

Indice

Introduzione	2
Parte prima:	
1. Critica dello stato e del mondo sociale	11
2. Critica del concetto di diritto e di persona	18
Parte seconda:	
3. L'uscita dalla caverna	25
4. Giustizia come amore sovranaturale	34
5. Il modello del Cristo	43
6. Il modello della materia	53
Parte terza:	
7. La «malattia dello sradicamento» e il bisogno di radicamento	62
8. L'obbligo come strumento di giustizia reale	67
Conclusioni	73

Introduzione

Che cos'è la giustizia? Come si fonda una città o uno stato giusto? Cosa definisce un uomo giusto? Se incontrassimo oggi un Socrate di turno che ci ponesse queste stesse domande, probabilmente non saremmo capaci di darvi risposta, o perlomeno potremmo fornire solo una risposta parziale, esattamente come Glaucone, Polemarco, Adimanto, Trasimaco o quanti altri hanno avuto la fortuna (o la sfortuna) di dialogare con il vero Socrate. Il problema della giustizia, e il suo rapporto con il diritto e con le leggi, la questione della sua validità e del suo fondamento, e il suo legame con la forza e il potere costituito, sono questioni niente affatto nuove nella storia del pensiero occidentale. Esse hanno la loro origine, o comunque ottengono un chiaro inquadramento, a partire per lo meno dal VI sec. a.C., nella Grecia di Erodoto e ancor più nel V sec. a.C., con la riflessione dei sofisti, fino a raggiungere l'apice nel IV sec. a.C. con l'opera platonica, in particolare nel dialogo che è interamente dedicato alla risoluzione del problema di giustizia, ovvero la *Repubblica*. Il mondo greco trova la sua ragione di essere in un assetto socio-politico fondato sulla legge, che fornisce le regole di convivenza tra gli uomini e garantisce la stabilità e il buon ordine del sistema politico e la libertà dei singoli individui, opponendosi da un lato, al disordine della vita allo stato di natura, e dall'altro, all'arbitrio e alla concentrazione del potere nelle mani di un unico individuo. Tuttavia, la legge greca non ha un'origine divina, non è una legge rivelata; piuttosto viene codificata a partire da una rielaborazione e una sistemazione di convenzioni e consuetudini precedenti alla legge stessa, cosicché essa è priva di un fondamento assoluto, ed è essenzialmente frutto di un consenso e di un accordo tra i cittadini. Ecco perché si impone con forza nel pensiero greco il dibattito sulla legge e sulla sua validità. I temi principali attorno a cui ruota la discussione sono il rapporto stretto che intercorre tra leggi ed abitudini e tra leggi scritte e leggi non scritte; la relatività ed arbitrarietà delle leggi stesse; la distinzione e, talora,

opposizione della legge alla natura; infine, la relazione tra la legge e la giustizia, e il loro legame con la forza. Una prima riflessione abbastanza strutturata su questi temi emerge all'interno delle *Historiae* di Erodoto, in cui egli sottolinea sia la funzione di “complemento e garante della libertà”¹, che il mondo greco riconosce alla legge, ma allo stesso tempo «la varietà di tutti i *nomoi*», ovvero degli usi, dei costumi e delle leggi stesse, dunque la loro relatività. Nell'ottica di Erodoto, la sottolineatura di questo relativismo intrinseco alla legge, dettato dalla mancanza di una garanzia di oggettività e universalità, che caratterizza la legge in quanto prodotto umano e calato in un determinato contesto socio-culturale, per cui soggetto a differenze dettate dall'ambiente in cui è elaborata, inducono ad un atteggiamento di tolleranza verso le legislazioni alternative a quella greca, riconoscendo ad esse la medesima legittimità. Nondimeno, l'attenzione posta dallo storico su questa problematicità costitutiva di una legge solo terrena, porta ad un attacco ben più radicale ai fondamenti della legge stessa, che viene a strutturarsi con l'apparire sulla scena dell'Atene del V sec. a.C. della sofistica. I sofisti contrappongono la nozione di legge a quella di natura, alle cui spalle si trova l'opposizione tra apparire ed essere, dove la legge, assieme alle abitudini e ai costumi, rientra nel dominio dell'opinione. Da questo punto di vista, “la nozione di giusto in sé non ha più ragione d'essere; e il giusto può definirsi solo in relazione alle convenzioni particolari di un determinato gruppo. Il giusto si riconduce a ciò che è legale.”² Nel pensiero filosofico proposto dalla sofistica, “l'uomo è misura di tutte le cose”, secondo la celebre formula di Protagora, cosicché anche la giustizia non può avere altro criterio morale se non quello umano, e perciò non potrà esistere qualcosa che sia giusto per natura, ma unicamente in base ad accordi o consuetudini stabilitesi tra gli uomini. Per fornire una legittimazione valida alla legge, proprio Protagora fa riferimento alla sua utilità, in vista della salvaguardia dello stato e dei cittadini e della realizzazione di una condizione di concordia che permetta di mantenere

1 J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele.*, Garzanti, Milano 2005, p. 21.

2 J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele.*, cit., p. 69.

stabili i legami sociali. Tuttavia, questo atteggiamento critico nei confronti della legge, volto a sondarne gli assunti di base in vista di una rifondazione di un'etica tutta umana, apre la strada anche a forti polemiche e violenti attacchi contro la legge stessa, tali da giungere fino a proposte immoraliste, dei quali i portavoce principali sono Trasimaco e Callicle, le cui posizioni sono riportate da Platone rispettivamente nella *Repubblica* e nel *Gorgia*. Anche secondo la ben nota affermazione di Trasimaco, la giustizia è connessa con l'utilità, ma non con quella di tutti i cittadini, bensì di coloro che in quel dato momento detengono il potere, essa è cioè "l'utile del più forte"³. La giustizia non si differenzia dall'obbedienza alle leggi, ovvero è portata a coincidere con il legale, ma essendo il fine della legge quello di stabilire l'utile, coincidente con il mantenimento del potere, e considerando il potere come una funzione della forza, si arriva a concludere che leggi e giustizia non sono altro che l'espressione di questa forza stessa. Nella prospettiva trasimachea, infatti, "in ciascuno stato è il governo che detiene la forza"⁴, e inoltre "ciascun governo legifera per il proprio utile"⁵, pertanto la legge e la giustizia, nella sua identificazione con le leggi medesime, finiscono con il corrispondere all'"utile del potere costituito"⁶, che, seguendo la logica di Trasimaco, è anche l'utile del più forte. Egli è permeato da un forte realismo, esprime il sentimento comune della folla, sostenendo questa tesi, diffusa nel pensiero greco, di una difficoltà oggettiva nel portare a far combaciare la legge con la giustizia reale. Lo stretto legame della legge con il potere costituito la condiziona sempre alle vicissitudini e alle necessità del potere stesso, rendendo difficoltosa la garanzia di un'imparzialità e di un giudizio realmente oggettivo, separato dagli interessi particolari dei singoli e dello stato. In tal senso, una delle figure più emblematiche di tutta la riflessione greca sulla giustizia, è Antigone, la giovane protagonista dell'omonima tragedia sofoclea. Ella trasgredisce le leggi scritte vigenti nello stato, in nome di una legge

3 Platone, *Resp.*, I, 338 c.

4 Platone, cit., I, 338 d.

5 Platone, cit., I, 338 e.

6 Platone, cit., I, 339 a.

non scritta da lei ritenuta superiore, che è un dovere dettatogli dalla sua coscienza, un sentimento morale e religioso, e che in realtà non è altro che l'amore di una sorella per un fratello ucciso, a cui la legge impedisce di dare degna sepoltura, perché considerato un traditore. Nel contrasto tra Creonte, re e garante della legge codificata, e Antigone, portatrice di una legge tutta particolare, che è quella dell'amore, emerge chiaramente il limite di “una legislazione di ordine puramente politico”⁷ che non è capace di prestare ascolto alle norme morali e religiose. Nell'ostinazione di Antigone, che la porta fino all'accettazione della morte, pur di difendere quello che per lei è un obbligo morale, un dovere a cui non può sottrarsi e che non ha niente da spartire con la legge, piuttosto è in contraddizione con essa, si legge un appello a valori superiori e ad una esigenza profonda di giustizia e di bene, che stanno alla base della vita umana e guidano l'uomo nel suo agire, ben prima di ogni codificazione scritta di qualsiasi tipo di norme. Lo scontro tra Creonte ed Antigone è quello tra due doveri di ordine differente, uno prettamente politico e uno morale, l'uno rispondente alle necessità del potere e della vita comunitaria, mentre l'altro a quelle dell'amore e del bene, che fanno appello ad un sentimento di *pietas* e di rispetto di tradizioni e usanze considerate dettami divini, ma anche ad un legame fraterno tutto umano. Nella vicenda di Antigone è racchiuso il dramma fondamentale del diritto, la sua inabilità a confrontarsi con la dimensione profonda dell'uomo, con le sue aspirazioni al bene, dovendo il diritto rimanere ancorato alla superficie dei rapporti umani, alle necessità dettate dalla convivenza in società, che impone la prescrizione di regole e la costruzione di istituzioni capaci di far rispettare tali norme. Sebbene all'interno di una prospettiva più strettamente spirituale, che contrappone il diritto umano alle regole del mondo divino, è esattamente sui limiti costitutivi del diritto stesso, sulla sua origine e funzione all'interno del mondo sociale e sulla sua sottomissione ai vincoli di forza che caratterizzano le relazioni umane, che si concentra anche il culmine della riflessione della filosofa francese Simone Weil (Parigi,1909-Ashford,1943), la quale sente, con la stessa chiarezza con cui la

7 J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele.*, Grazanti, Milano 2005, p. 31.

percepiva Antigone, la distanza che intercorre tra la giustizia vera e il diritto, l'incomunicabilità che si può riscontrare tra questi due piani. Chiedere giustizia, per la Weil come per Antigone, significa chiedere il bene; ma per la Weil, questo non deve essere un bene sottoposto alla mutabilità e alle vicissitudini delle passioni e dei desideri umani e alla limitatezza del punto d'osservazione dell'uomo, piuttosto un bene che faccia appello ad una validità e ad un'universalità, che possono stare solo all'esterno della realtà terrena, ovvero dalla parte di Dio. Dove il mondo terreno è un contesto governato dalla meccanica deterministica della forza e della pesantezza, la realtà trascendente è il luogo della grazia e della verità, dove solo è dato all'uomo di ritrovare i valori assoluti, che unici possono guidarli nel pensare e agire secondo giustizia. Nonostante quello della Weil possa essere definito un vero e proprio cammino spirituale, dal momento che il suo percorso intellettuale di approfondimento sul tema della giustizia si sostanzia di una ricerca di fede condotta in parallelo ad esso, Simone Weil non è però meno acutamente realista. Come Callicle nel *Gorgia* e Glaucone nel II libro della *Repubblica*, anche la filosofa riconosce la sottomissione costitutiva dell'uomo alle leggi della conservazione naturale e dell'accrescimento del proprio potere. La natura umana è intrinsecamente pleonettica, guidata da desideri insaziabili, che spingono gli uomini ad entrare in conflitto l'uno con l'altro nel tentativo di imporre ciascuno la propria potenza. La legge di natura è la legge del più forte, tutti siamo spinti di necessità a soverchiare l'altro, specialmente quando ci troviamo in una condizione di superiorità; una volta indossato un anello, non visti, siamo tutti Gige.⁸ Quaggiù domina l'apparenza, ed è molto più facile acquisire le sembianze del giusto, pur commettendo l'ingiustizia assoluta, piuttosto che essere realmente giusto. La vera giustizia deve sopportare la diffamazione e il disprezzo per essere tale, perché una volta riconosciuta pubblicamente, essa riceve onori e mercedi, che la fanno ricadere nella logica dell'ambizione dei desideri di gloria e potere.⁹ Essa

8 Riferimento a Platone, *Resp.*, II, 359 c-360 a.

9 Platone, *cit.*, II, 360 e-362 a.

non deve essere vista, per poter essere reale ed estranea alle regole dell'agire umano, e poter invece soggiacere a quelle divine. Bisogna essere perfettamente giusti, sotto l'apparenza di perfettamente ingiusti, come il Cristo innocente sulla Croce. Nella nozione di diritto sta racchiusa, per Simone Weil, questa antitesi propria della realtà umana tra apparire ed essere, che è poi quella tra forza e giustizia. Il diritto in apparenza sembra essere rivolto all'attuazione reale della giustizia nel mondo, ergendosi in difesa della libertà e della dignità umana, ma in realtà è un'emanazione diretta del potere ed un suo strumento. La storia stessa ci ha dato spesso testimonianza di questa ambiguità e inadeguatezza proprie del diritto e della legge, che, in base all'utilizzo che ne viene fatto, possono trasformarsi da garanti della sicurezza e della libertà dell'individuo in mezzi di controllo e di sopraffazione. Essi, infatti, sono stati utilizzati a più riprese dal potere politico per imporsi con azioni di forza e violenza sui cittadini, nell'intento di rendere sempre più pervasiva ed estesa la sorveglianza da parte dello stato e la sua potenza. Un esempio per tutti, può essere individuato nelle leggi razziali emanate il 7 aprile 1933 dal Terzo Reich, a cui si aggiunsero nel 1935 le leggi di Norimberga, e nel 1938 le leggi razziali emanate dal fascismo in Italia. Qui è con estrema chiarezza che emerge il contrasto tra ciò che è giusto e ciò che è legale in base ai dettami dello stato. La subordinazione stretta del diritto e della legge all'elaborazione e all'approvazione del governo e ad un determinato contesto storico e socio-culturale ne fanno un prodotto difficile da conciliare con istanze di bene ed esigenze umane profonde, che vanno al di là del piano propriamente politico, e che richiedono una risposta immediata, non sottoposta a determinate regolamentazioni di per sé restrittive e generiche, dunque incapaci di valutare l'effettiva portata del problema e agire di conseguenza. Tra diritto, legge e giustizia rimane questo contrasto irrisolto, che fa delle prime due un elemento necessario alla vita sociale umana e tuttavia insufficiente, perché in fondo inabile a risolvere tutte le situazioni concrete di ingiustizia, causandone piuttosto di nuove a sua volta. Un caso di cronaca recente mostra

come il problema non sia affatto superato, ma rimanga latente, e spesso molto drammatico anche all'interno della nostra società odierna. Il 3 ottobre 2013, l'incendio di un barcone carico di uomini, donne e bambini migranti provenienti dall'Africa, a largo dell'isola di Lampedusa, che ha causato la morte di 373 persone, ha riproposto all'attenzione le problematiche e i limiti contenuti nella Legge Bossi-Fini, relativa alla normativa in materia di immigrazione e di asilo. Un'analisi calzante a proposito, emerge dalla riflessione di Stefano Rodotà a riguardo: "la Bossi-Fini è quasi un compendio di inciviltà per le motivazioni profonde che l'hanno generata e per le regole che ne hanno costituito la traduzione concreta. Per questa legge l'emigrazione deve essere considerata come un problema di ordine pubblico, con conseguente ricorso massiccio alle norme penali e agli interventi di polizia. All'origine vi è il rifiuto dell'altro, del diverso, del lontano, che con il solo suo insediarsi nel nostro paese ne mette in pericolo i fondamenti culturali e religiosi. Un attentato perenne, dunque, da contrastare in ogni modo. Inutile insistere sulla radice razzista di questo atteggiamento e sul fatto che, considerando pregiudizialmente il migrante irregolare come il responsabile di un reato, viene così potentemente e pericolosamente rafforzata la propensione al rifiuto. Non dimentichiamo che a Milano si cercò di impedire l'iscrizione alle scuole per l'infanzia dei figli dei migranti irregolari, che si è cercato di escludere tutti questi migranti dall'accesso alle cure mediche, pena la denuncia penale.

In questi anni sono stati soltanto i pericolosi giudici, la detestata Corte costituzionale, a cercar di porre parzialmente riparo a questa vergognosa situazione, a reagire a questa perversa "cultura". Già nel 2001 la Corte costituzionale aveva scritto che vi sono garanzie costituzionali che valgono per tutte le persone, cittadini dello Stato o stranieri, "non in quanto partecipi di una determinata comunità politica, ma in quanto esseri umani", sì che "lo straniero presente, anche irregolarmente, nello Stato ha il diritto di fruire di tutte le prestazioni che risultino indifferibili e urgenti". Un orientamento, questo, ripetutamente confermato negli

anni seguenti, motivato riferendosi all'"insopprimibile tutela della persona umana". Le persone che ci spingono alla commozione, allora, non possono essere soltanto quelle chiuse in una schiera di bare destinata ad allungarsi. Sono i sopravvissuti che, con "atto dovuto" della magistratura", sono stati denunciati per il reato di immigrazione clandestina. Di essi non possiamo disinteressarci, rinviando tutto ad una auspicata strategia comune europea. I rappresentanti delle istituzioni, presenti a Lampedusa o prodighi di dichiarazioni a distanza, non possono ignorare questo problema, mille volte segnalato e mille volte eluso. Così come non possono ignorare il fatto che lo stesso soccorso "umanitario" ai migranti in pericolo di vita è istituzionalmente ostacolato da una norma che, prevedendo il reato di favoreggiamento all'immigrazione clandestina, fa sì che il soccorritore possa essere incriminato. A tutto questo si aggiunge la pratica dei respingimenti in mare, anch'essa illegittima e pericolosa per i migranti, sì che non deve sorprendere che proprio in questi giorni il Consiglio d'Europa abbia definito sbagliate e pregiudizievoli le politiche italiane nella materia dell'immigrazione."¹⁰ Di fatto, questa legge costituisce un esempio chiaro di come la giustizia umana sia troppo spesso un risultato di meccaniche di potere e di pregiudizi e ideologie, che non sono in realtà interessate a risolvere il problema della giustizia, ma a conservare e ad accrescere la forza del potere stesso. Il punto nodale è che nella nostra azione quotidiana nel mondo ci troviamo sempre di fronte ad altri che sono prima di tutto uomini, indipendentemente dalla categoria in cui la nostra società possa inserirli. Si tratta pertanto di rispondere in prima persona e con un intervento diretto a bisogni primari di altri esseri umani pari a noi in tutto e per tutto. Il limite del diritto sta nell'impossibilità di mantenere questo aspetto relazionale, essenziale in un rapporto di giustizia vera. Necessariamente generico per essere attuabile nel maggior numero di casi possibili, il diritto, come anche la legge, non può occuparsi del singolo uomo e della singola situazione di sofferenza. È un garante di ordine, di sicurezza e di libertà, non uno strumento d'amore e di bene. Ma la giustizia vera richiede più che un intervento regolativo per

10 S.Rodotà, «Cancellare subito lo scandalo della Bossi-Fini», in: La Repubblica, 08/10/2013.

pareggiare una vicenda di iniquità e di abuso; essa impone il coinvolgimento di tutto l'uomo, un incontro con l'altro che sia totale, che si apra all'ascolto e che sia volto a rispondere alle sue esigenze specifiche. Il tracciato delineato da Simone Weil nell'affrontare la questione della giustizia è solo uno dei cammini percorribili, forse anche difficilmente accettabile e attuabile, considerando il suo essere calato all'interno di una prospettiva di fede; nonostante ciò, esso ci aiuta a rimettere in questione alcuni assunti della nostra società e del nostro sistema di giustizia, troppe volte dati per scontati, e a imparare a vederli criticamente e se non proprio a trovare una soluzione alle difficoltà che possono emergere da questa indagine, quantomeno a intraprendere un percorso di miglioramento.

Parte prima:
1. Critica dello stato e del mondo sociale

1.1.: Una risposta spirituale ad un problema terreno

Tutta la vita e il pensiero di Simone Weil, che sono indissolubilmente legati l'uno all'altro, rappresentano un tentativo di rispondere attivamente al problema della sopraffazione e dell'ingiustizia, che la filosofa percepisce essere elementi caratteristici all'interno dei rapporti umani. Partendo dalla domanda su cui fonda le sue basi ogni discorso di giustizia che voglia essere vero ed efficace, «Perché mi viene fatto del male?», Simone Weil avanza una proposta volta alla difesa reale dei deboli e degli oppressi, obiettivo da lei stessa perseguito tramite uno sforzo continuo di condivisione in prima persona delle sofferenze di quanti appartengono alle classi lavoratrici, indifese e sfruttate, e più in generale, di chiunque subisca ingiustizia. La riflessione sul problema della giustizia, sebbene dunque accompagni tutta la parabola esistenziale ed intellettuale della Weil, assume un carattere più sistematico, per quanto il pensiero di per sé frammentato e sovrabbondante della filosofa lo consenta, tra gli anni '40-'43, interessando così totalmente il suo ultimo periodo di vita. Di fronte allo scenario in cui si trova ad operare, che è quello della Seconda Guerra Mondiale, si impone con maggiore urgenza la necessità di fornire nuove basi da cui ripartire per costruire un tipo di società alternativa a quella esistente, in cui siano eliminati i meccanismi di forza nascosti nell'attuale concezione dello Stato e del diritto, delineatisi, secondo la Weil, a partire dall'operato politico di Richelieu e dalla Rivoluzione francese, in particolare con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789). La soluzione offerta dalla Weil risponde, però, innanzitutto, per dirla con le parole dell'amico Thibon, ad “un desiderio di purificazione interiore, ad una tensione verso il Bene puro e assoluto”, che deve essere a fondamento della giustizia e della fede, fornendo ad esse “una base che nessun colpo del destino o della sventura, nessuna

agitazione della materia o dello spirito possono scuotere”¹¹. La sua è una risposta che esula dal piano dell'immanente, ma richiede piuttosto l'intervento di un elemento soprannaturale, di una grazia che discenda direttamente da Dio, e che sola può rompere i meccanismi di potere, che regolano il mondo sociale. Dunque, la proposta della Weil non può prescindere dalla svolta mistica che caratterizza la vita di questa filosofa, originariamente agnostica e di orientamento marxista. La Weil stessa racconta nella sua *Autobiografia spirituale*, (titolo di una delle lettere indirizzate al padre domenicano J-M. Perrin, con cui entra in contatto nel 1941, durante un periodo trascorso a Marsiglia), gli avvenimenti che l'hanno portata ad avvicinarsi al cristianesimo, al quale però non aderirà mai formalmente; la filosofa, infatti, rimarrà piuttosto sempre al di fuori della Chiesa, senza mai ricevere il battesimo, per una questione che lei stessa definisce di “probità intellettuale”.¹² Questo incontro con la fede cristiana, e più specificatamente con Cristo medesimo (la Weil afferma, nella stessa *Autobiografia*: “Cristo stesso è disceso e mi ha presa”¹³), avviene grazie a tre episodi, che Simone Weil individua come fondamentali per il suo percorso spirituale: nel 1935, assistendo ad una processione in Portogallo; nel 1937, nella cappella all'interno di Santa Maria degli Angeli ad Assisi; e infine, nel 1938, durante un soggiorno a Solesmes, mentre recita a memoria la poesia *Love* di un poeta metafisico del Seicento, George Herbert, avviene la discesa di Cristo a cui si è accennato sopra, avvenimento cruciale di ingresso definitivo ad un pensare ed un sentire mistico. Da questo momento in poi, la sua concezione filosofico-politica si declina così all'interno di una prospettiva fideistica, che comporta una distinzione marcata tra mondo umano relativo e mondo divino assoluto, secondo uno schema che fonde cristianesimo e platonismo, e pone al vertice della scala valoriale a cui l'uomo deve tendere verità, giustizia e bellezza, immagini nel mondo terreno dell'ordine e della perfezione dell'unico Bene assoluto, identificato con Dio stesso. Per risalire alla vera Realtà è però

11 G. Thibon, Introduzione a *L'ombra e la grazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1951, p. 24.

12 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 45.

