

«Il cammino della democrazia non è un cammino facile. Per questo bisogna essere continuamente vigilianti... La differenza tra la mia generazione e quella dei nostri padri è che loro erano democratici ottimisti. Noi siamo, dobbiamo essere, democratici sempre in allarme».

(Norberto Bobbio)

Filosofie politiche e contesti storici

Michele Corioni, Repraesentatio/rappresentanza: uno studio religioso-politico

Matteo Canevari, Tra Achille e Arjuna. L'evoluzione delle riflessioni sulla guerra di Simone Weil

Biagio G. Muscherà, Antonio Rosmini. Scritti giovanili di filosofia della politica

Vania Baldi, La tradizione culturale come progetto etico-politico

Note e discussioni

Anna Lazzarini, Storie custodi del significato. Il motivo della narrazione nel pensiero di Hannah Arendt

Chiara Pastorini, Il volto delle parole

Paola Paziènti, Genesi e fine dell'umano: Alexandre Kojève lettore di Hegel

Edoardo Toniolatti, «Affari di Famiglia». Axel Honneth e la prima generazione della scuola di Francoforte

Schede

Libri ricevuti

ISBN 978-88-7005-091-0



9 788878 850910

€ 27 Iva inclusa

TAXE PERÇUE
TASSA RISCOSSA
TORINO CMP

Poste Italiane S.p.A. spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 comma 1, DCB Torino n. 4, novembre 2009

Rosenberg & Sellier

FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ' CENTRO DI RICERCHE

Filosofie politiche
e contesti storici

n. 3, 2009

interpretare il proprio tempo
biopolitica
guerra



Rosenberg & Sellier

Matteo Canevari

Tra Achille e Arjuna

L'evoluzione della riflessione sulla guerra di Simone Weil

Introduzione

La riflessione di Simone Weil sulla guerra attraversa in modo problematico tutto il suo pensiero sviluppandosi in scritti di diversa natura e intensità di cui la riflessione sull'*Iliade* rappresenta uno degli esiti più originali. All'opera omerica, la Weil applica lo sguardo filosofico che, astraendo dal particolare, cerca di cogliere ciò che di universale vi è espresso e di rivelatore dell'essenza della condizione umana. Nella guerra di Troia, la Weil vede il paradigma proprio di ogni guerra che rende manifesta la condizione di sottomissione dell'uomo al meccanismo impersonale della necessità sotto la forma violenta della Forza. Le vicende narrate nell'*Iliade*, di cui la Weil coglie l'amarrezza che anela alla liberazione dal dolore tra le pieghe dell'eroismo come il sottofondo che dà il tono caratteristico di tutta l'opera, non rappresentano solo l'evento capitale da cui sorge la meditazione greca sulla trascendenza. Esse sono il modello di riferimento per interpretare tutte le guerre e, attraverso di esse, mostrare la dinamica della Forza nell'esistenza umana. La struttura drammatica dell'*Iliade* rappresenta la *forma* universale attraverso cui il dominio della Forza si esplica. Immagine emblematica di questa dinamica è l'eroe per antonomasia, Achille, protagonista del poema omerico.

Tuttavia, nel corso della sua riflessione sulla guerra, spinta anche dall'urgenza del pericolo imminente del montare bellicoso del nazifascismo, un'altra figura emerge all'attenzione della Weil divenendo il suo nuovo punto di riferimento per l'interpretazione della guerra. È Arjuna, il principe guerriero protagonista della *Bhagavadgita*, il poema indiano di cui incomincerà a interessarsi con intensità negli ultimi anni della sua vita. Il passaggio da Achille ad Arjuna è il segno di un cambiamento di registro nella considerazione della guerra che accompagna il suo passaggio dal pacifismo integrale dei primi anni a una dolorosa rinuncia nella direzione dell'ideazione di un impegno bellico adeguato alla minaccia nazista che non si traducesse nella

catastrofe esistenziale dell'abbandono alle dinamiche cieche della Forza, né per sé, né per i combattenti antinazisti, né per le collettività nazionali impegnate in una guerra inevitabile.

