizzazione mutualistica dell'economia, implicante l'erogazione gratuita del credito alle famiglie e alle cooperative, il progetto di una democrazia industriale, fondata sulla partecipazione operaia alla proprietà e alla gestione delle fabbriche, la sua fede nel principio pluralistico<sup>331</sup>. Tutte posizioni che spiegano il ruolo di primo piano riservato a Proudhon per il suo anarchismo da parte di Simone Weil.

Per "spirito rivoluzionario" Weil intende l'ideale della liberazione dall'oppressione che schiaccia la massa degli uomini. Lo spirito rivoluzionario considerato in questo senso è tanto antico quanto l'oppressione stessa e durerà tanto quanto essa. Esso è eterno e non può quindi subire altre revisioni, bensì arricchirsi, sensibilizzarsi e purificarsi da tutti quegli apporti estranei che possono alterarlo o fratturarlo.

Weil analizza lo spirito rivoluzionario recuperando la tradizione anarchica. La filosofa è convinta che la libertà futura per le masse di oppressi debba fondarsi sulle strutture spontanee di organizzazione del movimento operaio, cioè i sindacati, che a differenza dei partiti politici, sono immuni dai pericoli di una trasformazione in macchine burocratiche. Il suo incontro con l'anarchismo trae dunque origine anche dall'istanza, condivisa con questo movimento di pensiero e di lotta, di liberare il soggetto umano dai vincoli istituzionali che inibiscono il suo naturale desiderio di libertà e, quindi, di sottrarlo ai pericoli di una resurrezione dell'autoritarismo statale e istituzionale anche in una rinnovata società del futuro.

L'anarchismo fornisce a Simone Weil uno schema di lettura della storia delle società e dei processi rivoluzionari ben differente da quello del materialismo storico: mentre Marx fa dell'odio di classe il vettore psicologico di istanze di trasformazione sociale che possono portare ad esiti rivoluzionari, Weil fa appello allo spirito di rivolta che è connaturato alla natura stessa dell'uomo. Lo spirito di rivolta, a differenza della lotta di classe, fa dell'individuo, e non di un gruppo sociale, il vettore della storia. Anche dal punto di vista di una filosofia della storia Weil sottolinea perciò la sua distanza dal marxismo<sup>332</sup>.

La verità è che il movimento operaio in Europa continua ad essere schiacciato dal regime capitalista e dalla macchina oppressiva dello Stato. Tra gli ostacoli che si

---

<sup>331</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 43.

<sup>332</sup> *Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988, pp. 329-333.

oppongono alla liberazione dei lavoratori particolarmente preoccupante è la corsa al riarmo che sacrifica il popolo intero alla rivoluzione industriale. Segno, questo, che la macchina dello Stato si sviluppa in maniera sempre più mostruosa e diventa di giorno in giorno sempre più estranea alla popolazione, più cieca e più disumana. Marx non aveva previsto che la scienza non è dalla parte degli operai e che, anche se lo fosse stata, questi comunque non avrebbero potuto acquisire i mezzi d'azione indispensabili per utilizzarla. La teoria di Marx della storia è, dice Weil, priva di una dimostrazione scientifica. I fatti accaduti in Europa, in America e soprattutto in Unione Sovietica ne costituiscono la smentita più clamorosa<sup>333</sup>.

Il male è il trionfo della macchina sociale sulle scelte dei singoli, ormai ridotti a schiavi.

Io mi auguro – scriverà in una lettera del 1936 ad un ingegnere direttore di fabbrica – di tutto cuore la trasformazione più radicale possibile dell'attuale regime nel senso di una più grande eguaglianza nel rapporto di forze. Non credo affatto che possa condurre a ciò quel che ai giorni nostri viene chiamato rivoluzione. Tanto prima come dopo una rivoluzione sedicente operaia, gli operai continueranno a obbedire passivamente, finché la produzione sarà fondata sull'obbedienza passiva<sup>334</sup>.

La rivoluzione è un sogno impossibile che non può cambiare il mondo. Weil chiarisce, infatti, che quello che sembrerebbe un rovesciamento dei rapporti di forza sarebbe soltanto una vittoria della debolezza sulla forza, come è accaduto in Russia poiché le forze reali, cioè la grande industria, la polizia, l'esercito, la burocrazia, lungi dall'essere state infrante dalla rivoluzione, sono pervenute grazie ad essa a una potenza sconosciuta negli altri paesi. Per questo motivo la rivoluzione è qualcosa di inconcepibile.

Quel rovesciamento improvviso dei rapporti di forza che è quanto normalmente s'intende per rivoluzione non solo è un fenomeno sconosciuto nella storia, ma è anche, se lo si considera da vicino, qualcosa d'inconcepibile, a voler esser precisi, perché sarebbe una vittoria della debolezza sulla forza, l'equivalente di una bilancia in cui si abbassasse il piatto meno pesante<sup>335</sup>.

Quella di Simone Weil è una lettura etica e umanistica della condizione operaia, che mette in luce l'estraneazione, la svalorizzazione e la condanna esistenziale cui è sottoposto l'operaio nel processo produttivo. Il lascito importante di

---

<sup>333</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 2, cit., pp. 140-142.

<sup>334</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., p. 39.

<sup>335</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 67.

questa analisi è rappresentato dalla nozione di *oppressione*, attraverso la quale Weil esprime non solo un giudizio critico e negativo su quella nuova condizione in cui l'operaio è ghermito una volta entrato in fabbrica – condizione sperimentata dalla filosofa sulla sua pelle – ma sottolinea anche l'esigenza di trasformazione e cambiamento.

Ne *La condition ouvrière* trova risposta una domanda fondamentale, ovvero come gli operai vivono concretamente la condizione dell'oppressione. Dalle pagine del diario di fabbrica di Simone Weil non si può fare a meno di notare il sentimento di estraneazione che l'operaio subisce rispetto alla sua attività lavorativa e ai prodotti del proprio lavoro. L'estraneazione dell'operaio verso il proprio lavoro ed i prodotti da questo derivati è provocata soprattutto dal fatto che egli non sa a che cosa serva il suo lavoro, e piuttosto che sentirsi un produttore si percepisce come la preda di una grande macchina ignota che gli si erge davanti misteriosa e che gli impedisce di pensare. A questo proposito, è rilevante il fatto che nella descrizione del lavoro operaio Weil non faccia mai ricorso al termine "alienazione". Si tratta di un'assenza significativa, dotata di un preciso valore storico-teorico.

Dietro l'assenza del termine "alienazione" in Weil in realtà si nasconde un'operazione sottile. Nella descrizione che la filosofa fa della condizione di oppressione subita dall'operaio nella fabbrica razionalizzata e meccanizzata sono presenti, infatti, tutte e tre le caratteristiche del lavoro alienato così come viene teorizzato nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx<sup>336</sup>: l'estraneazione dell'operaio verso il suo lavoro, verso i prodotti della sua attività e la conseguente negazione della dignità dell'uomo. La descrizione del lavoro operaio fatta da Simone Weil non fa altro che "soggettivare" la categoria filosofica marxiana dell'alienazione, arricchendola di tutte quelle sfumature fondamentali costituite dai sentimenti e dalle disposizioni psicologico-morali tipiche del lavoro in fabbrica nell'industria razionalizzata degli anni Trenta<sup>337</sup>.

Weil conclude il suo periodo di lavoro in fabbrica il 9 agosto del 1935<sup>338</sup>, con la coscienza di non aver trovato ciò che cercava al momento del suo ingresso in fabbrica: i mezzi per una liberazione reale dei lavoratori. Nella brutta copia di una

---

<sup>336</sup> *Ivi*, pp. 77-79.

<sup>337</sup> *Ivi*, pp. 81-82.

<sup>338</sup> Cfr. Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., p. 331.

lettera a René Belin<sup>339</sup>, Weil considera “riforme” e “rivoluzione” parole prive di senso. Il 23 agosto dello stesso anno scrive a un suo ex compagno di corso all’École Normale, Claude Jamet:

La rivoluzione non è possibile, perché i capi rivoluzionari sono degli incapaci. Né tanto meno è augurabile perché sono dei traditori. Troppo stupidi per avere la vittoria; e se la ottenessero, opprimerebbero ancora, come in Russia ...<sup>340</sup>

Weil ha scoperto, su se stessa, che l’oppressione non genera come reazione immediata la rivolta, bensì la sottomissione.

#### **4.4 Simone Weil pioniera del realismo politico di Kenneth Waltz**

Gli elementi finora analizzati del realismo politico weiliano avvicinano l’autrice a una variante particolare del realismo, quello strutturale.

È per questo motivo che prenderemo in esame il contributo di Kenneth Waltz, che Weil per molti versi anticipa di circa un secolo, sia per le sue analisi di politica internazionale che per quelle di politica interna.

Le due opere fondamentali con cui Waltz costruisce la sua teoria politica realista sono *Man, the State and War* (1893) e *Theory of International Politics* (1979).

In *Man, the State and War* Waltz prende in esame le teorie esistenti della guerra fornendone una tassonomia in base al luogo in cui esse collocano le cause della guerra all’interno della loro mappa esplicativa. Waltz individua tre categorie a seconda che le cause del conflitto vengano individuate nella natura umana, nel carattere dello Stato o nella natura del sistema internazionale.

Le cause della guerra che si pensa derivino dalla natura umana vengono tipizzate come spiegazioni prima-immagine; quelle attribuite al carattere dello Stato sono classificate come spiegazioni seconda-immagine ed etichettate come “riduzioniste” in quando riducono le cause ad attributi delle unità – gli Stati – ; e infine, le cause

---

<sup>339</sup> René Belin (1898-1977) è uno dei rappresentanti permanenti dell’ufficio confederale della CGT a partire dal 1933. È molto stimato da Simone per il suo pacifismo. Belin è anche ministro e segretario di Stato durante il governo di Vichy, fino al suo allontanamento nel 1942.

<sup>340</sup> Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., p. 334.



considerate il prodotto di un sistema-Stato vincolante sono tipizzate come spiegazioni terza-immagine/teorie sistemiche.

Le spiegazioni prima-immagine delle cause di guerra vengono respinte da Waltz per la loro utilità teorica limitata.

La natura umana – scrive Waltz in *Man, the State and War* – svolge senza dubbio un ruolo nel realizzare lo stato di guerra, ma non riesce a spiegare la guerra e la pace in sé stesse, senza asserire semplicemente che la natura dell'uomo è tale per cui egli a volte combatte e a volte no. Se la natura umana è la causa della guerra e se, come avviene nei sistemi pessimisti prima-immagine, è immutabile, non è possibile si diano speranze di pace. Se, invece, essa è una delle cause della guerra allora diventa possibile svolgere un'indagine sulle condizioni di pace<sup>341</sup>.

Nonostante forniscano un prezioso monito a non aspettarsi eccessivi risultati dall'applicazione della ragione ai problemi sociali e politici, le spiegazioni prima-immagine costringono a spostare l'attenzione sulle istituzioni umane, dato che solo queste possono essere manipolate al fine di vincolare una natura umana che invece non può essere modificata.

Waltz mostra facilmente come anche le spiegazioni seconda-immagine siano carenti. In tal caso il problema chiave è che lo scoppio della guerra, fenomeno pervasivo in ogni fase storica documentata, non può essere tipizzato come prodotto di un genere particolare di Stato. Democratici o monarchici, repubblicani o autocrati, capitalisti o socialisti, tutti i tipi di Stato sembrano aver causato una guerra, per cui l'affermazione in base alla quale sarebbe attribuibile al particolare carattere di uno Stato il realizzarsi di pace o guerra è per Waltz insostenibile.

Weil si colloca in una posizione all'unisono con quella di Waltz. L'affermazione in base alla quale sarebbe il carattere interno dello Stato capitalista a produrre la guerra è messa in discussione dalla filosofa dal fatto empirico che svariati Stati socialisti sono entrati in guerra in modo altrettanto entusiasta degli Stati capitalisti.

Un giudizio analogo si pone riguardo a tutte le coppie di regimi in opposizione, quali democrazia-monarchia, repubblica-autocrazia, ecc., che per la filosofa si riducono alla medesima sostanza annullando nella realtà politica qualsivoglia differenza e rivelandosi in egual modo causa di conflitti<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> Waltz K., *Man, the State and War*, Columbia University Press, New York 1893, pp. 1-15.

<sup>342</sup> Nevin T., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, p. 417.

Sia per Waltz che per Weil l'influenza da assegnare alla struttura interna degli Stati nel tentativo di risolvere l'equazione guerra-pace non può essere determinata finché non si riconsideri il significato dell'ambiente internazionale.

A causa delle difficoltà associate alle spiegazioni prima e seconda immagine, Waltz esplora la plausibilità delle spiegazioni terza-immagine o sistemiche.

Waltz ritiene che nella situazione in cui si diano molti Stati sovrani, in assenza di un sistema di leggi in vigore fra essi, il conflitto – che a volte sbocca in guerra – non può non realizzarsi<sup>343</sup>.

Il fulcro della spiegazione sistemica consiste, perciò, nel prodursi, grazie alla presenza di molti Stati in competizione, di un sistema anarchico in cui l'assenza di spontanea armonia sfocia nella possibilità della guerra.

To achieve their objectives and maintain their security, units in a condition of anarchy – be they people, corporations, states, or whatever – must rely on the means they can generate and the arrangements they can make for themselves. Self-help is necessarily the principle of action in an anarchic order<sup>344</sup>.

Gli atti degli Stati vengono inquadrati in una struttura conflittuale generale che permette loro di esistere e produrre il loro stesso crollo. Si tratta della stessa fenomenologia del potere ricostruita da Weil in opere come *Réflexions en vue d'un bilan* (1939)<sup>345</sup>.

Waltz ritiene che sia la natura degli obiettivi perseguiti sia il carattere degli individui che li perseguono, determinano la conflittualità dell'arena politica. In questa scena la ricerca dei mezzi di sostentamento in mezzo alla scarsità delle risorse e il carattere egoistico delle entità alla ricerca di tali mezzi è ciò che favorisce il comportamento individuale della cooperazione volta ad ottenere obiettivi comuni.

La questione critica che ora si presenta è come possano formarsi gli Stati sulla base della cooperazione a partire da una serie di interazioni fra egoisti razionali.

La soluzione contrattuale di Rousseau per cui gli uomini creano lo Stato per ottenere mutui vantaggi – attraverso un processo dialettico in cui ci si impegna per la sua creazione a fronte di difficoltà croniche e incombenti rovine – non può essere sostenuta. Nonostante sia un suo estimatore, Waltz spiega come la logica di Rousseau sia inaccettabile a meno che non si dimostri che gli individui egoisti e

---

<sup>343</sup> Waltz K., *Man, the State and War*, cit., p. 15.

<sup>344</sup> Waltz K., *Theory of International Politics*, McGraw-Hill, Boston 1979, p. 111.

<sup>345</sup> Weil S., *Écrits historiques et politiques*, II, 3, cit., pp. 99-116.

razionali continuano a portare avanti uno stato di collaborazione nonostante le perdite cui alcuni di loro vanno soggetti durante la reiterazione dei rapporti cooperativi. La logica rousseauiana appare quindi artificiosa perché non riesce a spiegare come gli individui che hanno la peggio al presente continuano a cooperare solo in vista di un guadagno potenziale nel futuro.

Waltz lascia quindi aperta la strada a una spiegazione di seconda-immagine: se la formazione dello Stato non può essere deduttivamente dimostrata sulla base del comportamento interattivo fra individui, la sua esistenza viene assunta a priori, supposta, e le sue caratteristiche considerate analoghe a quelle degli individui.

Waltz ammette che il problema principale nella teoria politica non è determinare come avviene la nascita dello Stato, quanto capire come lo Stato continui a sostenersi e a convivere con altri Stati. A questo proposito Waltz sostiene che sono le teorie terza-immagine/sistemiche a fornire il massimo potenziale esplicativo<sup>346</sup>.

Il sistema, con gli stimoli che offre al conflitto, è la variabile decisiva per spiegare i suoi esiti. Esso è costituito dalla presenza e dalle interazioni di Stati egoisti la cui genesi e formazione sono supposte. Una volta che lo Stato è stato postulato quale attore unitario, razionale ed egoista, la sua genesi può essere, infatti, logicamente dedotta.

Nell'opera del 1979, *Theory of International Politics*, Waltz definisce il sistema internazionale come un ambito composto da una "struttura" e da "unità interagenti". Un approccio o una teoria che possa essere correttamente definita "sistemica" – scrive Waltz – deve mostrare come il livello della struttura sia distinto dal livello delle unità interagenti, ovvero degli Stati. Tale assunto pone a sua volta due questioni: come si genera il sistema politico internazionale? Quali sono le sue peculiari caratteristiche strutturali? Waltz sostiene che il sistema politico internazionale venga generato dalle sue unità, gli Stati, allo stesso modo in cui il mercato è generato dalle sue unità, le imprese, all'interno dell'economia neoclassica. La generazione del sistema internazionale è, quindi, spontanea e si presenta come una conseguenza involontaria della ricerca di sicurezza delle sue unità<sup>347</sup>.

Del tutto in linea con quanto sostiene Weil, Waltz afferma che dal punto di vista del processo generativo il sistema è causato e mantenuto dal sussistere continuo delle unità. Una volta generato esso vincola in vario modo il comportamento delle

---

<sup>346</sup> Tellis A.J., *Introduzione al realismo politico*, cit., pp. 124-132.

<sup>347</sup> Waltz K., *Theory of International Politics*, McGraw-Hill, Boston 1979, pp. 139-146.

unità acquistando, di conseguenza, una vita propria data dall'interdipendenza delle unità.

The structure of a system changes with changes in the distribution of capabilities across the system's units. As international structure changes, so does the extent of interdependence. As political systems go, the international-political one is loosely knit. With that proposition established, we want to know how interdependence varies in systems of different structure. Interdependence is a relation among equals. Interdependence is reduced by increases in the disparity of national capabilities<sup>348</sup>.

Il sistema politico internazionale è perciò spontaneamente generato come involontaria conseguenza delle interazioni fra Stati alla ricerca di sicurezza. La sua struttura si definisce in base a tre categorie che distinguono la politica interna da quella internazionale: i principi di ordinamento, la specificazione delle funzioni e la distribuzione delle capacità.

Per quanto riguarda i principi di ordinamento, la politica interna è considerata centralizzata, gerarchicamente ordinata e operante sulla base del comando; la politica internazionale è decentralizzata, anarchicamente ordinata e le unità (gli Stati) sono fra loro in relazione di coordinazione.

A livello della specificazione delle funzioni, la politica interna si risolve in una differenziazione delle unità, poiché le relazioni gerarchiche di sovraordinazione e subordinazione si riducono alla specializzazione funzionale di unità differenti. La politica internazionale, invece, si risolve in unità (gli Stati) funzionalmente simili, in quanto per la mancanza di gerarchizzazione, tutte le unità tentano di attuare i medesimi compiti finalizzati all'assicurazione della sopravvivenza.

Infine, per quanto riguarda la distribuzione delle capacità, sia in politica interna che in politica internazionale, questa dipende dalle funzioni che ciascuna unità deve assolvere nel sistema gerarchico. In politica interna gli Stati sono unità differenziate al loro interno, mentre in politica internazionale le unità sono funzionalmente simili.

Una volta generato il sistema e definita la sua struttura, l'argomentazione generale di Waltz procede come segue: se si assume l'esistenza degli Stati, se si assume che questi siano gli attori principali del sistema, e se si assume che essi tentino di sopravvivere in assenza di una normativa centrale, l'universo "anarchico" che ne consegue diviene necessariamente un mondo ove ciascuno conta sulle proprie forze senza poter contare su nessun altro per la propria sicurezza.

---

<sup>348</sup> *Ivi*, p. 144.

The state among states, it is often said, conducts its affairs in the brooding shadow of violence. Because some states may at any time use force, all states must be prepared to do so – or live at the mercy of their militarily more vigorous neighbors. Among states, the state of nature is a state of war. This is meant not in the sense that war constantly occurs but in the sense that, with each state deciding for itself whether or not to use force, war may at any time break out<sup>349</sup>.