13 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 29.

necessario l'intervento divino, in quanto l'uomo da solo, senza una discesa del soprannaturale in lui, non può rompere lo schema della forza che regola la vita sociale e uscire dai meccanismi della rivendicazione e del male, riuscendo così ad operare secondo la giustizia divina, il cui modello si è incarnato nella vita di Cristo. Tuttavia, da questa impostazione non risulta una disamina della società puramente teorica e disancorata alla realtà. Piuttosto, tutta quanta la riflessione della Weil ha come punto di partenza imprescindibile proprio l'analisi e la critica delle leggi che regolano questo mondo terreno in cui siamo confinati, e nel quale dominano le istituzioni dello stato e della collettività. Il problema della giustizia è infatti indissolubilmente connesso a quello della natura umana, e chiedersi «che cos'è la giustizia?» non può prescindere dal chiedersi «che cos'è l'uomo?» e dall'interrogarsi sull'origine della società e dei rapporti che si creano nelle comunità umane, come già il modello della *Repubblica* di Platone aveva sottolineato.

1.2.: Le leggi della pesantezza: espansione di sé e compensazioni del vuoto

Nella sua analisi, Simone Weil è particolarmente attenta a mettere allo scoperto i limiti dello stato moderno e della concezione del diritto e della persona su cui è fondato, a partire dal 1789. Tutta la sua critica è volta a smascherare i rapporti di forza e di potere che questi concetti in realtà celano, sebbene siano apparentemente creati con lo scopo opposto, ovvero proprio per eliminare soprusi e sopraffazioni. Per la Weil, il mondo sociale è un mondo governato dalle leggi della pesantezza materiale, dalla legge di gravità, che ci spinge ad esercitare tutto il potere di cui disponiamo, secondo quanto già lo stesso Tucidide, con emblematica lucidità, affermava (“Noi crediamo per tradizione, per quanto riguarda gli dèi, e vediamo per esperienza, per quanto riguarda gli uomini, che sempre, per una necessità di natura, ogni essere esercita tutto il potere di cui dispone.”¹⁴). La nostra esistenza è sottoposta ad una meccanica analoga a quella delle leggi fisiche, meccanica che comporta una “tendenza

14 Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 105, 2.

ad espandere il male fuori di sé”¹⁵, una spinta a comunicare la nostra sofferenza agli altri, a desiderare di vederli soffrire la nostra stessa sventura, per diminuirla in noi; perché il fare del male agli altri consente all'energia che, secondo la Weil, è in noi di distendersi, di riempire il vuoto che la sofferenza ha scavato in noi stessi e di trasmetterlo all'altro. Causare danno ad altri diventa una sorta di compensazione per il nostro dolore, “un *transfert* di male”¹⁶, e ci consente di ristabilire l'equilibrio dell'energia in noi, di riaffermare il nostro potere. La Weil stessa sperimenta questa esperienza su di sé, affermando che nei momenti di forte mal di testa (un problema che la affligge per gran parte della sua vita), provava “un intenso desiderio di far soffrire un altro essere umano colpendolo precisamente nel medesimo punto della fronte”¹⁷. Questo perché, secondo la Weil, ciascuno di noi ha in sé una natura animale, che lo porta a procurare sofferenze agli altri, “per effetto del ben noto fenomeno che spinge le galline, quando ne vedono una ferita, a gettarvisi addosso a colpi di becco.”¹⁸ Il fatto fondamentale è che ogni essere umano ha la necessità di una ricompensa, di ricevere l'equivalente di quel che dà. Vi è nell'uomo un vero e proprio *horror vacui*, non può accettare in sé vuoti, deve espandersi per quanto è in suo potere, perché “come un gas, l'anima tende ad occupare la totalità dello spazio che le è accordato. Un gas che si restringesse e lasciasse un vuoto sarebbe contrario alla legge dell'entropia.”¹⁹ Dunque, l'uomo necessariamente, non in base ad una sua scelta, ma perché sottoposto ad una sorta di legge meccanica, ha bisogno di compensazioni per il vuoto che si viene a creare in lui, soprattutto a causa del male e della sofferenza che subisce; e queste compensazioni sono rappresentate o dall'infliggere male a sua volta, o dai beni materiali e dalle credenze, ma principalmente dall'immaginazione, il cui compito è proprio quello di colmare, di riempire ogni fessura che si viene a creare in noi.

15 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 13.

16 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 131.

17 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 7.

18 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 52.

19 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 23.

1.3.: L'immaginazione e il mondo sociale: l'idolatria dello stato e la relatività dei beni terreni

Nel mondo sociale, questa funzione dell'immaginazione si concentra sullo stato, che per un errore di valutazione viene identificato con l'assoluto, quando invece non è che un fatto, un fenomeno relativo, esattamente come tutto quanto concerne il mondo reale. Intrisa di platonismo, la Weil ritiene che il mondo sociale, e con esso lo stato che vi governa, siano il regno del relativo e dell'errore, dove domina solo l'apparenza di bene, ma non il bene puro. Esso non può essere che un surrogato della vera realtà, che è poi quella divina, dunque una falsa imitazione del sacro. Difatti, "le cose sensibili sono reali in quanto cose sensibili, ma irreali in quanto beni."²⁰ Tuttavia, "l'illusione sulle cose di questo mondo non concerne la loro esistenza, bensì il loro valore. L'immagine della caverna si riferisce al valore. Noi possediamo solo ombre di imitazioni di bene. È altresì in rapporto al bene, che ci troviamo ad essere prigionieri, incatenati (l'attaccamento). Accettiamo i falsi valori che ci appaiono, e, quando crediamo agire, siamo in realtà immobili, perché rimaniamo entro il medesimo sistema di valori."²¹ Il mondo sociale è la caverna di Platone, in cui scambiamo beni relativi per beni assoluti e ci formiamo idoli, verità apparenti che ci forniscano moventi per i nostri sforzi quotidiani, per le nostre attività, che a causa delle forze esterne a cui siamo sottoposti, potrebbero non trovare soddisfazione; dunque, necessitano di un surrogato immaginario, per evitare di faticare a vuoto. La società, lo stato stesso, divengono oggetti di amore, di idolatria, in quanto proprio la collettività è l'unica cosa nel mondo che può essere presa come fine, "perché possiede una specie di trascendenza riguardo alla persona umana. La collettività è l'oggetto di ogni idolatria, è quella che ci incatena alla terra."²² La collettività subordina e sottomette la persona a sé; è il surrogato di Dio, il "Grosso Animale"²³ della Repubblica di Platone, la Bestia dell'Apocalisse, che si viene a instaurare come nostro unico orizzonte

20 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 93.

21 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 93.

22 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 283.

23 Platone, *Resp.*, VI, 493 a-d.

possibile, che ci porta a pensare e ad agire secondo gli istinti e le passioni della massa, rinunciando ad una ricerca individuale della verità e del bene.²⁴ Il problema sorge dal fatto che non ci rendiamo conto dell'esistenza di due beni distinti, l'uno relativo e contrario del male, l'altro assoluto e senza contrario; in tal modo, non comprendiamo che l'unico bene raggiungibile in questo mondo è quello correlativo del male, e assolutizziamo i beni finiti e limitati che, rimanendo nel piano non trascendente, la società e lo stato possono effettivamente garantirci, ovvero la sicurezza, la creazione di una patria, la separazione dal male, la continuità temporale tra passato e futuro. Il problema è che “la socialità getta sul relativo la colorazione dell'assoluto. Il rimedio è nell'idea di relazione. La relazione evade violentemente dalla socialità. Essa è monopolio dell'individuo. La società è la caverna, l'uscita è la solitudine. La relazione appartiene allo spirito solitario. Nessuna folla conosce la relazione.”²⁵ Tuttavia, finché rimaniamo nel piano dell'immanente, è la società a trascendere l'individuo, a imporsi su di esso, sostituendosi a qualsiasi tipo di legame, fatta eccezione per l'unico altro collante attualmente esistente, costituito dal secondo grande male della contemporaneità, il denaro. La società fagocita l'individuo, porta a dire «noi», ad aderire a sentimenti collettivi, a pregiudizi, a illusioni e credenze della folla, sostituisce tutti gli altri valori e non ci consente di coglierne la relatività; la persona stessa ha in sé la tendenza “a precipitarsi, a sprofondare nel collettivo”²⁶, e questa propensione del collettivo a soffocare la persona ne rappresenta solo la manifestazione esteriore. Il sociale è un ambito dove il bene non può penetrare, “è irriducibilmente il regno del principe di questo mondo”²⁷, ma tuttavia ha la forza di creare un accordo tra gli uomini che porta con sé un sentimento di realtà e di dovere, capace di spingere verso l'obbedienza alla socialità stessa. L'unica collettività che oggi sussiste è, secondo la Weil, quella della nazione, cioè dello stato, in quanto la filosofa

24 G. Thibon, Nota in *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 283.

25 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 285.

26 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 23.

27 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 285.

definisce 'nazione' "l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un unico stato"²⁸; tuttavia, lo stato "è una cosa fredda che non può essere amata; ma esso uccide ed abolisce tutto quello 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."²⁹ L'idea di stato come oggetto a cui si debba fedeltà assoluta deriva alla contemporaneità dall'operato politico di Richelieu (1585-1642), il quale mise in luce la differenza tra morale e politica, ovvero tra le divergenti modalità di salvezza dello stato, che riguardano questo mondo, e quelle di salvezza dell'anima, che riguardano l'altro mondo. Dunque, lo stato richiede di impiegare ogni mezzo possibile per la sua salvaguardia e implica il sacrificio della persona stessa, che ad esso deve tutta la sua lealtà, la sua adorazione e la sua obbedienza, rendendosi in questo modo assoluto, puro oggetto di idolatria. Questo atteggiamento, però, più che creare nuovi legami, ha finito col sottrarre radici, attaccamenti, con lo sradicarsi del tutto, facendoci perdere il contatto con la natura, con il passato, con la tradizione. Già nell'antichità questo processo aveva avuto inizio con Roma e Israele, che la Weil contrappone alla Grecia, civiltà che ritiene esente da qualsiasi adorazione della forza; esse costituiscono, per la filosofa, i massimi esempi di adorazione del Grosso Animale, l'una idolatrando lo stato, l'altra un Dio della collettività nazionale, garante della potenza e della prosperità. In queste due civiltà, la Weil rintraccia la causa originaria della contaminazione del cristianesimo, divenuto in tal modo totalitario, sterminatore e conquistatore, e dello sradicamento, cioè la perdita di riferimenti culturali, di radici, della partecipazione naturale al luogo, alla nascita, alla professione, all'ambiente, che è proprio dell'individuo moderno.

28 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano, p. 95.

29 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 109.

2. Critica del concetto di diritto e di persona

2.1.: Il diritto come strumento di forza e la sua incomunicabilità con la giustizia

L'altra tappa fondamentale che porta alla costituzione dell'attuale strutturazione dello stato e dell'odierna condizione umana di sradicamento viene individuata dalla Weil nel 1789 e nella creazione della nozione di diritto, di persona e di libertà, proposta nella *Dichiarazione*, e che da allora è diventata il fondamento dello stato moderno. Agli occhi della Weil, il concetto di diritto teorizzato dalla Rivoluzione francese non è altro che l'attualizzazione della concezione di diritto sovrano, che ci proviene dai Romani, quel diritto di proprietà che regolava i rapporti tra padrone e schiavo, definendo dunque l'istituzione della schiavitù, elemento fondamentale della società della Roma antica. Il problema sorge allora dal fatto che il diritto, lungi dall'essere uno strumento reale di affiliazione tra gli uomini e di garanzia del rispetto reciproco, risulta in realtà un mezzo di affermazione di potere e sopraffazione, una “maschera della forza”³⁰ e del dominio dell'uomo sull'altro uomo, elementi da cui il diritto non può in alcun modo essere svincolato. Esso “comprende sempre la considerazione di stati di fatto e delle situazioni particolari”³¹, è sempre legato a date condizioni, in quanto è proprio del campo delle cose reali e in esso relegato, senza possibilità di elevazione al piano del Bene, e risulta pertanto indissolubilmente intriso di bene e di male insieme, come tutte le cose umane. E nonostante sia limitato e finito, è tuttavia trasformato in principio assoluto, regolatore dei rapporti tra gli uomini. Il diritto non è affatto, come a tutta prima si potrebbe pensare, e come la società stessa ci porta a pensare, coincidente con la giustizia, e neppure può essere un suo strumento. Giustizia e diritto non hanno alcun punto di contatto, appartengono a due ambiti completamente separati e inconciliabili per l'uomo, quello dell'amore per il prossimo e della carità, che rientrano nell'ordine del sovrannaturale e discendono direttamente da Dio e che

30 T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 39.

31 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 13.

sono esenti da ogni contatto con la forza, e quello della forza stessa, della legge della gravità e della pesantezza, che sono propri del mondo terreno. Di qui, l'insistenza, all'interno dell'opera della Weil, sulla necessità di svincolare la giustizia dalla nozione di diritto, che invece troppo spesso risultano unite nella società contemporanea.

2.2.: L'impersonale della giustizia e il personale del diritto: l'ingiustizia e la rivendicazione

L'errore che concerne la concezione del diritto è quello di porre al centro dell'attenzione la persona, di sacralizzarla, non prendendo coscienza del fatto che vi è effettivamente qualcosa di sacro e meritevole di rispetto nell'uomo, ma “non è né la sua persona né la persona umana che è in lui. È lui. Lui nella sua interezza.”³² È quel qualcosa presente nell'anima dell'essere umano che “si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male”³³, ma che tuttavia non ha niente a che vedere con la nostra persona umana. Esso è piuttosto legato a ciò che vi è in noi di impersonale, perché, secondo la Weil, solo “ciò che nell'uomo è impersonale è sacro, e nient'altro lo è.”³⁴ Questa richiesta di bene, che appartiene ad ogni anima umana, essendo in contatto con il Bene puro, unica fonte del sacro, è ciò che vi è di eterno nell'uomo e che in lui dobbiamo rispettare e difendere; ma questa operazione è effettuabile solo tramite il conseguimento della giustizia vera, e non con l'affermazione del diritto, che può solo avere un'apparenza di giustizia, ma mai un contatto reale con essa. L'azione della giustizia, il cui compito è di vigilare affinché non sia fatto del male ad alcuno, deve rispondere al grido che un essere umano in una condizione di sofferenza reale non può trattenere, allo stesso modo di quanto è avvenuto al Cristo sulla Croce, e che chiede: «Perché mi viene fatto del male?». Al contrario, la domanda a cui fa riferimento il diritto non è connessa ad un sentimento d'ingiustizia, ma piuttosto di rivendicazione. Quando in noi insorge il grido: «Perché l'altro ha più di me?», esso non scaturisce dalla percezione di un'ingiustizia subita, bensì dalla volontà

32 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, pp. 11-12.

33 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 13.

34 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit. p. 17.

di affermazione e di sviluppo della persona e del suo potere e prestigio sociale. E il suo accrescimento è garantito dal privilegio sociale. Il diritto, occupandosi delle questioni concernenti la persona, porta avanti una rivendicazione dei privilegi, che però non è garanzia di giustizia, in quanto “il privilegio è impari”³⁵, e piuttosto che creare legami, disunisce. Il diritto cela in sé così i concetti “di spartizione, di scambio, di quantità”³⁶, è legato al desiderio di potere, di autoaffermazione, per ciò stesso di forza e di dominio e di violenza. Riprendendo quanto afferma Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico*, potremmo dire che: “Il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua potenza”³⁷, o anche che “ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere”³⁸, mettendo in luce ancora una volta la coppia per la Weil pressoché sinonimica di diritto e forza, contrapposta all'altra coppia di equivalenti, e cioè giustizia e amore. Il diritto rappresenta in noi la volontà, la potenza, la presunzione di autosufficienza; corrisponde a quella natura desiderante propria dell'uomo, sottoposto perennemente al *conatus sese conservandi* spinoziano³⁹, che lo spinge all'affermazione del proprio potere, ovvero del proprio Io; in realtà, questo è anche l'unico potere di cui l'uomo dispone, essendo per il resto sottoposto al caso, il quale può toglierci tutto, ma non il potere di dire Io. Il peccato in noi è il desiderio di colmare i vuoti, è quest'affermazione dell'Io, che ci porta a ritenerci onnipotenti, a sostituirci a Dio; è una forza “deifuga”⁴⁰, una divinità immaginaria, che ci spinge a crederci tutto, quando in realtà siamo niente. «Io» e «tu» separano gli uomini. Nel mondo sociale, al posto del peccato ritroviamo il diritto; è il diritto che dice «Io», e interpone tra sé e l'altro una barriera, una separazione. Viene da Roma e fin da allora è stato usato come strumento per poter utilizzare liberamente la forza, mascherandola sotto un'idea di giustizia; esso definisce la proprietà, tramite un diritto

35 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 33.

36 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 27.

37 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI, in *Etica-Trattato teologico-politico*, Tea, Milano 1991, p. 644.

38 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI, in *Etica-Trattato teologico-politico*, Tea, Milano 1991, p. 644.

39 B. Spinoza, *Ethica*, III, prop. VII, Editori Riuniti, Roma 2007, p. 179.

40 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 59.

d'uso e d'abuso, quasi sempre esercitato da parte di un essere umano su altri esseri umani, istituzionalizzando e dando in tal modo valenza giuridica al rapporto padrone-schiavo. Sono i padroni, i privilegiati, coloro che detengono il potere sugli altri uomini e sul linguaggio, a parlare di diritti, a tenere sedate le masse, reclamando “per tutti un uguale porzione di privilegi, di cose che per essenza sono privilegi”⁴¹, diritti che dovrebbero dare libertà e uguaglianza, ma che nella pratica consentono ai detentori dei privilegi di mantenerli. Questo perché è impossibile creare un'uguaglianza sostanziale a partire dalla richiesta di qualcosa che di per sé è portatrice di differenziazione e di conflittualità, in quanto, come si è detto, è essenzialmente espressione della forza di ciascuno, strumento di prevaricazione. Inoltre, reclamando per ognuno la possibilità di estendere al massimo il proprio Io e la propria persona, finisce col mettere gli uni contro gli altri, creando invidie e rancori, che sono rivolti il più delle volte, specialmente tra gli oppressi, verso coloro che appartengono al nostro stesso strato sociale, non potendo sopportare che abbiano più di noi, ma desiderando che subiscano la nostra stessa sofferenza, o che vivano per lo meno nella nostra stessa condizione. I diritti divengono così strumenti di stabilità sociale. E anche se si consentisse agli oppressi di sostituirsi ai privilegiati, una volta che fossero divenuti detentori della forza, pure questi non sarebbero capaci di impiegarla giustamente, ma ricadrebbero anch'essi negli ingranaggi del potere e del sopruso. Questo perché il possesso di un diritto non è di per sé un bene, anzi, in quanto di un diritto si può fare un uso buono o cattivo, esso risulta estraneo al bene, anche perché, essendo soggiogati nel mondo umano dalla legge della pesantezza, siamo più spesso portati a farne un uso erroneo. Parole come diritto, democrazia, persona non sono connesse al Bene puro, non “hanno la propria sede nel cielo”⁴², come invece le parole Dio, verità, giustizia, amore, bene, che hanno la capacità di illuminarci e sollevarci verso il cielo, verso il Bene. Bisogna riconoscere che diritto, persona, libertà democratiche sono di frequente

41 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 33.

42 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 36.

connesse a menzogne, propaganda, opinioni, rivendicazioni, e vengono assolutizzate, presentate come inattaccabili, eterne, sacre. Vi è la necessità di mettere a nudo la loro relatività e finitezza, la loro appartenenza alla regione mediana dei valori solo umani, frammenti di bene e di male, che non possono accedere all'impersonale, e a cui non dobbiamo perciò né attaccamento né devozione, se non vogliamo ricadere ancora una volta nell'idolatria e nelle trappole del Grosso Animale.

2.3.: La via solitaria alla giustizia

Una volta di più, Simone Weil mostra il suo disprezzo per il mondo sociale, avvertendoci come in esso regnino la menzogna, l'ingiustizia, l'errore. Ci ricorda che per giungere al Bene è necessario uscire dalla caverna, liberarsi delle catene dell'attaccamento ai beni terreni e relativi, rinunciare agli idoli, alle credenze, ai surrogati della vera Realtà, creati dall'immaginazione per riempire i vuoti che lo scontro con il mondo immanente e le sue leggi crea in noi. Siamo i prigionieri che scambiano le ombre del Bene per il Bene in sé; che, incapaci di accettare il vuoto e la solitudine che il pensiero, la libertà di opinione, e l'attuazione della giustizia, (in quanto essa può discendere in noi solo tramite la grazia, unicamente se rinunciamo al nostro Io), ci richiedono; gli incatenati che non sanno o non vogliono prendere consapevolezza del loro status di prigionia e che preferiscono il falso calore dell'illusione, alla sofferenza del distacco, che solo ci porterebbe a prendere piena coscienza della condizione umana e ad elevarci al di sopra del personale, fino a giungere nel regno dell'impersonale e del sacro, e cioè a Dio. Finché rimaniamo nella caverna, nel collettivo, questo accesso ci resta precluso, perché il contatto con l'impersonale è possibile solo in una condizione di solitudine sia di fatto che morale, dunque è impedito a colui che “pensa se stesso come membro di una collettività, come parte di un «noi».”⁴³ All'interno di una collettività non vi è modo di accedere all'impersonale, e in essa non vi è niente di sacro,

43 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 20.

ecco perché attribuirle questa caratteristica comporta un crimine di idolatria. Solo innalzandosi al di sopra del personale riusciamo a volgerci al bene puro e assoluto, che per sua natura è impersonale, e a radicarci in esso. Relegati al livello della collettività, non possiamo sperimentare che una falsa imitazione del sacro, prodotta dal collettivo stesso, che ci porta a percepire la persona come degna di rispetto, in quanto oggetto del prestigio collettivo derivante dalla considerazione sociale. Questo sentimento di prestigio sociale avvolge di un calore apparente la persona stessa, che essendo “qualcosa nell'afflizione, che ha freddo, che anela a un riparo e a un po' di calore”⁴⁴, ci spinge ad immergerci ancor più nel collettivo, impedendoci così di avere accesso al vero bene. E tuttavia l'uscita dalla caverna, la liberazione dall'idolatria, è possibile, ma non per l'uomo da solo. Soltanto se accettiamo di abdicare all'unico potere che ci appartiene, ovvero quello di dire Io, e consentiamo a fare il vuoto in noi, a lasciare spazio per la discesa di Dio in noi, tramite la grazia, possiamo accedere al Bene e alla giustizia, all'amore sovranaturale che ci permette di riconoscere l'esistenza dell'altro e di rispondere attivamente al suo grido di dolore. Ma questo processo deve passare esso stesso obbligatoriamente per la sofferenza e la sventura, perché se è vero, secondo la Weil, che “è meglio non comandare ovunque se ne abbia il potere”⁴⁵, è allo stesso tempo vero che “su questa terra non c'è altra forza che la forza. Questo potrebbe essere un assioma. In quanto alla forza che non è di questa terra, il contatto si paga solo a prezzo di un transito attraverso qualcosa che somiglia alla morte.”⁴⁶ Dunque, il problema della giustizia diviene il problema di come sia possibile sfuggire alle leggi della pesantezza che regolano il nostro mondo, e va a sovrapporsi al problema della salvezza, è l'evangelico passaggio per la “porta stretta”⁴⁷, è l'impossibile che diventa reale, se accettiamo di ritirarci per fare posto al sovranaturale, ma è una decisione dolorosa. La via che conduce alla luce, al Sole del Bene, è una via tutta in

44 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 24.