Tutti vittime della Forza

Uno degli elementi più originali della riflessione di Simone Weil sull'effetto della violenza sull'animo umano è la convinzione che la vera potenza della Forza risiede nel suo agire sull'immaginazione. La Forza attiva nell'animo i meccanismi dell'illusione che offuscano nell'uomo la chiarezza del pensiero facendogli perdere, in questo modo, la sua specificità umana cioè la capacità di comprendere la realtà attraverso la ragione. Con la lettura filosofica dell'*Iliade*, la Weil individua tre figure di vittime paradigmatiche dell'azione della Forza: l'inerte minacciato di morte, lo schiavo e il guerriero.

Secondo la Weil, chi è sotto minaccia è totalmente sottomesso alla sventura (*malheur*) di cui diviene un oggetto in un senso duplice. L'inerte che subisce la Forza la soffre nuda come se fosse esercitata su una cosa e non è in grado da sé solo di reagire, né fisicamente né al livello del pensiero, a questa riduzione alla dimensione della cosalità. Il suo animo è a tal punto paralizzato dall'esperienza della disumanizzazione che il terrore mortale produce, che solo un'attenzione straordinaria e non naturale può permettergli di prenderne coscienza. Differentemente quest'uomo non può percepire con chiarezza ciò che gli accade, la morte imminente, per comprenderlo nella chiarezza della sua realtà, ma al contrario annulla i dati di realtà tentando di annullare sé stesso. Dapprima cerca rifugio nell'autoinganno, poi semplicemente il suo animo si pietrifica e la sua esistenza per gli altri e per lui stesso si riduce a quella di una cosa. In lui, la realtà umana è divenuta totalmente inavvertibile.

Non diversamente si trovano gli uomini che non sono sotto diretta minaccia di morte ma la cui vita dipende totalmente da un altro: sono gli schiavi, la seconda figura paradigmatica del poema. La loro condizione, se possibile, è ancora più disperata perché «*sans mourir, sont devenus des choses, pour toute leur vie*». Senza cessare di vivere, gli schiavi, scrive la Weil, accedono alla condizione di «*une autre espèce humaine, un compromis entre l'homme et le cadavre*»¹. Per fuggire alla sua condizione, questo sventurato mortovivente è disposto a tutto pur di non vedere cos'è la sua vita e si abbandona

¹S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, pp. 532-533. Vedi anche: M. Castellana, *Mistica e rivoluzione in Simone Weil*, Lacaia, Manduria 1979, p. 80.

all'ebbrezza dell'illusione in qualunque modo. Costretto a sopportare una condizione in cui «*aspire à tous moment à être un homme, une femme, et à aucun moment n'y parvient*»², perché il suo animo non ha più nulla che gli appartenga, è piegato alla situazione grottesca di provare gratitudine, persino amore per il padrone che lo costringe a quella vita, perché in questo modo, l'unico che gli è concesso, risveglia in sé un minimo di umanità che lo può rianimare dalla morte in cui è caduto.

Ma vi è un altro personaggio nell'*Iliade* che subisce la stessa sorte dei primi due senza rendersene conto fino all'ultimo perché in lui la dinamica dell'illusione e della menzogna è più sottile poiché crede di possedere la Forza esercitandola in armi e invece ne è uno strumento al pari di chi la subisce. È Achille, che rappresenta la fenomenologia paradigmatica della funzione guerriera. Il guerriero è il personaggio in cui con più evidenza, con più completezza e con più violenza la Forza della guerra rivela il suo meccanismo. La dinamica di mistificazione con cui la guerra inganna gli uomini in armi irretendoli nel suo velo illusorio appare chiara nella analisi weiliana della guerra di Troia. Lo svolgimento della guerra ha l'andamento pendolare tipico di tutte le guerre: all'illusione della facile vittoria che accompagna l'esercito che scende in battaglia infiammato, inebriato di forza e irretito nell'esaltazione della sua potenza, segue rapidamente l'amarrezza della delusione e il sentimento della durezza della realtà che è l'altra faccia del giogo della Forza. L'illusione di sentirsi forti e potenti porta gli Achei, che pure potevano risolvere già il primo giorno la contesa per cui avevano mosso guerra, ritornando con Elena in patria, a non accontentarsi del giusto compenso per i loro sforzi. Simone Weil è acuta al proposito: per l'animo umano non è accettabile che una grande preparazione, un grande impegno profuso, l'accumulo di energie possenti, si risolva in nulla o in un risultato minimo. Non è accettabile la mancanza di sfogo delle energie accumulate che anzi necessitano di uno sfogo almeno pari alla loro potenza, che nell'immaginazione è molto grande. Di fronte alla concessione dei troiani, che ai loro occhi li fa immediatamente apparire deboli, gli armati greci, che impugnano con brama le loro armi, reificazione esteriore della loro illusione di potenza, estremizzano le pretese³.