La protezione diventa semplicemente la funzione di contrapporsi a capacità minacciose attraverso capacità compensanti, a loro volta guadagnate o attraverso la costante trasformazione delle risorse interne in produzione militare, o per via di una collaborazione esterna transitoria “bilanciante” fra alcuni Stati a danno di altri Stati<sup>350</sup>.

In *Man, the State and War*, l’anarchia viene fondamentalmente descritta come una causa permissiva: essa non forza gli Stati a nulla se non a fare affidamento su se stessi e a fissare l’attenzione sul potere. Ne risulta che tutte le forme di comportamento statale sono essenzialmente compatibili con i vincoli dell’anarchia. Uno Stato può essere incline allo *status quo* o essere revisionista; può scegliere la pace o impegnarsi in una guerra. Tutte queste possibilità sono congruenti, dato che l’anarchia non stimola gli Stati a fare nulla in particolare. Gli Stati possono perciò intraprendere vari tipi d’azione, tutti in base alle loro scelte<sup>351</sup>.

Come già fa notare Simone Weil nei suoi scritti sulla guerra, un comportamento caratteristico decisamente pervasivo degli Stati in condizione di anarchia non è la tendenza all’equilibrio bensì al dominio. Le stesse considerazioni suggeriscono a Waltz che anche quei comportamenti che in prima istanza appaiono tesi all’equilibrio, sono solo comportamenti temporanei, da ultimo radicati nell’imperativo di dominare l’ambiente politico e raggiungere la sicurezza.

In *Man, the State and War* – che rappresenta la discussione più elaborata dell’approccio riduzionista – Waltz rifiuta la possibilità di creare una teoria delle relazioni internazionali derivata dalle particelle del sistema sociale, vale a dire dagli individui. Criticando gli approcci prima-immagine, Waltz ritiene che gli Stati o le società, fenomeni sociologici su larga scala, non debbano essere spiegati riducendoli

---

<sup>349</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>350</sup> *Ivi*, pp. 102-114.

<sup>351</sup> Proprio questa rappresentazione dell’anarchia, secondo critici come Tellis, priverebbe l’approccio di Waltz del tratto peculiare di ogni spiegazione strutturale: l’accento sulla struttura quale causa compiutamente efficiente di tutte le azioni delle unità.

a entità più piccole, quali gli individui. Un'entità invisibile più grande, il sistema degli Stati, viene spiegata da più piccole entità invisibili, gli Stati, ma senza che venga offerta alcuna ragione sul perché entrambi i tipi di entità debbano essere accettati ai fini esplicativi di fondo.

Sembra che Waltz faccia riferimento a due opposte tradizioni intellettuali nel sostenere il suo quadro teorico: da un lato il positivismo britannico e, dall'altro, quello francese. L'insistenza del positivismo britannico sulla riduzione viene utilizzata per spiegare in che modo il sistema degli Stati si produca in funzione delle interazioni delle unità (Stati). Quando però l'emergenza di tali unità deve essere a sua volta spiegata, l'insistenza del positivismo francese sulla loro irriducibilità agli atomi costituenti (individui) diventa una regola, giustificata dal fatto che altrimenti tale analisi degenererebbe nello psicologismo. Waltz non riesce quindi a spiegare l'emergenza dello Stato. A differenza di Weil, egli non chiarisce che gli Stati sono organizzazioni molecolari, "interi" che devono essere teoricamente dedotti da elementi atomici più piccoli quali gli individui.

Tuttavia, a dispetto di tali limiti, l'approccio di Waltz può essere considerato come il contributo che porta a termine il progetto avviato da Tuciddide. Esso rappresenta il primo sforzo di incorporare alcune forme di strutturalismo per spiegare il sistema e il modello della politica internazionale. Waltz è stato il primo teorico a fornire una spiegazione generativa di come nasce il sistema internazionale, facendo quindi progredire la tradizione realista scientifica<sup>352</sup>.

Weil, al contrario di Waltz, essendo una realista tradizionale più che una realista scientifica, spiega la politica della ricerca di sicurezza come una continua lotta per il dominio che nasce – immediatamente e da ultimo – dal comportamento individuale fondato in una natura umana costantemente malvagia.

Il contrasto fra la posizione scientifica di Waltz e quella tradizionale di Weil sussiste anche a livello delle unità di analisi e del luogo della causazione. Per Waltz il sistema politico internazionale possiede primato analitico e tutte le analisi ruotano intorno agli effetti di tale sistema sugli Stati al suo interno. Il primato teorico viene condiviso da sistema e Stati, in misura non ben definita, dato che tutti gli eventi di politica internazionale sono causati dall'interazione fra vincoli sistemici e autonome scelte delle unità.

---

<sup>352</sup> Waltz K., *Theory of International Politics*, cit., pp. 38-59.

La natura umana egoista e malvagia quale fonte causale dell'azione politica – discrimine del realismo tradizionale – in Waltz scompare e viene sostituita dalla fiducia nell'esistenza di entità quali gli Stati.

Infine, un'altra cifra di differenza tra l'approccio di Waltz e quello di Weil è evidente a livello della forma metodologica. A differenza di Weil, che propone le sue spiegazioni interrogando esplicitamente la storia e giustificando le conclusioni con un deciso induttivismo, Waltz dà alle sue spiegazioni una forma scientifica che si traduce nel tentativo di produrre quadri esplicativi che siano costruzioni razionali – a priori non giustificati – in possesso di una rigorosa coerenza interna.

## CAPITOLO V

### OLTRE IL REALISMO POLITICO DI SIMONE WEIL

#### **5.1 Il primo passo verso il superamento del realismo politico: la svolta mistica**

A causare il progressivo allontanamento dal realismo politico sono tre esperienze interiori in cui Weil sente di essere entrata in contatto con il divino e che la coinvolgono direttamente nel '35, nel '37 e nel '38<sup>353</sup>.

Il primo di questi contatti con il soprannaturale avviene in Portogallo, all'indomani dell'esperienza in fabbrica, nel settembre del 1935, in un villaggio di pescatori situato tra Viana do Castelo e Porto. È la stessa Weil a raccontare l'episodio a padre Perrin:

I miei mi avevano condotta in Portogallo e là io li lasciai per andare da sola in un piccolo villaggio ... in uno stato fisico miserevole entrai, sola, in quel paesino portoghese, che era ahimè! altrettanto miserevole, in una scia di luna piena, il giorno della festa del patrono ... Le mogli dei pescatori facevano in processione il giro delle barche: portavano ceri e cantavano canti sicuramente molto antichi, di una tristezza straziante ... Là ebbi, d'un tratto, la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, e io con loro<sup>354</sup>.

Il secondo contatto risale, invece, al periodo compreso tra la fine di aprile e l'inizio di maggio del 1937. Simone Weil si trova in Umbria, precisamente ad Assisi, nella cappella di Santa Maria degli Angeli. Da sola, nella piccola cappella romanica dove san Francesco aveva pregato spesso, avverte qualcosa più forte di lei obbligarla, per la prima volta nella sua vita, ad inginocchiarsi<sup>355</sup>.

Questi due contatti la preparano per il terzo che avviene intorno alla metà di novembre del 1938. Racconta questo evento interiore del tutto impreveduto solo quattro anni più tardi, in due lettere diverse datate 1942 ed indirizzate rispettivamente a padre Perrin e a Joë Bousquet. Sappiamo che nei momenti d'intensa sofferenza

---

<sup>353</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 53.

<sup>354</sup> Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., p. 337.

<sup>355</sup> *Ivi*, pp. 403-404.



fisica Simone Weil usava recitare la poesia di George Herbert, *Love*, di cui riportiamo qui il testo e la traduzione in nota.

Love bade me welcome: yet my soul drew back,  
Guilty of dust and sin.  
But quick-eyed Love, observing me grow slack  
From my first entrance in,  
Drew nearer to me, sweetly questioning  
If I lacked anything.

“A guest,” I answered, “worthy to be here”:  
Love said, “You shall be he.”  
“I, the unkind, ungrateful? Ah, my dear,  
I cannot look on thee.”  
Love took my hand, and smiling did reply,  
“Who made the eyes but I?”

“Truth, Lord; but I have marred them; let my shame  
Go where it doth deserve.”  
“And know you not,” says Love, “who bore the blame?”  
“My dear, then I will serve.”  
“You must sit down,” says Love, “and taste my meat.”  
So I did sit and eat<sup>356</sup>.

Lo sfondo della poesia di Herbert è l'immagine di un banchetto al quale Dio – personificato nell'Amore – invita l'anima. Quest'ultima, però, non si sente degna di questo invito e allora l'Amore la sollecita assicurandole il perdono. Così l'anima accetta, ma non per gustare il buon cibo, bensì per fare da servitrice nel banchetto. A quel punto, allora, l'Amore esclama: «Tu siederai per gustare della mia carne». Nella lettera inviata a padre Perrin, Weil racconta della consolazione che durante le violente crisi di mal di testa le dà la recita di questa poesia e aggiunge:

Credevo di recitarla solo come una bella poesia, ma a mia insaputa questa recita aveva la virtù di una preghiera. È durante una di queste recite che il Cristo stesso è sceso e mi ha presa. Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio, non avevo previsto questa possibilità, di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, tra un essere umano e Dio. Avevo vagamente sentito parlare di cose simili, ma non vi avevo mai creduto<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> *Love*, George Herbert – *Amore*, George Herbert [trad. it. di Cristina Campo]: «Amore, mi diede il benvenuto; ma / L'anima mia si ritrasse, / Di polvere macchiata e di peccato, vedendomi esitante / Sin dal mio primo entrare, / Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo / Se di nulla mancassi. / “Di un ospite”, io dissi, “degnò di essere qui”. / A 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.” / “Enon 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».

<sup>357</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., pp. 60-61.

Nella seconda lettera, indirizzata invece a Joë Bousquet, dopo aver precisato che in precedenza il nome di Dio non aveva avuto posto nei suoi pensieri, Weil riferisce che:

In un momento d'intenso dolore fisico, mentre mi sforzavo di amare, ma senza credermi in diritto di dare un nome a questo amore, ho sentito, senza esservi affatto preparata – poiché non avevo mai letto i mistici – una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile ai sensi e all'immaginazione, analogo all'amore che traspare attraverso il più tenero sorriso di un essere amato. Da questo momento il nome di Dio e quello del Cristo si sono mischiati in modo sempre più irresistibile ai miei pensieri<sup>358</sup>.

Queste esperienze interiori attraverso le quali Weil entra in contatto col divino si accompagnano ad un'intensa riflessione mistica che influenza a pieno titolo la sua concezione politica degli ultimi anni.

I punti salienti dell'esperienza mistica weiliana – o della “*connaissance surnaturelle*”, come lei la definisce – si trovano riassunti nella filosofia platonica e nel riconoscimento dell'infinita distanza che separa la necessità dal bene.

Secondo Simone Weil il bene è situato oltre i fatti, i quali sono governati dalla legge meccanica della *pesanteur* (necessità). Soltanto l'uomo che ama la verità può, aiutato dalla bellezza – manifestazione sensibile del bene – dirigersi verso la verità operando il distacco, creando il vuoto dentro sé e spazzando via idoli e menzogne. In questo modo, restando in attesa, al luogo occupato in lui dalla necessità subentrerà la pienezza della grazia.

Weil si serve dei termini di *decreazione/discreazione*<sup>359</sup> per definire questa operazione negativa di distacco che consente la purificazione e lo svuotamento. Si tratta di un processo che, anche nella sua fase di *attente*, non equivale mai ad un atteggiamento quietistico o inerziale. Al contrario, esso è sempre attivo in quanto è attenzione, elemento richiesto soprattutto nella fase dell'attesa in cui si deve essere pronti a ricevere la grazia<sup>360</sup>.

Per comprendere il concetto di *decreazione*<sup>361</sup> ne riportiamo due definizioni, suggeriteci da Weil rispettivamente ne *L'ombra e la grazia* e nei *Quaderni*.

---

<sup>358</sup> Ivi, p. 61. Cfr. Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., p. 441

<sup>359</sup> Il riferimento di Weil è chiaramente il teologo e mistico renano Meister Eckhart (1260-1327/1328) e le sue *Istituzioni spirituali*.

<sup>360</sup> Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 210-212.

<sup>361</sup> Sul concetto di *decreazione* rimando a: Little J.P., *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.

Discreazione: far passare qualcosa di creato nell'increato. Distruzione: far passare qualcosa di creato nel nulla. *Ersatz* [surrogato] colpevole della discreazione<sup>362</sup>.

Ne *L'ombra e la grazia* (1940-1942) la *decreazione* è intesa come il compimento trascendente della creazione, un annullamento in Dio che dà alla creatura annullata quella pienezza dell'essere di cui è privata finché esiste. Allo stesso tempo Weil sottolinea che la *decreazione* non è distruzione, in quanto quest'ultima è solo un "surrogato", ma non corrisponde al vero significato del processo.

Nei *Quaderni* Simone Weil ripropone questa idea parlando di *decreazione* come di un «uscire dalla creazione e tornare al principio»<sup>363</sup>, restituendoci l'idea ciclica di una rinascita che è al tempo stesso rinnovazione.

Queste definizioni mostrano come il significato profondo della *decreazione* weiliana sia costituito da una contraddizione di fondo inerente al rapporto tra Dio e la creazione: Dio ha creato per essere amato ma, non potendo creare qualcosa che sia Dio e dovendo creare qualcosa di differente da sé, non può essere amato da questo qualcosa che Dio non è. Questa contraddizione in cui si trova Dio può essere risolta solo dalla Grazia che, una volta sparito l'io, consente alla creatura di toccare l'Assoluto. Da qui la necessità di diventare niente e la suprema pienezza che Simone Weil attribuisce al vuoto.

L'uomo, infatti, in quanto soggetto egoico, è capace soltanto di amare ciò che è vicino ai sensi e che, apparendo, muove il suo desiderio. Quest'ultimo è sete di possesso e la stessa attività del pensiero tende a soddisfarlo assimilando in sé ogni alterità, affinché nulla rimanga sospeso fuori di esso.

La ragione di questo procedere è data dall'ambizione dell'io, dal suo porsi al centro di ogni movimento di tensione: il desiderio porta fuori di sé ma unicamente perché ciò che sta fuori possa appartenerci, possa entrare dentro e venire inglobato.

Il corpo, d'altra parte, detta le sue leggi: esso ha bisogno di contatto, si mantiene in vita mangiando, distruggendo e rigenerandosi in tale distruzione. Così obbedisce alla sua volontà di vita e di potenza, ma tutto ciò che gli appartiene, divenendo parte di

---

<sup>362</sup> Weil S., *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002, p. 59.

<sup>363</sup> Weil S., *La connaissance sumaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 230.

esso, perde la sua alterità. Secondo Simone Weil, desiderare e conoscere equivalgono, per gli esseri umani, a possedere.

È impossibile comprendere il reale, conoscere qualche cosa dell'uomo e del mondo, prescindendo dal corpo: se non si assume tutta la forza della sua consistenza materiale, desiderio e pensiero continuano a muoversi nel sogno della contraddizione del loro essere incarnati.

Il corpo, pesante legame alla naturalità, non consente agli esseri umani di consistere in puro pensiero e puro amore. È il principio della loro realtà che rende gli uomini un miscuglio di potenza soprannaturale e passività naturale, inerzia.

In Simone Weil più il corpo nella sua materialità finita è assunto come polo della naturalità – dove si danno tutti i meccanismi che rendono il naturale un mondo soggetto a un ordine necessario – più diventa palese che l'unica via di accesso al bene è la diminuzione della potenza corporea ed il distacco dai bisogni terreni.

La strada del distacco viene praticata riorientando lo sguardo desiderante, volgendo gli occhi fuori di sé, esercitando l'attenzione sul mondo, fino a giungere al bene.

Quando si è così pervenuti al limite dell'attenzione, fissare lo sguardo dell'anima su questo limite con il desiderio di ciò che è al di là. [...] La grazia farà il resto. Farà ascendere e uscire<sup>364</sup>.

Si tratta di un processo difficile che richiede un vero e proprio "addestramento", evidente nella vita della filosofa nella sua scelta di esorcizzare i bisogni del corpo, rifuggire gli attaccamenti e rifiutare l'amore fisico.

È solo tramite questo processo di annullamento di sé che l'uomo raggiunge la conoscenza soprannaturale, trasformandosi da soggetto egoico a spirito universale penetrato dalla grazia.

Per *connaissance surnaturelle* Weil intende una conoscenza senza oggetto e priva di fine: il soprannaturale, infatti, non è un oggetto da conoscere o da conquistare, bensì la luce che illumina questo mondo. La conoscenza soprannaturale coincide con la vita nella grazia, un'esistenza che può essere osservata nell'*amor fati*<sup>365</sup> dei Greci e nel Cristianesimo del Vangelo: è qui che l'operazione di distacco estremo che

---

<sup>364</sup> Weil S., *Cahiers*, III, cit., p. 233.

<sup>365</sup> La locuzione latina *amor fati*, comunemente tradotta con l'amore del fato è una massima usata da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* per definire il corretto atteggiamento del *Superuomo* che accetta gioiosamente il destino al quale non può sottrarsi, poiché egli soltanto è l'unico in grado di realizzarlo compiutamente.

presuppone la perdita della stessa esistenza personale e dei suoi legami dà vita al pieno dispiegarsi dell'amore e dell'intelligenza<sup>366</sup>.

Per noi la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell'io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore*. Questa non è percepibile che attraverso il distacco totale. Se ne resta anche solo un filo, c'è ancora attaccamento<sup>367</sup>.

L'*amor fati* apre indiscutibilmente ad un rapporto complesso tra libertà e necessità. Si potrebbe erroneamente credere che la riflessione mistica di Weil muova dal volontarismo per poi abbandonarlo. In realtà, se da un lato l'uomo che ha percorso la via mistica arriva ad amare il suo stesso destino e ad annullarsi come soggetto, dall'altro lato il distacco da lui compiuto resta un'*azione* di forte affermazione della propria volontà. Necessità e libertà in Weil non sono, perciò, opposte. Al contrario, la stessa libertà presuppone la necessità, che possiamo identificare in senso soprannaturale con l'obbedienza a Dio<sup>368</sup>. A proposito della necessità non a caso Weil scrive: «La necessità in quanto assolutamente altra dal bene è il bene stesso»<sup>369</sup>.

All'uomo spetta decidere se acconsentire o meno a questa obbedienza necessaria. Perciò, esisterebbe un'obbedienza "desiderata" e una "indesiderata" (la cosiddetta disobbedienza), ma non una disobbedienza in quanto tale.

Da questi due tipi di obbedienza derivano due modi diversi di intendere la necessità, la quale se è "indesiderata" resta quella necessità meccanica che domina materialmente il mondo e che è vissuta come costrizione e se, invece, è "desiderata" viene compresa come l'insieme delle leggi relative alla sfera del soprannaturale e dotate di una funzione liberatoria<sup>370</sup>.

Ciò che in questo luogo preme sottolineare è che, nonostante la svolta mistica, Weil non mette mai da parte il problema dell'azione, che resta il fulcro delle sue riflessioni – basti pensare all'ininterrotto interesse per il tema del lavoro.

Ad essere azione è, innanzitutto, il pensiero, l'attività filosofica. Ne *La connaissance surnaturelle*, Weil scrive a proposito:

---

<sup>366</sup> Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

<sup>367</sup> Weil S., *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 275.

<sup>368</sup> Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

<sup>369</sup> Weil S., *Cahiers*, III, cit., p. 99.

<sup>370</sup> Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa *esclusivamente* in atto e pratica. Per questo è tanto difficile scrivere al riguardo. Difficile così come un trattato di tennis o di corsa a piedi, ma in misura superiore<sup>371</sup>.

Secondo la filosofa, non solo il pensiero è *azione* ma, soprattutto, l'*azione* stessa costituisce un modo di conoscere il mondo e, nella sua intima essenza, è pensiero.

Questo costante riferimento all'*azione* trova una conciliazione originale con la prospettiva della *decreazione* attraverso la necessità.