45 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 109.

46 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 199.

47 Lc, 13/Mt, 7, 6

salita. Il cammino della giustizia passa per il Cristo e per la Croce. Ma è l'unico percorribile, se non ci accontentiamo di essere schiavi, se non vogliamo rimanere ancorati ad una realtà illusoria e sopraffattrice, ma aneliamo alla verità e al bene, e desideriamo aprire un varco per il sacro e agire con efficacia per la realizzazione della giustizia nel mondo, “qui, dove il male è facile e inarrivabile il bene.”⁴⁸

48 G. Giudici, «Una sera come tante», da *La vita in versi*, in *Poesie (1953-1990)*, vol.I, Garzanti, Milano 1991, pp. 65-66.

Parte seconda:
3. L'uscita dalla caverna

3.1.: Contraddizione umana: determinismo della forza e aspirazione al bene

A questo punto, l'interrogativo da porsi è che cosa significhi effettivamente l'uscita dalla pesantezza e come sia concretamente attuabile, ovvero in quale modo l'uomo possa agire con giustizia sulla terra. Il punto di partenza è pertanto proprio l'analisi della struttura del reale, per comprenderne il funzionamento e trovare una modalità per contrastarlo. Dalla disamina condotta da Simone Weil, emerge una conformazione dell'universo e dell'uomo, che di esso è una parte, regolata da una meccanica della forza, in cui “tutti i moti *naturali* dell'anima sono retti da leggi analoghe a quelle della pesantezza materiale”⁴⁹ e in cui “bisogna sempre aspettarsi che le cose avvengano conformemente alla pesantezza; salvo intervento del sovrannaturale.”⁵⁰ Si tratta di un rigido determinismo, che investe tanto i fenomeni fisici quanto quelli psicologici e prettamente umani. Come tutti gli esseri viventi, anche l'uomo è governato dalla legge universale della gravità ed è sospinto da un istinto vitale di conservazione a fuggire tutto ciò che gli procura dolore, privazione, morte e a ricercare quello che invece lo conserva e lo accresce e gli consente di esercitare tutto il potere di cui la natura lo ha disposto. Come per Spinoza, anche per la Weil, proprio dell'essere umano è il desiderio, il quale per sua stessa conformazione, è illimitato e inestinguibile, e pertanto non può essere mai soddisfatto. Sospinto da questa energia desiderativa, l'uomo cerca di espandersi sempre di più, di occupare sempre più spazio nel mondo, tramite azioni di conferma e affermazione di sé, che passano necessariamente per il tramite della violenza e del sopruso, dell'influenza sociale e del prestigio, perché nel gioco degli equilibri di potere, l'acquisizione da parte nostra di una forza maggiore ci permette di risalire i gradini della considerazione sociale, ma al prezzo della discesa di qualcun altro. Consucia di questi binari obbligati in cui la nostra parte

49 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 5.

50 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 5.

materiale incanala azioni e pensieri, la Weil non può, allo stesso tempo, non rilevare nell'uomo la presenza di una componente spirituale che trascende i dettami della forza e aspira al raggiungimento del bene puro e di verità universali ed eterne, al sicuro dalla mutabilità e relatività delle passioni e dei desideri terreni. Ma se siamo così strettamente rinchiusi in questo circolo vizioso di desiderio di potere-impulso ad ottenerlo-ottenimento-nuovo desiderio e così all'infinito, come ci è consentito uscire dalla morsa di questo marchingegno apparentemente invincibile? La filosofa nota che rimanendo a livello solamente umano, dove tutti gli eventi che si verificano e tutte le costruzioni e i beni che vengono prodotti sono esposti alla caducità del tempo e al mutamento, non c'è niente che sia abbastanza resistente alla corrosione e alla contaminazione della forza, e che pertanto ci consenta di contrastarla e di sottrarci ad essa. Quaggiù tiranneggiano necessità e male, e ogni bene è sempre relativo, complementare di un male, e quindi mai assoluto. Il potere dell'uomo non può fronteggiare da solo la potenza immensa dell'universo che lo sovrasta, e quella parte di desiderio rivolta all'assoluto, a un bene incorruttibile ed eterno, non trova alcunché a cui rivolgersi nel mondo terrestre, costringendo così l'uomo a crearsi dei surrogati, dei falsi dèi per non penare a vuoto, per non essere straziato da questa continua aspirazione che lo agita e che rimane perennemente inappagata. La condizione dell'essere umano sulla terra è come quella di uno che sta sulla soglia, e che bussi ostinatamente e di continuo alla porta che ha davanti, ma che il padrone di casa non si degni di aprire. Tutto sta nella capacità di attesa di colui che bussa, nella sua perseveranza nel mantenere lo sguardo fisso su quella porta sbarrata, nella fiducia che il padrone sia in casa e che prima o poi venga ad aprire. L'uomo che invece desiste e volta le spalle, perché incapace di sopportare la sofferenza della vista di quella porta chiusa, ebbene dovrà rivolgere il suo sguardo altrove, su qualche altro ingresso facile da spalancare, ma che dà accesso a una casa il cui abitante può solo imitare l'altro, e non può fornirci quello che cercavamo, ma solo un suo surrogato. Il fatto è che, secondo Simone Weil, noi siamo portati

dalla necessità delle leggi di natura a interpretare questo secondo personaggio. Per noi quell'entrata risulta sbarrata, raffigura un'impossibilità. Non ci è modo di forzarla, di passare dall'altra parte, di uscire dalla causalità della forza bruta ed entrare nel regno del bene, che dal punto di vista della filosofia può essere solo il regno di Dio, l'unico esente dalla corruttibilità e limitatezza dei prodotti solo umani e caratterizzato dall'assolutezza e universalità necessari al bene stesso per essere tale. La vita umana è così fondata su una contraddizione permanente tra il nostro desiderio di bene e la necessità che regola i nostri comportamenti e il nostro mondo, tra l'aspirazione ad una giustizia reale e la forza che ci spinge a bramare sempre nuovo potere. Al punto in cui ci troviamo, la distanza tra noi e l'oggetto del nostro desiderio, il bene o, il che è equivalente, Dio, è infinita, assoluta e incolmabile, e lascia questo totalmente al di fuori della nostra portata. A causa di questa nostra natura contraddittoria, siamo pertanto individui dilacerati, divisi tra l'obbedienza necessaria alla forza bruta e il nostro anelito verso l'amore e verso Dio; siamo esuli come Ulisse lontano da Itaca, il cui desiderio "gli straziava l'anima."⁵¹ Il problema sta nel fatto che la discesa è indubbiamente un cammino più facile e meno faticosa della salita, e che dunque siamo molto più propensi a indirizzarci ai beni terreni e alla sicurezza del mondo sociale, piuttosto che volgere la nostra attenzione a ciò che non ci sembra di poter raggiungere. La gravità ci spinge inesorabilmente verso il basso, verso il fondo della caverna, e noi non possiamo e non vogliamo resisterle, perché stare in attesa davanti a una porta sbarrata senza alcuna speranza apparente che essa possa aprirsi è troppo doloroso e insopportabile. Molto più semplice, è voltarci in direzione opposta e rivolgerci ad altro. Così, incapaci di elevarci al cielo, accettiamo di stare alle regole del potere e di ingannare noi stessi, celando la forza sotto falsi nomi e facendone degli idoli. Preferiamo nutrirci di menzogna e di errore, pur di non dover subire la pena di un amore a vuoto e senza consolazione. Creiamo surrogati, compensazioni immaginarie per soddisfare questa tensione interiore a cui niente corrisponde, facendoci legare a doppio filo alla terra dalla necessità e

51 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 136.

dall'immaginazione, terrorizzati dall'idea di guardare in faccia la verità di una porta chiusa, che ci rammenta costantemente la nostra vera natura di esseri creati e impotenti. Siamo inabili a vedere, siamo “ciechi che, pur vedendo, non vedono”⁵², perché scegliamo la caverna, l'illusorietà della sicurezza del mondo sociale e della massa, pur aspirando alla verità, al bene e alla giustizia; la nostra codardia ci spinge a preferire il conforto temporaneo del prestigio sociale e del mondo collettivo, dei beni materiali e caduchi, al dolore estremo della sventura e della solitudine, che soli ci consentono di aprire gli occhi e accedere alla grazia di Dio.

3.2: Attesa dell'uomo e discesa di Dio: il vuoto e la grazia

L'uscita dall'oscurità della caverna, infatti, è permessa soltanto a coloro che staccano lo sguardo dal fondale popolato di ombre che costituiscono lo scenario del mondo e affrontare la salita, con lo sguardo sempre rivolto alla luce all'ingresso. Accettano cioè di stare da soli davanti alla porta chiusa, senza mai perdere la fiducia. Allora il padrone di casa aprirà e consentirà loro di entrare. Noi non possiamo fare niente; è Dio che cerca l'uomo, il nostro compito è di creare spazio dentro di noi per lasciarlo entrare, per far penetrare la sua grazia nella nostra anima. Dio è «è nei cieli» e “a noi non è dato compiere un solo passo verso di lui. Non si cammina verticalmente. Ci è dato soltanto di rivolgergli lo sguardo. Non dobbiamo cercarlo, dobbiamo soltanto mutare la direzione del nostro sguardo. È lui che cerca noi.”⁵³ L'uomo non ha in sé “il principio ascensionale. Non può arrampicarsi nell'aria fino in cielo. Solo orientando il suo pensiero verso qualcosa di migliore di sé, questo qualcosa lo trae verso l'alto.”⁵⁴ Così se noi restiamo in attesa, concentrando il nostro sguardo e tutta la nostra attenzione verso Dio, liberandoci dalle illusioni e dalle compensazioni dei vuoti, create dall'immaginazione, dai falsi idoli della caverna, se consentiamo a sostenere la vista della luce del Bene e a farci ferire da essa, possiamo creare un vuoto in noi, uno spazio che permetta alla

52 J. Saramago, *Cecità*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 276.

53 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 87.

54 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 181.

grazia di Dio di discendere e penetrare nella nostra anima. Ciò è però per l'uomo un assurdo, un'impossibilità, è contro ogni legge di natura, perché impone di sopportare che le nostre tensioni interiori, le nostre aspirazioni, vengano a lungo disattese, che non vi sia nessuna entità esteriore che possa corrispondervi. L'accettazione del vuoto che ci viene richiesta è di per sé un atteggiamento innaturale, nella sua opposizione all'azione di riempimento e di espansione in ogni spazio disponibile, compiuta dalla gravità. Di fatto, comporta il massimo dolore e la morte; e noi non siamo capaci di sopportare tutto questo. La condizione umana è di essere creatura, di avere un'esistenza di contraddizione, in quanto l'uomo è nel medesimo tempo Dio e infinitamente altro da Dio, per cui desidera il ricongiungimento con il suo Creatore e il ritorno alla sua patria d'origine, ma è trattenuto sulla terra dal peso del corpo e delle passioni materiali. “Il grande dolore dell'uomo, che comincia con l'infanzia e prosegue fino alla morte, è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. La beatitudine eterna è uno stato in cui guardare è mangiare. Ciò che si guarda quaggiù non è reale, è uno scenario. Ciò che si mangia è distrutto, ma non è più reale”⁵⁵; “unicamente dall'altra parte del cielo, nel paese abitato da Dio,” guardare e mangiare “costituiscono una sola e medesima operazione.”⁵⁶ Se tuttavia riusciamo ad accettare tale scissione originaria, questa contraddizione e questa impossibilità che fondano la nostra esistenza, riconoscendoci come creature finite e limitate, con un potere niente affatto assoluto, esse diventano “la porta per il sovrannaturale”⁵⁷, il passaggio per dare il nostro consenso a Dio. “Bisogna giungere a toccare l'impossibilità per uscire dal sogno”⁵⁸ e prendere coscienza della nostra finitudine, del fatto che non siamo tutto, ritirandoci e lasciando fessure, vuoti in cui penetri la grazia divina. Certo, “si può solo bussare, a quella porta. Chi apre è un altro.”⁵⁹, è Dio stesso, ma una volta accordatogli il passaggio, Egli attraversa lo spessore infinito di spazio e tempo che ci separa

55 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 181.

56 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 125.

57 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 175.

58 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 175.

59 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 175.

da Lui per venire a noi, nella veste della grazia, dell'amore sovranaturale. Essa è la sola forza capace di elevarci al cielo, perché non ha niente a che vedere con la forza terrena; è piuttosto l'amore attento ed infinito di Dio, che spezza la necessità, permettendoci l'uscita da essa e l'accesso al bene. Riusciamo in tal modo a divenire strumenti di giustizia e intermediari dell'amore divino sulla terra. La grazia non muta la necessità del mondo, ma penetra nelle nostre anime e attende che acconsentiamo a intraprendere a nostra volta il cammino che ci separa da Dio e a ridiventare un *unicum* con Lui. Si deposita in noi come l'evangelico "granello di senape"⁶⁰, è quella minuscola quantità di Bene puro che sola può penetrare nel mondo materiale e che tuttavia, nonostante il suo carattere "infinitesimale"⁶¹, fa da leva, da contrappeso alla forza brutta del mondo, e ci consente la risalita a Dio. Essa soltanto può sconfiggere la pesantezza nella nostra anima, aprendo un varco nel determinismo delle leggi meccaniche immutabili dell'universo e causando una trasformazione reale in noi, seppur temporanea, che dobbiamo istante per istante rinnovare tramite un'attenzione costantemente orientata al bene.

3.3: Decreazione di Dio e dell'uomo: rinuncia al proprio potere su tutto e demolizione dell'Io

Per permettere alla grazia di agire in noi è però essenziale che l'uomo imiti l'azione di Dio e compia ciò che Dio stesso ha operato su di sé per portarci ad essere. Dio, per permetterci di esistere, si è ritirato, ha rinunciato al suo potere su tutto, ad essere tutto, affinché noi fossimo qualcosa. Simone Weil rovescia l'idea tradizionale cristiana di Creazione *ex nihilo*, in base alla quale il mondo viene creato per opera di Dio dal nulla come testimonianza e affermazione non solo del Suo amore per l'uomo, ma anche della Sua potenza, e intende piuttosto il processo secondo una prospettiva inversa, per cui Dio, che è tutto, decide di limitare se stesso e di ritirare parte del suo potere a favore delle creature, per consentirne l'esistenza. L'amore

60 Lc, 13, 19.

61 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 22.

soprannaturale non passa per un'affermazione, ma piuttosto per una negazione di sé. Dio è autore non di una 'creazione', bensì di una 'de-creazione'. Difatti, “la Creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritirarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme alle creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Egli si è svuotato già in questo atto della sua divinità. [...] Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui e di valore infinitamente minore.”⁶² Dunque, “vero Dio è sì il Dio concepito come onnipotente, ma che non comanda ovunque ne avrebbe il potere. Perché Egli abita nei cieli, oppure quaggiù nel segreto.”⁶³ Il mondo creato è perciò un mondo senza Dio, in cui Dio è assente, o tutt'al più è un “*Deus absconditus*”⁶⁴, in quanto “Dio può essere presente nella creazione solo nella forma dell'assenza”⁶⁵, perché se fosse manifesto e presente, ancora una volta tornerebbe ad estendere il suo potere su tutto, non ci sarebbe alcuna possibilità per il mondo di 'ex-sistere', ovvero, come dall'etimo latino, di 'essere posto al di fuori' (*ex+sistere*, da *stare*). La creazione è così l'uscita da Dio delle creature, che portano con sé, in questo modo, l'impronta del loro autore, ma anche la separazione da Dio, dunque l'assenza di Dio, che nel mondo si manifesta sotto la forma del male e della necessità. Dio “per amore si ritira da noi perché ci sia possibile amarlo. Perché se fossimo esposti ai raggi diretti del suo amore, senza la protezione dello spazio, del tempo e della materia, saremmo evaporati come acqua al sole; non ci sarebbe abbastanza Io in noi per abbandonare l'Io per amore. La necessità è lo schermo posto fra Dio e noi perché noi possiamo essere. Tocca a noi romper lo schermo per cessare di essere.”⁶⁶ Agendo a imitazione di Dio, dobbiamo compiere un atto di rinuncia al nostro potere, accettare di demolire, di annientare il nostro Io, di svuotare di noi una parte dell'essere, allo stesso modo in cui Dio si è “vuotato della sua divinità.”⁶⁷ Noi, in quanto creature, “non possediamo nulla al mondo -perché il caso può toglierci tutto- eccetto il potere di dire Io. Quel che

62 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 106.

63 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 106.

64 Is, 45, 15.

65 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 197.

66 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 59.

67 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 61.

bisogna dare a Dio, cioè distruggere, è questo. Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell'Io. [...] Si può offrire solo l'Io. E tutto quello che si chiama offerta è solo un'etichetta posta sopra una rivendicazione dell'Io.”⁶⁸ Il problema dell'uomo è che, tramite un trasferimento di potere ottenuto mediante l'immaginazione, egli si attribuisce una “sovranità immaginaria sul mondo”⁶⁹, ritiene di poter disporre liberamente della propria esistenza e di avere una volontà illimitata e non ostacolata da nulla, la quale gli consenta di realizzare i propri desideri e le proprie aspirazioni, plasmando il mondo a sua immagine e somiglianza, per parafrasare la *Genesi*, e cioè portandolo a coincidere con la sua immaginazione e il suo volere. Siamo guidati dal nostro istinto di conservazione, il quale non può accettare di riconoscere il nostro stato di esseri creati, e dunque finiti ed esposti continuamente al caso e alle circostanze esterne, che possono schiacciarsi in ogni momento; da esso, siamo indotti a crearci un mondo illusorio, di cui siamo noi a tenere le fila, in cui possiamo dispiegare tutta la nostra potenza senza alcuna limitazione esterna. Ci illudiamo di essere Dio, questa la pretesa dell'Io sul mondo, una realtà puramente immaginaria, e perciò in tutto e per tutto falsa. Il nostro istinto vitale si ostina a credere alla permanenza della nostra personalità, la sente come una necessità, e dunque come un diritto che possiede nei confronti dell'universo, un credito che l'universo stesso ha verso di noi. Ma questa è una pura e semplice falsità, è la “falsa divinità con cui siamo nati”⁷⁰, quella “divinità immaginaria”⁷¹ che Dio ci ha dato e di cui ora ci chiede di spogliarci, “come il Cristo ha fatto con la sua divinità reale.”⁷² Dio ha negato una parte di sé per noi, ha rinunciato ad essere tutto, così ora ci invita a negare una parte di noi stessi, ci esorta a rinunciare ad essere qualcosa, a tutto ciò che chiamiamo «io», per lui e per il nostro prossimo. “Attraverso l'atto creatore Egli ha negato se stesso, così come il Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore per dare

68 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 49.

69 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 27.

70 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit. p. 61.

71 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit. p. 59.

72 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 59.

a noi la possibilità di negarci a nostra volta. Questa risposta, quest'eco che dipende da noi rifiutare, è l'unica giustificazione alla follia d'amore dell'atto creatore.”⁷³ La demolizione dell'Io dall'interno e del nostro essere persona è l'unica scelta prevista dall'amore, e consiste nel lasciarsi penetrare dalle cose, affinché acquistino realtà per noi e si liberino dallo statuto immaginario di cui rivestiamo il mondo a noi circostante e noi stessi, tramite l'immaginazione, per riempire i vuoti che altrimenti la non corrispondenza tra le nostre aspettative e i nostri sforzi quotidiani e la realtà aprirebbero in noi. Bisogna invece soffrire a vuoto, rinunciare alle consolazioni del passato e alla speranza nell'avvenire, ad ogni cosa che possa arginare il dolore e illuderci che il mondo prima o poi si piegherà al nostro desiderio. Se rispondiamo alla richiesta di Dio di abbandonare il nostro potere su sua imitazione e diamo il nostro consenso ad essere nulla, permettiamo a Dio di agire per mezzo di noi, di essere strumento del suo amore, e portiamo l'altro da noi all'esistenza, come l'atto iniziale di rinuncia di Dio ha portato noi all'essere.

73 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 106-107.

4. Giustizia come amore soprannaturale

4.1.: Giustizia umana e giustizia divina: la legge del più forte e l'amore per il prossimo

È esattamente tramite questo procedimento di deiezione e di attenzione verso l'altro e verso Dio che, per la Weil, può avere inizio il processo di giustizia. Il comandamento dato da Cristo “Ama Dio e il prossimo tuo come te stesso”⁷⁴ è ciò che corrisponde all'ideale di giustizia proposto dalla filosofa: esso è un “obbligo permanente”⁷⁵, che, una volta accettato, ci impone di prestare soccorso all'essere umano caduto nella sventura. Ma tale amore per il prossimo, che non solo è la modalità data all'uomo per amare Dio qui sulla terra e il modo concreto in cui l'amore di Dio discende verso l'essere umano, è anche la sola traduzione terrena di una giustizia vera, che sia completamente epurata da qualsiasi contatto con la forza. Il modello di giustizia della Weil è dunque quello evangelico, dell'amore soprannaturale di Dio per l'uomo, che prende la forma quaggiù della compassione e della carità. “Il Vangelo non opera alcuna distinzione tra l'amore per il prossimo e la giustizia. [...] Siamo noi ad avere inventato la distinzione fra giustizia e carità, ed è facile capire il perché. La nostra nozione di giustizia, infatti, dispensa colui che possiede dal dare. Se ciò malgrado egli dà, crede di poter essere contento di sé, pensa di aver compiuto un'opera buona. Colui che riceve [...] si sente dispensato da ogni gratitudine oppure costretto a ringraziare con bassezza. Solo l'assoluta identificazione della giustizia con l'amore rende possibili da un lato la compassione e la gratitudine, dall'altro il rispetto della dignità della sventura in chi ne è colpito, da parte dello stesso sventurato e degli altri.”⁷⁶ La giustizia come viene normalmente intesa nei rapporti umani, e che potremmo definire 'giustizia naturale', perché sottomessa alle leggi naturali della forza, trova riscontro, per la Weil, nelle parole pronunciate dagli Ateniesi nel loro ultimatum rivolto ai Melii e riportato da Tuciddide: “Parliamo invece di ciò che è possibile...Voi lo sapete

74 Mc, 12, 30-31.

75 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 99.

76 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 101-102.

quanto noi: considerata la natura dello spirito umano, si esamina ciò che è giusto solo quando da entrambe le parti c'è uguale necessità. Ma nel caso ci sia un forte e un debole, ciò che è possibile viene imposto dal primo e accettato dal secondo.”⁷⁷ E come fa notare la filosofa, “possibile è tutto ciò che il forte può imporre al debole” ed “è certo che il forte realizzerà il proprio volere fino all'estremo limite del possibile. È una necessità meccanica.”⁷⁸ Pertanto, la giustizia corrente esamina il caso in cui a fronteggiarsi siano due poteri equivalenti, aventi lo stesso peso; ma quando vi è una differenza tra le due parti che si contendono, non si può parlare di giustizia, o per lo meno, se ne può parlare solo se la intendiamo in maniera trasimachea come “l'utile del più forte”⁷⁹, in quanto avremo di necessità sempre la vittoria di colui che ha più potere su quello che invece ne ha meno, se non ne è addirittura privo, e che è perciò costretto all'ubbidienza. Al contrario, la vera giustizia entra in gioco proprio all'interno di questo rapporto che viene a strutturarsi tra forte e debole, inserendosi nel bel mezzo delle leggi terrene della pesantezza con la chiara intenzione di porre rimedio alla situazione di ineguaglianza da esse generata. Ma proprio per questo suo contesto d'azione particolare, essa si prefigura come una giustizia che non può in alcuna maniera essere soltanto umana, bensì derivante direttamente da Dio e attuabile quando decidiamo di accordare a Lui il nostro consenso. La giustizia divina non è relativa ad un accordo, alla possibilità di portare a coincidere due volontà distinte ed equipotenti di due uomini che devono agire insieme, e dei quali nessuno dei due è abbastanza forte da imporre il proprio volere all'altro, e che pertanto necessitano di un elemento terzo, di giudice imparziale che unisca le due volontà. Essa non è correlata all'accettazione di una limitazione esterna; non è l'incontro di due volontà libere, portatrici della stessa potenza o comunque desiderose di asserire il proprio potere, che rivendicano entrambe il proprio spazio di azione. Non ha niente a che vedere con la milliana concezione di libertà, col riconoscimento di stessi diritti e della garanzia di un accrescimento

77 Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 89.