² S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, p. 533.

³ S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, pp. 538 e 542. Più esplicitamente Fiori scrive che «la guerra è un agire sull'immaginazione, che appiattisce la visione della cose, ti fa perdere la coscienza di te e dei dati reali e molteplici di una circostanza. Non esisti più, né tu né il mondo... È il trionfo del sogno sulla realtà», G. Fiori, *Simone Weil - Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981, p. 227.

Gli Achei sono presi da una specie di *ex-stasi* terrena, che li fa uscire da sé, che sottrae l'uomo all'uomo, ponendolo alla mercé di ciò che infinitamente lo sorpassa ovvero la potenza della Forza elementare. Emblema dell'estasi guerriera è Achille, modello eccellente della virtù dell'eroe omerico, anch'egli preda del meccanismo cieco della Forza. In Achille, la Weil riconosce il paradigma universale della modalità esistenziale del guerriero secondo la logica agonale di prevaricazione messa in luce da Vegetti. L'etica guerriera dell'*Iliade* mette in primo piano soprattutto la virtù nel senso della probità dell'eroe nel fare qualcosa, la sua eccellenza, fondata sui valori della fama e dell'onore. Essa è basata sul principio dell'affermazione di sé attraverso la negazione della virtù dell'altro che scatena la violenza della *hybris* elementare⁴.

Il guerriero, spinto all'affermazione della sua *areté* dalla *hybris* da cui è preso, si abbandona all'illusione d'essere invincibile e perde il contatto con la realtà. In lui, lo scarto tra l'ideazione e l'azione, in cui si insinua il pensiero, è totalmente colmato dall'illusione della potenza. L'eroe esiste solo alla superficie del suo essere ed è immediatamente calato nell'azione. Egli vive il sogno della forza e nel sogno ha perso la sua identità umana, cioè la capacità di vedere la realtà per ciò che è prendendo le giuste distanze da essa. In questo senso, è incapace di pensare e quindi di essere uomo e di vedere l'altro in quanto altro uomo, identico a sé, reale e pensante, e non una proiezione del suo delirio, immagine fantasmatica che appartiene solo all'immaginazione. La morte, l'orrore, la sofferenza, la fatica sono lontane. Nell'immediato, per il guerriero esiste solo la gioia naturale che gli procurano il sentimento della sua esaltazione e della sua potenza. La facilità della riuscita immaginaria dell'impresa inebria e spinge il guerriero all'eccesso, ovvero lo spinge a illudersi di avere dalla propria parte tutta la Forza per riversarla all'esterno, sfogando fuori di sé ciò di cui si sente ricolmo.

A questo punto, il guerriero non è più un uomo. Ridotto alla sola immediatezza della sua appartenenza terrena è divenuto un *veicolo* e uno *strumento* naturale della Forza in grado di manifestarla con tale foga distruttiva da ridurre tutto ciò che lo circonda a cosa sottomessa alla necessità brutta, uomini compresi. Al pari dello schiavo, egli stesso divenuto cosa tra le cose, snatura il mondo degli uomini che lo circonda perché non ne coglie più la realtà e quindi non coglie la pesantezza dei suoi atti che in effetti, per la sua percezione, non si svolgono più nel mondo reale, ma solo nel suo mondo immaginario⁵.

⁴ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 27.

⁵ S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, p. 545.