Prima di tutto, occorre precisare che Weil non pensa mai alla necessità come una forza che paralizza la volontà e rende superflua l'azione, ma possiamo accettare l'esistenza di un ordine necessario del mondo solo grazie all'illuminazione, perché nessuna prova sperimentale lo può dimostrare.

L'illuminazione si dà quando altri percorsi, nell'ordine di ciò che si rappresenta alla ragione deduttiva, si rivelano vicoli ciechi. Come Weil spiega più volte, il limite è sempre quello della sofferenza senza rimedio, della sventura, che ci permette di accettare la necessità e di accedere al soprannaturale. "Soprannaturale" nel senso di un qualcosa d'inspiegabile, non desumibile né argomentabile, ma che possiamo toccare quotidianamente grazie alle incredibili risorse d'amore dell'essere umano. Si tratta di uno squilibrio incomprensibile e indomabile dalla ragione, che vede l'individuo reiterarsi nella ricerca di un oggetto amato che esaurisca la sua sete d'amore.

Questo bene acquietante tanto ricercato si trova, però, solo oltre l'esistere, oltre il divenire, perché solo lì vige la perfetta armonia, l'equilibrio. Perciò, per la mente ed il desiderio che sanno muoversi solo a partire dal limite naturale dell'esistere, il bene si configura come non appartenente al mondo. Il pensiero può intuire il bene solo come negativo, come ciò che si oppone in quanto tale alla legge del divenire: il bene è, allo sguardo di Simone Weil, il vuoto. Altro non può dire, poiché sappiamo rappresentarci unicamente soltanto ciò che appartiene alla nostra esperienza, ovvero le cose che si muovono tra limite e illimitato.

Tuttavia, grazie all'illuminazione, che consiste in un attimo che è intuizione ed amore insieme – il bene acquietante arriva in questo mondo con l'irrompere della grazia nell'anima. L'amore e l'intuizione che, se rimanessero legati alla semplice

---

<sup>371</sup> Weil S., *La connaissance surnaturelle*, cit., p. 396.

naturalità, seguirebbero strade opposte fino a che l'uno non prevarrebbe sull'altra, trovano così una perfetta congiunzione in questo momento soprannaturale.

L'irruzione della grazia si dà come luce improvvisa e fa comprendere agli uomini che il bene esaustivo esiste e che è raggiungibile, anche se trascendente e rappresentabile solo come vuoto.

Nel loro procedere, tutti gli esseri umani si muovono incessantemente, dalla nascita alla morte, per il raggiungimento del proprio bene, instaurando relazioni d'amore tra loro e le cose. La condizione per raggiungere il bene è che si scioglia il desiderio dai suoi oggetti, disancorandolo dagli orientamenti consueti ed indirizzando l'energia in senso ascendente, oltre gli attaccamenti terrestri.

Il problema è che desiderare a vuoto non è comprensibile dalla ragione discorsiva. Non solo. Se il vuoto appare nel corso dell'esistenza esso si dà come terribile squilibrio interiore, nella forma della sofferenza e della sventura. Tra la sofferenza e la sventura la differenza è di tipo qualitativo: non è l'intensità del dolore a fare di un individuo uno sventurato, ma la brutalità della forza di un evento che ha il potere di sradicarlo dalla vita, portando con sé il nulla del vuoto. Il contatto con il nulla, l'assenza di futuro, di desiderio e di amore è un orrore spesso irreversibile.

Il concetto di vuoto ha, quindi, in Simone Weil una doppia connotazione: vuoto come privazione, assenza di senso, dolore, e vuoto come pienezza, trascendenza di significato, bene.

Dopo la sua esperienza mistica, Weil dà a questo "vuoto come pienezza" il nome di Dio: Dio inteso come l'infinità dell'essere, il tutto, la quiete, l'equilibrio, l'immobilità perfetta da cui ogni cosa viene e a cui ogni cosa aspira.

Dietro questa immagine sta il Brahman delle *Upanishad*, i commentari segreti dei Veda, testi sacri dell'induismo. Brahman è Essere e Fondamento assoluto, è la potenza dell'universo, l'energia che sta al fondo primordiale di ogni individualità. Tuttavia, la differenza tra il dio di Simone Weil e il Brahman è che per la filosofa non vi è continuità tra Dio e l'uomo. Tra i due c'è l'abisso della creazione, l'atto con cui Dio ha dato vita all'esistenza delle singole creature.

La Création elle-même est une espèce de passion. Mon existence elle-même est comme un déchirement de Dieu, un déchirement qui est amour. Plus je suis médiocre, plus éclate l'immensité de l'amour qui me maintient dans l'existence<sup>372</sup>.

---

<sup>372</sup> Weil S., *Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008, p. 273.

La creazione è, nel linguaggio della filosofia, un processo discendente ed ispirato da un atto d'amore tale da far sì che Dio si ritirasse da sé, rinunciasse alla sua perfezione per donare esistenza. Nel mondo terreno quindi, Dio è in sé assente, ma al tempo stesso presente perché di lui abbiamo traccia grazie all'amore.

Quest'ultimo è la forza che rende possibile la *decreazione* ed è l'unica facoltà medianica tra l'uomo e Dio che consente al singolo di tendere a ricongiungersi al tutto, al bene indeterminato. Così, similmente, secondo le *Upanishad* l'individuo trova il suo "ātman", la sua essenza, attraverso l'addestramento della volontà e dell'intelligenza con cui comprende che Brahman e "ātman" sono tutt'uno.

L'ātman<sup>373</sup>, se lo si conoscesse,  
se lo spirito si dicesse "io sono lui",  
per quale aspirazione, per desiderio di cosa,  
del corpo condividerebbe la pena?  
Colui in cui è sorto, s'è destato l'ātman,  
tra quest'argilla impenetrabile sepolto,  
questi è creatore di tutto; questi ha fatto ogni cosa;  
il mondo è suo; egli è il mondo stesso.  
Sin da quaggiù, sin da questa vita, dobbiamo sapere questo.  
Altrimenti non c'è che ignoranza e grande perdizione.  
Coloro che sanno questo sono immortali.  
Ma per gli altri, soffrire è il loro retaggio.  
Quando si è scorto  
Questo ātman divino tutto ad un tratto,  
questo signore del passato e del futuro,  
allora non ci si separa più da lui<sup>374</sup>.

Nella filosofia vedanta questo processo è puramente conoscitivo e intellettuale. Ciò che separa il singolo dall'ātman/brahman è solo l'azione. In Simone Weil – per la quale, ricordiamo, non vi è continuità tra Dio e l'uomo – ciò che separa Dio dall'uomo è, invece, Dio stesso.

Il senso insito del creare è che solo Dio può volere che le sue creature si ricongiungano a lui: Cristo appare nella storia come segno tangibile dell'amore di Dio per l'uomo, come l'adempimento di una misteriosa promessa d'amore.

La figura simbolica di Cristo chiude il paradosso della creazione: l'umano e il divino si ricongiungono e la Croce indica la via della conciliazione tra le due

---

<sup>373</sup> [Nota di Simone Weil] Ātman = soggetto trascendentale, nel senso di Kant, concepito come identico a Dio – (Si ritiene che il senso primitivo della parola sia soffio; in seguito ha avuto funzione di pronome personale riflessivo).

<sup>374</sup> Weil S., *Cahiers*, II, cit. pp. 335-336.



appartenenze poiché, nella passione, avviene l'accesso al trascendente, al regno della verità.

È nella sofferenza, scrive continuamente Weil, che si dà conoscenza: la passione, che è sofferenza e modificazione, è un medium di conoscenza, un passaggio dalla necessità della natura, dalla violenza del dolore fisico al soprannaturale. Nessun male è reale se non si materializza nella carne, nessuna passione è tale se non è vissuta dal corpo, con il quale ci muoviamo nel mondo compiendo atti. Ma è proprio grazie al corpo, spiega Weil, che l'uomo può, attraverso l'esercizio della volontà e dell'attenzione, abbandonare il piano personale e soggettivo delle sue azioni.

Tale processo, che può essere realizzato esclusivamente in una vita di grazia, va compreso a partire dalla definizione di abbandono contenuta nella parabola di Arjuna all'interno della *Baghavad Gītā*.

In questo testo, parte di un monumentale poema epico, il Mahabharata<sup>375</sup>, è raccontata la guerra fratricida che oppone la discendenza del re Dhritarashtra a quella del fratello minore Pandu.

Alla morte del padre, Pandu gli succede al trono perché il fratello maggiore Dhritarashtra, essendo cieco, non può governare. Quando Pandu muore, la corona passa a suo figlio Yudhishtira, ma il primogenito di Dhritarashtra, Duryodhana riesce con l'inganno a spodestarlo, costringendo all'esilio per tredici anni lui e gli altri figli di Pandu. Al loro ritorno questi reclamano il regno, ma Duryodhana rifiuta e scoppia la guerra.

La *Baghavad Gītā*, che è inserita all'interno di questa vasta vicenda epica, di fatto rappresenta una digressione in cui viene elaborato il conflitto interiore di Arjuna, figlio di Pandu: quando i due eserciti si fronteggiano, nell'imminenza dello scontro Arjuna, vedendo nelle file nemiche suoi parenti, amici e conoscenti, è assalito dall'incertezza e chiede al suo cocchiere Krishna – il quale ha natura divina – di fermare il carro tra i due schieramenti. Decide così di invocare la morte in battaglia piuttosto che diventare l'artefice dello sterminio della sua gente. A questo punto Krishna, però, esorta all'azione Arjuna.

L'eroe deve accedere a una dimensione che trascende ogni dualismo tra piacere e dolore, tra successo e fallimento, tra bene e male, tra essere e non essere: deve conquistare la libertà dall'attaccamento e abbandonare l'identificazione con le proprie azioni. Il mezzo attraverso cui può

---

<sup>375</sup> Opera molto probabilmente pre-buddhista, dunque anteriore al VI secolo a.C.

raggiungere questa dimensione è la disciplina dello yoga, che viene definito, in questo contesto, come la disciplina dell'azione gratuita, disinteressata. [...] L'apparente contraddizione tra azione e non-azione viene così superata: la rinuncia non consiste nel rifiutare l'azione, ma nel distaccarsi dalle conseguenze che ne possono derivare<sup>376</sup>.

Arjuna non deve astenersi e rinunciare all'azione, ma deve combattere passivamente, abbandonando il frutto di tutti i suoi atti<sup>377</sup>. Quella battaglia è azione ma, al tempo stesso, è una necessità che fa parte del destino dell'eroe ed è del tutto impersonale.

## **5.2 Da una politica realista ad una politica etica: i testi politici propedeutici al progetto weiliano dell'*Enracinement***

Nell'*Enracinement* (1943) viene sancito il passaggio definitivo nella filosofia weiliana da una politica realista ad una politica etica.

Questo lungo saggio dal valore testamentario viene composto da Simone Weil a Londra, nel 1943, allo scopo di ricostruire l'identità della Francia dopo il secondo conflitto mondiale.

In realtà, il problema di porre nuovamente le basi della società francese aveva già sconvolto il paese più di tre generazioni prima, dopo la sconfitta contro la Russia nel 1870: in meno di un secolo la Francia, che aveva infervorato il mondo con la sua rivoluzione e inaugurato un nuovo cammino imperiale diventando matura per una Repubblica parlamentare, dopo quella schiacciante disfatta aveva dovuto ricercare la propria identità.

A dimostrazione di questa nuova ricerca identitaria la conferenza pronunciata a Sorbona da Ernest Renan *Qu'est-ce qu'une nation?* (11 Marzo 1882), in cui il filosofo francese si pone questo interrogativo, lo stesso che guida anche Weil nella stesura della sua opera-testamento.

All'indomani della fine della Comune parigina (18 Marzo – 28 Maggio 1871), Renan prescrive una glorificazione collettiva del passato e l'esaltazione di una volontà nazionale tesa al compimento di grandi gesta. Curiosamente, pensando a Vercingetorice, Orlando e Giovanna d'arco, lo storico francese si accorge che la

---

<sup>376</sup> Longhi Paripurna M., (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001, p. 7.

<sup>377</sup> Abbandono e rinuncia nella *Bhagavad Gita* sono, rispettivamente, *samnyāsa* e *tyāga*.

gloria della Francia è legata soprattutto a sconfitte, e che questo non è motivo di vergogna ma, al contrario, di orgoglio<sup>378</sup>.

Il culto della gloria nella sconfitta ha in Francia una lunga genealogia, di cui si fa carico anche Bernanos, autore caro a Simone Weil. Gli scolari della *belle époque*, la generazione di Barrès, Maurras e Péguy, leggono nel loro manuale di storia, *Le petit Lavisse*, che devono amare gli antenati che hanno costruito la Francia più nel dolore che nella gioia. Così Simone Weil, come Renan, ritiene le sconfitte subite dalla Francia una ragione di orgoglio.

Questo motivo scorre lungo tutti gli scritti di Londra ed è presente, in particolare, nell'*Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain – Profession de foi* (1943) – opera propedeutica all'*Enracinement* – in cui Weil si chiede come possa esserci giustizia in questo mondo e come sia possibile pensare la giustizia in termini individuali, sociali e internazionali.

La sua analisi è basata su un intreccio d'idee platoniche e cristiane. Il riferimento di Weil è, in particolare, al mito della caverna di Platone, in cui il sole è percepibile da chiunque sia disposto ad amare il bene.

Tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro differenze, hanno in comune il bisogno essenziale del bene, che costituisce il loro legame con la realtà esterna a questo mondo. Tuttavia, solo chi è veramente attento all'altro mondo può riconoscere il dovere perfetto di porre rimedio, per quanto possibile, a tutte le privazioni dell'anima e del corpo capaci di distruggere o motivare la vita terrena dell'essere umano<sup>379</sup>.

À quiconque en fait consent à orienter son attention et son amour hors du monde, vers la réalité située au-delà de toutes les facultés humaines, il est donné d'y réussir. En ce cas, tôt ou tard, il descend sur lui du bien qui à travers lui rayonne autour de lui.

L'exigence de bien absolu habitant au centre du cœur et le pouvoir, quoique virtuel, d'orienter l'attention et l'amour hors du monde et d'en recevoir du bien, constituent ensemble un lien qui attache à l'autre réalité tout homme sans exception.

Quiconque reconnaît cette autre réalité reconnaît aussi ce lien. À cause de lui, il tient tout être humain sans aucune exception pour quelque chose de sacré à quoi il est tenu de témoigner du respect<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> Testo della conferenza pubblicato integralmente nell'opera diretta da Philippe Forest, *Qu'est-ce qu'une nation ? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Editore Pierre Bordas et fils, Paris 1991, pp. 12-48

<sup>379</sup> Weil S., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, Paris 1957, pp. 66-67.

<sup>380</sup> *Ivi*, p. 97.

Una società può essere considerata buona, sostiene, solo in proporzione alla parte di essa che accede volutamente all'altra realtà. Lo scopo della vita sociale è quello di affidare tutte le forme di autorità alle persone dotate di saggezza mistica e, quindi, disposte ad amare il bene. Qualunque società, Stato o sistema giuridico in cui manchi questo aspetto deve essere giudicato illegittimo e criminale<sup>381</sup>.

Weil è consapevole che porre questa preconditione riduce drasticamente le possibilità di vedere attuato il suo disegno, perché raramente le guide politiche possiedono un'elevata spiritualità. Tuttavia, quale abbozzo dell'*Enracinement*, l'*Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, lungi dal restare confinato al mero piano metafisico, si conclude con un'*Application pratique* in cui un vasto numero di poteri economici e tecnici significativamente non appartengono alle file dell'autorità governativa ma a rappresentanti spirituali.

La necessità di concludere il saggio con un'"applicazione pratica" nasce dalla convinzione della filosofa che affinché una dichiarazione dei doveri abbia un effetto pratico la prima condizione è che sia adottata dalla gente<sup>382</sup>.

Pour que cette Déclaration devienne l'inspiration pratique de la vie du pays, la première condition est qu'elle soit adoptée dans cette intention par le peuple<sup>383</sup>.

Per garantire il rispetto dei doveri sono necessarie, spiega Weil, istituzioni e usi, i quali hanno bisogno di generazioni per svilupparsi, nonché di punizioni.

Nel 1943 Weil insiste incessantemente sulla punizione come bisogno vitale dell'anima umana, nonché misura della volontà di giustizia di una società. Nell'*Enracinement* critica gli stravolgimenti giornalistici delle verità, sottolineando che le menzogne trovano favore nel pubblico quando non vengono punite. Prescrive tribunali speciali composti da magistrati scelti e formati a questo specifico fine.

È vergognoso tollerare l'esistenza di giornali dove – e tutti lo sanno – un redattore non può lavorare se non consente talvolta ad alterare scientificamente la verità. [...] Tutti sanno che quando il giornalismo si confonde con l'organizzazione della menzogna è un delitto. Ma si crede che sia un delitto destinato a sfuggire alla punizione. Che cosa mai ci può impedire di punire una attività quando essa sia stata riconosciuta come delitto? [...] Non è ora di proclamare che è punibile ogni delitto che sia possibile rilevare e che siamo decisi, quando se ne abbia l'occasione, a punire tutti i delitti? Alcune facili misure di pubblica igiene proteggerebbero

---

<sup>381</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>382</sup> È chiara qui l'influenza di Rousseau sul pensiero weiliano.

<sup>383</sup> Weil S., *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 75.

la popolazione contro gli oltraggi alla verità. La prima misura protettiva sarebbe quella di istituire dei tribunali speciali<sup>384</sup>.

La punizione in Simone Weil riveste una legittima funzione sociale indispensabile tanto al criminale quanto alla società.

Punire equivale a recuperare e reintegrare nella società l'anima deviata. Weil esige che il criminale acconsenta a soffrire, ma, da parte sua, la società non deve essere vendicativa o terroristica nella punizione, altrimenti il criminale non avrebbe più una speranza di rientrarvi.

Attraverso l'idea di accettazione consenziente – elemento centrale dell'*amor fati* a cui Weil si ispira – la punizione diventa in Weil un sacro processo di nuova iniziazione. Essa ripristina la giustizia nell'anima e ristabilisce l'onore del criminale, perché cancella l'errore commesso e rieduca l'anima al bene comune<sup>385</sup>.

Prevedendo la fine del dominio nazista in Europa, nell'*Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain* Weil si chiede se gli alleati stiano combattendo per la giustizia. La sua preoccupazione principale non è più l'osservazione delle cieche dinamiche della forza, bensì la moralità dei presupposti di chi avrebbe costruito l'Europa postbellica.

La questione della giustizia, sostiene Weil, è indissolubilmente legata e identica alla necessità dell'amore. Questo binomio, come lei stessa riconosce, può suonare insensato ma, proprio per questo motivo, occorre dargli importanza.

Weil parte dal presupposto che l'universo segua un "ordine sapiente" e che, storicamente, ci siano momenti in cui l'unica cosa ragionevole è la follia dell'amore. Questa follia vuole che si abbia compassione del nemico – un progetto davvero incredibile agli occhi di Weil, trattandosi, al suo tempo, dei nazisti – ma richiede, soprattutto, il libero assenso all'amore come strumento indispensabile di giustizia in qualunque società.

Weil sostiene che il cuore di una nazione e i recessi del suo passato devono necessariamente contenere qualcosa per amore del quale il popolo sia disposto a obbedire, altrimenti non può esserci vera libertà. Secondo la filosofa, la libertà, il dovere, l'obbedienza e, quindi, l'amore, sono gli ingredienti indispensabili di una società giusta.

---

<sup>384</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., pp. 42-43.

<sup>385</sup> *Ivi*, pp. 28-30.

A questo proposito c'è da aggiungere che Weil non concepisce la libertà come sfrenatezza, bensì come assunzione volontaria di freni. Sulla base di quest'idea di libertà, Weil ripensa ai valori della Rivoluzione francese e dichiara che la *liberté* significa semplicemente avere la possibilità di dare il proprio assenso all'obbedienza, che l'*égalité* ha senso sono in relazione a questa possibilità, e che la *fraternité* vuol dire augurare a tutti di avere la possibilità di esercitare liberamente l'assenso all'obbedienza.