78 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 103.

79 Platone, *Resp.*, I, 338 c.

personale e libero, di una possibilità di sviluppo ed espressione di sé esente da costrizioni; non è insomma un rapporto tra pari.

4.2.: La bilancia della giustizia: disparità tra forte e debole e accettazione dell'esistenza altrui

Nella sua definizione di giustizia, la Weil prende al contrario in esame una situazione di disparità, di disuguaglianza reale in cui siano coinvolti un forte e un debole, e mostra come la giustizia che promana da Dio rovesci gli usuali rapporti di potere che si determinano tra gli uomini. Il fatto è che “quando ci sono un forte e un debole, non c'è alcun bisogno di unire due volontà. Perché c'è una sola volontà, quella del forte, e il debole obbedisce. Accade come quando un uomo maneggia la materia. Non ci sono due volontà da far coincidere. L'uomo vuole e la materia subisce. Il debole è come una cosa. [...] Nei rapporti di forza tra gli uomini, oltre un certo grado di ineguaglianza, l'inferiore passa allo stato di materia e perde la propria personalità. Gli antichi dicevano: «Un uomo perde metà della propria anima il giorno in cui diventa schiavo.»⁸⁰⁸¹ La situazione è quella di un uomo che può disporre di tutto il suo potere, che incontra ed entra in relazione con un altro che invece ne è stato privato integralmente, a cui è stata sottratta la capacità di affermare il suo Io e la sua qualità di essere umano in possesso di una volontà libera, a causa di una sventura estrema. Se in questa relazione di forze ineguali, ci troviamo a essere in condizione di superiorità, la virtù soprannaturale di giustizia richiede di “comportarsi esattamente come vi fosse uguaglianza.”⁸² Essendo la bilancia in equilibrio l'immagine che fin dall'antichità ha simboleggiato la giustizia, ciò sta a significare che quest'ultima deve corrispondere a un rapporto di forze uguali, è un “mutuo consenso che, essenza stessa della giustizia, deve essere la regola degli scambi.”⁸³ Questo spiega perché, quando invece incorriamo in una condizione di poteri non

80 Omero, *Odissea*, XVII, 322-23.

81 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 104.

82 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 104.

83 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 104.

equamente distribuiti, il più forte deve rinunciare a parte della sua potenza in favore del più debole, tanto quanto è necessario per riportare i piatti della bilancia sullo stesso piano. Ma questo è un'operazione che può verificarsi solo se l'uomo che la compie ha accettato di imitare Dio, consentendo alla grazia divina di discendere in lui, perché è un gesto di per sé contro natura, in quanto si oppone alle norme universali della forza. L'uomo che la mette in atto, infatti, sceglie piuttosto che espandersi fuori di sé come la sua natura vorrebbe, di “diminuirsi concentrandosi in un dispendio di energia che è diretto non ad accrescere il suo potere, ma solo a conferire esistenza a un altro essere, indipendente da lui. Per di più, volere l'esistenza dell'altro equivale a trasferirsi in lui per simpatia, e di conseguenza significa condividere il suo stato di materia inerte. [...] Qualunque cosa un uomo voglia, [...] l'essenza del suo volere consiste sempre nel volere anzitutto una volontà libera. Ebbene, volere l'esistenza di questa facoltà di libero consenso per un altro uomo che ne sia stato privato dalla sventura significa trasferirsi in lui, acconsentire alla sventura per se stessi, ovvero alla propria distruzione. Significa negare se stessi. Mediante questa negazione di sé si diventa capaci, sull'esempio di Dio, di affermare un altro essere con un'affermazione creatrice. Ci si offre come riscatto per l'altro. È un atto di redenzione.”⁸⁴ Il “principio di rinuncia”, il “consenso alla sventura”⁸⁵ sono pertanto l'ottenimento del bene puro e della giustizia per l'uomo. Decrearsi e negare se stessi su imitazione di Dio costituiscono gesti di attenzione reale verso l'altro da sé, che comportano per chi li compie una rinuncia al proprio potere, un atto di autolimitazione, di compressione, di demolizione e di abolizione dell'Io, a favore dell'altro uomo, per riuscire finalmente a vedere il nostro prossimo, a posare il nostro sguardo su di lui; per il destinatario è invece una nuova creazione, l'unica modalità che ha per tornare ad essere, per ricominciare ad esistere. Perché l'altro che abbiamo di fronte, il nostro prossimo, è uno sventurato, “un essere nudo e sanguinante”⁸⁶, che ha subito la massima sofferenza, che è stato abbattuto, ridotto a niente, a

84 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 108.

85 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 109.

86 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 57.

essere privo di calore, agonizzante, e a cui noi possiamo donare nuova vita tramite l'attenzione pura dell'amore divino. Egli si trova nella stessa condizione di non-esistenza dello schiavo, che essendo del tutto alla mercé della volontà del padrone e completamente privo della propria, non esiste. Allo stesso modo, anche lo sventurato, in quanto sfornito “di quei beni in cui si cristallizza la considerazione sociale”⁸⁷, è in una condizione di non-esistenza e invisibilità. Solo con l'amore divino possiamo prestare realmente attenzione a ciò che non esiste, e consentirgli di esistere di nuovo. È dunque un vero e proprio atto di creazione, quello che, nel volgare lo sguardo verso coloro che tutti gli altri ignorano e disprezzano e nel trattarli da uguale, sebbene posti su un piano inferiore, dona loro “quella qualità di esseri umani di cui la sorte li aveva privati.”⁸⁸ Per la Weil, insomma, noi dobbiamo volere una volontà libera per un essere che ne è sprovvisto, dobbiamo trasferirci nell'altro e accettare la sua sventura su di noi. Operando una negazione su noi stessi, corrispettivamente compiamo un'affermazione creatrice dell'altro essere, gli ridoniamo nuova vita, perché per nostro tramite infondiamo in lui l'amore di Dio, rendendoci strumento di redenzione e portatori di “vera comunione”⁸⁹, del pane soprannaturale, in quanto doniamo allo sventurato che ha fame, insieme al pane reale anche il Cristo che è in noi. Quello instaurato tra noi e il prossimo è un rapporto, una relazione tra diseguali, tra un forte e un debole, secondo la stessa connessione che intercorre tra l'uomo e la materia; dove il debole è divenuto una cosa, un “puro nulla”, un essere spogliato di tutto, a causa del passaggio per mezzo di una sventura estrema. Quello che ci viene chiesto è di ristabilire l'equilibrio, di funzionare da contrappeso come il granello di senape della grazia. Dobbiamo dare il nostro accordo a non comandare ovunque ne avremmo il potere, a riportare la bilancia dei rapporti di forza in equilibrio per mezzo di uno “sbilanciamento”, dell'accettazione in noi del vuoto che ci consente di diminuire il nostro peso, la nostra potenza in eccesso a favore dell'altro, reso leggero dalla sventura, che lo ha

87 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 110.

88 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 105.

89 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 101.

privato della sua forza.⁹⁰ La giustizia è una questione di “coesistenza”⁹¹, mi ritiro e riconosco l'altro da me, mi rendo consapevole della responsabilità che ho verso di lui e del dovere che ho di farmi carico della sua esistenza e della sua sofferenza, della necessità di prendere parte assieme a lui alla sua sventura e di caricarla su di me. Solo portandoci dalla parte dei deboli e degli oppressi, possiamo opporci alla legge necessaria della forza che governa il mondo sociale.

4.3.: Giustizia come scelta individuale di debolezza: lo sguardo e la morte

La giustizia, pertanto, ci interpella in prima persona, esige una risposta individuale, è un rapporto da uomo a uomo, che per essere reale e puro non può però fare a meno dell'intervento di Dio, perché l'uomo da solo è spinto verso il basso, verso la terra, dal peso dei legami materiali, delle illusioni e del potere. Proprio per questo deve abbattere tali vincoli, annientare le catene dell'immaginazione e del relativo, sradicarsi da terra, libero da ogni attaccamento, per mettere nuove radici nel cielo, per tornare ad essere una cosa sola con Dio. Ma è una scelta di debolezza. Una debolezza che diviene forza, completamente altra da quella che fa da sovrana in questo mondo, e anche la sola capace di elevarci. È un percorso che pretende da noi di attraversare la sventura e la morte, di subire il dolore del vuoto e del distacco; ci impone la virtù dell'obbedienza e dell'attenzione, il non-esercizio della forza. Scegliere la via della giustizia significa accettare la Croce, prendere su di sé la propria croce e portarla ogni giorno. I nostri punti di riferimento in questo processo devono essere da una parte Cristo, dall'altra la materia inerte. Si tratta di una via negativa in cui il modello dell'azione non è la volontà, ma l'attenzione; la giustizia è un'azione non-agente, che esige la passività dell'obbedienza, non l'intenzionalità della volontà. Per consentire all'esistenza dell'uomo abbattuto dalla sventura, per poterlo amare di amore vero, dell'amore di Dio,

90 T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 76.

91 T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 73.

dobbiamo essere come il «giusto sofferente», come Cristo, il “giusto perfetto”⁹², siamo chiamati a soffrire con l'altro e per l'altro, dobbiamo cioè consentire a prendere su di noi la sua sventura, accettandola come una scelta e non solo come una necessità. Perché solo morendo a noi stessi, annullando il nostro Io e il nostro potere, possiamo portare frutto. Siamo come il chicco di grano del Vangelo: *“In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto.”*⁹³ Alla stessa maniera del Cristo, che per salvarci ha accettato il supplizio e la morte, così l'uomo deve dare il proprio assenso alla sventura e diventare a sua volta strumento di salvezza, di amore redentore e di giustizia per rispondere alla domanda di bene che si leva dall'altro uomo, al grido silenzioso che non può che rimanere inascoltato del sofferente che chiede: «Perché mi viene fatto del male?». Quando tutti sono sordi e non vedono (o piuttosto fingono di non vedere), la giustizia ci chiede di imparare a vedere, di volgere lo sguardo e riconoscere nell'essere spoglio che abbiamo di fronte il nostro prossimo. La giustizia ci impone di scuoterci dalla nostra indifferenza, di non voltarci dall'altra parte o scansare l'altro e proseguire, come il “sacerdote” e il “levita” nella parabola del buon samaritano, ma di essere proprio “l'uomo della Samaria”⁹⁴ che vede un essere ferito e mezzo morto sulla strada, e avendone compassione, gli presta il suo aiuto. La giustizia è la distanza che intercorre tra il guardare e il vedere, si tratta di una differenza di attenzione, che consente il riconoscimento dell'altro e la prossimità. Si elimina il divario, si straccia il velo posto dall'Io tra noi e gli altri esseri umani, viene meno l'estraneità e l'incomunicabilità tra la nostra esistenza e l'esistenza altrui; è un incontro di sguardi che consente un passaggio d'amore che permette all'uomo sofferente di riemergere dalla sua invisibilità, dove è stato relegato dalla sventura che lo ha spogliato di ogni prestigio e, di conseguenza, di ogni considerazione sociale, e gli dà pertanto la possibilità di iniziare a vivere di nuovo. Per Simone Weil, tornare a vedere corrisponde a quel procedimento di disfacimento

92 Platone, *Resp.*, II, 359 e-361 d.

93 Gv, 12, 24-26.

94 Lc, 10, 30-37.

di sé e di creazione del vuoto indispensabile alla grazia per scendere in noi. Ma questo vuoto “che attira la grazia”⁹⁵ lo si ottiene a prezzo soltanto del dolore. “Per raggiungere il distacco totale, non basta l'infelicità. È necessaria una infelicità senza consolazione. Bisogna non avere consolazione. Nessuna consolazione rappresentabile. Discende allora la consolazione ineffabile.”⁹⁶ Infatti, per essere risvegliati dal nostro sogno di onnipotenza e autosufficienza e spogliarci della nostra divinità immaginaria, dobbiamo entrare in contatto con la realtà, in modo da distruggere le illusioni dell'immaginazione e l'attaccamento ai beni terreni, contatto che si paga solo a prezzo della morte. “Se il grano non muore...Deve morire per liberare l'energia che porta in sé perché se ne formino altre combinazioni. Egualmente noi dobbiamo morire per liberare l'energia *schiaiva dell'attaccamento*, per possedere una energia libera suscettibile di entrare in rapporto vero con le cose.”⁹⁷ Il problema è che “l'apparenza si attacca all'essere; e soltanto il dolore può strapparli l'uno dall'altro”⁹⁸, così per riconoscerla come tale “bisogna sradicarsi. Tagliare l'albero e farne una croce; e poi portarla tutti i giorni.”⁹⁹ Solo l'accettazione della sventura estrema, tramite la sopportazione di un dolore che redime, ci consente il risveglio. Giungere a vedere il sole per chi ha vissuto a lungo nell'oscurità della caverna non può che essere doloroso. La luce abbagliante del Bene inevitabilmente ci acceca e ferisce, tanto da non riuscire a sopportarne l'intensità; ma se siamo capaci di superare il dolore iniziale, avremo accesso alla verità, alla giustizia e al bene a lungo desiderati. Soltanto “l'anima che ha elevato il capo fuori del cielo assapora l'essere. Quella che è all'interno divora l'opinione.”¹⁰⁰ E una volta avuto accesso alla realtà vera, potremo ridiscendere nel mondo sociale a liberare coloro che sono rimasti prigionieri. La giustizia è una chiamata individuale, che impone una risposta altrettanto individuale; è esigente, richiede da noi il massimo sforzo, anzi, vuole l'impossibile. Non si può essere giusti, senza lasciare la strada della forza e

95 S. Weil, *La prima radice*, SE, , Milano 1990, p. 237.

96 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 27.

97 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 63.

98 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 71.

99 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 71.

100 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 95.

incamminarsi lungo quella ben più ardua della debolezza. “Per essere giusto, bisogna essere nudo e morto. Solo la croce non può essere imitata in modo immaginario.”¹⁰¹ Nel pensiero di Simone Weil, la strada che porta alla giustizia si fonde in un unico cammino con quella che conduce alla verità e con quella che guida al bene, e giustizia, verità e bene finiscono così con l'identificarsi l'un l'altra, perché tutte e tre chiedono di aprire gli occhi, di denudarci dei nostri panni terreni, di distaccarci dalle credenze, dagli idoli e dalle illusioni di cui siamo rivestiti e da cui siamo resi ciechi, incapaci di riconoscere la vera realtà; ci impongono di strapparci dalla terra, di estirpare i legami della forza e del mondo sociale. Cristo stesso afferma che “Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, moglie e figli, fratelli e sorelle e perfino la sua propria vita, non può essere mio discepolo. E chiunque non porta la sua croce e mi segue, non può essere mio discepolo.”¹⁰² Tutte e tre impongono il passaggio attraverso la sofferenza estrema per tornare a Dio, all'unità originaria, alla comunione con Lui. E in questa comunione iniziale, in cui abbiamo tolto il velo dell'apparenza e del sogno e abbiamo avuto accesso alla luce del Bene, “giustizia e verità sono la medesima cosa”¹⁰³ e la giustizia è lo stesso amore che Dio ha per l'uomo e che nei rapporti umani si traduce nell'amore per il prossimo, nella carità evangelica.

101 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 159.

102 Lc, 14, 26-27.

103 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 255.

5. Il modello del Cristo

5.1.: Obbligatorietà del bene come risposta ad una domanda reale di giustizia

Il tracciato delineato dalla Weil per il raggiungimento della giustizia e del bene, e che per la filosofa combacia con quanto Dio stesso richiede all'uomo, è di per sé chiaro, nonostante la sua difficile realizzazione. Si tratta di un processo di risveglio della coscienza individuale, il quale può attuarsi quando l'essere umano desidera conformarsi a ciò che la volontà di Dio prescrive per lui, ovvero l'imitazione della scelta divina di decreazione, scelta di debolezza e d'amore, e che esige uno sforzo di attenzione e un consenso alla sventura per ottenere l'abolizione dell'Io e la creazione in sé del vuoto necessario alla discesa della grazia, che sola ci assicura di agire con giustizia, amando il nostro prossimo dello stesso amore sovranaturale e vivificatore con cui Dio ama le sue creature. Se dunque il processo di giustizia viene a prospettarsi come un percorso essenzialmente spirituale, racchiuso in un contesto più ampio di desiderio di Bene e di ricerca di Dio, e che per la sua stessa configurazione non può avviarsi senza un incontro diretto con Dio stesso, assimilabile a un'esperienza addirittura mistica, tuttavia per la Weil non rappresenta mai un processo puramente teorico, che rimanga relegato all'esperienza religiosa di un singolo individuo, piuttosto non può non richiamare immediatamente l'individuo stesso che la vive ad un'azione concreta. Per la filosofa, una volta presa coscienza dell'altro sofferente e della sua domanda di giustizia, non è più possibile per noi tirarci indietro e non rispondere al suo appello. Nell'azione buona vi è una sorta di necessità interna, che ci spinge a compiere il bene. Nella nozione di giustizia è implicito, per la Weil, un concetto di obbligatorietà, di immediatezza e urgenza di compiere un'azione giusta. Bisogna “agire, non *per* un oggetto bensì *mediante* una necessità. Non è un'azione, ma una specie di passività. Azione non agente. Lo schiavo è, in un certo senso, un modello. [...] Anche la materia.”¹⁰⁴ Fare il bene non è una scelta, ma una

104 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 81.

risposta ad una necessità interiore, equiparabile all'esigenza di nutrirsi per vivere: donare è come il bisogno di mangiare. “Davanti a uno sventurato il benefattore del Cristo non avverte alcuna distanza fra se stesso e l'altro, trasferisce nell'altro tutto il proprio essere; il gesto con cui gli dà da mangiare è istintivo e immediato come se fosse lui stesso a mangiare spinto dalla fame. E questo gesto cade quasi immediatamente nell'oblio, così come avviene per i pasti dei giorni precedenti. A un tale uomo non verrebbe in mente di dire che si occupa degli sventurati per il Signore, gli sembrerebbe assurdo così come dire che mangia per il Signore. Si mangia perché non se ne può fare a meno. Coloro che il Cristo ringrazierà donano così come mangiano.”¹⁰⁵ Non si può essere sordi al grido dello sventurato, perché, come la filosofa ci ricorda, “dove c'è bisogno, c'è obbligo.”¹⁰⁶ Ci è richiesto di agire, di impegnarci in prima persona, di prenderci la nostra parte di responsabilità verso l'altro e andare così a fondo nell'amore al punto di accettare su di noi la sventura altrui, trasferendo il nostro essere nell'altro e rinunciando a tutto il nostro potere per il bene altrui. La giustizia non è un fatto che può venire relegato ad un'aula giudiziaria, ai rapporti sanciti tra gli uomini dal diritto e dalla forza; non c'è una controversia da risolvere o un privilegio da rivendicare; l'unico che possa essere mediatore tra uomo e uomo non è un giudice terreno, ma è necessariamente l'amore sovranaturale, Dio stesso che con l'Incarnazione e la Croce ci libera dai vincoli della forza e ci dà il modello a cui conformarci per poter ritornare a lui. “Dio ha abbandonato Dio. Dio si è vuotato: questa parola collega la Creazione e l'Incarnazione alla Passione. [...] Dio si è fatto non-essere, per insegnarci che siamo non-essere”¹⁰⁷ Dunque, è nel Cristo che dobbiamo individuare il riferimento concreto a cui uniformarci per poter agire attivamente nel mondo in vista della giustizia, ristabilendo i rapporti di equilibrio della forza e facendoci mediatori come il Cristo stesso dell'amore di Dio presso l'uomo. E assieme al modello del Cristo, con la sua accettazione dell'estrema sofferenza e di una morte ingiusta, secondo Simone Weil, l'altro

105 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 245.

106 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 59.

107 S. Weil, cit. in: G. Thibon, Introduzione a *L'ombra e la grazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1951, p. 20.

punto di riferimento verso cui orientarci è l'assoluta obbedienza della materia a Dio. Entrambi ci insegnano ad agire conformemente alla volontà divina, e cioè a prestare attenzione e soccorso all'uomo sofferente che incontriamo lungo la strada che “scende da Gerusalemme verso Gerico”¹⁰⁸, e che non è affatto un individuo ipotetico, bensì sono tutti gli oppressi, i deboli, gli sfruttati che ogni giorno incontriamo nella nostra vita e che aspettano solo qualcuno che riesca ad udire il loro grido silenzioso, perché non hanno nemmeno i mezzi per esprimere la loro condizione, in quanto anche il linguaggio è una prerogativa dei privilegiati, è sotto la giurisdizione di chi detiene il potere. Cristo è l'emblema della giustizia perfetta, quella stessa che è richiesta agli uomini, e che non ha niente a che vedere con la rivendicazione e l'affermazione di potere insite nel concetto di diritto. La giustizia di Dio è un fatto che investe l'uomo nel suo essere più profondo, che si appella al sacro che è in lui, a quella parte impersonale ed eterna che desidera il bene e necessita il rispetto. La giustizia è un fatto impersonale, perché l'amore stesso per il prossimo è un amore impersonale, in quanto il prossimo, come ci dice Cristo stesso nella parabola del buon samaritano, “è un essere nudo e sanguinante, che giace tramortito sulla strada, e di cui non si sa nulla. Si tratta dunque di un amore totalmente anonimo, e proprio per questo affatto universale.”¹⁰⁹ La nostra azione deve essere indipendente dall'identità del destinatario; non è la persona in sé che ci spinge ad agire, ma la sua richiesta d'amore, l'udire il suo grido disperato: «Perché mi viene fatto del male?». E una volta udito, non ci è dato di essere indifferenti, di voltarci dall'altra parte. Possiamo solo rispondere. È l'incontro con una sofferenza muta e invisibile, che ha bisogno di qualcuno che riesca a udirla e vederla, che solo un amore soprannaturale è capace di riconoscere e curare.