Già morti

Un secondo aspetto della riflessione sulla guerra è importante della figura del combattente in azione: il suo essere già morto. Nell'incombere della minaccia della grande guerra mondiale, la riflessione della Weil si fa più acuta e urgente, e comprende che i reparti speciali delle SS, che costituiscono l'elemento che più colpisce l'immaginazione in tutto l'apparato di potere nazista, sono formati da giovani uomini fanatici che intrattengono con la morte un rapporto speciale⁶. Essi, al pari degli eroi omerici, hanno *la morte come prospettiva di vita*⁷. Si tratta di un'inversione completa e sconcertante delle priorità esistenziali che definisce l'effetto della forza sulla personalità del guerriero⁸. Essere già morto, per la Weil, significa vivere nella credenza di poter fondare la propria esistenza sulla forza della negazione, illudendosi di mantenersi al di fuori della potenza della negazione stessa. La Weil sottolinea che questa condizione di spirito si realizza attraverso un'enorme violenza autoinflitta all'animo che fa dell'eroe uno *sventurato*, un ricettacolo del *malheur* per cui è persino possibile provare pietà. Ciò non di meno, per un meccanismo implicito nella violenza che il soldato fa a sé stesso, il *malheur* del soldato si trasforma nel *malheur* di molti altri poiché, nell'apparente assenza di vie d'uscita alla sua disperazione, il guerriero rincorre la liberazione della violenza che fa a sé attraverso la proiezione della stessa violenza fuori di sé. La sola prospettiva di liberazione che il soldato riesce a concepire è l'olocausto⁹. Negli occhi del guerriero scende uno sguardo incapace di vedere oltre lo spessore del nulla su cui egli stesso fonda la propria esistenza. Opposto alla luminosa indifferenza divina che guarda il mondo con amore, il soldato affronta il mondo con odio e disprezzo, il suo distacco sprezzante riveste il mondo di un manto luttuoso, freddo, incapace di tenerezza e pietà, cieco, asettico e chirurgico che riduce il mondo intero a un oggetto.

Il guerriero è vittima di uno sguardo lontano dalla realtà delle cose perché è una proiezione della sua volontà di dominio. Egli è incapace di stupirsi dell'eccezionalità di ciò che esiste in quanto esiste in modo indipendente piuttosto che non esistere, perché non è in grado di cogliere la fragilità del-

⁶ Scrive la Weil che «ces hommes sont indifférents à la souffrance et à la mort pour eux-mêmes et pour le reste de l'humanité. La source de leur héroïsme est une extrême brutalité». S. Weil, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in EL, p. 191.

⁷ S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, p. 542.

⁸ S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, p. 544.

⁹ M. Vetò coglie perfettamente il comune sfondo di *malheur* che nella guerra accomuna il soldato e la sua vittima in *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Parigi 1971, pp. 79-80.

l'esistente e quindi il suo aspetto miracoloso e meraviglioso che un piccolo gesto può distruggere per sempre senza lasciarne memoria¹⁰. La facoltà dell'*attenzione*, centrale nella riflessione weiliana perché è la sola che può interrompere gli automatismi naturali e invertire la corrente centrifuga della creazione per orientare l'anima verso la fonte dei principi trascendenti, che si intesse di attesa passiva, di *passione e patimento*, e di propensione amorosa verso l'altro, è quasi spenta in lui, soffocata e uccisa dal suo attivismo naturale, brutale e impaziente. La Weil esprime chiaramente questo aspetto quando paragona l'attivismo del guerriero alla cecità dei cataclismi naturali. Il guerriero è cieco e brutale come una catastrofe. L'eroe Achille agisce come un meccanismo che riproduce la propria negatività distruttiva attraverso la morte d'altri, riducendo la propria umanità al livello più basso dell'esistenza, il livello della necessità.

Anche il guerriero, quindi, nella concezione weiliana è uno sventurato in balia della Forza quanto altre figure della sua riflessione come l'operaio oppresso, la prostituta, il criminale, il debosciato, lo schiavo e tutte le altre figure di emarginati in cui la Weil riconosce il grado estremo del *malheur*. Ma lo è alla doppia potenza in quanto non solo coltiva la propria morte ma produce rovina e distruzione, produce nuova sventura e oppressione. Staccato dalla *radice* della sua umanità, l'*attenzione*, egli è divenuto un ministro della morte fisica e spirituale che riversa fuori di sé la sventura che lo alimenta, così intollerabile ed estrema da privare altri esseri della loro umanità sottraendo loro, in questo modo, anche la possibilità della salvezza sovranaturale disgregandone l'anima attraverso la sofferenza del corpo. Nutrito d'immaginazione, sacerdote inconsapevole della dannazione, Achille porta l'inferno sulla terra a causa della sua idolatria della Forza, della sua fede nell'invincibilità e nel dominio del mondo. In queste riflessioni stanno le radici del pacifismo weiliano. Troppo è il rischio di essere travolti dalla Forza per accettare qualsiasi compromissione con essa.