Il grande errore del 1789 è stato, secondo la filosofa, quello di non aver concepito la libertà in questi termini ed aver fatto del concetto di diritto – anziché del concetto di dovere – un principio assoluto.

È bene precisare che dovere e obbedienza – entrambi requisiti della giustizia – hanno per Simone Weil due significati distinti: il dovere, infatti, implica una gerarchia di comando che funziona dal basso verso l'alto nella stratificazione sociale, a partire dal paternalismo familiare. L'obbedienza, invece, non comporta alcun tipo di verticalismo. Essa equivale alla deferenza da parte di tutti verso la legge universale della necessità che si manifesta nel mondo come sofferenza e ingiustizia.

L'âme humaine a besoin d'obéissance consentie et de liberté.

L'obéissance consentie est celle qu'on accorde à une autorité parce qu'on estime qu'elle est légitime. Elle n'est pas possible à l'égard d'un pouvoir politique établi par conquête ou coup d'Etat, ni à l'égard d'un pouvoir économique fondé sur l'argent. La liberté est le pouvoir du choix à l'intérieur de la marge laissée par la contrainte directe des forces de la nature et par l'autorité acceptée comme légitime. La marge doit être assez grande pour que la liberté ne soit pas une fiction, mais étendue seulement aux choses innocentes, sans que jamais certaines formes de crime soient rendues licites<sup>386</sup>.

L'obbedienza alla necessità ed il dovere costituiscono l'anello di congiunzione tra i valori di *liberté*, *égalité*, e *fraternité* della rivoluzione francese. Questo è possibile perché alla base del dovere e dell'obbedienza c'è sempre l'amore, una follia che con la sua forza di volontà può trasformare il male in bene, l'ingiustizia in giustizia, la sofferenza in bellezza e felicità, reinventando di volta in volta la libertà.

Fedele a Platone, Weil vede questa trasformazione come opera esclusiva dell'anima. Tuttavia, non pretende che tale etica sia attuata nella realtà a lei contemporanea e, difatti, attraverso l'esame concreto del regime di Vichy mostra come i francesi nel

---

<sup>386</sup> Weil S., *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 73.

1943 siano così stremati dall'occupazione da non poter raggiungere le condizioni richieste dal suo modello ideale di società giusta e libera. Simone Weil non ha perso contatto con la brutta realtà, pur avendo nello sguardo una luce nuova, quella dell'etica.

### 5.2.1 L'esame realista del regime di Vichy

Durante il suo esilio in America e in Gran Bretagna, tra luglio e ottobre del 1942, Weil scrive una serie di articoli in lingua inglese per informare il pubblico britannico e americano di ciò che stava realmente accadendo in Francia.

Cosciente che la propaganda ufficiale – quella di Vichy e quella di *France Libre* di De Gaulle – era inquinata dall'opportunismo, Weil inizia a scrivere, di fatto, contro la propaganda francese. Attraverso le sue “impressioni di una parigina” – come modestamente le chiama – Weil osserva come soltanto un decennio prima della guerra la Francia sembrava avere il dominio dell'Europa ed i francesi non temevano di perdere l'indipendenza nazionale. Non si avvertiva, allora, la necessità di reinventare la libertà, né di recuperare il senso di appartenenza a una cultura comune, principale obiettivo dei governanti del dopoguerra.

Da alcuni punti di vista la guerra, spiega Weil, non fa altro che peggiorare il malessere degli anni Trenta, le tensioni tra le classi sociali, l'inasprimento morale e intellettuale causato dalla noia, dall'angoscia per l'immediato futuro, dalla mancanza di un'intensa vita spirituale. Il popolo francese vive una forte umiliazione nazionale e, quasi dappertutto, si combatte ogni giorno la fame.

Weil si sofferma più volte su questa fame diffusa che fatalmente s'intreccia alla sua stessa vita perché, com'è noto, negli ultimi mesi di vita, lei stessa riduce la sua dieta quotidiana alla quantità che crede corrispondere alla razione concessa ai suoi compatrioti.

Nel 1942 ogni genuino entusiasmo per Pétain è svanito e Simone Weil esamina i motivi di chi, come Pierre Laval, aveva apertamente aderito al nazismo.

Il primo motivo era la fonte di guadagno procurata dai tedeschi, non solo agli industriali ma anche ai piccoli commercianti. Il secondo era l'antica paura del comunismo, ma questa stava diminuendo ogni giorno perché i mali presenti

cancellavano dalla mente quelli possibili: il timore del bolscevismo perdeva di efficacia davanti al terrorismo continuato della Gestapo e della Milizia. Il terzo e più importante motivo era che chi aveva scelto senza riserve di collaborare con il nazismo lo aveva fatto nella speranza che la Francia ottenesse giustizia, considerazione e rispetto dai tedeschi, ma adesso sapeva che la sconfitta di Hitler avrebbe significato la propria morte.

Weil immagina una Francia dopo Vichy con scarso ottimismo. Condivide i dubbi dei francesi nel porre fiducia in De Gaulle come leader politico e dubita delle figure emergenti dai quadri della resistenza. Dichiarò che la popolarità di questi ultimi dipende più che altro dal loro essere antitedeschi ma che la resistenza non può costituire un meccanismo di selezione dei leader politici.

In quel periodo la fazione più potente della resistenza è il Partito Comunista e Weil non ha ancora dimenticato il modo in cui questo aveva usurpato il potere all'interno della CGT nel periodo del Fronte popolare. Non vuole vedere i comunisti in ascesa e perciò non condivide la speranza della sinistra che la sconfitta tedesca scateni una rivoluzione come quella del giugno 1936.

Il più grande timore della filosofa è che, finita la guerra, qualunque ceto dirigente si imponga in Francia non per la fiducia, ma per la stanchezza e l'indifferenza del popolo.

Fino a quel momento, e nonostante la sua barbarie, la Germania nazista monopolizzava ancora l'energia spirituale del paese. Da qui l'obiettivo della filosofa nell'*Enracinement*: ridare alla Francia una vitalità spirituale genuina ed essenziale a qualunque migliorìa politica ed economica.

### **5.2.2 La preoccupazione per le colonie**

Weil decide di fare appello alla coscienza della nazione parlando di libertà e consenso non solo entro i limiti della politica interna francese, ma anche in un altro contesto largamente trascurato, quello del colonialismo francese, tema che testimonia l'interesse di Weil per la politica internazionale, osservata da una prospettiva etica.



Con il programma espansionista di Jules Ferry del 1880 la Francia era entrata nella partita coloniale del nazionalismo, rivaleggiando con l'Inghilterra e la Germania.

La preoccupazione per la dura realtà delle colonie francesi risale all'*Esposition Coloniale Internationale* organizzata a Parigi nel 1931, quando Weil si rende conto che i benefici portati nelle colonie nel campo dell'educazione, delle infrastrutture e della salute non compensano la violenza inflitta dai funzionari francesi alle popolazioni assoggettate.

Il fondamentale aspetto negativo del colonialismo è, per la filosofa, il terrorismo continuato esercitato sui coloni e di cui i francesi in patria sono del tutto ignari e indifferenti. Per questo motivo, ritiene che il problema coloniale debba essere inserito indubbiamente nel processo di autotrasformazione della Francia<sup>387</sup>.

La colonizzazione, lungi dall'essere occasione di contatto con le civiltà orientali, [...], impedisce questo tipo di contatti. [...] Per degli inglesi che vivono in India, per dei francesi che vivono in Indocina, l'ambiente umano è formato dai bianchi. Gli indigeni fanno parte dello sfondo<sup>388</sup>.

L'impiego di operaia alla Alstom e alla Renault le avevano insegnato che per rendersi conto di una sofferenza bisogna andarle incontro e viverla<sup>389</sup>. Weil parte da questo presupposto per denunciare l'indifferenza verso la sofferenza dei coloni, che pervade sia la sinistra che la borghesia: quest'ultima, infatti, fa finta che il tormento fisico e morale degli operai non esista, mentre la sinistra, analogamente, impone ai lavoratori delle colonie la medesima spietata costrizione, giustificando e minimizzando la servitù coloniale<sup>390</sup>.

Au fond, nous – et par nous j'entends tous les adhérents au Rassemblement populaire, sans exception – nous avons la même mentalité que la bourgeoisie. Les bourgeois ne sont nullement insensibles à la misère; ils peuvent s'émouvoir d'un mendiant rencontré sur leur chemin; seulement la distance des Champs-Élysées à Billancourt dépasse la puissance de leur imagination, comme pour nous la distance de Paris à Saïgon. De plus ils considèrent les ouvriers comme des êtres d'une autre espèce, née pour la fatigue, les privations, l'obéissance et ils trouvent la preuve qu'un tel régime

---

<sup>387</sup> Weil, S., *La questione coloniale e i suoi rapporti con il destino del popolo francese* (1943), in *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, p. 141.

<sup>388</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>389</sup> Weil S., *La condition ouvrière*, cit., p. 260.

<sup>390</sup> Weil S., *Le sang coule en Tunisie* (1937), in *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1960, pp. 128-131. Sul problema coloniale cfr.: Robert Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Éditions Michalon, Paris 2009.

convient au peuple dans le fait que le peuple se tait, alors qu'eux-mêmes imposent ce silence par la contrainte la plus brutale et traitent avec une rigueur impitoyable ceux qui osent élever la voix. Les choses se passaient ainsi, en France, avant juin<sup>391</sup>.

La compiacenza della sinistra si rivela per Simone Weil più colpevole di quella borghese: le concessioni che Bloom aveva ottenuto per i sindacati avevano alla base non solo anni di organizzazione concretizzati in una serie di scioperi ma, soprattutto, un senso di giustizia violata che era andato perduto proprio quando milioni di stranieri versavano nella sventura. La sinistra era occupata a denunciare l'oppressione dei lavoratori in patria senza vedere che fuori si perpetrava un'identica oppressione:

Et nous aussi, Français de « gauche », nous faisons peser sur les indigènes des colonies la même contrainte, la même terreur qu'ils subissent depuis tant d'années; et nous croyons trouver dans le silence que nous leur imposons, et qu'ils observent par force, une excuse suffisante pour ne pas penser à eux<sup>392</sup>.

Dopo il 1937 Weil diventa più critica di fronte ai presupposti benefici dell'amministrazione coloniale francese e spera che la Francia, con l'incombere della crescente minaccia nazista, rivendichi l'eredità degli ideali di libertà e fratellanza della rivoluzione.

Purtroppo, però, si rende subito conto che non è possibile alcuna politica coloniale illuminata.

In diversi scritti ripete che si vergogna dello sfruttamento francese delle colonie e dell'indifferenza della sinistra per i fatti che le riguardano. La Francia, medita la filosofa, ha un debito enorme verso le popolazioni straniere che le hanno insegnato la sua stessa storia di liberazione. Un esempio lampante è il caso degli operai algerini che avevano rivestito un ruolo importante nell'occupazione delle industrie metallurgiche parigine nel giugno 1936, nonostante il disprezzo razzista dei loro compagni francesi.

Inoltre, sottolinea Simone Weil, alcuni popoli coloniali possono vantarsi di avere culture antiche molto nobili, che non hanno nulla da invidiare a quelle europee.

Il Vietnam, ad esempio, attraverso l'influenza cinese, induista e buddista aveva appreso la dottrina del *karma*, la legge universale della misura che, come la nemesi

---

<sup>391</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>392</sup> *Ivi*, pp. 130.

greca, punisce l'eccesso. Al contrario, l'imperialismo era la dimostrazione che l'Europa aveva completamente dimenticato quella legge.

A ridosso della Seconda Guerra Mondiale gli scritti di Weil sulle colonie assumono una perspicacia legata all'urgenza. La filosofa si rende conto che la possibilità che la Francia avvii delle riforme miranti all'autonomia delle colonie si fa sempre meno concreta<sup>393</sup>.

L'alternativa possibile era lo scoppio in qualche colonia di una rivoluzione dittatoriale. Soprattutto se la Francia fosse entrata in guerra con la Germania, la contrazione delle forze armate impegnate nel conflitto bellico avrebbe potuto facilitare la lotta per l'emancipazione delle colonie. In alternativa, le colonie che versavano in una condizione d'impotenza e passività sarebbero cadute immediatamente nelle mani di aggressori più potenti della Francia. Molto meglio, quindi, concedere alle colonie di avere una parte attiva nella loro vita politica ed economica prima di vedere realizzate queste possibilità.

Spogliandosi della propria veste imperiale, la Francia avrebbe permesso ai popoli coloniali di ottenere una libertà degna di essere difesa contro ogni forma di oppressione. Di fronte alle ambizioni espansionistiche della Germania e del Giappone, liberare le colonie dal dominio straniero le sembra, perciò, una questione della massima importanza: la Francia doveva rendersi conto che la libertà e la felicità dei popoli lontani dell'Asia e dell'Africa avrebbero indirettamente favorito la sua stessa sicurezza nazionale.

Weil si sente coinvolta nei crimini coloniali della Francia e paragona la spietatezza dell'oppressione coloniale francese a quella della Roma imperiale.

Nel frattempo, in quanto ebrea, lei stessa vive la riduzione a una condizione semicoloniale grazie agli statuti di Vichy che limitano drasticamente o negano del tutto la partecipazione degli ebrei a ogni ambito della vita professionale della Francia<sup>394</sup>. Con questa degradazione irrimediabile del suo status di cittadina francese, Weil va in esilio nel 1942. Non a caso redige il suo scritto più importante dedicato al problema coloniale – *Thoughts on The Colonial Problem* (1942) – in una lingua straniera, l'inglese, che considera la lingua franca dei popoli sottomessi di tutto il mondo.

---

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>394</sup> Nevin T., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 356.

I suoi *Thoughts on The Colonial Problem* rispondono alla necessità di dire con franchezza che cosa sia la lotta per la libertà.

Weil mette in luce come l'impero francese sia stato edificato senza che nessuno si rendesse conto che avrebbe messo i francesi nella condizione di "schiavi inconsapevoli", rendendo il popolo vittima dei meccanismi di potere internazionali per il controllo delle colonie e minacciando la sicurezza del paese.

La maggior parte dei francesi – spiega Weil – pensa che la cosa migliore, dopo essere cittadini francesi, sia l'essere sottomessi alla Francia ed i popoli che la Francia ha conquistato devono essere grati di questo privilegio.

Al contrario, i francesi dovrebbero conoscere le crudeltà compiute dallo Stato: la Francia ha imposto il lavoro forzato in Africa per costruire strade e ferrovie e, peggio ancora, le autorità coloniali in ossequio a interessi economici hanno disboscato la terra<sup>395</sup>.

Privando i popoli della loro tradizione, del loro passato, e di conseguenza della loro anima, la colonizzazione li riduce allo stato di materia umana. Le popolazioni dei Paesi occupati non sono altro [...]. Eppure, è innagabile che la maggior parte dei coloniali ha lo stesso comportamento nei confronti degli indigeni. Il lavoro forzato è stato assolutamente micidiale nell'Africa nera francese e il metodo delle deportazioni di massa è stato messo in atto allo scopo di popolare la regione dell'ansa del Niger. In Indocina, il lavoro forzato viene praticato nelle piantagioni con dei pretesti fin troppo palesi; i fuggiaschi sono riportati indietro dalla polizia e a volte, per castigo, esposti alle formiche rosse<sup>396</sup>.

Weil cita nel suo articolo i resoconti di Albert Londres e André Gide sull'Africa e conclude i suoi *Thoughts on The Colonial Problem* cercando negli Stati Uniti una promessa di libertà e un riscatto dallo sradicamento forzato vissuto dai popoli colonizzati.

---

<sup>395</sup> *Ivi*, pp. 359-361.

<sup>396</sup> Weil, S., *La questione coloniale e i suoi rapporti con il destino del popolo francese* (1943), cit., p. 146.

### 5.3 La ricostruzione della società post bellica: una nuova concezione di politica

L'8 novembre 1942, con l'occupazione tedesca della Francia in risposta all'invasione alleata del Nord Africa, diventano evidenti ai due fronti le conseguenze della guerra hitleriana. Nei pochi mesi in cui è redattrice per *France Libre*, prende così slancio in Simone Weil il progetto per una nuova Francia e una nuova Europa. Ricostruire la Francia non significava solo cercare di cancellare Vichy ma, in senso più ampio, cercare di superare le profonde debolezze della Terza Repubblica.

Quando arriva a Liverpool il 25 novembre del 1942, Simone Weil sembra aver superato quel dissidio interiore tra principi morali da un lato, e accettazione della politica come esercizio della forza dall'altro. Determinante in questa riconciliazione con la politica è proprio la sua esperienza mistica che le permette di approdare ad una nuova dimensione della politica, quella della speranza e del progetto.

Nell'*Enracinement*, infatti, la politica viene presentata da Weil soprattutto come un'attività affine all'arte, "regolata dalla composizione su piani multipli"<sup>397</sup>. È evidente il mutamento del suo atteggiamento verso la politica rispetto al periodo precedente, basti pensare già alla conclusione del saggio *Meditazione sull'obbedienza e la libertà* del 1937, in cui nonostante l'ordine sociale sia giudicato necessario, esso resta per l'autrice essenzialmente cattivo. Weil scrive nell'*Enracinement*:

La politica ha un'affinità strettissima con l'arte; con arti quali la poesia, la musica, l'architettura. La composizione simultanea su piani diversi è la legge della creazione artistica, e ne costituisce la difficoltà. Un poeta, nella disposizione delle parole e nella scelta di ogni parola, deve tener conto simultaneamente di almeno cinque o sei piani compositivi. [...] Anche la politica è un'arte regolata dalla composizione su piani multipli. Chiunque abbia responsabilità politica, se c'è in lui fame e sete di giustizia, deve desiderare di ricevere quella capacità di composizione su piani multipli, e quindi deve, col tempo, infallibilmente riceverla<sup>398</sup>.

La concezione weiliana della politica come arte risponde al tentativo della filosofa di tenere insieme le diverse dimensioni della vita umana.

<sup>397</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., pp. 153-154.

<sup>398</sup> Weil S., *L'engracement*, cit., pp. 195-196.

Questa idea risulta comprensibile se guardiamo al contesto in cui Weil scrive. Il dramma della guerra mondiale e i totalitarismi, espressioni della crisi della civiltà occidentale, impongono di porre le basi di una nuova civiltà. Per farlo, la filosofa va alla ricerca di un centro dotato di senso attorno al quale riarticolare la società moderna. Questo punto fermo per Simone Weil è l'elemento spirituale, al quale riconosce una funzione fondativa nello sviluppo della cultura umana. In questo modo la filosofa recupera l'immagine di una società radicata sull'idea di bene assoluto, in cui la politica è ispirata dallo spirituale<sup>399</sup>.

#### **5.4 Etica e spiritualità: l'*Enracinement* quale dichiarazione dei doveri**

Weil progetta l'*Enracinement* come uno studio in vista di una dichiarazione dei doveri. L'idea di una dichiarazione dei doveri – e non dei diritti – non è radicalmente nuova perché anche per la dichiarazione dei diritti del 1789 si era avanzata la richiesta di accompagnarla con una dichiarazione dei doveri, che viene effettivamente discussa dall'Assemblea Nazionale nell'agosto del 1789.

Le motivazioni con le quali Weil argomenta questa sua proposta politico-istituzionale chiamano in causa la nozione di diritto posta al centro dell'appello che la generazione dell'89 rivolse al mondo intero. Una nozione, quella di diritto, giudicata dalla Weil incapace di svolgere la funzione universale che le era assegnata. In primo luogo, perché il diritto non è un bene assoluto e incondizionato, ma di esso è sempre possibile un uso buono o cattivo. In secondo luogo, perché la nozione di diritto sveglia lo spirito di guerra<sup>400</sup>.

Come testimoniano le prime righe, l'*Enracinement* si apre con un sintomatico rovesciamento del rapporto tra il diritto e la giustizia<sup>401</sup>: «La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata»<sup>402</sup>.