5.2.: La figura di Antigone e la Croce: la follia d'amore contro la pretesa del diritto

Finché rimaniamo nel mondo sociale e nell'ambito del diritto e dell'azione giuridica non c'è

108 Lc, 10, 30-37.

109 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2002, p. 57.

possibilità di prestare ascolto a questo grido; il diritto è emanazione del potere costituito, e in quanto tale espressione di forza, per tanto assolutamente estraneo all'azione della grazia e del bene. Solo la giustizia divina consente di entrare realmente in contatto con l'altro uomo e prestargli soccorso, dare una risposta reale alla sua sofferenza e al suo bisogno, perché soltanto “l'amore vede l'invisibile”¹¹⁰ e riesce ad abbattere le barriere dell'Io e dei nostri interessi personali e privati, e di condividere il dolore altrui prendendolo su di noi. La giustizia non è un calcolo del più e del meno, non è un fatto di riparazione o di ottenimento o ripristino di un privilegio; la giustizia è dell'ordine del soprannaturale, ha a che fare con l'impossibile, con qualcosa di totalizzante ed estremo, estraneo ad ogni logica naturale ed umana, come solo ciò che discende da Dio può essere. Essere giusti “significa assumere su di sé per un momento la sventura” altrui, “farsi carico volontariamente di qualcosa che per essenza viene imposto con la costrizione e contro la volontà. È un'impossibilità. Solo il Cristo lo ha fatto. Solo il Cristo può, e gli uomini la cui anima è tutt'intera abitata dal Cristo.”¹¹¹ Il modello di giustizia a cui dobbiamo uniformarci è quello indicatoci dalla figura di Antigone, nell'omonima opera di Sofocle, riassumibile nella celebre frase “Sono nata per condividere non l'odio, ma l'amore”¹¹² e nella sua scelta di accettazione della morte in nome di una legge superiore a quella umana; e questa legge non scritta, a cui la fanciulla fa appello, “lontanissima dall'aver qualcosa in comune con un qualche diritto o con alcunché di naturale, non era altro che l'amore estremo, assurdo, che ha spinto Cristo sulla Croce. La giustizia, compagna delle divinità dell'altro mondo, prescrive questo eccesso d'amore. Nessun diritto potrebbe prescriverlo. Il diritto non ha alcun legame diretto con l'amore.”¹¹³ Se ci rendiamo conto che qualcuno è vittima di un'ingiustizia, questa presa di coscienza riesce a “scuotere e destare alla sorgente lo spirito di attenzione e di amore”¹¹⁴; ma altrettanto non può verificarsi

110 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 110.

111 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 246.

112 Sofocle, *Antigone*, vv. 522-23.

113 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 31.

114 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 31.

quando è in gioco la pretesa del diritto, che racchiude in sé “una guerra latente”¹¹⁵ e “uno spirito bellicoso.”¹¹⁶ Per questo, secondo Simone Weil, “posta al centro dei conflitti sociali, la nozione di diritto rende impossibile da una parte e dall'altra” (ovvero tra le due parti sociali che si scontrano, ma anche tra due persone singole) “qualsiasi traccia di carità.”¹¹⁷ All'uomo giusto è imposto, per essere tale, di passare per «la follia d'amore» della Croce e spingerci sull'esempio stesso di Cristo fino alla morte in nome del vero bene. Cristo è l'esemplificazione chiara di quel desiderio estremo di bene per l'altro che ci spinge fino alla mortificazione e all'annullamento di noi stessi, pur di esaudire l'altrui appello di amore e di giustizia, e di prestare soccorso a chi ha bisogno del nostro aiuto. Rappresenta ciò che l'uomo stesso deve compiere in vista di un'azione reale di sbilanciamento nei rapporti di forza, che riesca a ripristinare l'equilibrio nel mondo sociale. Egli è il termine di paragone con cui dobbiamo confrontarci nel nostro operare nel mondo, affinché la giustizia non rimanga un puro *flatus voci*, ma si sostanzi di atti effettivi a favore di coloro che negli assetti di potere che si delineano nella compagine sociale dominata dalla forza, (e la Weil pensa innanzitutto alla strutturazione del sociale a lei contemporanea, informata dal sistema economico capitalista), finiscono con l'essere dalla parte degli sfruttati e degli oppressi, e che vivono in uno stato di totale invisibilità e sradicamento, perché privati di ogni considerazione sociale e abbruttiti da una sofferenza ingiusta a cui non sanno e non possono trovare risposta, e a cui l'ausilio del diritto non può porre fine, anche perché appannaggio degli stessi sopraffattori. Esclusivamente l'amore può supplire a un tale vuoto scavato dalla sventura nell'animo di questi individui sfruttati e dimenticati, e soltanto un amore epurato da ogni rapporto anche minimo con la forza, che nell'uomo ha bisogno di un modello reale a cui uniformarsi per essere efficace. Difatti, “ci vuole un uomo giusto da imitare, affinché l'imitazione di Dio non

115 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 31.

116 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 31.

117 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., pp. 30-31.

sia una semplice parola”¹¹⁸; ma l'unico uomo veramente giusto è il Cristo, ecco perché è il modello a cui dobbiamo riferirci costantemente nel nostro operato. La giustizia è sempre un fatto di relazione e incontro tra uomo e uomo, è un'azione puntuale che nasce in risposta ad un bisogno localizzato nel tempo e nello spazio di un individuo sofferente. Non può essere istituzionalizzata in un sistema giudiziario codificato, perché di per sé non è di questo mondo. Piuttosto necessita di passare dalla parte di Dio, richiede una visuale più ampia di quella umana, che sia capace di distinguere il bene dal male e di scegliere il bene, perché ha accesso reale al bene puro, sa effettivamente cosa sia. La giustizia ha bisogno di uno sguardo onnicomprensivo e dell'universalità di Dio, per non confondersi con le rivendicazioni transitorie e prevaricatrici dei singoli, con la relatività e modificabilità del diritto, per non rimanere prigioniera dei vincoli delle illusioni e della forza, ma, richiamandosi a valori morali immutabili, rispondere a un appello universale ed eterno di bene e ristabilire gli equilibri tra le forze, con un'azione infinitesimale che sola è consentita alla grazia nel mondo. La funzione della giustizia è la stessa svolta dal Cristo sulla Croce. “*Statera facta corporis. Il corpo crocifisso è un'esatta bilancia*”¹¹⁹, che si oppone alle leggi della gravità e della forza e ci consente di risalire a Dio. “Quando l'universo intero pesa sopra di noi, l'unico contrappeso possibile è Dio stesso-il vero Dio, perché i falsi dèi non ci possono far nulla, nemmeno sotto il nome di vero Dio. Il male è infinito nel senso dell'indeterminato: materia, spazio, tempo. Solo il vero infinito prevale su questo genere d'infinito. Per questo la croce è una bilancia, dove un corpo fragile e leggero, ma che era Iddio, ha sollevato il peso dell'intero mondo. «Datemi un punto d'appoggio e vi solleverò il mondo.» Questo punto d'appoggio è la croce. Non ce ne possono esser altri. Bisogna che esso si trovi all'intersezione del mondo e di ciò che non è il mondo. La croce è questa intersezione.”¹²⁰ La croce, dal momento che tramite essa il Cristo si è fatto carico da solo di tutto il male e della sventura del mondo, è il luogo in cui si

118 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 159.

119 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 169.

120 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 171.

concretizza l'azione «infinitesimale» del bene puro, che segue la legge archimedeica secondo cui «il grammo prevale sul chilo» e che consente alla nostra azione giusta di esseri singoli di contrastare le norme regolative dell'universo. Il crocifisso rende evidente la legge che regola la discesa della grazia, legge che è quella propria della meccanica della leva, secondo cui è necessario “abbassare quando si vuole innalzare”¹²¹ Dal momento che “vi è una necessità e vi sono leggi anche nel regno della grazia”¹²², queste stesse sono enunciate nel dettato evangelico “chi si abbassa, sarà innalzato”¹²³, perché “solo la contemplazione dei nostri limiti e della nostra miseria ci mette su di un piano superiore. [...] Il moto che in noi tende ad ascendere è vano (e peggio che vano) se non procede ad un moto discendente.”¹²⁴ Dunque, all'uomo è richiesto lo stesso che a Cristo: essere una leva e una bilancia, abbassarsi fino al punto massimo di degradazione di sé, di sopportazione della sofferenza, dare il nostro consenso alla sventura estrema che ci spogli di tutto, per poter garantire così, con la nostra piccola azione di amore, che rappresenta una rottura, uno sbilanciamento nei rapporti di potere in cui gli uomini sono costretti dalla società, la possibilità a coloro che sono caduti al fondo della miseria umana e hanno perso ogni valore di riferimento di essere risollevati e ricreati, riportati a nuova vita, cioè di avere nuovamente accesso a quell'attenzione e a quel calore di cui ogni uomo ha esigenza per vivere. Cristo, che era il «giusto perfetto», ha acconsentito a passare per l'uomo «massimamente ingiusto» in nostro favore, cosicché noi potessimo comportarci egualmente nei confronti del nostro prossimo. Come Dio ha preso le sembianze dell'uomo e la sua sofferenza su di sé mediante il Figlio, così noi dobbiamo divenire intermediari dell'amore divino presso ogni singolo uomo storico che domanda giustizia, mettendoci al suo posto, e abbracciando la sua condizione di diseredato. Ciò significa per noi essere tacciati dal disprezzo e dall'indifferenza del mondo sociale, ridursi nell'anonimato, poiché dobbiamo fare

121 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 169.

122 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 169.

123 Lc, 18, 14.

124 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 169.

a meno del riconoscimento, che la società accorda e garantisce ad ogni persona che possieda potere e prestigio ai suoi occhi, e che ci procura rispetto, vantaggi e sicurezza, o in altri termini privilegi, beni necessari per vivere una vita di prestigio e falsa (in quanto basata su valori irreali ed effimeri) felicità nell'oscurità della caverna.

5.3.: Accettazione della sventura e assenza di Dio

Se vogliamo realmente adempiere al comandamento unico di amare Dio e il nostro prossimo, non c'è altra strada che quella tracciata da Cristo con la sua morte in croce, e cioè l'accettazione della perfetta sventura, di cui la croce stessa è il simbolo e che rappresenta la condizione umana sulla terra. Infatti, la sventura è “l'essenza stessa della creazione. Essere creature non è necessariamente essere sventurati, bensì essere necessariamente esposti alla sventura. Soltanto quel che non è creato è indistruttibile.”¹²⁵ Perciò essa è “la verità della nostra condizione” e “coloro che preferiscono vedere la verità e morire, anziché vivere una lunga esistenza felice nell'illusione, sono i soli che vedranno Dio.”¹²⁶ Solo il dolore genera consapevolezza, pertanto dobbiamo accettare e amare la sventura, perché essa ci libera dalla credenza che sia la nostra volontà ad aver creato il mondo e a governarlo, e ci insegna a interpretare la sventura stessa e la necessità dell'universo come un bene, in quanto frutto dell'obbedienza della materia alla volontà di Dio. Tuttavia, non si può desiderare la sventura, non si può nemmeno pensarla, se non la si è conosciuta direttamente a causa di una costrizione esterna, poiché è un evento che subiamo nostro malgrado e dalla quale il nostro pensiero rifugge. Perché la sventura è qualcosa che ci colpisce in profondità, è un dolore lancinante che ci strazia e da cui non ci è concesso distogliere l'attenzione. Essa “è ben diversa dalla semplice sofferenza. S'impadronisce dell'anima e le imprime fino in fondo il suo marchio, quello della schiavitù.”¹²⁷ È molto vicina ad un dolore fisico intenso e

125 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 249-50.

126 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 250.

127 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 171.

insopportabile, ma non è a esso riducibile. “La sventura è uno sradicamento della vita, un equivalente più o meno attenuato della morte, che l'impatto con il dolore fisico o l'apprensione immediata che se ne ha rendono irresistibilmente presente all'anima.”¹²⁸ Affinché si possa parlare veramente di sventura, è necessario che l'avvenimento che ci colpisce investa il complesso della nostra vita sotto ogni aspetto, sia sociale che psicologico che fisico; e in particolare, proprio la decadenza sociale è un segno chiaro ed inequivocabile di una sventura reale. Essa causa repulsione, odio, disprezzo, perché ci mostra la verità, ovvero che il nostro io non è altro che “un prodotto fugace e automatico delle circostanze esterne, al pari della forma di un'onda del mare.”¹²⁹ Ma “non si può credere, senza essere costretti dall'esperienza, che quanto si ha nell'anima [...] sia interamente in balia delle circostanze.”¹³⁰ Crederci corrisponde a negare se stessi, ad ammettere “la morte dell'anima per amore della verità.”¹³¹ La sventura reale è emblematicamente incarnata dal Cristo sulla croce che grida disperato e dal personaggio biblico Giobbe, a cui ogni bene viene sottratto e che rimane nell'angoscia e nell'abbandono dell'assenza di Dio. Lo sventurato si trova in questa medesima situazione, gettato ai piedi della Croce da un meccanismo cieco e assolutamente casuale, posto alla massima distanza da Dio, dove Dio è assolutamente assente. “Quaggiù Dio non può essere per noi perfettamente presente a causa della carne. Ma nella sventura può essere per noi quasi perfettamente assente. Per noi sulla terra è questa l'unica possibilità di perfezione. Ecco perché la Croce è la nostra unica speranza.”¹³² Dunque, conoscere la possibilità della sventura e amarla e accettarla su di sé, una volta che ci imbattiamo in essa, significa in realtà fare la volontà di Dio e amare del suo amore assoluto il mondo e l'uomo, anche nella sua debolezza, addirittura in quella più estrema, identificabile con la croce. L'Incarnazione e la Passione sono i simboli dell'infinito amore di Dio per l'uomo. Il Padre, nella figura del Cristo, ha assunto su

128 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 172.

129 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 243.

130 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 241.

131 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 244.

132 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 180-81.

di sé quanto vi era di più miserabile e tragico nell'essere umano, la sua precarietà e debolezza, tutta racchiusa nel grido del Figlio morente sulla croce, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»¹³³, e che riassume le angosce e la desolazione delle creature gettate nel tempo e nel male, nel mondo terrestre in cui l'assenza di Dio è l'unica certezza che l'uomo possa avere. Le grida di disperazione dell'uomo innocente abbattuto da una sofferenza intollerabile e concepita come ingiusta si uniscono a quelle del Cristo nel chiedere «Perché mi hai abbandonato?», ma ciò che ode in risposta è solo silenzio. Nel mondo terreno della necessità, ogni finalità è assente, nessun perché può trovare risposta. Ogni fine, ogni bene umano è relativo e finito, quaggiù domina la causalità senza scopo della materia e la nostra fame di bene puro rimane insoddisfatta. Nondimeno, se nonostante tutto riusciamo a non smettere di amare, a continuare a tenere il nostro sguardo rivolto verso Dio, rimanendo immobili e in attesa, allora ci è concesso di attraversare la totalità dello spazio e del tempo posta tra noi e Dio stesso e infine accedere alla sua misericordia e al suo amore. Egli per primo viene a noi, perché l'uomo non può da solo elevarsi verso il cielo, e noi possiamo accoglierlo o rifiutare la sua visita. Ma se acconsentiamo, per percorrere il percorso inverso a quello divino ed entrare in contatto con Lui, dobbiamo affrontare la sventura, perché essa soltanto, trafiggendo la nostra anima con la “forza cieca, brutta e fredda”¹³⁴ della necessità del mondo, può aprire “un varco nella creazione bucando lo spessore dello schermo che separa l'anima da Dio.”¹³⁵

133 Mc, 15, 34.

134 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 188.

135 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 188.

6. Il modello della materia

6.1: La necessità e l'obbedienza a Dio: questioni di prospettiva

Ammettere la possibilità della sventura e amarla è l'equivalente umano della Passione e della Croce del Cristo; significa portare ogni giorno la propria croce, cioè la conoscenza che siamo esseri sottomessi del tutto alla necessità cieca e accettare questa conoscenza stessa con amore, imparando da Cristo la rinuncia alla propria persona e l'obbedienza a Dio, passaggi obbligati per chi desideri essere mediatore della giustizia e dell'amore divino. “Svuotarsi della propria falsa divinità, negare se stessi, rinunciare a essere il centro del mondo[...]”, che è quanto comporta la sventura, “significa acconsentire al regno della necessità meccanica nella materia e al regno della libera scelta al centro di ciascuna anima. Un simile consenso è amore. La faccia di questo amore rivolta alle persone pensanti è carità verso il prossimo; quella rivolta alla materia è amore per l'ordine del mondo, ovvero [...] amore per la bellezza del mondo.”¹³⁶

Tramite la sventura, giungiamo alla consapevolezza che non solo l'altro, in quanto vi è in lui qualcosa di eterno, in cui possiamo ravvisare un principio di bene e la presenza di Dio, deve essere amato, ma anche la materia stessa e il suo determinismo cieco, casuale e alieno da qualsiasi scopo, perché anche in essi è ravvisabile la volontà di Dio. Nell'ottica di Simone Weil, quello che dal punto di vista umano è il regno della forza bruta e delle leggi meccaniche in balia del quale si trova costantemente la nostra esistenza, dalla prospettiva di Dio, o per dirla con un'espressione spinoziana, *sub speciae aeternitatis*¹³⁷, la materia risulta essere semplicemente pura sottomissione a Dio, prototipo di immobilità e docilità. La coscienza di tutto ciò, ci rende in grado di ravvisare dietro il caos apparente l'ordine divino e di cogliere l'unità originaria di ciò che quaggiù risulta invece separato, necessità e obbedienza, necessità e bene, uomo e Dio, e di amare questa scissione in quanto tale, perché anch'essa proveniente

136 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 119-20.

137 B. Spinoza, *Ethica*, V, prop. XXII, Editori Riuniti, Roma 2007, p. 306.

da Dio. Per la Weil, dietro le contraddizioni apparenti che popolano il mondo materiale, sta la fonte unica originaria del Bene, da cui tutto è stato generato indifferentemente. “Il meccanismo della necessità, pur rimanendo sempre identico, si traspone ad ogni livello: nella materia bruta, nelle piante, negli animali, nei popoli, nelle anime. Considerato dal nostro punto di osservazione, secondo la nostra prospettiva, esso è completamente cieco. Ma se trasportiamo il nostro cuore al di fuori di noi stessi, [...] la dov'è il Padre nostro, e da quel punto torniamo a osservare quel meccanismo, ci apparirà ben diverso. Ciò che sembrava necessità diventa obbedienza. La materia è totale passività, di conseguenza totale obbedienza alla volontà di Dio. Essa è per noi un modello perfetto. Non può esserci altro essere all'infuori di Dio e di ciò che obbedisce a Dio. [...] Mai l'uomo può sottrarsi all'obbedienza a Dio. Una creatura non può non obbedire. L'unica scelta conferita all'uomo come creatura intelligente e libera è quella fra desiderare o non desiderare l'obbedienza.”¹³⁸

6.2.: La giustizia come azione non-agente: rinuncia alla nostra volontà e sforzo di attenzione

Pertanto, la materia, al pari della Croce, indica qual è la strada da percorrere per giungere a Dio: la rinuncia alla nostra volontà e l'accettazione ubbidiente di tutto ciò che accade, sia bene che male, nella fiducia che ogni cosa soggiaccia a un'ordine divino. A ben guardare, non c'è in realtà nessuna strada da imboccare, nessun movimento da compiere; all'inverso, è solo in un atteggiamento di attesa, di immobilità attenta e fedele, di mantenimento dell'orientamento dello sguardo verso Dio, di passività, che possiamo agire con efficacia. È un'azione non-agente, perché non dettata dalla nostra volontà, ma da quella divina. Un rifiuto dell'attivismo della volontà in nome di uno sforzo negativo d'attenzione. Noi restiamo fermi, in attesa di ciò che discende dall'altro, per ubbidire e poter così operare realmente in vista del bene. Occorre divenire consapevoli della nostra limitatezza e della relatività e dell'imperfezione dei valori umani, nonché prendere coscienza che solo nel mondo di Dio

138 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 181-82.

risiedono il bene, la verità e la giustizia, e che per agire conformemente ad essi, la nostra volontà umana limitata e immersa nell'errore e nella menzogna non può esserci di alcuna utilità. Invece, obbedendo a Dio e accettando di compiere non il nostro, ma il suo volere, avremo la garanzia di comportarci con giustizia. Questa staticità passiva non indica inattività, ma piuttosto assenza di intenzionalità da parte dell'uomo, che si rimette completamente nelle mani di Dio. Egli deve imparare dai gigli dei campi, che “accolgono semplicemente tutto ciò che la necessità naturale dà loro”¹³⁹, e che sono l'esempio della docilità assoluta della materia, a cui l'essere umano deve conformarsi. Occorre riconoscere nella necessità cieca del mondo, l'obbedienza a Dio, e comprendere che essa in realtà è ordine e bellezza, e come tale amarla. Se apprendiamo a vedere anche in ciò che è in apparenza più distante da Dio, nella necessità della materia e nel caos, lo specchio della volontà divina, e impariamo ad amarlo e ad accettarlo così com'è, senza alcun desiderio di modificarlo e adeguarlo alla nostra volontà, perfino la sventura stessa si manifesterà col volto benefico di Dio, nella sua funzione redentrice e liberatoria, in quanto solo strumento capace di risvegliarci da quella sorta di «sonno della ragione», in cui la forza e l'immaginazione ci tengono, e spalancare gli occhi sull'immensa bontà di Dio e sulla bellezza dell'ordine del mondo, conforme in tutto e per tutto ai comandi divini. Le nozioni di caso, destino e provvidenza, che a prima vista differiscono a tal punto, tanto da escludersi l'un l'altra, hanno tutte e tre la medesima validità, se però le esaminiamo nel livello di realtà che è di loro competenza. Quaggiù, dove Dio è «il grande assente», sono la materia e il male a esercitare la loro causalità, e la presenza di Dio può manifestarsi soltanto nella grazia; perfino l'infinita perfezione di Dio stesso ha dovuto assumere le sembianze dell'infinita debolezza per mostrarsi a noi, è passata cioè per la morte e il martirio della croce. Nondimeno, risalendo i gradi di realtà e installandoci al livello di Dio, avremo la facoltà di percepire che le diverse manifestazioni sotto le quali si dà a noi l'universo sono tutte espressioni di un'unica volontà divina, e la materia stessa, pur nella sua incolmabile

139 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 183.

lontananza da Dio, è essa medesima rispondente al suo volere, giacché alla sua origine in Lui, sebbene per via negativa, in quanto risultato della scelta di decreazione di Dio a vantaggio dell'esistenza del mondo e dell'uomo. E anche il male trova la sua giustificazione in questo processo decreativo, in quanto non è generato da Dio, e dunque non viene ad essere, ma è al contrario un non-essere, dal momento che è assenza di Dio, il corrispettivo del Suo ritirarsi per fare spazio a ciò che è altro da Sé. Quello che la Weil propugna non differisce di molto, come lei stessa ci fa notare, dall'*amor fati* stoico, cioè "l'autentico consenso completo e incondizionato alla necessità"¹⁴⁰ che ci mostra il modello su cui plasmare un'accettazione piena della volontà divina. Difatti, nei *Pensieri* Marco Aurelio scrive: "[...] il privilegio dell'uomo dabbene è di accogliere con soddisfazione e amore quel che gli accade e ciò che è ordito dalla trama della sua vita"; "Ama solo quel che ti accade, ciò che forma la trama della tua vita"¹⁴¹; allo stesso modo, noi dobbiamo "desiderare che quanto è avvenuto sia avvenuto, e null'altro. Non perché noi vi scorgiamo un bene, ma perché Dio lo ha permesso, e l'obbedienza del corso degli eventi a Dio è di per sé un bene assoluto."¹⁴²

6.3.: «Servi inutili»: funzione d'intermediario del giusto e gratuità dell'azione giusta

Dunque, ciò che ci è richiesto è di amare la necessità, in quanto espressione della volontà divina, e di ubbidire a nostra volta a questo volere, perché proprio l'atto di ubbidienza è ciò che vi è di sacro in noi e che consente a Dio di agire sulla terra per nostro tramite. "Ciò che nell'uomo è l'immagine di Dio è un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona, ma non è il fatto stesso di esserlo. È la facoltà di rinuncia alla persona. È l'obbedienza."¹⁴³ Così, negando la nostra persona e la nostra volontà che è ad essa congiunta, permettiamo a Dio di modellarci a suo piacimento e renderci strumenti della sua volontà nelle sue mani. Non siamo

140 Marco Aurelio, *Pensieri*, cit. da: M.C. Sala, Nota 37 a S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 269.

141 Marco Aurelio, *Pensieri*, cit. da: M.C. Sala, Nota 37 a S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 269.

142 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p.90.

143 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 137.

più noi ad agire, ma è Dio stesso che agisce in noi, per mezzo di noi. “La carità verso il prossimo non consiste in azioni [...], è esclusivamente un'attenzione ispirata dall'amore, e rivolta direttamente a quegli esseri che a causa delle circostanze non esistono.[...] è Dio che discende e prende dimora in un essere umano, e che per il tramite del suo corpo guarda e ascolta gli sventurati.”¹⁴⁴ “«Avevo fame e mi avete soccorso.» Ma quando, Signore? Non lo sapevamo. Non bisogna saperlo. Non bisogna soccorrere il prossimo *per* Cristo, bensì *mediante* il Cristo. Voler che l'io scompaia in modo tale che il Cristo, per l'intermediario della nostra anima e del nostro corpo, soccorra il prossimo. Essere lo schiavo che il signore suo manda a soccorrere l'infelice. Il soccorso viene dal Signore, ma si rivolge all'infelice. [...] Non si può dire, dello schiavo che porta il suo soccorso, ch'egli fa ciò per il suo signore. Egli non fa nulla. «Siamo servi inutili.» Che sarebbe a dire: non abbiamo fatto nulla.[...] Non andare verso il prossimo per Dio, ma essere spinto da Dio verso il prossimo come la freccia è spinta dall'arciere verso il bersaglio. Essere appena l'intermediario fra la terra incolta e il campo arato, fra i dati del problema e la soluzione, fra la pagina bianca e la poesia, fra l'infelice affamato e l'infelice che è stato saziato.”¹⁴⁵ La giustizia e il bene divini non stanno sul piano della logica umana del volontarismo e dell'azione; esse stanno dalla parte di Dio, e della morte. La verità sta dalla parte della morte. L'uomo ha fame di bene, ma esso non è per lui accessibile in questa vita, o meglio, l'accesso ad esso gli è precluso, fintantoché non accetta a sua volta di passare per quella che equivale ad una morte, e cioè la sventura della Croce. Occorre entrare nell'assolutezza della mentalità di Dio, o tutto o niente, anzi, allo stesso tempo tutto e niente: bisogna dare tutto, e per dare tutto, l'unico modo è accettare per noi di essere niente, abbracciare il nulla e il dolore che esso porta con sé. Dio è la totalità, e per noi si è diminuito, nella decreazione, ed è diventato niente, nella morte in Croce; noi non siamo che una parte di questa totalità, ma siamo pur sempre un qualcosa, e per noi questo

144 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 230-31.

145 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 83-85.

qualcosa corrisponde al tutto, di cui dobbiamo liberarci, per amare dell'amore di Dio, nel suo amore. Nell'ottica di Dio, l'impegno è sempre integrale. Non si può essere giusti in parte, non si può amare qualcuno e non tutto. L'amore e la giustizia sono indiscriminati, indifferenti all'oggetto, sono esperienze totalizzanti; è il seme di Dio che mette le sue radici in noi, ma nel crescere esso annienta tutto quello che incontra sul suo cammino, credenze, illusioni, pretese, crediti immaginari verso la realtà e gli altri esseri umani. Finché non usciamo dalla bassezza di quaggiù, dalle categorie di pensiero umane, che ci spingono ad imporci sugli altri, a desiderare riconoscimenti, onori, contraccambi, tutte le nostre azioni rimangono incapaci di distribuire amore e giustizia reali. Per quanto la nostra intenzione sia buona, essa è illusoria, perché è legata ad una volontà parziale, immersa nel coacervo di bene e male che è il mondo terrestre. La giustizia e l'amore di Dio non cedono al compromesso, all'accordo. O si obbedisce al loro comandamento, o li si rifiuta. Non c'è una via intermedia. Amore è, nello spirito della Weil, abnegazione totale. Il dono della vita, la creazione, passa non per le regole della forza, ma della debolezza. Ecco perché il massimo esempio che è dato all'uomo sulla terra di ciò che significhino giustizia e bene è incarnato dal Cristo sulla Croce. L'ideale di giustizia e di bene prospettato dalla Weil si configura come una sorta di «etica della debolezza»¹⁴⁶, perifrasi che sintetizza i caratteri peculiari della proposta avanzata dalla filosofa, secondo la quale gli unici mezzi per contrastare quella che specularmente potremmo denominare «etica della forza», e cioè la legge del mondo naturale, compreso quello umano, sono la diminuzione dell'Io, in un processo decreativo, specchio di quello divino, congiunto ad un'attenzione costante ai deboli e ai perdenti, agli «invisibili» della terra, e al bene. Se nel mondo materiale, e parallelamente in quello sociale, la forza può essere contrastata esclusivamente con la forza, in un circolo vizioso che non ammette vie di fuga, a chi ricerca la liberazione, occorre allora una forza che sia in realtà integralmente altra da quella specifica di

146 A. Dal Lago, «L'etica della debolezza – Simone Weil e il nichilismo», pp. 91-119, in: G. Vattimo –P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1992.

quaggiù, un «assurdo» che faccia leva sui meccanismi della bassezza sollevandocene al di sopra. Ma questa forza, che non può se non derivare dal mondo trascendente del divino, dunque affatto abitato dalla gravità e dal male, bensì dalla grazia e dal bene, è in verità una debolezza, una volontà ridotta all'osso, circoscritta al singolo istante di tempo in cui si riduce a consenso, ad assenso alla distruzione della propria personalità, della nostra influenza sociale per ubbidire ai comandamenti di Dio e abbracciare la nostra vocazione ad essere schiavi, «servi inutili», materia inerte che si lascia manipolare dal Creatore per dare attuazione nel mondo al suo volere, puri strumenti dell'amore celeste. Occorre ridurci fino al punto più basso per rientrare nella totalità. Non bisogna aspettarsi mai alcuna ricompensa, alcun riconoscimento per il bene, per l'azione giusta compiuta; bisogna pensare a vuoto, operare solo per l'amore, senza alcun fine esterno, senza desiderio di ricevere qualcosa in cambio; Gesù stesso ci dice: «la tua sinistra non sappia ciò che fa la tua destra.»¹⁴⁷ Pertanto, se non vogliamo rientrare nuovamente nei lacci della forza, non possiamo agire in vista di un ottenimento di una gratificazione, di un'approvazione sociale; perché è esattamente di questa ricerca di successo e realizzazione che la forza si nutre. È sul bene illusorio del prestigio accordatoci dalla società, che fonda la sua stabilità il potere, e distribuendo onori, privilegi ed elogi ci mantiene legati alle istituzioni del collettivo, dove ci sentiamo al sicuro, appagati nella nostra brama di potere e riconoscimento, nel nostro desiderio di affermare la nostra persona, al riparo dall'invisibilità e dalla solitudine, e dal vuoto del dolore; tutte cose di cui abbiamo un terrore folle, poiché mettono a nudo la nostra realtà di creature impotenti e misere, sottoposte a leggi estranee alla nostra volontà. La porta del regno di Dio è stretta, quindi c'è l'esigenza di farci piccoli, di praticare l'umiltà, di soffrire l'abbassamento, il calvario, addirittura la morte. Bisogna essere come Cristo, che è il «giusto sofferente». Egli ha subito la sofferenza penale, un trattamento da criminali, sebbene fosse l'uomo «più giusto», per evitare ogni vicinanza anche minima con la forza; unendo la giustizia estrema

147 Mt, 6, 3.

all'apparenza dell'estrema ingiustizia, ha evitato qualsiasi contaminazione con il prestigio sociale, come effettivamente si conviene a una giustizia che voglia essere reale. Essa non si deve mostrare, si muove dissimulata, per evitare qualsiasi «mercede»¹⁴⁸, qualunque gratificazione. Qui per essere giusti, è indispensabile essere «nudi». Rivestirsi implica il vincolarsi alla caverna, all'immaginazione, alla falsità, all'idolatria del Grosso Animale che ci tiene avvinti a sé offrendoci l'illusione del riempimento, della pienezza, tramite le compensazioni dei beni materiali e il falso calore del riconoscimento pubblico, per ostruire i vuoti che si verrebbero a creare in noi al confronto diretto con la verità del reale, con la nostra esistenza, con l'inutilità del nostro agire di fronte alla causalità dell'universo, con l'inefficacia dei nostri sforzi e l'irrealizzabilità dei nostri desideri.

6.4.: Saper vedere

La giustizia esige di mantenersi in uno stato di assenza di ogni aspirazione, di qualsivoglia aspettativa, di un avvenire immaginifico; e raggiungere un'indifferenza al bene e al male ricevuto, che consenta di amare la realtà esattamente com'è, senza alcuna volontà di modifica da parte nostra. Volere ciò che accade e non altro, tanto che se qualcuno alla fine della nostra vita ci chiedesse se desideriamo cambiare qualcosa, dovremmo rispondere che no, vorremmo rivivere tutto nella stessa maniera, non c'è alcunché che vorremmo modificare. Imparare a rimettere i debiti, a noi stessi e agli altri, accettare cioè che essi siano diversi da quelli che noi immaginiamo, e che pure noi stessi lo siamo. Allora potremo volgere il nostro desiderio, che è comunque inestinguibile, in quanto inscritto nella natura umana, nella direzione del bene puro, in un'attesa fiduciosa e immobile, e Dio scenderà infine verso di noi e colmerà il nostro vuoto di sé, del suo amore vivificatore. Potremo a nostra volta donare questo amore, il solo vero nutrimento che può saziare la nostra fame di bene e di calore, a coloro che ne sono stati privati dalla sventura, dal passaggio per il ferro, per la spada della forza, della sopraffazione,

148 Platone, *Resp.*, I, 347 a.

della sofferenza. Saremo pane. Sostentamento per chi è stato privato di tutto e non ha più nulla da perdere, per evitare che si abbrutisca, che ciò che vi è di sacro in lui si estingua, si prosciughi, estirpato dall'azione congiunta del patimento e dell'abbandono, dell'ingiustizia e della riprovazione sociale, dell'indifferenza e del disprezzo, che è "l'opposto dell'attenzione"¹⁴⁹, essendo orrore per "la debolezza della sventura"¹⁵⁰ e incapacità di tenere fisso lo sguardo su di essa. Invece, la chiave di volta dell'interrogativo sollevato dalla giustizia risiede proprio in questa facoltà di guardare negli occhi la sventura, fino a renderci conto che essa è reale e che è precisamente a questa e alla sua istanza di bene che dobbiamo rispondere. "L'amore è lo sguardo dell'anima"¹⁵¹, scrive Simone Weil. Perciò, chi ha la costanza di fronteggiare a volto scoperto la realtà del mondo nella sua verità dolorosa e impara ad amarla, non ha più paura di rivolgere direttamente il suo sguardo attento su un uomo sofferente. Egli sa che quell'uomo potrebbe essere lui in persona e che è soltanto per un puro caso che è un altro a soffrire, ed è conscio che domani potrebbe essere lui stesso a venire colpito dalla medesima sventura. Dunque, come può fingersi sordo e cieco di fronte a chi domanda lo stesso bene che potrebbe egli chiedere per sé, e che in effetti pure lui desidera? Non significherebbe forse commettere un crimine, mancare a un dovere inderogabile, non dare ad un uomo affamato il suo pezzo di pane, quando noi invece viviamo nell'abbondanza? La giustizia è uno scambio di sguardi, attraverso cui si infonde il bene da un uomo che ne è in possesso ad un altro che ne è stato depredato del tutto, e permette il ricongiungimento di due uomini separati da una sventura che ha privato uno dei due del suo statuto di essere umano. Per mezzo del nostro sguardo e dell'attenzione che noi rivolgiamo ai bisogni di costui, egli torna a vivere.

149 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 114.

150 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 114.

151 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 167.

Parte terza:

7. La «malattia dello sradicamento» e il bisogno radicamento

7.1.: Il nutrimento nel mondo terreno: collettività umane e bisogno

Nella fase conclusiva della riflessione di Simone Weil, che va dalla fine del 1942 all'aprile del 1943, e che trova traduzione scritta in diverse opere redatte in questo periodo, tra cui le due principali sono *La persona e il sacro* e il saggio che in italiano è pubblicato come *La prima radice*, ma il cui titolo originale assegnato dalla Weil era *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*¹⁵², la filosofa traccia con maggiore precisione un quadro dettagliato della società a lei contemporanea e porta alle estreme conseguenze il suo ragionamento concernente il diritto e la giustizia, dando corpo alla nozione precedentemente introdotta di obbligatorietà del bene e dell'azione giusta. Questa operazione è volta a offrire una soluzione concreta al problema che sente come principale nella contemporaneità, e che viene da lei definito come “malattia dello sradicamento.”¹⁵³ La Weil si trovava in quel momento a Londra, assunta come redattrice presso il Commissariato per gli Interni e il Lavoro di «France Libre», l'organizzazione politica in esilio dopo l'occupazione tedesca della Francia e l'instaurazione del governo collaborazionista di Vichy, e guidata dal generale De Gaulle. Il compito richiestole era quello di esaminare, selezionare e annotare i documenti redatti dai Comitati legati ai movimenti della Resistenza, contenenti informazioni di tipo economico, sociale, finanziario, importanti per delineare un nuovo assetto politico della Francia post-bellica. Ma questi documenti diventano per la Weil l'occasione per avanzare una proposta di riforma personale della struttura complessiva dello stato e della società e dei suoi assunti di base. Il progetto della filosofa non esula dall'orizzonte mistico-religioso in cui tutto il suo pensiero è racchiuso a partire dal 1938, ciononostante ha la pretesa di misurarsi frontalmente con i fatti sociali e i problemi politici che la realtà storica in cui vive fa emergere, e di trovare

152 G. Gaeta, Postfazione a *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 271.

153 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 52.

per essi una risoluzione attuabile nella prassi, e non puramente speculativa. La Weil, nonostante la sua ostilità più volte ribadita al Grosso animale sociale, sa bene che questo è nondimeno essenziale all'uomo e alla sua sopravvivenza, per dare una regolamentazione e un'ordine, per quanto approssimativi e imperfetti, alla vita comunitaria di cui l'essere umano non può fare a meno per vivere. Non bisogna rifiutare “quel che è condizione dello sviluppo spirituale degli individui, e cioè: da una parte l'ordine sociale, anche se cattivo, in quanto è meno cattivo del disordine; dall'altra parte, il linguaggio, le cerimonie, i costumi, tutto quel che partecipa al bello, tutta la poesia che avvolge la vita di un paese.”¹⁵⁴ Vi sono dei beni, che, per quanto “relativi e confusi (casa, patria, tradizioni, cultura ecc.)”¹⁵⁵, non devono essere sottratti agli esseri umani, perché “riscaldano e nutrono l'anima”¹⁵⁶ e senza di essi “una vita umana non è possibile.”¹⁵⁷ Come la filosofa stessa scrive nel testo *A proposito del Pater*, contenuto nella raccolta di scritti che prende il titolo di *Attesa di Dio*, “noi abbiamo bisogno del pane. Siamo esseri che senza sosta attingono energia dall'esterno, giacché man mano che la ricevono, i loro sforzi la esauriscono. Se questa energia non viene rinnovata quotidianamente, perdiamo le forze e non riusciamo più a muoverci. Oltre al nutrimento vero e proprio, nell'accezione letterale del termine, tutti gli stimoli sono per noi fonti di energia. Il denaro, la carriera, la considerazione altrui, le onorificenze, la fama, il potere, gli esseri che amiamo, ogni cosa che travasi in noi una qualche capacità di agire equivale a un po' di pane. Se uno di questi attaccamenti penetra in noi abbastanza in profondità, fino alle radici vitali della nostra esistenza carnale, la privazione può causare la nostra morte. È quel che si dice morire di dolore. È come morire di fame. Tutti gli oggetti dei nostri attaccamenti costituiscono, insieme al nutrimento vero e proprio, il pane di quaggiù.”¹⁵⁸ Ed è pur vero che “qualora i nostri atti venissero alimentati esclusivamente dalle energie terrene, sottomesse alla

154 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 291.

155 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 261.

156 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 261.

157 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 261.

158 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 92.

necessità di quaggiù, non potremmo compiere altro che il male”¹⁵⁹ e che il vero nutrimento che dobbiamo chiedere è quella “energia trascendente”¹⁶⁰ della grazia, che può concretamente convertirsi in azione giusta per mezzo della nostra anima e del nostro corpo; nondimeno questo «pane» è indispensabile per la vita umana nel mondo terreno e perciò non deve essere distrutto, se non si vuole ridurre in miseria e uccidere l'uomo che se ne nutre. Esistono dei bisogni terrestri che non possiamo trascurare di soddisfare, in quanto vitali, essenziali per la nostra sopravvivenza. Il primo tra tutti è la fame, e gli altri bisogni umani vanno individuati in analogia con questa urgenza primaria. Tra di essi, se ne possono discernere alcuni che sono fisici esattamente come la fame, e sono “la protezione contro la violenza, l'abitazione, il vestiario, il caldo, l'igiene, le cure in caso di malattia.”¹⁶¹ Ve ne sono poi altri che sono in relazione con la vita morale, e che sono parimenti vitali di quelli attinenti alla vita fisica, in quanto “in rapporto all'uomo hanno una funzione analoga a quella del nutrimento.”¹⁶² Sono quelli che tutti evidenziamo come “necessità della vita terrena. Cioè, se non sono soddisfatti, l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a una vita puramente vegetativa.”¹⁶³ Di questi bisogni morali dell'uomo, quello “più importante e più misconosciuto” è il bisogno di “radicamento”.¹⁶⁴ Esso è di difficile definizione, ma può venire individuato nella “partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro”¹⁶⁵, e che in tal maniera garantisce all'essere umano una «radice». E per partecipazione naturale si intende “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.”¹⁶⁶ La Weil mette in

159 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 93.

160 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 92.

161 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 16.

162 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 16.

163 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 16.

164 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

165 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

166 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

luce l'importanza delle collettività umane, dovuta al fatto che ciascuna di esse è “unica, e non può essere sostituita se viene distrutta” e che “il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo. Poi, con la sua durata, la collettività penetra già nell'avvenire. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo nei secoli avvenire. E finalmente, per la sua stessa durata, la collettività ha le sue radici nel passato. Essa costituisce l'unico organo di conservazione per i tesori spirituali accumulati dai morti, l'unico organo di trasmissione mediante il quale i morti possano parlare ai vivi. E la sola cosa terrestre che abbia un legame diretto con il destino eterno dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel destino, trasmesso da generazione a generazione.”¹⁶⁷ In quest'ottica, il mondo collettivo viene rivalutato, come garante di un raccordo tra passato e futuro, come assicurazione di continuità e permanenza, capace di sostanziare una vita altrimenti in balia del caso e della imprevedibilità e della violenza della materia.

7.2.: I tre tipi di sradicamento: sradicamento geografico, operaio e contadino

Tuttavia, neppure adesso, quando la realtà storica della ferocia del potere incontrastato e dello scontro armato, mette di fronte la Weil alla necessità di ordine sociale e di una protezione che l'individuo da solo non può darsi, se non incluso in un sistema sociale regolato da leggi, rimane essenziale notare che, per la filosofa, da questo bisogno del collettivo, “non ne risulta che la collettività sia al di sopra dell'essere umano.”¹⁶⁸ Viene di nuovo ribadita, anche in questo contesto, la preminenza dell'uomo singolo sulla società, e il fatto che il rispetto dovuto alla collettività non può mai sostituire o precedere quello che dobbiamo innanzitutto all'essere umano in quanto tale. La collettività deve essere rispettata per la sua funzione di analogo del nutrimento, quindi in quanto rispondente ad un bisogno umano primario; occorre valutarla

167 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 17.

168 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 17.

positivamente in quanto mezzo indispensabile al sostentamento umano, ma mai deve divenire il fine del nostro agire, non può mai diventare preminente rispetto all'uomo, imporsi su di lui. “Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato”¹⁶⁹, così la collettività è stata istituita per l'uomo, non l'uomo per la collettività. Essa esiste soltanto perché vi sono degli individui singoli che la compongono, altrimenti di per sé non è niente. E se non se ne capisce il valore strumentale, ma la si confonde con il fine ultimo in vista del quale agire, si cade nell'idolatria sociale; ciò che nell'esattezza è accaduto con la creazione dello stato moderno, che ha annichilito ogni altro tipo di collettività, ogni altro tipo di legame umano, e si è imposto come assoluto per l'uomo. L'effetto di questo processo è stato quello nefasto di privare gli individui di radici, piuttosto che di procurarle loro, ovvero di operare uno sradicamento che ha costretto gli uomini ad abbandonare ogni legame precedentemente esistente a favore di una devozione unica e assoluta verso lo stato. A questo sradicamento “geografico”¹⁷⁰ provocato dallo stato, entità che ha come unico movente la conservazione di se stessa e l'accrescimento della propria forza, e che al perseguimento di questi fini sacrifica i bisogni degli esseri umani, si aggiunge prima di tutto lo sradicamento derivante dal denaro. Esso è specifico soprattutto della società capitalista e industriale e colpisce in primo luogo gli operai (la Weil parla appunto di “sradicamento operaio”¹⁷¹), in quanto “il denaro distrugge le radici ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio di guadagno. Vince facilmente tutti gli altri moventi perché richiede uno sforzo di attenzione molto meno grande. Nessun'altra cosa è chiara e semplice come una cifra.”¹⁷² E indubbiamente la condizione sociale che è “completamente e perpetuamente legata al denaro”¹⁷³ è quella dell'operaio salariato, in cui “lo sradicamento raggiungere il massimo di gravità”¹⁷⁴, perché l'operaio è costretto a lavorare in vista di un solo fine, quello del denaro appunto, che si configura come

169 Mc, 2, 27.

170 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 95.

171 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 50.

172 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 50.

173 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 50.

174 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 50.

il bisogno e la preoccupazione fondamentale, non lasciando spazio ad altro nell'anima di un individuo costretto in una tale condizione. Il sistema di lavoro capitalista muta l'operaio in schiavo, perché egli è impossibilitato a sottrarsi a questo circolo vizioso del guadagno, che cela in sé una componente di forza, quella esercitata dal padrone. E anche ogni rivendicazione che gli operai possono avanzare e ogni istanza rivoluzionaria, nonché qualsiasi provvedimento giudiziario, quale la nazionalizzazione delle industrie o l'abolizione della proprietà privata, non possono soddisfare, contrariamente a che ne dica il marxismo, il bisogno di radicamento operaio, perché sono in realtà espressioni di brame di acquisizione del potere e del prestigio a cui gli operai normalmente non possono accedere e che sono appannaggio dei loro padroni. Essi non sono altro che benefici illusori e temporanei, semplici surrogati, incapaci di saziare la fame di bene puro che è invece al centro dell'anima di ogni essere umano e ancor più di quella dell'operaio, vessato da una continua esistenza di duro lavoro, fatica, privazioni e soprusi subiti. Infine, ma non meno importante e pericoloso, la Weil denuncia pure uno sradicamento interno al mondo contadino. Infatti, anche per i contadini come per gli operai, ciò che dovrebbe essere uno strumento per vivere, diventa il fine del vivere, in quanto la terra, la "sete di proprietà"¹⁷⁵ della quale, secondo la Weil, è un fatto caratteristico dei contadini stessi, viene valutata non come uno strumento di lavoro, ma di ricchezza. Questo ultimo fattore causa la ricaduta in quei meccanismi già evidenziati per il mondo operaio, perché vede di nuovo la mutazione di tutti i legami precedenti in quelli istituiti dal denaro.