Il diritto, per Simone Weil, è insufficiente intrinsecamente poiché ha bisogno della forza per imporsi, e la forza è altrettanto insufficiente perché a sua volta ha bisogno del diritto per legittimarsi. Il diritto viene subordinato da Simone Weil alla giustizia

---

<sup>399</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 77.

<sup>400</sup> Weil S., *L'Enracinement*, cit., pp. 13-14.

<sup>401</sup> AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Liguori Editore, Napoli 1990, p. 161.

<sup>402</sup> Weil S., *L'Enracinement*, cit., p. 13.

per il suo carattere mercantile, in quanto implica la riduzione di qualsiasi questione al livello di uno scambio commerciale. La nozione di diritto, scrive la Weil, è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità. Il diritto evoca di per sé il processo, l'arringa, e si sostiene con il tono della rivendicazione.

Weil riconduce la debolezza della nozione di diritto al suo carattere storicamente determinato e al fatto che questo sia l'espressione di rivendicazioni, non dell'uomo in generale bensì di specifici gruppi sociali. I diritti sono, infatti, «sempre legati a date condizioni»<sup>403</sup>.

Proprio per questo loro carattere di rivendicazione, i diritti per essere effettivamente attuati richiedono la forza, vale a dire la loro realizzazione non dipende dalla buona volontà di chi li proclama, bensì dalle misure politico-giuridiche capaci di garantirne la loro effettiva protezione, oppure, com'è spesso accaduto storicamente, il loro adempimento richiede il supporto di lotte politico-sociali. È per questo motivo che le norme contenute in una dichiarazione dei diritti non possono essere poste alla base del futuro ordinamento politico-sociale della Francia e dei paesi d'Europa<sup>404</sup>.

L'errore della generazione dei principi dell'89 era stato quello di aver elevato i diritti, i quali sono sempre legati a situazioni e condizioni particolari, a principi assoluti. In questo modo gli uomini del 1789, i quali riconoscevano come unica realtà quella delle cose umane, hanno ammesso in modo contraddittorio una realtà al di sopra di questo mondo. E in questa realtà che è quella dell'universale, dell'eterno e dell'incondizionato, hanno posto nozioni inadeguate come quella di diritto, anziché nozioni legate alla parte più segreta dell'anima umana<sup>405</sup>.

Weil non nutre dubbi sul fatto che soltanto la nozione di obbligo, e non quella di diritto, abbia un carattere assoluto e incondizionato, e sarebbe quindi capace di dare un'espressione universale, cioè accettabile da tutti, a questa realtà trascendente.

L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane è, infatti, sempre l'essere umano in quanto tale.

C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che alcun'altra condizione abbia ad intervenire; e persino quando non gliene si riconoscesse alcuno. Quest'obbligo non si fonda su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato, né sul supposto orientamento della storia. Perché nessuna situazione di fatto può suscitare un

---

<sup>403</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>404</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>405</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

obbligo. Quest'obbligo non si fonda su alcuna convenzione. [...] Quest'obbligo è eterno. Esso risponde al destino eterno dell'essere umano. Soltanto l'essere umano ha un destino eterno. Le collettività umane non ne hanno. [...] È eterno solo il dovere verso l'essere umano come tale. Quest'obbligo è incondizionato<sup>406</sup>.

L'adempimento del rispetto dovuto ad ogni essere umano richiede la soddisfazione di determinati bisogni, dell'anima e del corpo. È dai bisogni vitali che scaturisce, secondo Weil, l'elenco dei doveri eterni verso l'essere umano<sup>407</sup> che dovrebbe prendere il posto delle tradizionali dichiarazioni di diritti.

Tra i bisogni umani si annoverano bisogni fisici, come la fame, la protezione contro la violenza, l'abitazione, il vestiario, il caldo, l'igiene, le cure in caso di malattia. Altri bisogni sono in relazione con la vita morale e spirituale, e se non sono soddisfatti, l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, simile a una vita puramente vegetativa.

L'obligation fondamentale envers les êtres humains se subdivise en plusieurs obligations concrètes par l'énumération des besoins essentiels de la créature humaine. Chaque besoin est l'objet d'une obligation. Chaque obligation a pour objet un besoin. Il s'agit seulement des besoins terrestres, car l'homme ne peut satisfaire que ceux-là. Il s'agit des besoins de l'âme autant que de ceux du corps. L'âme a des besoins, et, quand ils ne sont pas satisfaits, elle est dans un état analogue à l'état d'un corps affamé et mutilé<sup>408</sup>.

I bisogni spirituali sono più difficili da definire, ma non per questo sono meno reali di quelli del corpo, e possono essere facilmente percepiti da chiunque abbia coscienza che esistono crudeltà (massacri, carestie organizzate, schiavitù o deportazioni di massa), che possono toccare la vita dell'uomo senza toccare il suo corpo<sup>409</sup>.

Tra i bisogni vitali dell'anima Weil elenca: ordine e responsabilità, libertà e ubbidienza, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, libertà di opinione e verità, sicurezza e rischio, proprietà privata e proprietà collettiva. A questi bisogni, disposti per coppie di contrari se ne aggiunge un ultimo, quello del *radicamento* che è così definito:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua

---

<sup>406</sup> *Ivi*, 14-15.

<sup>407</sup> In Weil la nozione di dovere fa riferimento sempre alla parte sacra dell'essere umano e non allo Stato e alla società.

<sup>408</sup> Weil S., *Écrits de New York et de Londres*, V, 2, Éditions Gallimard, Paris 2013, p. 102.

<sup>409</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., pp. 15-17.



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<sup>410</sup>.

Al bisogno di radicamento non corrisponde un bisogno contrario perché è considerato il presupposto imprescindibile per la soddisfazione di tutti gli altri bisogni. La proposta di un elenco di doveri verso l'essere umano come fondamento del futuro ordinamento politico-sociale della Francia dimostra come l'ultima Weil sia fortemente influenzata dal Platone delle *Leggi* nel suo tentativo di sottrarre la politica all'empirismo e al relativismo e di fondarla su dei valori eterni. Nelle *Leggi*, opera della vecchiaia ed espressione di uno spirito religioso, Platone cerca di fissare un'origine divina agli ordinamenti della *polis*.

Non meno importante è l'influenza di Tommaso d'Aquino, essenziale per comprendere il sottotitolo dell'*Enracinement – Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* – che promette di parlare dei doveri verso l'essere umano.

San Tommaso distingue tra la persona come entità spirituale indipendente dalla materia e l'individualità come principio della materia.

Nella prima l'umanità esiste a immagine di Dio, nella seconda risiede l'io precario e debole. Questa divisione tomista del soggetto è ontologica e morale: la persona, essendo la cosa più perfetta di tutta la natura, appartiene al paradiso, mentre l'individualità dominata dal peccato e dal male va all'inferno.

In *La personne et le sacré*<sup>411</sup> (1943) Weil pone un dualismo molto simile a quello tomista tra due categorie morali e ontologiche della sua filosofia, quella di *personne* e di *sacré*.

Con il termine *personne* Weil designa l'egoismo dell'individualità, con *sacré* indica qualcosa di impersonale che trascende la mortalità. Questo termine, *sacré*, rappresenta la caratteristica ultima della persona di San Tommaso, la perfezione. Non si tratta, tuttavia, della perfezione dell'io, in quanto il "sacro", il nostro vero io, è

---

<sup>410</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>411</sup> *La personne et le sacré* è un saggio redatto per i servizi di *France Libre* e pubblicato per la prima volta in *La Table Ronde*, n.36, 1950, con il titolo *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*.

Dio. L'anima immortale, quindi, non è affatto umana, ma divina, e ogni sforzo deve essere diretto a essa superando il nostro ego<sup>412</sup>.

La fonte e la natura ultima dell'essere risiedono nel nostro vero io ma, in contrasto con la tradizione cristiana, non è Dio a creare l'anima immortale. Immortale per Simone Weil significa, alla maniera greca antica, "increata" – pura per eccellenza.

Weil vede nella *personne* una vita di false apparenze. Considera il peccato nient'altro che un identificarsi con quello che non è Dio. Peccare significa, cioè, non essere il proprio vero io: non si è mai noi stessi, si è sempre qualcos'altro. Ma questo qualcosa deve essere Dio. Solo così si può essere veramente se stessi. La *decreazione* può essere letta, perciò, come una specie di ritorno ontologico al nostro vero io e, possiamo affermare, sostituisce il dogma della Resurrezione che, infatti, Weil ignora.

La persona che è in terra, umanamente debole, non deve essere perdonata e redenta, bensì abbandonata. Solo attraverso la solitudine – dal valore mistico e non penitenziale – l'uomo può così rinunciare a se stesso e fare il vuoto. Quest'operazione consente di aprirsi all'etica della carità verso gli altri: la scomparsa mistica del nostro misero io mortale ci permette di amare la componente indistruttibile degli altri, il vero io, il *sacré*.

Anche l'esistenza della collettività, spiega Weil, è un'operazione fittizia perché è una creazione della *personne*, un'espressione del miserabile io in cerca di qualcosa di più grande di lui.

La collettività è un pericolo non tanto per le sue mire sull'individuo quanto per la tendenza dell'individuo stesso a precipitarsi nel collettivo. La nostra stessa identità dipende dalla collettività, e la filosofa osserva acutamente che perfino l'autostima di una persona che sfida le convenzioni ha bisogno di una collettività che serva da convenzione<sup>413</sup>.

Tutte le ideologie moderne, essendo collettivistiche, secondo Weil sono sospette, perché danno soddisfazione alla persona parlando di diritti. Così, risulta ancora più grave l'idea della generazione dell'89 di concepire i diritti come degli assoluti, in nome dei quali una collettività – che si dava il nome di rivoluzione – si camuffava da sacra.

---

<sup>412</sup> Maccaroni G., *Emmanuel Mounier e Simone Weil. Testimoni del XX secolo*, Aracne editrice, Roma 2010, p. 96.

<sup>413</sup> Cfr. Maccaroni G., *Emmanuel Mounier e Simone Weil*, cit., pp. 13-39.

I Greci non avevano una parola per indicare i diritti. Si accontentavano, spiega Weil, di una giustizia utilizzata opportunamente, trascendente.

Il testo che suffraga questa tesi si trova nel *Sofocle*, nel confronto tra Antigone e Creonte. Mentre Creonte si richiama alla giustizia convenzionale, Antigone fa appello alle leggi non scritte degli dei, di fronte alle quali può rispondere solo il nostro dovere di amare gli altri.

La giustizia è inscindibile dall'amore perché implica il compimento di un dovere verso il sacro che è sia in noi e sia negli altri e che è sempre e dovunque buono.

È questo l'assoluto sfuggito alla rivoluzione. I greci non rivendicavano diritti perché non li conoscevano, e lo stesso succede, suggerisce Weil, a chiunque ami secondo autentici dettami spirituali come gli imperativi di Cristo.

Essendo legato alla giustizia, l'amore prospera quando è più lontano possibile da ogni affettazione sentimentale, con cui viene confuso. Ne è testimonianza l'amore di Antigone per la salma del fratello divorata dai cani, amore che le costa tutto ciò che ha.

La filosofia capisce le implacabili esazioni dell'amore, la sua quasi impossibilità e la sua violenza, la sua poesia e il suo terrore. L'oggetto del vero amore e della giustizia è, per lei, il *malheur*, la sventura che penetra nell'anima.

Weil cita alcuni alti esempi letterari di opere "figlie del *malheur*", quali l'*Iliade*, il libro di Giobbe, *Re Lear*, le tragedie eschilee, la *Fedra*. Opere che mostrano la persona spogliata da ogni apparenza o pretesa, compresa la protezione dei diritti datale dalla collettività.

La maggiore preoccupazione di Weil è rivolta al male che gli uomini si fanno l'un l'altro. Per mettersi nei panni di chi soffre occorre soffrire con lui, annullare la propria persona. Il *malheur* è spaventoso, ma ci conduce ad amare la verità, che coincide con la giustizia.

Quel che la giustizia è, è verità. Per questo, quando qualcuno dice la verità, si dice: «È giusto». E quando qualcuno dice la giustizia, si dice: «È vero». Perché realmente la giustizia e la verità sono la medesima cosa. Un'antichissima strofa indù dice:  
Di ciò da cui si leva il sole  
Di ciò in cui il sole tramonta  
Gli dei han formato giustizia  
Eguale oggi, eguale domani<sup>414</sup>.

---

<sup>414</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., p. 255.

Se alcune parole hanno il potere di abbagliare o corrompere la mente, altre possiedono, secondo la filosofa, una perenne virtù di edificazione, perché alludono a una perfezione assoluta e incomprensibile.

“Giustizia” e “verità”: queste parole ieratiche hanno per Simone Weil, con la loro incorruttibilità, un potere mantico, in grado di indurre da sole all’azione. È per assicurare l’autenticità di queste parole nella politica, che Weil suggerisce che a guidare la cosa pubblica sia un corpo di giudici-custodi, incaricati di mostrare alla gente cosa lodare, ammirare, cercare, volere.

### **5.5 La valorizzazione del potere giudiziario**

Negli ultimi scritti politici, Weil abbozza un modello politico-costituzionale di tipo repubblicano-democratico, in cui s’impone la richiesta di una forte valorizzazione del potere giudiziario.

Da una parte, la filosofa insiste sulla necessità di una costituzione che mantenga saldo il principio liberale della separazione e coordinazione dei poteri, dall’altro pone gerarchicamente il potere giudiziario al primo posto rispetto a quello legislativo ed esecutivo, considerandolo il punto nevralgico di tutto il sistema politico-istituzionale.

Mossa anche dal fatto di ritenere inesistente la funzione del potere giudiziario nella terza Repubblica, Weil sostiene che i giudici debbano cessare di essere passivi strumenti di registrazione ed applicazione delle leggi e godere di una più larga autonomia. Questa richiesta di una rivalutazione del potere giudiziario diventa comprensibile se si tiene nella giusta considerazione la funzione assegnata alla dichiarazione fondamentale che deve precedere la costituzione. Come abbiamo visto precedentemente, essa deve contenere l’elenco dei doveri in riferimento ai bisogni dell’essere umano. I principi della dichiarazione si collocano al di sopra della sovranità politica del parlamento e della legge, in quanto rappresentano la fonte dell’attività legislativa e gli ispiratori della vita del paese.

Per far comprendere il ruolo fondativo dei principi rispetto ad ogni altro ambito giuridico e politico, Weil prevede l’approvazione mediante referendum della dichiarazione fondamentale. Tale consenso, a suo avviso, sancisce l’impegno di fedeltà verso la dichiarazione non solo da parte di chi eserciti funzioni elettive o

amministrative ma, in generale, da parte di chiunque abbia il potere di fare del bene o ingannare gli uomini.

Detto ciò, nel disegno della filosofia i giudici godono di un primato costituzionale, in quanto a loro spetta il compito di giudicare la conformità delle leggi alla dichiarazione fondamentale.

Nel pensiero politico di Weil si assiste ad una vera e propria *eticizzazione* del diritto, il quale perde la sua specificità tecnica, e vede attribuito al potere giudiziario il compito di fissare un vero e proprio codice morale, mansione che travalica le sue funzioni canoniche.

Il potere dei giudici diventa lo strumento per la realizzazione mondana della giustizia. Si tratta di un grande cambiamento nel pensiero della filosofia, nonché una delle ragioni fondamentali che ci fa comprendere la necessità, per Simone Weil, di andare oltre il realismo politico.

Durante la stagione realista, infatti, Weil riconosce la forza come fenomeno sovrano nel mondo fisico ed umano e, di conseguenza, la giustizia diventa qualcosa di irrealizzabile e irraggiungibile. Viceversa, dopo la svolta mistica, ammette che nell'universo e nei fatti umani accanto alla forza opera un altro principio, diverso da essa, ma da cui dipende l'aspettativa di attuare la giustizia.

A questo principio, la cultura moderna nelle sue diverse espressioni (utilitarismo, liberalismo, marxismo) non è riuscita a dare un'espressione soddisfacente, limitandosi ad attribuire ad un meccanismo impersonale e anonimo la possibilità di produrre la giustizia. Weil, da parte sua, ha un'idea della giustizia come qualcosa di puro e indipendente, cioè assoluto, la cui attuazione non è affidata ad una prospettiva ultraterrena, ma deve poter trovare accoglimento nella dimensione umana reale.

Cosciente delle difficoltà di attuare il suo programma, nelle sue *Idées essentielles pour une nouvelle constitution* (1957)<sup>415</sup> Weil propone la penalizzazione rigorosa della vita politica e sociale.

In margine ai progetti costituzionali sottoposti alla sua attenzione, Weil prescrive, infatti, che:

- 1) se i membri del governo violano lo spirito della legislazione non devono essere destituiti ma arrestati;
- 2) i rappresentanti del popolo eletti devono passare davanti ad un tribunale;

---

<sup>415</sup> Weil S., *Idées essentielles pour une nouvelle constitution* (1957), in *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., pp. 83-84.

- 3) il presidente della Repubblica può essere chiamato a rispondere di atti commessi durante il suo mandato davanti ad un tribunale speciale, che lo può condannare anche a morte;
- 4) il Primo ministro non solo è responsabile penalmente in caso di errore, ma alla fine del suo mandato passa automaticamente davanti ad un'Alta Corte di giustizia per rendere conto della sua attività;
- 5) in ambito economico l'iniziativa privata deve occupare il più largo spazio possibile, ma è perseguibile penalmente ogni qualvolta non è finalizzata al bene pubblico<sup>416</sup>.

La valorizzazione del potere giudiziario all'interno dei poteri dello Stato e la formazione spirituale, storica e sociale richiesta ai giudici sono indici della funzione sacra e religiosa che Weil attribuisce al potere giudiziario.

Lo scopo della nuova Costituzione deve essere, secondo Weil, quello di elevare il potere giudiziario su quello legislativo in modo da controllarlo.

Weil è consapevole che nessuna macchina statale può garantire di per sé il bene pubblico: l'ordinamento costituzionale può servire soltanto a conferire autorità a individui che non desiderano una carica pubblica ma che siano disposti a ricoprirla per il bene della società. Tuttavia, nella realtà questo è difficile da attuare perché la forza, esercitata da pochi, resta sovrana.

È per questo motivo che, nel buttare giù le sue *Idées essentielles pour une nouvelle constitution* (1957)<sup>417</sup>, Weil raccomanda che ogni carica governativa abbia un potere limitato, che la separazione delle funzioni ne assicuri il controllo, e che sia passibile di ammenda. Fa sua l'ostilità di Alain per il governo e sottolinea la necessità di istituire una corte particolarmente giusta che garantisca che le leggi siano conformi alla dichiarazione del 1789. In caso di conflitto tra questa corte e l'assemblea, il problema sarebbe sottoposto a referendum popolare.

Nel disegno di Weil al legislatore spetta il compito di conoscere i bisogni, le aspirazioni, i pensieri dei cittadini e tradurli in idee chiare sotto forma di leggi, assicurandosi che il governo istruisca regolarmente il popolo in fatto di legislazione. I giudici, da parte loro, devono avere un'educazione intellettuale, storica e sociale, più che giuridica. L'immagine che Weil ha della magistratura è altamente moralistica, non a caso la filosofa arriva ad istituire una corte per giudicare i giudici

---

<sup>416</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>417</sup> *Ivi*, pp. 83-87.

ed affida al presidente della Repubblica, nominato a vita, il compito di sorvegliare la magistratura.

L'aspetto più singolare e sorprendente della costituzione disegnata da Simone Weil è l'istituzione di un referendum popolare che permetta ai cittadini di giudicare, ogni venti anni, se la vita pubblica sia soddisfacente.

Tous les vingt ans, le peuple est invité à dire par référendum s'il pense que - relativement à l'imperfection des choses humaines - la vie publique est satisfaisante. Le référendum est précédé d'une longue période de réflexion et de discussion, ou toute propagande est interdite sous peine des châtements les plus graves<sup>418</sup>.