175 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 81.

8. L'obbligo come strumento di giustizia reale

8. 1.: Mutamento di prospettiva: dalla nozione di diritto a quella di obbligo

Per dare soddisfacimento a quei “bisogni che sono per la vita dell'anima l'equivalente dei bisogni di nutrimento, di sonno, di calore per la vita del corpo”¹⁷⁶, (e che oltre al radicamento, che è quello di base e che entro di sé tutti gli altri racchiude, sono identificabili per la Weil con l'ordine, la libertà, l'ubbidienza, la responsabilità, l'uguaglianza, la gerarchia, l'onore, la punizione, la libertà di opinione, la sicurezza, il rischio, la proprietà privata, la proprietà collettiva, la verità), bisogna operare un mutamento di prospettiva rispetto a quella che è la compagine sociale attualmente esistente, fondata sul diritto. Anche senza fare appello al sovrannaturale, la possibilità di ottenere l'ordine sociale non passa attraverso il diritto, ma tramite la ricerca di un equilibrio di forza, ovvero di “una società organizzata in modo tale che le ingiustizie si puniscano le une le altre con una perpetua oscillazione.”¹⁷⁷ Inoltre, la Weil evidenzia l'importanza della legge, che diminuisce il dominio del Grosso Animale sull'uomo. Essa è espressione di una legittimità, ovvero della continuità del tempo, della permanenza, di qualcosa di invariabile, che si pone come fine della vita sociale, differente dalla pura sete di accrescimento, tipica del liberalismo, e che obbliga gli uomini a volere esattamente ciò che è. La legge consente l'uscita dalla schiavitù, traccia la linea di demarcazione tra schiavo e cittadino, il primo sottoposto al padrone, il secondo alle leggi. La diversità consiste nel fatto che lo schiavo si trova a dipendere dal capriccio e dall'arbitrio del signore, è costretto a vivere in una situazione di attesa, di continua esposizione all'ignoto, al caso, rappresentato dalle decisioni imprevedibili del padrone; al contrario, colui che vive in un sistema di leggi codificate, nel compiere le sue azioni, si trova di fronte a una regola, a un sistema stabile e permanente nel tempo, che gli consente di agire con libertà, di disporre del proprio tempo e di

176 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 18.

177 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 303.

se stesso, muovendosi in un orizzonte conosciuto e solido. Ma ancor più della legge, il “luogo più concreto di invero della giustizia”¹⁷⁸ è l'obbligo. Il bisogno chiama l'obbligo. Il diritto è sempre connesso ad una rivendicazione, ad un desiderio, che per la natura precipua del desiderio stesso, è illimitato, insaziabile, e brama il possesso di sempre maggiore potere e di espansione di sé, la propria autoaffermazione. Il bisogno invece è limitato, è come la fame, che si sazia se viene dato pane sufficiente; ad esso pertanto non pone rimedio il diritto, ma l'obbligo. Esso corrisponde al rispetto che dobbiamo ad ogni essere umano in quanto tale, ovvero a ciò che vi è di impersonale e sacro in lui, da cui si eleva la richiesta di bene che ogni uomo si aspetta dall'altro uomo, e che è la stessa domanda a cui deve dare risposta la giustizia. L'introduzione della nozione di obbligo richiede un «rovesciamento» e una «rotazione»¹⁷⁹, cioè si deve fondare il nuovo ordine sociale sul rovesciamento del concetto di diritto, in quanto quelli che usualmente sono considerati diritti diventano obblighi, e inoltre bisogna sottrarre l'obbligo alla dialettica stato-individuo, riportandolo sul piano dell'essere umano, tramite il riconoscimento di ciò che individua l'essenza dell'uomo, il sacro appunto. L'obbligo rende operativa la giustizia soprannaturale, di cui l'uomo deve farsi mediatore sulla Terra, perché esso “è adempiuto soltanto se il rispetto” dell'altro essere umano, e quindi l'assunzione di responsabilità nei suoi confronti, “è effettivamente espresso, in modo reale e non fittizio; e questo può avvenire soltanto mediante i bisogni terrestri dell'uomo.”¹⁸⁰ L'obbligo, imponendo dunque il soddisfacimento dei bisogni reali dell'individuo, fa sì che si debba agire concretamente nel mondo, rendendo pertanto effettiva anche l'azione di giustizia, che precisamente all'essere umano deve prestare ascolto, il che nel concreto vuol dire proprio saziare la sua fame, fisica o morale che sia. Il concetto di obbligo determina uno spostamento dal diritto al dovere, in quanto l'idea di obbligazione va di pari passo con quella di compimento di un dovere, di adempimento della responsabilità che abbiamo verso l'altro di

178 T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 160.

179 T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 148.

180 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 15.

prenderci cura di lui; racchiude in sé la necessità di porre attenzione all'altro essere umano e di muoversi verso di lui, di superare la distanza che ci divide per venire in suo aiuto. È una sorta di «imperativo categorico» kantiano, che ci impone di dare sollievo immediato a un bisogno, un'obbligatorietà insita nel bene puro, che non può restare sordo a chi grida la sua fame e la sua sete. La domanda di giustizia desidera una soddisfazione immediata, l'azione giusta è una sorta di necessità meccanica, a cui non è dato sottrarsi, una volta che abbiamo intrapreso la strada dell'amore divino. L'obbligo, quindi, è il solo mezzo quaggiù per una realizzazione efficace della giustizia. “La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. [...] Non ha senso dire che gli uomini abbiano dei diritti e dei doveri a quelli corrispondenti. Queste parole esprimono solo differenti punti di vista. La loro relazione è quella da oggetto a soggetto. Un uomo, considerato di per se stesso, ha solo dei doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri, che si riconoscono degli obblighi verso di lui.”¹⁸¹

8.2.: L'incondizionato dell'obbligo: risposta all'imperativo della giustizia divina

L'obbligo, secondo la Weil, ha il vantaggio, rispetto al diritto, di essere “incondizionato”, di essere “al di sopra di ogni condizione, perché è al di sopra di questo mondo”¹⁸²; esso è estraneo a qualsiasi convenzione, immodificabile dalla volontà umana, perché non ha alcun fondamento nel nostro mondo, è basato su qualcosa di esterno ad esso, in quanto è il dovere eterno verso l'essere umano come tale, verso il trascendente che è in noi. L'obbligo, al pari

181 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 13.

182 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 13.

della giustizia, ha la sua sorgente in Dio, nell'amore puro che da Lui promana. Il diritto positivo può essere solamente un'attuazione “in modo confuso e imperfetto”¹⁸³ dell'obbligo stesso; esso “appare quando l'obbligo entra nel campo dei fatti”¹⁸⁴ ed è perciò connesso con condizioni particolari, con un determinato assetto socio-politico, con uno specifico contesto culturale; è convenzionale, quindi modificabile e pertanto in mano ai detentori del potere, che possono trasformarlo in uno strumento di bene, ma anche di male, a seconda della loro volontà, dell'uso che decidono di farne. L'obbligo invece, per questa sua connessione con ciò che vi è di essenziale nell'essere umano, non è subordinato ad un tempo e ad uno spazio particolari, non pone le sue basi su alcuna situazione di fatto, su alcuna convenzione, ed è perciò eterno. Nell'osservanza dell'obbligo che abbiamo verso gli altri uomini, nell'adempimento del dovere che il rispetto della loro natura umana ci impone, nello sforzo di attenzione che l'impegno concreto di soccorso all'altro sofferente, oppresso, sradicato, debole esige da noi, si inverte l'azione della giustizia divina. L'obbligo diviene la modalità unica in cui può prendere corpo e forma umana l'amore soprannaturale di Dio per l'uomo stesso. L'imperativo che ci proviene da Dio di uscire dai legami della forza che domina il mondo sociale e di fare a meno del proprio potere sull'altro, per poter porre fine al grido dell'uomo che subisce ingiustamente del male e per saziare la sua fame di bene, si muta in gesto efficace solo mediante il compimento di questo obbligo volto a placare i bisogni vitali dell'uomo. Solamente così una “forza pressoché infinitesimale”¹⁸⁵, come quella dell'individuo davanti al potere nettamente superiore della collettività, può rompere le maglie della forza e permettere alla grazia divina di agire quaggiù, ricreando l'equilibrio tra forte e debole, tra oppressore e oppresso, tra privilegiato e sventurato, necessario all'attuazione della giustizia nel mondo. Unicamente il passaggio dal diritto all'obbligo è garanzia del passaggio parallelo dalla forza alla giustizia, perché assicura il transito dal personale all'impersonale, dalla devozione allo

183 S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 15.

184 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 13.

185 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 22.

Stato all'attenzione all'essere umano, che è il punto nodale di ogni riflessione che voglia dare una risposta efficace al problema della giustizia. La giustizia è una questione di relazione, sta sul piano del rapporto da uomo a uomo, e anche per Simone Weil come per Platone, interrogarsi sulla città giusta significa interrogarsi sull'uomo giusto, in sostanza sulla natura umana. Ma anche qui, allo stesso modo che in Platone, se la domanda è tutta umana, la risposta è all'opposto al di fuori del campo umano, e nello specifico divina. La fonte della giustizia non è di questo mondo. Qui regna solo l'imperfezione, il relativo, il male. Tuttavia, Dio ci chiama anche quaggiù e se noi Gli prestiamo ascolto e accettiamo di essere un semplice strumento nelle sue mani, possiamo sostanziare di realtà questa aspirazione al bene che ci caratterizza in quanto uomini. Dare il nostro consenso a Dio, essere ubbidienti e docili, fare la sua volontà, non significa altro che compiere il nostro dovere verso l'altro essere umano, rispettarlo e amarlo, non essere indifferenti e sordi al suo bisogno d'aiuto. L'amore sovranaturale di Dio, la carità cristiana, acquista una capacità reale di azione politica tramite l'obbligo, nella speranza di istituire un nuovo ordine sociale il più possibile esente da un contatto con la forza, nei limiti delle possibilità consentite, in tal senso, a ciò che è strutturato proprio a partire da essa, e cioè lo stato e la società umana.

Conclusioni

Simone Weil è una pensatrice non esente da contraddizioni, e neppure il modello di mondo che ci propone e la sua filosofia lo sono. Se, come emerge dall'esame della realtà intrapreso dalla Weil, la contraddizione è un tratto essenziale dell'universo umano, potremmo dire che la filosofa ne assume su di sé tutto il peso. Con molta lucidità, è la Weil medesima a indicarci proprio nella contraddizione la cifra essenziale del pensare filosofico: "Una vera filosofia non costruisce niente, il suo oggetto è già dato e sono i nostri pensieri. Essa ne fa soltanto l'inventario, se nel corso dell'inventario incontra delle contraddizioni, non dipende da lei sopprimerle. Esse sono essenziali al pensiero."¹⁸⁶ Gli esempi chiave nella sua vita di questo suo atteggiamento apparentemente incoerente sono da individuarsi nel rapporto complesso che ella ebbe con la Chiesa cattolica e con il Partito comunista. Come notato in precedenza, a partire dalla fine degli anni '30, la Weil si trova a vivere un'esperienza mistica, causa di un mutamento in lei che risulta essere totalizzante, permeando l'esistenza della filosofa nella sua interezza, compresa la sua produzione successiva e il vocabolario e le espressioni da lei utilizzate nei suoi scritti. Questi avvenimenti la spingono a iniziare un cammino di fede sostanziato da una meditazione approfondita e continuata fino alla morte sul tema religioso, non solo sulle questioni sollevate dal cattolicesimo, tramite la lettura della Bibbia, e in particolare dei Vangeli, ma anche da quelle che emergono dallo studio di altre religioni al di fuori del cristianesimo e dei loro testi sacri, quali la Bhagavadgītā e le Upaniṣad induiste o le testimonianze degli antichi culti egiziani e persiani. La filosofa, tra l'altro, nel 1941 entra in rapporto con un prete di Marsiglia, padre Perrin, cercando di chiarire a se stessa e a lui le sue posizioni nei confronti della Chiesa. La Weil, per quanto percepisca nella sua vita la presenza reale di Cristo, non può impedirsi di restare sempre "fuori della Chiesa"¹⁸⁷, con tutti coloro che bussano e non vengono fatti entrare, senza mai un ingresso effettivo nella comunità dei

186 S. Weil, citazione riportata da V. Mancuso, «Simone Weil», in: Damasco-Radio 3, 18/03/2008.

187 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 8.

fedeli tramite il battesimo. Questo avviene principalmente per due motivi: per un discorso di probità intellettuale e per un bisogno di cattolicità nel senso letterale del termine, ovvero di universalità della salvezza, nonché di una rivelazione unica che attraversa i secoli e si esprime in tutte le diverse esperienze religiose, sebbene in modalità differenti. In sostanza, la Weil come da un lato sottolinea il rischio, celato nell'adesione ai dettami della vita sociale e dello stato, di rinunciare a pensare individualmente e di affidarci al pensiero della folla, abdicando a quell'unica possibilità di accesso alla verità data all'uomo sulla terra, e racchiusa nel cammino individuale di solitudine e di dolore richiestoci da Dio, così dall'altro non può accettare neppure le imposizioni della collettività terrena rappresentata dalla Chiesa. Anch'essa, infatti, nel suo aspetto sociale, comporta le stesse difficoltà riscontrate per lo stato e per tutte le altre strutture collettive umane. Inoltre, essa viene anche meno alla sua vocazione cattolica («universale»), perché traccia una distinzione tra vera e falsa fede, tra ortodossia ed eresia, che preclude a gran parte degli uomini l'accesso alla salvezza, che invece secondo la Weil è indubbiamente rivolta a tutti, e lascia gran parte della verità fuori di sé, perché anche la religione cattolica, come tutte le altre, è una delle possibili manifestazioni terrene di una fede, di una spiritualità e rivelazione unica che discende da un solo Dio. Occorre perciò riconoscere ciò che vi è di vero ed effettivamente divino in ognuna di esse piuttosto che rifiutarla, credendo a queste verità al pari che al quelle del cattolicesimo. Così l'aspirazione ad una salvezza universale e ad un'ecumenicità religiosa, nella certezza di una sola verità trascendente, si fonde al tratto specifico del pensiero della Weil, individuabile nella scelta di porre in primo piano l'individuo rispetto alla collettività, e di preferire un cammino di ricerca singolo alla comodità, sicurezza e semplificazione del pensiero della folla. Per gli stessi motivi, la filosofa si rifiuterà anche di iscriversi al Partito comunista, arrivando addirittura a comporre un piccolo scritto a favore della soppressione di tutti i partiti politici (*Nota sulla soppressione dei partiti politici*, Londra 1943), da lei duramente criticati. Nel caso particolare

del Partito comunista, la Weil deciderà di non aderirvi non solo perché in disaccordo con alcune prospettive filosofiche insite nel marxismo e dalla filosofa ritenute inaccettabili, come l'idea di progresso, e per fattori connessi alla politica concreta condotta dal Partito, ma anche per lo stesso bisogno di onestà intellettuale e indipendenza e per questa ricerca mai terminata di verità che la spinge a rifiutare ogni collettività, in quanto ritenuta inadeguata ad accedere al bene puro a cui ella aspira. Quello che però risulta interessante di queste contraddizioni è che esse lasciano aperti degli interrogativi, che si impongono a noi e ci spingono a riflettere su di essi, a cercare possibili soluzioni, ma soprattutto ci interpellano in prima persona, ci richiamano ad un cammino di ricerca personale, di impegno individuale. Sono istanze che non possiamo lasciare inascoltate. È esattamente questo che ha di fondamentale la figura della Weil: con tutti i suoi chiaro-scuri, ci pone davanti a considerazioni e a situazioni reali che ci interrogano in modo diretto, e che non possono in alcuna maniera essere ignorate, sempre che si abbia la pretesa di voler pensare e agire rettamente, di voler vivere in una comunità umana fondata sul rispetto reciproco e sull'uguaglianza reale tra gli individui. Cioè se si aspiri alla realizzazione terrena di una città giusta, passando innanzitutto dal prenderci carico delle nostre responsabilità personali e dall'essere noi stessi, prima ancora che la società, ad agire con giustizia. E anche più del pensiero, è la vita di Simone Weil a fungere per noi da stimolo in questo senso. "Qui non si tratta di filosofia, ma di vita"¹⁸⁸, così di lei scrive l'amico Thibon, che la conobbe nel 1941, quando la Weil lavorò presso di lui come operaia agricola nel periodo della vendemmia. Il tratto che connota in modo più marcato questa pensatrice, infatti, è la coerenza e la costanza con cui porta avanti la lotta contro l'oppressione, in particolare quella subita dagli operai nelle fabbriche e più tardi quella perpetuata dal fascismo, e con cui cerca di farsi carico sulla sua persona stessa delle sofferenze e delle privazioni a cui sono costretti quanti siano sfruttati e deboli e siano oggetto d'ingiustizia. Il fatto è che nella Weil pensiero e azione sono un moto unico, un solo movimento impossibile da scindere. Il

188 G. Thibon, Introduzione a *L'ombra e la grazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1951, p. 51.

momento è ora. “Dove c'è bisogno, c'è obbligo.”¹⁸⁹ Ella non può sottrarsi dall'intervenire per placare i bisogni reali degli uomini storici che incontra ogni giorno nella sua vita e dal dare risposta alle domande di giustizia che provengono dalla sua realtà quotidiana e dalle vicende della storia a lei contemporanea. Non può limitarsi a pensare una soluzione, attendendo che altri la mettano in pratica. È lei stessa la prima ad agire. Così, frequenta attivamente i sindacati, partecipa alle lotte operaie, si occupa della cultura e dell'istruzione operaia, organizzando corsi rivolti proprio a questo scopo nei fine settimana, nella convinzione che per liberare questi uomini dallo stato di subordinazione e sfruttamento in cui sono relegati, la conoscenza sia uno strumento fondamentale. Questa soltanto è un mezzo capace di riavvicinarli ai macchinari e ai prodotti del loro lavoro, consentendo loro di capirne il funzionamento e di non essere più passivamente sottoposti ad operazioni meccaniche ed alienanti. Proprio per poter comprendere meglio la condizione di sfruttamento e alienazione degli operai e i problemi che essa comporta, in vista di una risoluzione attuabile, e per essere partecipe della sofferenza di questi uomini e donne costretti a lavorare a ritmi forzati ed estenuanti e ad una vita di semi-indigenza, nel 1934-35 abbandona l'insegnamento ed entra a lavorare in fabbrica come operaia non specializzata. Successivamente, allo scoppio della rivolta franchista in Spagna nel 1936, la Weil sente il dovere di combattere a fianco delle formazioni partigiane, partecipando alle operazioni militari all'interno di un gruppo di volontari stranieri addetti a compiere missioni speciali, anche se soltanto per un breve periodo, a causa di un'ustione molto grave riportata accidentalmente ad un piede, che la costringe al ricovero e al rientro in Francia per ottenere cure adeguate. Sostiene attivamente la Resistenza francese, decidendo di rientrare in Europa, dopo un periodo a New York, dove aveva accompagnato i genitori in fuga dalle persecuzioni razziali (la famiglia della Weil era infatti ebrea). Si reca così a Londra, nel 1942-43, dove lavora presso il governo francese in esilio e affidato alla guida di De Gaulle. Inoltre, non potendo rientrare in Francia come

189 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 59.

sarebbe suo desiderio, la filosofa decide di nutrirsi mangiando quantità di cibo equivalenti a quelle consentite ai suoi connazionali, a causa del razionamento imposto dalla guerra. E non contenta, preferisce dare le sue dosi di cibo, già ridotte, ai più bisognosi. Questa condizione di semi-denutrizione auto-imposta, aggrava lo stato di salute di per sé precario della Weil, a cui si aggiunge un principio di tubercolosi. L'ammontare di questi fattori la portano al ricovero in ospedale nell'aprile del 1943, e in pochi mesi alla morte nel sanatorio di Ashford, avvenuta il 24 agosto dello stesso anno, quando la filosofa aveva 34 anni (era nata a Parigi il 3 febbraio del 1909). Nella vita di Simone Weil, che come spesso succede a coloro che hanno troppo da dire e da dare a questo mondo, accettando di consumarsi fino all'ultimo respiro per lottare in nome dei loro ideali, è stata molto breve, si nota un'irrequietezza costante, una rigidità e fermezza ostinata, dettati dal travaglio esistenziale che la caratterizza. Ella ha una percezione viva e dolorosa dell'inadeguatezza di questo mondo, dell'impossibilità per l'uomo di raggiungere con le sue sole forze verità alcuna. La Weil vive con sofferenza la scissione a cui siamo sottoposti, destinati ad avere un essere di desiderio, che ci incalza a inseguire l'assoluto del bene e della verità, ma che nella nostra natura di creature limitate non potremo mai raggiungere. Tutta l'esistenza della Weil è un tentativo non solo di pensare, ma soprattutto di vivere la giustizia, esigenza che si traduce in lei in una sorta di vocazione al martirio, che la spinge ad imporsi sofferenze e privazioni di ogni tipo, pur di adempiere al suo dovere verso gli altri esseri umani. In particolare, la filosofa avverte lucidamente il peso della schiavitù, dell'abbandono e del disprezzo che grava sulle spalle degli operai, il problema dell'oppressione e della forza che permeano il nostro sistema sociale, e desidera ardentemente porvi fine, individuare le cause di un tale assetto socio-economico fondato sullo sfruttamento e l'accrescimento della ricchezza, per fornire i mezzi di liberazione necessari a coloro che si trovano in uno stato di subordinazione. Sente su di sé la responsabilità di prestare soccorso a quanti hanno bisogno del suo aiuto, la necessità di condividere con loro la sventura e il dolore

che li hanno prostrati, privati della loro dignità di uomini. È un obbligo, un imperativo a cui non può sottrarsi. E una volta che questa spinta alla giustizia e al bene si sostanziano di una fede vissuta con uguale intensità, non può non scaturirne una riflessione altrettanto lucida, impetuosa, coinvolgente, perché vuole rispondere ad un'esigenza primaria di bene, che ogni essere umano riconoscere immediatamente come propria. Una proposta filosofica capace di indurci a prestare attenzione ad alcuni aspetti della nostra società e del nostro comportamento umano che troppo spesso diamo per scontati. La convivenza all'interno di una compagine sociale strutturata nella forma dello stato, come quella che si viene a imporre a partire dall'età moderna e che si sviluppa, acquistando quei tratti specifici che tutt'ora la descrivono, nell'età contemporanea, soprattutto a seguito della Rivoluzione francese e dell'approvazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, si fonda sul rispetto delle leggi volte alla conservazione della società stessa e di quei diritti considerati fondamentali e inalienabili dell'uomo, in quanto a lui connaturati. Questa conformazione del sociale, basata sulla legge e sul diritto, che dovrebbero avere come intento di base la difesa della persona umana tramite una regolamentazione e una limitazione dell'uso della forza e della violenza nei rapporti umani, in vista dell'ottenimento della sicurezza e della libertà necessarie per vivere e della realizzazione dell'uguaglianza tra gli uomini, cela una contraddizione proprio in questo suo nucleo centrale di legge-diritto-persona. Secondo la Weil, infatti, dietro questi termini si nascondono precisamente gli stessi meccanismi della forza e della potenza che legge e diritto pretendono di eliminare o quantomeno arginare, perché questi ultimi sono sempre un prodotto del potere politico vigente al momento, sono cioè elaborati in base alla contingenza di fattori storici e alle esigenze del potere stesso. Inoltre, a causa della loro origine umana, sono parziali e mutevoli, determinati dai continui rivolgimenti politici e dai diversi equilibri delle forze che si instaurano nella società, cioè non sono in grado di accedere a quella universalità e assolutezza necessari al bene e alla giustizia per essere veramente tali, ovvero per affrancarsi

dalla relatività dei valori terreni e sostanzarsi del riferimento a verità immutabili e universali che ci permettano di definire con precisione giustizia e ingiustizia, bene e male, e di agire di conseguenza. Il problema, in fondo, è sempre lo stesso: «Perché le leggi della città hanno mandato a morte l'uomo più giusto?». Che sia Socrate o Cristo, rimane la questione di comprendere come la legge, e ancor più il diritto, che è un prodotto tipicamente romano, assimilato dalla nostra contemporaneità, siano conciliabili con la giustizia. La critica della Weil si pone, pertanto, sul piano deontologico dell'analisi del diritto, cioè concentra la sua attenzione al «dover essere» del diritto, al suo rapporto con la giustizia e con valori morali e criteri capaci di dirimere il giusto dall'ingiusto e di consentirci di costituire un diritto che in base ad essi sia effettivamente portatore di giustizia. Soltanto che la filosofa porta alle estreme conseguenze i risultati di un tale tipo d'indagine, rilevando un'impossibilità di conciliare i due termini, un'incomunicabilità connaturata ad essi, dal momento che fanno riferimento a due ambiti separati, con diversa origine e funzionalità. Anche prescindendo da quella parte delle osservazioni della Weil che si sostanzia dei risultati della sua ricerca mistico-spirituale e che si ancora ad una risposta di tipo fideistico, è possibile sottolineare la difficoltà effettiva di coniugare le richieste di diritto e giustizia. Indubbiamente, la funzione principale del diritto è quella di difesa della persona umana e delle libertà essenziali che le garantiscano la possibilità di autodeterminarsi, vivere in sicurezza e di rispettare se stessa e gli altri, in una sorta di autolimitazione reciproca da parte degli uomini del proprio potere, in vista di una convivenza pacifica. La legge, poi, istituzionalizza il diritto, stabilendo regole che limitino la libertà umana unicamente in vista di assicurare la garanzia dei diritti umani e la conservazione della struttura sociale, fondata proprio sull'osservanza della legge e il rispetto dei diritti. Nella nostra società odierna, vediamo come si sia fatta via via più pressante l'esigenza di riconoscimento di sempre maggiori diritti in nome della dignità umana, dell'assicurazione di libertà individuali di ogni tipo (politiche, religiose, intellettuali, sessuali), dell'uguaglianza e

della giustizia. In ogni contesto in cui sia percepito un abuso di potere, una discriminazione, uno sfruttamento, un sopruso, e più in generale, per proteggere gli individui colpiti da un'azione riconosciuta come ingiusta, ci appelliamo al diritto, e spesso ne coniamo appositamente di nuovi, per risolvere situazioni che non erano contemplate dai diritti precedentemente codificati. Tuttavia, considerando l'attuale società contemporanea, viene da chiedersi se questa continua richiesta di diritti abbia poi portato nell'effettivo all'ottenimento di quelle libertà desiderate e ad un'attuazione reale di una giustizia e di un'uguaglianza di fatto, e non solo teoriche; o se piuttosto, dietro questo processo, non venga obliata in realtà da una parte, una continua necessità di riaffermazione delle libertà individuali a causa di una sostanziale assenza delle stesse o comunque forte limitazione da parte dello stato e delle dinamiche politico-economiche proprie della società capitalista, dall'altra un'insufficienza intrinseca al diritto, incapace di risolvere i problemi a cui viene deputato. La presenza di quest'ultimo, per lo meno nell'attuale costituzione della società e dello stato, risulta essenziale, assieme alla legge, per limitare e regolamentare l'azione degli individui, nella fattispecie dei cittadini, in modo da poter vivere e operare in comune, nel rispetto l'uno dell'altro, e di evitare il più possibile l'uso indiscriminato della forza e della violenza nella società. Il diritto ha cioè, come già sottolineato, una funzione di difesa e di garanzia della persona umana e della sua libertà. D'altra parte, però, esso non può essere separato neppure dalla nozione di proprietà, perché il nostro concetto di diritto si riferisce a un possesso, all'idea di qualcosa che ci appartiene necessariamente e che dobbiamo proteggere dal rischio che ci sia sottratto o negato, e se ciò accade, possiamo rivendicarlo per noi proprio in nome del diritto che gli fa da garanzia. Il fatto è che all'interno del diritto si nasconde una sorta di conflitto latente, perché esso risulta connesso ad una situazione in cui noi sentiamo che un altro ci ha sottratto parte del nostro potere, qualcosa che è di nostro possesso, e che pretendiamo di riavere, dunque una pretesa, una rivendicazione di proprietà, che ci porta ad accusare l'altro più potente, a

scontrarci con lui, con le sue richieste equivalenti alle nostre. C'è alle spalle un'idea di spartizione di potere, di squilibrio tra le forze e di necessario riconoscimento dello spazio pertinente a ciascuno, tramite un accordo, che comporta un'autolimitazione da parte dei soggetti coinvolti, che è però consentita proprio dal diritto e dalla legge. Si configura cioè una dialettica interna al diritto, che da una parte ha il compito di proteggere l'individuo e la sua dignità dalla violenza e dall'abuso, dall'altra parte, portandosi dietro l'idea di una proprietà, finisce col reintrodurre proprio ciò che voleva eliminare dalla società, ovvero forza e prevaricazione. A ciò si aggiunga un problema ulteriore già notato, ovvero la stretta relazione tra diritto, e legge, e potere vigente, quindi la parzialità e relatività dello stesso, determinata dal suo essere un prodotto storico e subordinato a dinamiche particolari di potenza, sicurezza e conservazione dello stato. Una delle difficoltà fondamentali nel congiungere legge, diritto e giustizia risiede nella generalità connaturata alle prime due, nell'impossibilità di prendere in considerazione tutti i contesti particolari in cui si instaura un rapporto ingiusto, che ha bisogno di un intervento per ristabilire l'equilibrio delle forze necessario alla giustizia. La legge e il diritto sono l'elemento terzo, esterno alle due parti in conflitto, che dovrebbe garantire la restaurazione dell'uguaglianza. Tuttavia, non potendo farsi carico ad una ad una di tutte le situazioni concrete di abuso, oppressione, disuguaglianza, ma dovendo trovare ad esse una soluzione che sia valida a livello generale, o per lo meno, per la maggior parte dei casi possibili, essi comportano una semplificazione e il riferimento ad un'universalità, che difficilmente trova un fondamento convalidante a livello immanente, nonché a un generico individuo umano, che impedisce di rispondere alle sofferenze e al dolore che i singoli uomini storici si trovano a vivere. La giustizia, invece, nell'ottica di Simone Weil, ha il compito di prestare ascolto alla domanda di bene che proviene da ciascun essere umano, ma non in astratto, bensì tramite un intervento immediato e indirizzato a soccorrere l'uomo in carne e ossa che abbiamo di fronte, riconoscendo il suo bisogno e il nostro obbligo di soddisfarlo.

Non ha dunque molto a che fare con l'idea di un diritto negato e con la necessità di ricorrere alla legge per ristabilirlo. Il fatto è che la giustizia, per essere tale, ha esigenza di un'azione puntuale, dato che si prospetta come l'incontro tra due esseri umani, uno bisognoso e uno nel pieno possesso del suo potere, e quest'ultimo ha l'obbligo di offrire il suo aiuto all'altro, di fare tutto il possibile per affrancarlo dalla sua condizione di subordinato e oppresso, dividendo con lui la sua sventura; la giustizia è un *hic et nunc*, davanti a me c'è questo bisogno, ora io in prima persona devo trovarvi soluzione, ma allo stesso tempo deve fondarsi su un incondizionato, per essere effettivamente valida, ovvero per non ricadere nel relativo. E questo fondamento incondizionato, la Weil lo individua nel bene e nell'obbligo. La giustizia non ricorre ad un elemento terzo, essa ha a che fare con una relazione, un rapporto che si instaura tra due esseri umani, un forte e un debole, in cui è richiesto di riportare in equilibrio la bilancia delle forze, perché la giustizia consiste proprio in questo equilibrio. Essa più che all'uguaglianza, fa riferimento all'equità, poiché non si rivolge tanto ad individui portatori di «uguali diritti», che rivendicano il medesimo spazio di libertà e una stessa partecipazione al potere, ma ad esseri umani che chiedono bene e che, confinati ingiustamente ad un livello di privazione e di sofferenza da cui da soli non sono capaci di risollevarsi, hanno bisogno di qualcuno che accetti di diminuire il proprio peso, di rinunciare a parte della propria potenza per ridarla loro. Ciò significa che la giustizia concerne una redistribuzione equa delle forze sul piatto della bilancia del potere, piuttosto che una garanzia di accesso uguale per tutti ad esso. Essa interviene cioè non in una situazione in cui vi siano individui in possesso delle medesime facoltà, ma quando si riscontra uno squilibrio reale tra un forte e un debole, uno che ha volontà e può e un altro che è assolutamente impotente; la giustizia deve consentire pertanto al debole di ritornare a potere, e questo però avviene solo se il forte decide di rinunciare in prima persona a parte della propria forza in favore di colui che ne è completamente privo. La giustizia mette in contatto due esseri umani in uno spazio e un tempo determinati, in un

contesto specifico, per questo non è codificabile, e non ha neppure bisogno di mediazione, perché fa appello alla responsabilità individuale e al rispetto dovuto ad ogni essere umano in quanto tale; essa rimanda evidentemente al piano del bene, più che a quello del diritto. È un gesto di amore e di attenzione che un uomo rivolge ad un altro uomo, un dono gratuito che non deve avere ricompensa. L'uomo giusto deve poter dire di sé, alla fine della sua vita, quello che già gli Antichi Egizi scrivevano nel loro *Libro dei morti*, CXXV: «Io non ho fatto del male, nei confronti degli uomini. Io non ho oppresso i miei consanguinei. [...] Io non sono stato causa di fame. Io non ho causato lacrime. [...] Io non ho fatto soffrire gli uomini. [...] Io non ho fatto il male! Io non ho commesso violenza! [...] Io non sono stato collerico! [...] Io non ho causato terrori! [...] Io non sono stato sordo alle parole di Verità!». Ma tutto ciò è possibile solo se si agisce su imitazione di Dio. Il bene a cui essa deve appellarsi, l'amore che deve trasmettere, sono il bene e l'amore divini, distaccati da ogni fine personale, per non essere sottoposti a desideri di autoaffermazione, di riconoscimenti, nonché per rimanere assolutamente indipendenti dalla variabilità dei contesti, dalla mutevolezza dei fatti e dei pensieri umani. Essi attingono all'assoluto di Dio. Sono il bene vero, l'amore vero e corrispettivamente la giustizia vera, perché si fondano sull'immutabilità divina e sullo sguardo onnicomprensivo e totale di Dio, garante dell'universalità e dell'efficacia dell'azione giusta. Non sono i diritti ad interessare la Weil, ma gli obblighi che ciascuno ha verso l'altro, in nome di un amore soprannaturale e incondizionato, che non agisce in base all'identità del destinatario dell'azione, ma perché deve, perché si trova di fronte ad un bisogno, ad una fame di bene che in quanto tale egli è chiamato a saziare. C'è un rovesciamento di prospettiva, che porta a vedere l'oggetto verso cui deve orientarsi la giustizia non in noi stessi, ma nell'altro. Prima c'è un dovere, un obbligo nei confronti dell'altro uomo, poi, possiamo ruotare il punto di vista e definire i nostri diritti, che coincidono con gli obblighi che l'altro ha verso di noi. Questa visione, dove la giustizia combacia con la carità cristiana, con l'amore divino, e la

nozione di diritto è ribaltata in quella di obbligo, è però del pari problematica. Innanzitutto, come per il diritto, anche per l'obbligo si pone la questione della sua individuazione. In base a che cosa è possibile qualificare una data azione come un dovere da compiersi? La Weil indica come metro di paragone il bisogno, in particolare quello primario della fame, ma finché si guarda ai bisogni fisici forse è sufficiente, tuttavia in riguardo ai bisogni morali è davvero così? E anche se lo fosse, può lo stato comandare ad un suo cittadino il rispetto di determinati obblighi? Cioè, al di là delle limitazioni imposte per la sicurezza della società e dell'individuo stesso, può obbligare qualcuno, senza rischiare di cadere in un atteggiamento totalitario? Il problema è che l'obbligo è di pertinenza unicamente dell'individuo, non può essere imposto dall'esterno; le leggi sono in effetti delle costrizioni, ma codificate al fine di garantire, sul piano individuale, diritti e libertà, sul piano sociale, la sicurezza e la conservazione dello stato. Non si può invece obbligare qualcuno ad agire giustamente, in vista del bene, egli solo può decidere quale direzione dare alle sue azioni; la legge interviene alla fine, eventualmente per punire chi è andato contro le regole comuni violandole e al limite come deterrente, ma non può mai influire sull'intenzionalità. Neppure se questo bene a cui facciamo appello è un bene che discende da Dio. Inoltre, questa coincidenza di giustizia e amore, solleva un ulteriore interrogativo. Com'è infatti possibile far rientrare l'amore nell'organizzazione di un sistema politico e sociale? O in altri termini, come dare ad esso un valore giuridico? Si è già detto che l'ideale di giustizia della Weil risponde principalmente ad un bisogno puntuale, circoscritto nello spazio e nel tempo, pertanto in nessun modo inseribile in un sistema giudiziario. Risulta dunque realizzabile nella realtà solo a livello del singolo, mai della società. È tuttavia innegabile che questa attenzione preferenziale della filosofa per l'individuo, ci porta a compiere un passaggio ulteriore nel cammino tortuoso che conduce alla giustizia. Occorre notare che nessuna società può essere giusta, se non sono prima di tutto gli individui che la compongono, ad essere giusti, perché uno stato può anche avere la costituzione perfetta, ma se

i suoi cittadini non la rispettano, questa risulta assolutamente inutile. Una società e uno stato sono giusti nella misura in cui lo sono i loro singoli componenti, dal momento che se le parti di una totalità commettono ingiustizia, di certo anche a livello collettivo il comportamento sarà il medesimo. Ma non è vero l'inverso, perché la società, lo stato, la folla possono pure comportarsi ingiustamente, ma non per questo un individuo singolo non potrà esercitare la giustizia. L'altra grande difficoltà che emerge nel pensiero della Weil, è il richiamo costante alla grazia e ad un ordine di realtà trascendente, come uniche modalità di realizzazione di una giustizia vera. Se per essere giusti bisogna fare appello al bene puro e all'amore divino, e il bene, la verità e la giustizia stessa stanno dalla parte di Dio, è chiaro che questo concetto fa riferimento ad un fondamento esterno, e se a tale fondamento non si riconosce alcuna validità, allora non vi è possibilità per la giustizia di concretizzarsi nel mondo umano. Forse bisogna prendere coscienza del fatto che la giustizia, come ogni altro valore umano che aspiri all'universalità, è per l'uomo una ricerca mai terminata, una domanda sempre aperta. L'ostacolo risiede nella configurazione stessa dell'essere umano e del suo piano di azione, che è quello temporale. Finché rimaniamo a livello strettamente immanente, difficilmente potremo trovare un fondamento universale per un qualsiasi tipo di valore. Già Erodoto ci ha mostrato come ogni popolo avesse le sue leggi e i suoi costumi, e come ciò che era vero per l'uno non necessariamente lo era anche per l'altro. Per vivere insieme, bisogna stabilire dei valori condivisi, ma su cosa possiamo fondarli? Su un accordo, nondimeno cosa garantisce la loro validità universale? Essi mutano col tempo, in base alle differenti sensibilità ed esigenze degli uomini, ai contesti politici, economici, sociali. La verità è di Dio, l'uomo può solo intraprendere il cammino che conduce ad essa, avvicinandosi sempre di più, ma senza mai poterla raggiungere definitivamente. Non è forse questo uno dei principali insegnamenti socratici? Forse ciò che vi è di fondamentale nell'analisi effettuata dalla Weil non è la risposta in senso stretto, ma i nodi irrisolti che in questa indagine vengono alla luce. Indubbiamente,

anche la risposta in sé non è priva di spunti essenziali, soprattutto in un'epoca come la nostra, in cui ci lamentiamo di un'indifferenza e di un individualismo dilaganti. L'ideale di giustizia che Simone Weil ci propone, e la testimonianza diretta che ne dà con la sua stessa vita, ci richiamano a riconoscere la nostra responsabilità individuale, ad uscire dalla nostra idiosincrasia di onnipotenza, e a porre attenzione alle esigenze dell'altro. A rifondare la nostra società sulla relazione, tramite il recupero di un rapporto da uomo a uomo, che consenta di uscire dai limiti del privato e ci porti a riflettere sulla necessità di creare nuovi tipi di legami, i quali, tramite l'appello alla dimensione individuale, siano capaci di arginare il più possibile l'uso della forza e della violenza e le disuguaglianze, che il nostro tipo di società non ha saputo eliminare, creandone al contrario spesso di nuove. Potremmo anche chiederci se l'insofferenza provata dalla Weil per il mondo sociale non sia dettata dal fatto che essa non ha saputo conservare la dimensione comunitaria, distruggendo ogni legame di altro tipo in nome dell'unico legame istituito dalla società stessa; e dunque se quello che ci viene richiesto è proprio la ricostruzione di una comunità, più che di una società, di un nuovo tipo di radicamento che passi per l'attenzione verso l'uomo e i suoi bisogni e si fondi sulla cooperazione degli individui, piuttosto che sulla rivalità e il privilegio. Ma la bellezza della proposta di Simone Weil e il suo valore, anche dopo settant'anni dalla sua morte, è dettata non solo dalla sua coerenza e da quella incredibile coscienza dell'ingiustizia che la anima, ma anche dall'essere in tutto e per tutto una proposta filosofica. La filosofia giunge alla fine, essa non costruisce il suo oggetto di studio, ma lo trova già codificato dalle altre scienze, o nell'indagine sull'uomo o sul mondo reale, le viene offerto dal pensiero. Essa rileva i problemi e le contraddizioni che sono insite in ciò che sottopone al suo esame, e certo essa stessa pone nuovi interrogativi, e non è esente da contraddizioni, ma prima deve essere partita comunque da un oggetto preconstituito, che si impone alla sua attenzione. E neppure è necessario che essa risolva l'interrogativo che si è posta. Tutti i dialoghi platonici non terminano in fondo con

un'aporia, con un dilemma irrisolto? La stessa *Repubblica* ci offre la soluzione del problema della giustizia e della costituzione della città perfetta? Simone Weil ci ricorda che bisogna sempre agire, non solo pensare, o meglio, che ci dev'essere corrispondenza tra quello che pensiamo e quello che facciamo. Ma la sua risoluzione particolare del problema della giustizia può valere soltanto per lei, e per altri che si trovano a concordare con lei. Ciò che varrà sempre per tutti, o per lo meno per quanti accettano la sfida del pensiero, la solitudine della ricerca individuale, senza uniformarsi al sentire della massa, sono le domande, a cui poi ciascuno di noi darà una sua risposta particolare. L'uomo deve aspirare alla verità e ai valori ideali, perché essi consentono di ricercare strade alternative e scoprire nuove possibilità nascoste nel presente in vista di un miglioramento, di una risoluzione dei problemi concreti che la nostra vita e il nostro tempo ci presentano. Ma nella consapevolezza che questa verità non potremo mai raggiungerla quaggiù. L'uomo è desiderio, e ciò lo spinge in avanti, ma lo costringe anche ad essere eternamente insoddisfatto. Tuttavia, il gioco della vita sta nell'accettare questa sfida. E pure il problema della giustizia potrebbe non trovare risposta, ma solo continuando ad interrogarci su di esso saremo in grado di approssimarci alla soluzione. E forse almeno nel nostro agire individuale otterremo una volta tanto di essere giusti, e il nostro peso batterà quello enorme del mondo. Così anche per la proposta di giustizia di Simone Weil, valgono le parole di Socrate, relative alla fondazione della città giusta, alla fine del IX libro della *Repubblica*: “[*Glaucone*] «Comprendo,» disse; «ti riferisci a quello stato di cui abbiamo discorso ora, mentre lo fondavamo: uno stato che esiste solo a parole, perché non credo che esista in alcun luogo della terra.» [*Socrate*] «Ma forse nel cielo,» replicai, «ne esiste un modello, per chi voglia vederlo e con questa visione fondare la propria personalità. Del resto non ha alcuna importanza che questo stato esista oggi o in futuro, in qualche luogo, perché <l'uomo di cui parliamo> svolgerà al sua attività politica, e in nessun altro.»¹⁹⁰

190 Platone, *Resp.*, IX, 592 a-b.

Bibliografia

1. Testi di riferimento

- A. Dal Lago, «L'etica della debolezza – Simone Weil e il nichilismo», pp. 91-119, in: G. Vattimo – P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- Erodoto, *Le storie*, Garzanti, Milano 1989.
- G. Giudici, «Una sera come tante», pp. 65-66, da *La vita in versi*, in: *Poesie 1953-1990, vol.I*, Garzanti, Milano 1991.
- T. Greco, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006.
- T. Hobbes, *Leviatano*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 2003.
- La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009.
- J. S. Mill, *Sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino 1991.
- Omero, *Odissea*, Einaudi, Torino 2010.
- Platone, *Repubblica*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, 2011.
- J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco: dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano 2005.
- J. Saramago, *Cecità*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1988.
- B. Spinoza, *Ethica*, Editori Riuniti, Roma 2007.
- B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, tr. it. in *Etica-Trattato teologico-politico*, Tea, Milano 1991.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Einaudi-Gallimard, Torino 1996.

2. Notizie biografiche

- S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 2010.

3. Opere di Simone Weil utilizzate

S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

S. Weil, *Il racconto di Antigone e Elettra*, Il Melangolo, Genova 2009.

S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.

S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012.

S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990.

S. Weil, *Quaderni, II*, Adelphi, Milano 2012.

S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 2008.

4. Sitografia

<http://digilander.libero.it/fab655/Il%20libro%20dei%20morti%20degli%20antichi%20egizi.pdf> .

<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm> .

http://www.interno.gov.it/mininterno/site/it/sezioni/servizi/legislazione/immigrazione/legislazione_424.html .

[http://www.radio3.rai.it/dl/radio3/popupaudio.html?t=03%2F11%2F2012%20-%20Simone%20Weil&p=03%2F11%2F2012%20-%20Simone%20Weil&d=&u=http%3A%2F%2Fwww.rai.it%2Fdl%2Faudio%2F1352107996985Simone Weil2012 11 03.ram](http://www.radio3.rai.it/dl/radio3/popupaudio.html?t=03%2F11%2F2012%20-%20Simone%20Weil&p=03%2F11%2F2012%20-%20Simone%20Weil&d=&u=http%3A%2F%2Fwww.rai.it%2Fdl%2Faudio%2F1352107996985Simone%20Weil2012%2011%2003.ram) .

<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/10/08/cancellare-subito-lo-scandalo-della-bossi-fini.html?ref=search> .

<http://www.vitomancuso.it/multimedia/> .