Weil immagina un governo di uomini dalla mente eccelsa, ottima educazione e buone intenzioni e, conoscendo bene il potere, cerca di limitare i suoi effetti creando corpi di sorveglianti ed investendo in un aumento esponenziale di autorità spirituale<sup>419</sup>. La realizzazione di tale progetto richiede il ricorso a un tipo di storiografia alternativo a quello tramandato dai popoli che hanno dominato la storia. Spesso, infatti, ci si dimentica che la storia può essere letta come “una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini”, in quanto basata su documenti che provengono unicamente dai vincitori<sup>420</sup>.

Per Simone Weil si tratta di ritrovare l'amore per il passato, far risorgere lo spirito delle civiltà vinte e scomparse. Per fare questo è necessario che lo storico svincoli il suo pensiero dalla sudditanza al documento e muova dalla convinzione che la cultura dei popoli vinti sia quella più ricca di valori (libertà, amore spirituale e non violenza).

Nella storia, i vinti sfuggono all'attenzione. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono. Non sono. [...] bisogna leggere fra le righe dei documenti, ricondursi completamente, con intera dimenticanza di sé stessi, agli avvenimenti evocati, trattenere a lungo l'attenzione sulle piccole cose significative ed estrarne tutto il senso possibile. [...] per la natura delle cose, i documenti provengono dai potenti, dai vincitori. Così la storia non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi<sup>421</sup>.

---

<sup>418</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>419</sup> L'idea di una pena di morte riservata ad un uomo solo, stabilita dallo scontento popolare per la vita pubblica, è molto simile all'idea platonica di una pena di morte destinata agli atti recalcitranti. (Platone, *Leggi*, 907 a – 909 a).

<sup>420</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., pp. 202-203.

<sup>421</sup> *Ivi*, pp. 200-203.

In questo senso, il passato è una fonte di ricchezza spirituale privilegiata perché, nella forma definita e compiuta in cui si presenta, consente con più facilità di cogliere quei valori di verità, di giustizia e d'amore che sono eterno e non hanno niente a che fare con ciò che è storicamente transitorio.

## 5.6 Lo sradicamento

L'esperienza essenziale che consente di comprendere il concetto di radicamento nell'*Enracinement* (1943) è lo sradicamento.

Il termine weiliano di "sradicamento", insieme a quello di "radicamento", contraddistingue la stagione "etica" del pensiero della filosofa.

Per coglierne l'esatto valore, occorre partire dalla vita stessa di Simone Weil, perché è lì che il concetto di sradicamento trova il suo terreno fertile.

Pur non mostrandosi insensibile alle gioie della vita, Weil dimostra una vocazione suicida fin da piccola e già all'età di quattordici anni viene sfiorata dal pensiero della morte, perché convinta di avere facoltà naturali mediocri.

Certa di essere intellettualmente poco dotata, convinzione accresciuta dal confronto schiacciante col fratello, tra il 1922 e il 1923 cade per molti mesi in una profonda disperazione e pensa seriamente al suicidio. L'episodio è ricordato da Weil in questi termini:

Non rimpiangevo i successi esteriori, bensì di non poter sperare in alcun accesso a quel regno trascendente dove entrano solamente gli uomini autenticamente tiranti e dove abita la verità. Preferivo morire piuttosto che vivere senza di essa. Dopo mesi di tenebra interiore, all'improvviso e per sempre ho avuto la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra in questo regno della verità riservato al genio, solamente se desidera la verità e fa di continuo uno sforzo d'attenzione per afferrarla<sup>422</sup>.

La scelta di sperimentare la durissima esperienza del lavoro in fabbrica, il suo stile di vita prossimo alla povertà assoluta, la sua decisione di vivere al freddo, di dormire per terra e di rifiutare ogni conforto umano, sono la conferma dell'inegabile

---

<sup>422</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., p. 40. L'episodio è tratto da una lettera a padre Perrin.



tendenza di Weil al sacrificio<sup>423</sup> e a vivere le condizioni di quelli che definisce nell'*Enracinement* "gli sradicati".

Mme Weil aveva comperato un forte quantitativo di carbone. Simone non sembrò domandarsi chi l'avesse pagato. È vero però che non se ne serviva affatto per sé perché, pensando che i disoccupati non potevano riscaldare le loro abitazioni, aveva deciso di non riscaldare la sua camera. [...] Dormiva con la finestra aperta e lavorava al freddo, coperta di golf<sup>424</sup>.

A questo proposito Simone Pétrement ne *La vita di Simone Weil* (1973) riferisce di una favola che influenza l'intera vita di Weil, intitolata *Maria d'oro e Maria di catrame*. Questa storia viene raccontata alla filosofa dalla madre, Mme Weil, nel 1912, durante la convalescenza successiva ad un intervento di appendicite.

Protagonista della favola è una fanciulla che, mandata dalla matrigna nel bosco, giunge ad una casa dove le si chiede se vuole entrare dalla porticina d'oro o da quella di catrame. L'eroina risponde: «Per me il catrame va benissimo»: è la risposta giusta ed una pioggia d'oro le cade addosso.

Quando la matrigna vede tornare indietro la fanciulla con l'oro, manda nel bosco anche sua figlia. Questa, però, quando le viene fatta la domanda, sceglie la porta d'oro e così le piove addosso catrame<sup>425</sup>.

Questa favola ci aiuta a comprendere la predilezione di Weil per gli sventurati e l'alto significato attribuito alla sofferenza.

Ne *L'ombra e la grazia* Weil scrive a questo proposito che:

Dire che il mondo non val nulla, che questa vita non vale nulla, e darne come prova il male, è assurdo. Perché, se tutto ciò non val nulla, di che cosa ci priva il male? Così la sofferenza nella infelicità e la compassione per gli altri sono tanto più pure e più intense quanto meglio si concepisce la plenitudine della gioia. Di che cosa la sofferenza può privare chi è senza gioia? E se si concepisce la plenitudine della gioia, la sofferenza sta ancora alla gioia come la fame sta al nutrimento. [...] Eguale, bisogna amar molto la vita per amar ancora di più la morte<sup>426</sup>.

Weil si serve innanzitutto della sofferenza per spiegare in cosa consista lo sradicamento. La filosofa lo descrive come una condizione di profonda sventura, una malattia in grado di provocare un doppio effetto negativo, l'inerzia mortifera dell'anima e la violenza:

---

<sup>423</sup> Cfr. Kantà G., *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, cit., pp. 151-153.

<sup>424</sup> Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, cit., p. 123.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>426</sup> Weil S., *La pesanteur et la grace*, cit., p. 153.

Lo sradicamento è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente sradicate non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte<sup>427</sup>.

Diverse sono le manifestazioni dello sradicamento, tra le quali la filosofia annovera la guerra, la disoccupazione, gli effetti delle conquiste e della sottomissione delle popolazioni conquistate, la prostituzione, la condizione contadina e operaia, la cultura.

Analogamente alla sofferenza, però, per Simone Weil lo sradicamento non ha un significato solamente negativo. Ne *L'ombra e la grazia*, Weil si riferisce così all'esperienza dello sradicamento:

Bisogna sradicarsi. Tagliare l'albero e farne una croce; e poi portarla tutti i giorni. [...] Sradicarsi socialmente e vegetativamente. Esiliarsi da ogni patria terrestre. Far tutto ciò ad altri, dal di fuori, è un *Ersatz* [surrogato] di discreazione. Vuol dire produrre irrealtà. Ma sradicandosi si cerca più realtà.<sup>428</sup>

Il modo di intendere qui lo sradicamento è opposto a quello visto nell'*Enracinement*, dove lo sradicamento è descritto come una malattia sociale<sup>429</sup>.

Due sono i punti-chiave all'interno di quest'ultima citazione. Il primo è che lo sradicamento ci viene presentato come una necessità, un dono dell'amore di Dio, e non come una malattia. Il secondo punto, non meno importante del primo, è il concetto di discreazione/decreazione, che modifica completamente il senso del termine "sradicamento": sradicarsi "dal di dentro" equivale a decrearsi; essere sradicati "dal di fuori" è, invece, "un surrogato della decreazione".

Dunque, possiamo individuare ben due tipi di sradicamento, in base alla topica interno-esterno. Se lo sradicamento è "dal di fuori" allora sarà uno sradicamento che sradica – lo sradicamento che attraversa tutta l'*Enracinement* – se, invece, è "dal di dentro", sarà uno sradicamento che radica, necessario alla decreazione – lo sradicamento ne *L'ombra e la grazia*.

---

<sup>427</sup> Weil S., *L'engracinement*, cit., p. 52.

<sup>428</sup> Weil S., *La pesanteur et la grace*, cit., p. 71.

<sup>429</sup> Weil S., *L'engracinement*, cit., p. 52.

Questi due significati di sradicamento ci saranno più chiari se guardiamo a due affermazioni forti che Weil fa nell'*Enracinement*. L'autrice scrive: «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica»<sup>430</sup>.

La prima affermazione «Chi è sradicato sradica» si riferisce allo sradicamento “dal di fuori”, quello dell'*Enracinement*. La seconda, «Chi è radicato non sradica», si riferisce invece allo sradicamento “dal di dentro”, così com'è descritto ne *L'ombra e la grazia*, principio fondante del radicamento.

Sradicamento e radicamento costituiscono il dritto e il rovescio della medesima medaglia. I due enunciati – «Chi è sradicato sradica» e «Chi è radicato non sradica» – sono solo in una forma apparente di opposizione, perché se è vero che chi è sradicato sradica, dall'altra parte lo stesso individuo sradicato non si limita a sradicare, ma va in cerca della radice. Questa radice di cui va in cerca lo sradicato gli consente di radicarsi a Dio e permette a Simone Weil di affermare che: «Chi è radicato non sradica».

La tendenza a sradicare e a radicarsi nascono, così, entrambe da una condizione di sradicamento che, a seconda del significato positivo (cioè sradicamento “dal di dentro”) o negativo (“dal di fuori”), può incanalarsi in una direzione o in un'altra. E che lo sradicamento dal di fuori sia negativo Weil lo dice a chiare lettere, quando scrive: «Nulla è peggiore dell'estrema sventura che distrugge l'io dal di fuori, perché da quel momento non può più distruggersi da sé»<sup>431</sup>.

### 5.6.1 Lo sradicamento operaio

Weil sostiene che la storia dello sradicamento sia una storia molto antica, e che sia stata scritta dagli eserciti conquistatori che soggiogarono intere nazioni.

La filosofa distingue tra i popoli conquistatori che s'insediarono e si mescolarono con i nativi sottomessi (come gli Elleni in Grecia ed i Celti in Gallia) e quelli che rimasero stranieri nella terra conquistata provocando così una malattia quasi mortale per le popolazioni sottomesse<sup>432</sup>.

---

<sup>430</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>431</sup> Weil S., *La paysan et la grace*, cit., p. 49.

<sup>432</sup> Weil S., *L'engracinement*, cit., pp. 49-53.

Guardando alla storia, un fattore devastante di sradicamento è rappresentato del denaro, che distrugge le radici ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio di guadagno<sup>433</sup>.

Uno degli effetti psicologici disastrosi del denaro è il volontarismo dei lavoratori nella relazione con il datore di lavoro: l'operaio, secondo Weil, partecipa alla propria trasformazione in cosa ed è complice del proprio sradicamento. Egli conferisce al datore di lavoro la sicurezza di essere a sua mercé in virtù del compenso economico ricevuto per il suo lavoro.

A questa introduzione dello sradicamento Weil fa seguire l'analisi minuziosa dello sradicamento operaio, consapevole che lo sradicamento della forza lavoro non sia un problema soltanto francese e che rappresenti lo stadio più grave della malattia sociale.

Weil dice chiaramente che il mondo è malato e che gli sradicati sono come portatori di germi, sono vittime di un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte che può manifestarsi nel torpore spirituale o nella violenza sradicatrice della rivoluzione.

La filosofa prende il proletariato francese come esempio di sradicati affetti da torpore spirituale, ed il proletariato tedesco dopo il 1918 quale esempio di sradicati colpiti dalla violenza sradicatrice della rivoluzione<sup>434</sup>.

Sostiene che l'Inghilterra, nonostante sia stata soggetta tra le due guerre mondiali alla disoccupazione, agli scioperi e alla depressione, sia il paese di più vivaci e meglio conservate tradizioni.

Il fatto che la filosofa ponga la tradizione in opposizione alla rivoluzione è un tentativo di difendere il passato, non contro il futuro ma contro le idee che ne hanno alcuni rivoluzionari.

L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto, dargli persino la nostra vita. Ma per dare, bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato<sup>435</sup>.

Weil postula una rivoluzione conservatrice che compatti strutture del passato in cui gli operai possono ritrovare le loro radici, come il sindacalismo corporativo del

---

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>435</sup> *Ivi*, p. 55.

medioevo. Ribadisce come i provvedimenti rivoluzionari o riformisti di tipo giuridico, la nazionalizzazione dell'industria, l'abolizione della proprietà privata o la contrattazione collettiva, non affrontino le cause quotidiane del *malheur* proletario.

La filosofa non concepisce un'autorità che sostituisca lo Stato ma pensa che il governo centralizzato debba cedere il posto a strutture più piccole, quali le associazioni locali e regionali, e che vada reintrodotta nella vita quotidiana del lavoratore la corporazione medievale<sup>436</sup>.

La conoscenza personale della vita di fabbrica la rende consapevole che la produzione bellica non aveva cambiato qualitativamente la condizione lavorativa, ma soltanto aumentato il suo livello di absurdità, costringendo il numero dei lavoratori qualificati a scendere e quello dei lavoratori non qualificati a salire, in base ai criteri di uniformità stabiliti dall'esercito.

Weil auspica, invece, che tutti gli operai abbiano idea della complessità del loro lavoro e siano coscienti dell'intero processo produttivo. Questa necessità è dettata dalla vertigine interiore che colpisce gli operai nell'industria degli anni '30 e che rende impossibile l'amore per il lavoro, determinando la perdita di ogni capacità d'iniziativa e di riflessione, nonché l'impossibilità di comprendere il processo produttivo nella sua totalità, compreso il suo essenziale valore sociale<sup>437</sup>.

L'unico rimedio, secondo la filosofa, è quello di decentrare l'industria e favorire una situazione di contatto continuo con le scuole tecniche che assicuri il benessere degli operai. Tra le misure previste da Weil, la filosofa include la possibilità per gli operai di eseguire i loro lavori specializzati in piccoli stabilimenti – gli atelier – organizzati secondo principi corporativi, altri operai potrebbero lavorare persino da casa. Misure, queste, che secondo la filosofa farebbero diventare insensata la deleteria richiesta di velocità nelle fabbrica.

Mossa dall'urgenza di ricucire il legame ormai spezzato tra vita familiare e lavorativa dell'operaio sradicato, ispirata dalle occupazioni delle industrie metallurgiche parigine del giugno 1936, quando gli operai condussero le loro famiglie a vedere i macchinari, la filosofa immagina quest'episodio diventare una situazione normale.

La visita costante delle famiglie agli operai in fabbrica avrebbe dato ai figli degli operai la possibilità di conoscere il lavoro dei genitori, e di essere quindi avviati

---

<sup>436</sup> *Ivi*, pp. 56-61.

<sup>437</sup> *Ivi*, p. 57.

presto all'apprendistato: il lavoro sarebbe stato illuminato di poesia grazie allo stupore infantile, invece di restare, per tutta la vita, un incubo, per colpa del trauma subito alle prime esperienze. Secondo Simone Weil, infatti, solo una persona nata e cresciuta al di fuori delle classi lavoratrici può pensare che il lavoro possa essere considerato meraviglioso e poetico. Al contrario, quando i giovani entrano in fabbrica assumono il ruolo di mercenari frammentati e irreggimentati<sup>438</sup>.

È per questo motivo che le fabbriche devono fare posto agli atelier ed i sindacati devono ritornare al corporativismo medievale da cui provengono, così da porre fine alla costruzione della loro gerarchia organizzativa e alle richieste salariali. Il malessere dei lavoratori non deve essere ammansito, infatti, con aumenti salariali e falsi benefici, bensì deve essere curato.

Weil da un lato vuole che i sindacati partecipino alla vita pubblica e ai processi decisionali, senza rifugiarsi in un separatismo anarchico di vecchio stile, dall'altro lato, però, non vuole che assumano un'autorità ufficiale e nazionale che farebbe di loro una collettività contrapposta allo Stato.

Mediatore tra governo e lavoratori, il sindacalismo deve rimettere in piedi gli antichi portatori della tradizione che, da tempo, non contano più: il villaggio, la città, la provincia, la famiglia.

Lo Stato, da parte sua, dovrà concedere a vita il macchinario, l'alloggio e la terra a tutti i lavoratori che si sposano e passano un esame d'abilitazione. Il patronato dovrà aiutare il sindacato ad amministrare le tasse sui prodotti ed i profitti. Con queste misure Weil vuole minimizzare il ruolo assegnato al governo che riceverà ruoli periferici e ausiliari definiti nel contesto della comunità operaia, fatta di officine e di scuole<sup>439</sup>. Questi cambiamenti richiedono che tutta la comunità sia profusa di spiritualità del lavoro.

L'idea della filosofa corrisponde al tentativo stoico di trascendere i meccanismi ciechi della necessità per radicare la società in un ordine sociale corrispondente all'ordine cosmico<sup>440</sup>. A tal proposito, la vita statica, recidiva, della Francia rurale rappresenta l'appropriato contesto dell'appello della filosofa a una nuova spiritualità. Questo appello, basato su simboli e riti cristiani, fa del lavoro la sorgente redentrice della società del dopoguerra.

---

<sup>438</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

<sup>439</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>440</sup> *Ivi*, pp. 73-75.

### 5.6.2 Lo sradicamento contadino

Lo sradicamento contadino si manifesta con lo spopolamento e l'abbandono delle campagne. Esso è causato innanzitutto dalla cattiva gestione statale del territorio.

Associato al fenomeno dell'urbanesimo, questo tipo di sradicamento ha creato nella mente dei contadini un complesso d'inferiorità rispetto alle altre classi sociali, più a contatto con la tecnologia scientifica del tempo. I contadini hanno presto iniziato a non sentirsi più difesi da nessuno perché, nella modernità, gli intellettuali si sono concentrati a difendere la classe operaia. Questo senso di abbandono ha provocato in loro una certa ostilità nei confronti dell'istituzione e li ha portati a sradicarsi dal mondo moderno<sup>441</sup>.

Weil ritiene che la classe contadina avrebbe dovuto continuare a vivere in armonia con la natura e la sua ciclicità, aiutata in questo dallo Stato. Quest'ultimo – spiega Weil – dovrebbe creare delle infrastrutture che facilitino il rapporto contadino-habitat naturale e sociale. In tal modo i contadini avrebbero la possibilità di percepire la natura armonica delle cose con cui man mano entrano in contatto<sup>442</sup>.

Tuttavia, rispetto a quello operaio, il lavoro contadino offre più opportunità di radicamento: se, infatti, la dignità autentica ha una radice spirituale ed è, perciò, soprannaturale, il lavoro agricolo più di qualunque altro può rispecchiare per analogia la realtà soprannaturale<sup>443</sup>.

Parlando dei ragazzi contadini che cominciano a lavorare nei campi all'età di quattordici anni, quando questa fatica è ancora “una poesia”<sup>444</sup>, Weil propone che questo loro primo contatto con la terra sia consacrato da una festa solenne che lo faccia penetrare per sempre nel fondo dell'anima.

Bisognerebbe che quel primo e completo contatto del contadinello quattordicenne con il lavoro, che quella sua prima ebbrezza venisse consacrata da una festa solenne che la facesse penetrare per sempre nel fondo dell'anima. Nei villaggi più cristiani una simile festa dovrebbe assumere un carattere religioso<sup>445</sup>.

<sup>441</sup> Di Salvatore G., *L'inter-esse come “metaxú” e “práxis”. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, G. Giappichelli editore, Torino 2006, p. 139.

<sup>442</sup> *Ibidem*.

<sup>443</sup> Cfr. Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., pp. 173-174.

<sup>444</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., p. 82.

<sup>445</sup> *Ivi*, p. 82.

Inoltre, chiede che i parroci di paese colleghino tutte le parabole evangeliche sulla semina e sulla viticoltura alle opportune stagioni: per esempio, la storia del seme di senape va bene per il periodo in cui si piantano gli alberi, quella delle nozze di Cana per quando si pigia l'uva. Questi racconti hanno, secondo Weil, il potere di trasformare la vita quotidiana in una metafora dal significato divino, tanto da far diventare la vita stessa dell'agricoltore una parabola<sup>446</sup>.

### 5.6.3 Lo sradicamento geografico

Lo sradicamento geografico è una malattia che si manifesta con la perdita dei legami con le realtà collettive di più ridotte dimensioni. Weil osserva come tutte le unità geografiche più piccole (la famiglia, il vicinato, il villaggio, la provincia, la regione) abbiano perso d'importanza a vantaggio di una sola, lo Stato.

La filosofa denuncia la centralizzazione molto profonda e antica dell'apparato statale in Francia, che risale al suo fondatore Richelieu, e rispetto ad essa progetta un'inversione di tendenza che non soffochi più la vita spontanea delle collettività locali. La parola d'ordine è contrastare l'eccessiva centralizzazione della vita politica e sociale e ridare vitalità alle comunità locali per garantire il radicamento dei bisogni dell'anima in un nuovo terreno dello spirito.

Da notare è che la visione weiliana della collettività nell'*Enracinement* è del tutto diversa dagli scritti precedenti: prima del 1943 la collettività è il meccanismo sociale che nasconde agli individui la differenza tra necessità e bene, il potente *gros animal* che impedisce la vera salvezza dell'anima proponendo, attraverso il partito, la Chiesa e lo Stato, dei surrogati di redenzione.

Nell'*Enracinement* la filosofa ripete tutti questi giudizi aggiungendo, però, che dobbiamo rispettare la collettività in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane. I comportamenti e gli atti derivanti dall'obbligo di rispettare la collettività possono variare, ma l'obbligo come tale è assolutamente identico per tutti.

---

<sup>446</sup> *Ivi*, pp. 86-87. Cfr. Weil S., *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 265.



L'esperienza della guerra insegna alla filosofia che ognuno deve avere molteplici radici nella sua vita morale, intellettuale, spirituale, e curare gli ambienti cui appartiene naturalmente.

Quando l'individuo perde i suoi legami con realtà collettive come la famiglia, il villaggio, la provincia, la regione, il vicinato, si distacca dalle proprie radici<sup>447</sup>.

È con la nascita dello Stato moderno che, secondo la pensatrice francese, le nostre molteplici "radici" – le comunità – vengono sacrificate dalla necessità di farle confluire in un territorio più ampio, vale a dire lo Stato. Scrive Weil nell'*Enracinement*:

Città o insieme di villaggi, provincia, regione; e talune che comprendono diverse nazioni; altre che comprendono varie parti di nazione. La nazione, da sola, si è sostituita a tutte queste collettività. La nazione, cioè lo Stato; perché non possiamo trovare altra definizione per la parola nazione se non l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un medesimo Stato. [...] La nazione [...] è la sola. Oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta. [...] Insomma il villaggio, la città, il circondario, la provincia, la regione, tutte le unità geografiche più piccole della nazione, hanno quasi cessato di avere importanza<sup>448</sup>.

Con lo sviluppo dello Stato-nazione – e qui Simone Weil ripercorre la storia dell'assolutismo monarchico francese e della Germania totalitaria – si sono sviluppate l'idolatria, la burocrazia ed il regime poliziesco. Tre elementi che non solo esaltano lo Stato-nazione ma, soprattutto, contribuiscono all'esercizio di una feroce opposizione verso coloro che rifiutano di uniformarsi al regime. L'imperativo per il popolo di uno Stato è amarlo:

Lo stato è una cosa fredda che non può essere amata; ma esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto di amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c'è nient'altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei<sup>449</sup>.

Ma v'è di più. Gli uomini appartenenti a una qualsiasi nazione, a parere di Weil, non conoscono neppure la loro cultura *in toto*: di essa, infatti, riprendono solo quegli elementi che, legati alla forza, ne esaltano la potenza e la superiorità, negando accuratamente i contenuti e i principi che permettono il confronto amichevole con gli

---

<sup>447</sup> Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, cit., pp. 173-174.

<sup>448</sup> Weil S., *L'Enracinement*, cit., pp. 95-96.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 108.

altri Stati. Le nazioni sono quindi responsabili di una politica estera aggressiva adottata con l'obiettivo di espandersi e di sottomettere le popolazioni straniere degli altri Stati-nazione. Di fatto, allora, la forma di organizzazione politica esistente è alimentata nella sua formazione e struttura sia esternamente sia interiormente dalla forza. Quando quest'ultima è posta alla base dell'organizzazione statale – spiega Simone Weil – non c'è più posto né per la diversità né per un rapporto con l'alterità, sia essa umana e sociale o divina. Uno Stato che fa della forza il centro delle sue azioni non riesce a vivere un rapporto “amichevole” né al suo interno, né con gli altri Stati<sup>450</sup>. L'amicizia, umana o divina presuppone, infatti, oltre che la parità fra le parti, l'assenza della forza.

Secondo Weil l'amicizia è la virtù che sta a fondamento di ogni autentica relazione comunitaria poiché tra le due parti si conserva sempre un vuoto, una distanza, un punto di estraneità. Questo vuoto risponde alla necessità da parte della pensatrice francese di scongiurare uno dei maggiori pericoli del collettivo, quale è la perdita della propria identità.

Proprio in virtù di ciò, Weil dichiara apertamente di diffidare dell'amore e di preferire l'amicizia. Mentre nell'amore, infatti, si mira a una fusione che annulla l'alterità dei due individui, nell'amicizia l'affetto che circola fra gli amici non cancella la loro singolarità, né spazza via quella benefica solitudine che fa parte di ogni uomo. Ecco quanto scrive nei *Quaderni*:

L'amicizia deve essere una gioia gratuita, come quelle che dona l'arte, o la vita [...]. Essa appartiene all'ordine della grazia [...]. Desiderare di sfuggire alla solitudine è una debolezza. L'amicizia non deve guarire le pene della solitudine, ma duplicarne le gioie. L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù)<sup>451</sup>.

Nelle sue analisi sullo sradicamento geografico Simone Weil evidenzia l'assenza della virtù dell'amicizia all'interno dello Stato moderno e l'impossibilità del confronto tra gli uomini. Rapportarsi agli altri equivale per lei a relazionarsi prima di tutto con se stessi, a conoscersi. Pertanto, secondo la filosofa, il risultato dell'exasperazione dell'identità nazionale è non solo l'allontanamento dell'uomo dai suoi simili ma, forma ancora più grave, da se stesso<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> Weil a questo proposito fa l'esempio della conquista da parte dei Romani delle popolazioni barbariche.

<sup>451</sup> Weil S., *Cahiers*, I, cit., pp. 156-157.

<sup>452</sup> Di Salvatore G., *L'inter-esse come “metaxú” e “práxis”*, cit., pp. 139-140.

## 5.7 La trasformazione spirituale del lavoro

Il punto di arrivo della politica etica di Simone Weil e del suo piano di rifondazione sociale è rappresentato da una concezione sacrificale e sacramentale del lavoro.

La tesi weiliana è che soltanto se il lavoro è visto come un sacrificio può essere salvato dall'abbruttimento e può trasformare la vita quotidiana del lavoratore.

In questa sua idea Weil è influenzata dalla JOC – la Jeunesse ouvrière chrétienne – il cui interesse per la sorte dei giovani operai di fabbrica e la ricerca di un Cristo operaio, le fa pensare che il cristianesimo in Francia non sia ancora del tutto definito e che ci siano le prerogative per attuare dei veri cambiamenti.

La JOC [...] n'est pas un mouvement de jeunesse au sens que cette expression a d'ordinaire ; on n'y trouve nulle ivresse collective, nuls effets de magnétisme, nuls mots d'ordre, nulle obsession de puissance, nulle flatterie à l'égard de la jeunesse. [...] C'est le pur esprit ouvrier qui s'exprime à la JOC, sans mélange étranger. La politique n'y pénètre pas; la religion elle-même n'y pénètre que traduite. Ces petits gars ont senti que ce qui pèse sur eux, ce qui les courbe tous les jours, par-delà le système économique et les patrons, c'est la matière elle-même – cette matière qu'ils manient chaque jour, longtemps, par ordre, avec fatigue. La matière pèse sans cesse à l'usine sur le corps et les pensées et contraint presque irrésistiblement à descendre. Ils sont soumis à la matière plus que d'autres; mais dès qu'ils prennent conscience d'eux-mêmes, ils sentent mieux que d'autres qu'ils y sont soumis, et c'est là une immense supériorité. Ils sont inexprimablement émus et exaltés par la pensée que le Christ a choisi d'être ouvrier et s'est incarné ainsi plus complètement<sup>453</sup>.

Gli *jocistes*, in quanto operai, sapevano che il peso che subivano durante il lavoro era solo materiale, e reagivano con consapevole sottomissione alla materia. Questo dava loro un'immensa superiorità e conservava intatta la purezza del loro cristianesimo.

Nonostante Weil progetti l'abolizione dei sistemi di produzione basati sullo sfruttamento, il decentramento, la presenza delle cooperative e la proprietà degli utensili, allo stesso tempo la filosofa non crede che questi miglioramenti siano in grado di cambiare la natura del lavoro, che avrebbe continuato ad essere duro e necessario.

---

<sup>453</sup> Weil S., *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 413.

Le riforme di Weil non mirano, infatti, ad abolire la durezza del lavoro, ma soltanto a compensare l'umiliazione servile legata al lavoro a cottimo e alla razionalizzazione attraverso un ruolo di maggiore responsabilità affidato al lavoratore.

Weil intende fare del lavoro un'attività spirituale e questo vuol dire, per la filosofa, concepire la fatica ad esso legata come un castigo per la disobbedienza dell'uomo a Dio. La fatica è una specie di morte quotidiana perché obbliga a sottomettersi alla materia inerte ma, al tempo stesso, ci consente di arrivare a Dio.

La sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano<sup>454</sup>.

Il lavoratore deve *voler* diventare un'estensione dello strumento, e questo obbedire consenziente a un lavoro inteso come necessità equivale a obbedire a Dio. Di fatto, il lavoro diventa una punizione ontologica e questo consenso alla materia non mitiga in alcun modo la violenza con cui vincola gli esseri umani alla materia. Perciò, Weil dà al lavoro fisico una superiorità spirituale su tutti i prodotti della scienza, dell'arte e della filosofia.

Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. On l'exécute à cause d'un besoin, non en vue d'un bien; «parce qu'on a besoin de gagner sa vie», comme disent ceux qui y passent leur existence<sup>455</sup>.

La sua ostilità verso il progresso tecnologico viene dalla convinzione che sciogliere gli uomini dai vincoli penitenziari del lavoro metterebbe in pericolo il suo aspetto di obbedienza sacramentale. L'antico sogno umano di essere liberi dalla fatica fisica è, agli occhi di Weil, pericoloso.

L'accettazione del lavoro fisico è, dopo l'accettazione della morte, la forma più perfetta della virtù dell'obbedienza<sup>456</sup>.

Al contrario, attraverso la punizione e l'asservimento, con il tempo si arriva alla gioia, al radicamento.

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione

---

<sup>454</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., p. 91.

<sup>455</sup> Weil S., *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 418.

<sup>456</sup> Weil S., *L'enracinement*, cit., p. 262.

nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale. Essa è dunque, per sua natura, l'aspirazione che corrisponde alla nostra sofferenza<sup>457</sup>.

La tesi del lavoro quale attività spirituale è sostenuta da Simone Weil con un singolare paragone. La filosofa immagina due donne che cuciono. La prima è una giovane donna incinta e felice che prepara il corredo del nascituro. Nonostante tutte le difficoltà tecniche del cucito, neanche per un istante si dimentica del bambino che porta in sé.

Nello stesso momento anche un'altra donna, una carcerata, sta cucendo. Non è meno attenta agli aspetti tecnici del cucito e teme di essere punita se rovina il lavoro.

Una giovane donna felice, incinta per la prima volta, che sta cucendo un corredo, pensa a cucire bene. Ma non dimentica nemmeno un momento il bambino che porta dentro di sé. Nello stesso momento, in qualche laboratorio carcerario, una condannata cuce pensando anch'essa a cucire bene perché teme altrimenti di venir punita. [...] Tutto il problema sociale consiste nel far passare gli operai dall'una all'altra di queste due situazioni<sup>458</sup>.

Tra le due cucitrici c'è una differenza abissale: il lavoro, spiega la filosofa, avrà ottenuto il posto che gli spetta nella società quando i lavoratori saranno messi in grado di passare dalla condizione della carcerata a quella della donna incinta. Bisognerebbe che questo mondo e l'altro, nella loro doppia bellezza, fossero presenti e associati all'atto del lavoro, come il nascituro alla preparazione del corredo.

All'attività concreta del lavoro deve unirsi la consapevolezza della bellezza del mondo. Quest'ultima, infatti, penetra nell'essere umano attraverso la pena – non l'infelicità – che accompagna inevitabilmente il lavoro. Questa sofferenza è parte integrante di ogni vera dignità, sostiene la filosofa, ed ha la sua radice nell'ordine soprannaturale<sup>459</sup>. È per questo motivo che bisogna ridare ai lavoratori la coscienza piena del loro lavoro, affinché possano rispondere in modo affermativo alla realtà stessa e radicarsi nel soprannaturale.

Nell'*Enracinement* Weil insiste sulle teorie di Marx relative al progresso materiale, in particolare sull'idea marxiana che i cambiamenti progressivi dell'organizzazione sociale – e, dunque, dei rapporti di classe – dipendano da cambiamenti tecnologici nelle forze produttive.

---

<sup>457</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>459</sup> *Ivi*, pp. 91-92.

Weil ritiene che Marx riponga un'ingiustificata fiducia in queste forze, considerate garanti del progresso, una fiducia del tutto ingiustificata perché anche le macchine più sofisticate possono essere impiegate per opprimere il lavoratore, anziché per emanciparlo.

Il primo errore di Marx è, secondo Weil, quello di non aver capito che la specializzazione delle funzioni, come la moderna parcellizzazione del sapere, tende ad avere il primo effetto anziché il secondo.

Un altro errore da lui commesso è di non aver saputo prevedere come l'idea della lotta di classe sarebbe stata sfruttata dai seguaci borghesi di Marx per diffondere la loro fede nei meccanismi automatici della forza come strumenti di giustizia.

Il marxismo, offrendo agli operai la pretesa certezza scientifica di diventare ben presto i padroni del globo terrestre, aveva suscitato un vero e proprio imperialismo operaio. Sostenendo la falsa grandezza della forza, esso aveva tradito la vera grandezza individuata da Marx, vale a dire la spiritualità del lavoro.

Insieme a Rousseau, Proudhon e Tolstoj, ma con molta più profondità di loro, secondo Weil, Marx aveva, infatti, messo in luce l'unico valore ignoto alla Grecia antica, la spiritualità del lavoro, per consegnarlo nelle mani di un materialismo spurio. Il risultato, afferma Weil, è stato una confusa mescolanza di idee estranea agli stessi lavoratori che, convertibile in una facile propaganda, è diventata un fattore di sradicamento del lavoro.

Il tentativo di Weil di riorientare le idee di Marx si traduce in una revisione stoica del marxismo. Quest'ultimo, sostiene Weil, andrebbe considerato un metodo di analisi sociale, e non una dottrina.

Nel suo saggio del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Weil aveva citato con approvazione l'idea goethiana di Marx secondo cui l'uomo crea se stesso nel produrre le condizioni della propria esistenza. Nell'*Enracinement* questo atto liberatorio trova un sostegno in un programma di decentramento fatto di cooperative, ma anche un limite nel Vangelo stoico dell'accettazione delle condizioni di esistenza determinate dal lavoro.

Il lavoro deve essere condotto in uno spirito di umiltà, obbedienza e amore, rivolto non ad un padrone ma a Dio ed alla divina provvidenza, che costituiscono l'ordine del mondo. La filosofa rende pienamente questa idea quando dice che dobbiamo ricevere la nostra gioia ed il nostro umano dolore con lo stesso senso

interiore di gratitudine. Il lavoro è un elemento fondamentale nell'educare a questa ricettività.

Nell'*Enracinement* Weil sottolinea come il legame tra lavoro ed ispirazione religiosa autentica debba essere rafforzato dalla mistica, che la filosofa definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»<sup>460</sup>, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni.

Porre al centro della nuova civiltà la mistica è una mossa che per Simone Weil ha un forte valore politico. La filosofa ricorda come i mistici si siano spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio. Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo Simone Weil, ogni militante politico deve mettere continuamente in discussione “la verità” circolante nel suo partito, verità che non deve mai diventare totalizzante e che deve essere sempre posta in un confronto dialettico con le altre verità.

I mistici, situati simbolicamente al centro della società, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità, evitando così che il mistero diventi dogma. Una collettività che si nutre della mistica propende sempre per quei tipi di azione tendenti verso il bene e non corre il rischio di trasformarsi in quel *gros animal* tanto temuto da Weil che soffoca il senso critico degli individui<sup>461</sup>.

---

<sup>460</sup> Weil S., *Cahiers*, III, cit., p. 118.

<sup>461</sup> Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

## CONCLUSIONE

Attraverso lo studio condotto in questo elaborato è stato possibile ricostruire le due nozioni fondamentali attraverso le quali il realismo politico si declina nel pensiero weiliano, ovvero:

- I. il paradigma della *forza* come origine conflittuale della politica;
- II. la categoria di *oppressione* legata alla critica del centralismo.

*Forza* e origine conflittuale della politica costituiscono i termini di un binomio inscindibile nel pensiero politico di Simone Weil e che compare in diversi articoli, quali *Méditation sur l'obéissance et la liberté* (1937), *Méditations sur un cadavre* (1937), *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), *Lettre à Georges Bernanos* (1938), *Réflexions sur la barbarie* (1939), *Réflexions en vue d'un bilan* (1939), la tragedia *Venise sauvée* (1940) e, infine, *L'Iliade ou le poème de la force* (1941), con i quali assurgerà a chiave interpretativa della politica.

La *forza* possiede tutti indifferentemente, è onnipervasiva. Essa, scrive Weil, «annienta tanto impietosamente, quanto impietosamente inebria chiunque la possiede o crede di possederla»<sup>462</sup>.

In questa stagione della sua vita Weil ritiene che viga una contraddizione essenziale tra la *forza* ed il bene e che confondere i due piani equivalga a commettere idolatria: l'uomo vive nel mondo dei fatti regnato dalla *forza* e, soltanto segretamente, può aspirare al bene<sup>463</sup>, tenendo presente che esso non abita in questa terra e che dimora soltanto nel soprannaturale<sup>464</sup>. Ne *L'amore di Dio* Weil scrive a questo proposito: «La natura è necessità»<sup>465</sup> – e, ancora – «La salvezza dell'anima avviene nell'altro mondo, ma la salvezza dello Stato in questo»<sup>466</sup>.

Fino allo scoppio della seconda guerra mondiale Weil guarda alla politica come un mero esercizio di forza, scevro dall'etica. L'intento della filosofa in questa stagione intellettuale è scandire una divisione netta tra le due sfere: da un lato la politica, costituita dai fatti che si realizzano *hic et nunc*, in questo mondo e, dall'altro, l'etica, la morale e tutto ciò che attiene alla spiritualità, proprio di un avvenire ultraterreno.

---

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>463</sup> Weil S., *La persona e il sacro*, Milano, Adelphi, 2012, pp. 68-69.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>465</sup> Weil S., *L'amore di Dio e l'infelicità*, in *L'amore di Dio*, Roma, Borla, 2010, p. 144.

<sup>466</sup> Weil S., *Israele e i Gentili*, in *L'amore di Dio*, cit., p. 89.



La seconda categoria attraverso la quale il realismo politico di Weil prende forma è quella di *oppressione*, inestricabilmente connessa alla critica del centralismo.

Weil elabora la nozione di *oppressione* partendo dal presupposto che ogni società sia divisa in una minoranza di governanti ed una maggioranza di governati, e che sussista fra le due parti uno stato di lotta continua. Questa idea, che Weil riprende dal giurista e storico delle dottrine politiche italiano Gaetano Mosca, trova una sua chiara espressione in articoli come *Non ricominciamo la guerra di Troia* (1937).

È qui che, addentrandosi nella lucida analisi dei fenomeni politico-sociali, Weil descrive l'eterno conflitto tra chi comanda e chi obbedisce come una lotta per il potere destinata ad imporsi all'infinito. Secondo Weil, infatti, una stabilità del potere tra coloro che comandano e coloro che obbediscono è di fatto impossibile, in quanto ogni potere è fragile nella sua essenza poiché i suoi strumenti (come le armi, l'oro o le macchine) esistono sempre al di fuori di chi ne dispone e gli altri possono impadronirsene<sup>467</sup>. Perciò tutta la vita sociale è garantita dalla lotta per il potere<sup>468</sup> ma, al tempo stesso, ogni potere, data la sua fragilità, è costretto a difendersi per guadagnare un minimo di stabilità nella vita sociale<sup>469</sup>. Così, tutta la società è ingabbiata in un vicolo cieco, perché se è vero che «ogni situazione sociale si basa su un equilibrio di forze, un equilibrio di pressione analogo a quello dei fluidi»<sup>470</sup>, d'altra parte il potere non raggiunge mai l'equilibrio, poiché non ammette limiti.

Il potere viene descritto da Weil come un fenomeno che può apparire contenibile solo a chi si fermi al livello dell'osservazione dei suoi strumenti. Appena si volge lo sguardo alle dinamiche sociali, infatti, è impossibile ignorare come il pungolo della rivalità lo costringa a spingersi sempre più lontano e ad oltrepassare i limiti entro i quali può effettivamente esercitarsi<sup>471</sup>.

Attraverso l'analisi della categoria weiliana della *forza* e dell'*oppressione* è stato possibile stabilire le cifre di vicinanza di Weil alla tradizione realista.

A livello di considerazioni sostanziali, come Tucidide, Machiavelli e Morgenthau, Weil è impegnata dal problema dell'ordine e spiega la realtà del conflitto e della contesa in termini di logica del dominio generato dalla necessità. La filosofa afferma

---

<sup>467</sup> Cfr. Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983, p. 51.

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>469</sup> Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, cit., p. 72.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

<sup>471</sup> Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 63.

esplicitamente che ogni entità politica – anche se *ex ante* cerca solo sicurezza – è costretta, dall’esigenza della competizione, ad intraprendere un corso di azioni che implica infine controllo, conquista e dominio. Weil riconosce perciò che l’esito della competizione per la sicurezza è una lotta per il dominio, il che costituisce l’assunto-base del filone politico realista.

Anche a livello delle unità di analisi Weil condivide con i teorici del realismo politico significative affinità. Le sue ricerche non smettono mai di guardare all’essere umano, destinato a rimanere il punto focale delle sue analisi. Il primato teorico nella riflessione weiliana è assegnato agli individui, considerati imprescindibili per una valida spiegazione della politica, per poi passare agli Stati e alle loro relazioni.

Allo stesso modo, anche in Tucidide, Machiavelli e Morgenthau si riscontra la stessa attenzione antropologica. Tucidide si interessa al comportamento dell’uomo all’interno dello Stato nel tentativo di individuare l’egoismo specificamente umano. Analogamente, le ricerche di Machiavelli e Morgenthau si fondano sulla premessa di una natura umana malefica.

Infine, al livello della forma metodologica, come tutti e tre i realisti tradizionali, anche Weil privilegia la raccolta dei dati empirici, tratti da esperienze reali di vita politica, per poi indurne le dovute considerazioni. Tuttavia, mentre nella grande dialettica fra conoscenza “empirica” e “razionale” i realisti tradizionali aderiscono e si arrestano alla prima, Weil compie rispetto a questi un decisivo passo in avanti.

A fare in lei la differenza è l’assunzione della *forza* e dell’*oppressione* intese quali categorie teoriche internamente relate ad una costruzione razionale che possa rendere conto dei meccanismi della politica. Per cui, mentre l’approccio realista tradizionale può essere considerato carente dal versante della prospettiva metodologica scientifica del razionalismo critico, quello di Weil è invece molto più sviluppato.

Il procedere di Weil dall’induzione non pregiudica, infatti, la sua capacità di ordinare le spiegazioni causali in forma sistematica e deduttiva e di dimostrare che le sue conclusioni valgono non semplicemente per motivi causali, ma per necessità logica e teorica. In tale misura, mentre il realismo tradizionale manca di questo ingrediente fondamentale, Weil si sposta da un insieme di spiegazioni basate sulla storia ed induttivamente giustificate ad un corpo di ipotesi causali più astratto e sistematizzato in modo deduttivo.

Il suo realismo può essere definito, stando a questi dati, un *realismo politico razionalista-strutturale*, in grado non solo di fornire formulazioni realiste logiche e deduttive ampiamente verificabili e dotate di un vasto potere esplicativo, ma di riconoscere senza difficoltà la sua incapacità di presentare soluzioni scientifiche atte ad abolire in modo definitivo il male dall'arena politica, proprio perché quando ci sono molti Stati sovrani ed in competizione fra loro il conflitto non può non realizzarsi<sup>472</sup>. Ma la nostra analisi si è spinta più in là.

Dagli studi condotti in questo elaborato è emerso, infatti, che il realismo politico corrisponde ad una stagione, una fase di ampio respiro nell'intellettualità politica della pensatrice, destinata tuttavia ad essere superata nella maturità.

Accanto all'interesse nei confronti della cruda "realtà" della politica, Simone Weil sviluppa progressivamente una spiccata attenzione per l'etica e la spiritualità, che la porta ad accantonare il realismo politico in vista di una tentata conciliazione tra politica ed etica.

In questo cambio di registro da parte della filosofa riveste un ruolo centrale il suo avvicinamento al Cristianesimo avvenuto dopo l'anno trascorso in fabbrica, durante un viaggio con i genitori in Portogallo (settembre 1935). È proprio questo evento – che la allontana gradualmente dal realismo politico ma mai dall'interesse per la politica – a costituire la premessa del suo nuovo impegno in direzione di una politica che non si separi più dall'etica.

Quando arriva a Liverpool il 25 novembre del 1942 Simone Weil ha definitivamente superato quel dissidio interiore tra principi etici da un lato, e accettazione della politica come esercizio della forza dall'altro. Il dramma della guerra mondiale ed i totalitarismi, espressioni della crisi della civiltà occidentale, impongono, infatti, di costruire le basi della società moderna attorno ad un nuovo centro dotato di senso.

Weil trova questo baricentro nella religione e nella morale, alla quale riconosce una funzione fondativa nello sviluppo della cultura umana. L'idea di uno spirituale che effonde la sua luce sulla vita profana – pubblica e privata – ed ispira la politica stessa è evidente nell'*Enracinement* (1949). Qui la politica viene presentata dall'autrice non più come esercizio di forza, quanto, soprattutto, come quell'attività affine all'arte ed in grado di guidare i membri della società nella personale ricerca

---

<sup>472</sup> Waltz K., *Man, the State and War*, cit., p. 15.

del bene<sup>473</sup>. Il progetto weiliano contenuto nell'*Enracinement* è da leggersi come una guida “ideale” verso il possibile.

In nessun altro scritto di Weil, lo stoicismo è così presente come nell'*Enracinement*. Un assunto dello stoicismo che si è mantenuto nei suoi due momenti, greco e romano, è che la vita umana e l'universo siano coerenti e corrispondenti, legati insieme in un ordine trascendente dato dal principio razionale del *logos*. La saggezza, la consapevole accettazione del fatto che questa è la natura inevitabile delle cose, è equivalente alla virtù.

Weil interpreta l'*amor fati*, l'obbedienza stoica al cosmo razionale, come l'atteggiamento di umiltà e d'amore del cristianesimo autentico. C'è da dire che esiste un terreno d'incontro abbastanza ampio tra lo stoico e il cristiano: il determinismo cosmico del primo, per esempio, anticipa la predestinazione dell'altro, la dottrina stoica dell'assenso prefigura al dogma cristiano del libero arbitrio. Per entrambe le concezioni il male è in primo luogo una cattiva disposizione, un dissenso dal divino a cui il cristiano dà il nome di peccato.

Per la logica stoica, però, in un mondo retto da un ordine divino il male ha un ruolo necessario e complementare rispetto al bene. Ed è proprio grazie a questo assunto stoico che Weil risolve definitivamente la presenza del male nel mondo terreno della forza.

Weil critica il cristianesimo e supera il realismo perché quest'ultimo sembra aver perduto l'*amor fati* degli stoici, il consentire ad essere nulla.

Nell'ultima stagione del suo pensiero la filosofa assicura che la *forza* non è sovrana, bensì perfettamente obbediente al *logos* divino, alla sovranità del limite. Sia che la si interpreti in senso passivo, come il consenso all'eternità che riprende dall'evangelista Giovanni, sia che la si interpreti in senso attivo, come lo studio dei meccanismi soprannaturali che trova nel *Timeo* di Platone, si tratta della stessa, atemporale contemplazione della *necessità* concepita come l'unica realtà di questo mondo, una realtà in cui il pensiero divino resta materialmente presente.

Weil invita gli uomini ad accettare la bellezza del mondo tramite il dolore del lavoro, a trovare la vera dignità nella loro radice soprannaturale, nell'ordine cosmico.

---

<sup>473</sup> Non è un caso che affermazioni di questo tipo trovino spazio nell'opera-testamento di Weil, *La prima radice*, nota al grande pubblico come uno studio in vista di una dichiarazione dei doveri e non dei diritti. Cfr. Weil S., *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990.

Il vero bisogno di radicamento è intellettuale: finché l'uomo sopporta di aver un'anima propria e dei pensieri personali, è interamente sottoposto alla pressione dei bisogni e al giogo meccanico della forza. Ma quando, invece, in virtù di una attenzione autentica, egli svuota la propria anima per lasciarvi penetrare i pensieri della saggezza eterna tutto muta e porta in sé quei medesimi pensieri ai quali è sottomessa la forza.

L'*amor fati* permette il radicamento, consente alla persona di diventare sacra. È per questo motivo che il prerequisito del rinnovamento della società è, secondo Weil, la rigenerazione dell'individuo.

La filosofia vuole pensare l'impossibile del Ventesimo secolo, concepire un mondo senza il *gros animal* dove si possa ancora scorgere la divinità. Per farlo deve andare necessariamente oltre il realismo politico e recuperare l'*amor fati* che permette di accettare la necessità, di identificarci con una ragione universale, ma anche di trasformare, convertire il *malheur* nella sofferenza sacrificale del lavoro e redimerci.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Liguori Editore, Napoli 1990.
- ANDREATTA, Alberto, BALDINI, Artemio Enzo, *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, UTET Libreria, Torino 1999.
- BARSACQ, Stéphane, (a cura di), *Simone Weil. Le ravissement de la raison. Textes choisis et présentés par Stéphane Bersacq*, Éditions Points, Paris 2009.
- BOYLE, Francis Anthony, *World Politics and International Law*, Duke University Press, United States of America 1985.
- BRAVO, Gian Mario, MALANDRINO, Corrado, *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- CAMPI, Alessandro, *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Akropolis, Firenze 1996.
- CAMPI, Alessandro, *Hans J. Morgenthau: un moralista del potere*, in *Rivista di Politica*, n. 3, 2010, pp. 5-6.
- CAMPI, Alessandro, DE LUCA, Stefano, (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.
- CANCIANI, Domenico, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.
- CEDRONI, Lorella, *Aspetti del realismo politico italiano. Gaetano Mosca e Guglielmo Ferrero*, Aracne editrice, Roma 2013.
- CHENAVIER, Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001.
- CHENAVIER, Robert, *Simone Weil. L'attention au réel*, Éditions Michalon, Paris 2009.
- CHIARUZZI, Michele, *Sapere che fare? Realismo politico e nesso gnoseologico*, in *Rivista di Politica*, n. 3, 2010, pp. 9-23.
- COLERIDGE, Ben, *Tales from the kingdom of force*, in *EurekaStreet.com.au*, n. 20, 2010, pp. 49-52.
- CROCE, Benedetto, *Quando l'Italia era tagliata in due*, in *Quaderni della Critica*, Laterza, Bari 1946.
- DE LA BOËTIE, Estienne, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Droz, Genève 1987.

- DELLA PERUTA, Franco, *Storia del Novecento. Dalla "grande guerra" ai giorni nostri*, Le Monnier, Firenze 1991.
- DE LUSSY, Florence, (a cura di), *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Bayard, Montrouge 2009.
- DI SALVATORE, Graziella, *L'inter-esse come "metaxú" e "práxis". Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, G. Giappichelli Editore, Torino 2006.
- DUJARDIN, Philippe, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1975.
- ESPOSITO, Roberto, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.
- ESPOSITO, Roberto, GALLI, Carlo, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.
- FERRAROTTI, Franco, *Simone Weil. La pellegrina dell'Assoluto*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996.
- FIORI, Gabriella, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981.
- FOREST, Philippe, *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Editore Pierre Bordas et fils, Paris 1991.
- GABELLIERI, Emmanuel, L'YVONNET, François, (a cura di), *Simone Weil*, L'Herne, Paris 2014.
- GALLI, Carlo, *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2001.
- GALLI, Carlo, GREBLO, Edoardo, MEZZADRA, Sandro, *Il pensiero politico del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2005.
- GRECI, Rosanna, *Il movimento socialista e il problema dell'educazione operaia in Francia*, in *Rivista di storia contemporanea*, IX, n. 2, 1980, pp. 259-284.
- HOBBS, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now fearst collected and edited by William Molesworth*, vol. VIII, London 1839.
- IGNAZI, Piero, *Forza senza legittimità. Il vicolo cieco dei partiti*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- JANIAUD, Joël, *Simone Weil. L'attention et l'action*, Puf, Paris 2002.
- KANTZÀ, Giuliana, *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012.

LITTLE, Janet Patricia, *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.

LONGHI PARIPURNA, Marco, (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001.

MACCARONI, Giuseppe, *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco Editore, Lungro 2003.

MACCARONI, Giuseppe, *Emmanuel Mounier e Simone Weil. Testimoni del XX secolo*, Aracne editrice, Roma 2010.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531)*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2013.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe (1532)*, Barbera Editore, Siena 2007.

MAHARISHI, Mahesh Yogi, *La Bhagavad Gita*, Agfai Publication, Paris 1990.

MASTELLONE, Salvo, *Storia del pensiero politico europeo. Dal XIX al XX secolo*, Utet Libreria, Torino 1993.

MIGLIO, Gianfranco, *Lezioni di politica*, I, Il Mulino, Bologna 2011.

MORGENTHAU, Hans, *Politics among nations. The struggle for power and peace*, McGraw-Hill, New York 1985, trad. it. *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna 1997.

NEVIN, Thomas R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

ORTEGA Y GASSET, José, *Scritti politici di José Ortega y Gasset*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979.

ORTEGA Y GASSET, José, *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983.

PÉTREMENT, Simone, *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994.

PORTINARO, Pier Paolo, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

RABEDON, Christine, SIGAUX, Jean-Luc, *Simone Weil. Mystique et rebelle*, Éditions Entrelacs, Paris 2009.

REY PUENTE, Fernando, *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, Paris 2007.

RAGAZZONI, David, *I partiti politici: «parti del Tutto» o «parti contro il Tutto»?*



*Considerazioni a margine di alcuni recenti lavori*, in *Rivista di Politica*, 01/2014, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, pp. 155-165.

RANCÉ, Christiane, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, Éditions du Seuil, Paris 2009.

REALE, Giovanni (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

SAINT-SERNIN, Bertrand, *L'action politique selon Simone Weil*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988.

SARUBBI, Antonio, *Manuale di storia delle dottrine politiche*, G. Giappichelli Editore, Torino 1991.

SEMERARO, Licia, *Filosofia oppressiva e verità liberante. L'esperienza intellettuale di Simone Weil*, Capone Editore, Lecce 1990.

SCHMITT, Carl, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica (1927)*, Il Mulino, Bologna 1972.

SPRINGSTED, Eric O., *Simone Weil. Writings Selected with an Introduction by Eric O. Springsted*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1998.

TALETE, ANASSIMANDRO, ANASSIMENE, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992.

TELLIS, Ashley J., *Reconstructing Political Realism. The Long March to Scientific Theory*. Rand Corporation, USA 1996, trad. it. *Introduzione al realismo politico. La lunga marcia verso una teoria scientifica*, a cura di Joachim Rössler, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005.

THOMPSON, Kenneth W., *Filosofia e politica: il doppio impegno di Hans J. Morgenthau*, in *Rivista di Politica*, n. 3, 2010, pp. 37-45.

TILLY, Charles, *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1984.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi 1996.

VALENTINI, Francesco, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

VANNINI, Marco, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

WALTZ, Kenneth, *Man, the State and War*, Columbia University Press, New York 1893.

WALTZ, Kenneth, *Theory of International Politics*, McGraw-Hill, Boston 1979.

WALTZ, Kenneth, *Theory of International Politics*, Newbery Award Records, New York 1979, trad. it. *Teoria della politica internazionale*, Il Mulino, Milano 1987.

#### **SCRITTI DI SIMONE WEIL**

*L'Iliade ou le poème de la force*, Cahiers du Sud, Paris 1943, trad. it. *L'Iliade o il poema della forza*, a cura di A. Di Grazia, Asterios Editore, Trieste 2012.

*La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002.

*L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990.

*La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.

*La condition ouvrière*, Éditions Gallimard, Parigi 1951, trad. it. *La condizione operaia*, a cura di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1974.

*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Éditions Gallimard, Paris 1955, trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983.

*Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, Paris 1957.

*Note sur la suppression générale des parties politiques*, Éditions Gallimard, Paris 1957, trad. it. *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, a cura di F. Regattin, Castelvecchi, Roma 2012.

*La science et nous*, in *Sur la science*, Éditions Gallimard, Paris 1966.

*Venise sauvée*, Éditions Gallimard, Paris 1968, trad. it. *Venezia salva*, a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 2012.

*Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.

*Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.

*Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.

*Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990.

*Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Net, Milano 2005.

*Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013.

### **Œuvres complètes di Simone Weil**

Presso Gallimard è in corso la pubblicazione delle *Œuvres complètes*, che comporta diciassette volumi ripartiti in sette tomi. Il quadro completo dell'opera è il seguente:

- I. *Premiers écrits philosophiques* (un volume)
- II. *Écrits historiques et politiques* (tre volumi)
- III. *Poèmes et Venise sauvée* (un volume)
- IV. *Écrits de Marseille* (due volumi)
- V. *Écrits de New York et de Londres* (due volumi)
- VI. *Cahiers* (quattro volumi)
- VII. *Correspondance* (quattro volumi)

Finora sono stati pubblicati i seguenti volumi:

*Premiers écrits philosophiques*, I, Éditions Gallimard, Paris 1988.

*Écrits historiques et politiques*, II, 1, Éditions Gallimard, Paris 1988.

*Écrits historiques et politiques*, II, 2, Éditions Gallimard, Paris 1991.

*Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989.

*Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008.

*Écrits de Marseille*, IV, 2, Éditions Gallimard, Paris 2009.

*Écrits de New York et de Londres*, V, 2, Éditions Gallimard, Paris 2013.

*Cahiers*, VI, 1, Éditions Gallimard, Paris 1994.

*Cahiers*, VI, 2, Éditions Gallimard, Paris 1997.

*Cahiers*, VI, 3, Éditions Gallimard, Paris 2002.

*Cahiers*, VI, 4, Éditions Gallimard, Paris 2006.

*Correspondance*, VII, 1, Éditions Gallimard, Paris 2012.