Il dilemma

In una lettera a Jean Wahl dell'ottobre 1942 scrive che «*depuis le jour où, après une lutte intérieure très dure j'ai décidé en moi-même que malgré mes inclinations pacifistes la première des obligations serait désormais à mes yeux de poursuivre la destruction d'Hitler avec ou sans espoir de réussir,*

¹⁰ S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in O, pp. 537 e 545.

*depuis ce jour n'ai jamais varié; et ce jour se place au moment de l'entrée d'Hitler à Prague, c'est-à-dire, si je me souviens bien, en mars 1939. C'était peut-être tardif... Mais, enfin, depuis que je l'ai prise n'en ai pas bougé*¹¹. È il documento di un cambiamento totale di considerazione sulla guerra che si traduce in un'attenzione rinnovata per il rapporto tra l'aspirazione al Bene e il dovere di rispondere alla minaccia nazifascista anche con la guerra che viene al seguito di un approfondimento intenso e di una riflessione dolorosa. L'urgenza di una risposta concreta alla minaccia capitale del nazismo porta la Weil a un approfondimento della riflessione sulla guerra e le sue dinamiche fondata sulla convinzione per lei nuova che esistono degli obblighi assoluti verso delle cose relative, limitate e imperfette, come la salvaguardia della patria nell'impegno bellico. E in quei tragici anni per lei è un compito urgente comprendere qual è il loro legame col Bene e in quale modo è possibile evitare di soddisfarli senza perderlo di vista¹². Le riflessioni della Weil vanno nella direzione di sciogliere il dilemma in cui il pacifismo integrale si trova, invischiato tra la purezza integrale della semplice non-violenza, che sconta la sua inefficacia, e la risposta violenta e compromissoria con la forza alla concreta brutalità delle minacce di guerra. Come preservare l'integrità dell'esistenza umana nel pieno dell'azione – si chiede la Weil – quando la guerra si rende necessaria e inevitabile contro una minaccia suprema come quella nazista? E come produrre una risposta violenta collettiva e organizzata adeguata alla sfida capitale del nazifascismo senza cadere nei suoi stessi errori, l'idolatria del collettivo e l'adorazione della Forza? La riflessione più in profondità sulle dinamiche di guerra ha lo scopo, nella Weil, di rendere più facile la possibilità di giungere a dare risposta a tali quesiti attraverso un'opera di chiarificazione puntuale di tutti i pericoli insiti nella guerra, per le collettività e per l'individuo. In queste domande si trova il fondamento esistenziale dell'evoluzione del pensiero della Weil a proposito della guerra che culmina nel ripensamento del concetto di azione. La guerra è una grande, tragica «cartina di tornasole» dell'animo umano, un «reagente» in cui, come in un composto chimico, l'uomo e la società si mettono alla prova e rivelano di cosa sono fatti. L'incombere di essa sul finire degli anni Trenta rende la riflessione weiliana sempre più urgente, disperata e necessaria¹³. L'analisi weiliana si fa, allora, sottile. Per uscire dall'impasse in cui si trova il pacifismo puro, che rifiuta la violenza

¹¹ S. Weil, *Lettera a Jean Wahl*, ottobre 1942, in O, p. 977.

¹² S. Weil, *Lenracinement*, in O, pp. 1126, 1129.

¹³ Lo confermano le considerazioni di S. Pétrement sulla Weil seguenti agli accordi di Monaco in *La vie de Simone Weil*, Fayard, Parigi 1973, pp. 465-466.

in quanto tale ma senza riuscire ad andare al di là dell'inefficacia pratica delle ragioni di principio, la Weil mette in luce che è necessario considerare la guerra una specie ben determinata di violenza nei confronti della quale è necessario un rifiuto più chiaro e circostanziato che nasca dalla sua conoscenza critica. Le appare evidente fin dall'inizio che il fenomeno sociale «guerra» è massimamente rivelatore di un complesso intreccio di dinamiche sociali, economiche, tecniche, politiche e psicologiche di cui costituisce la punta estrema e incandescente.

Sul finire degli Anni Trenta, la crisi dell'Occidente che va a gettarsi in una nuova guerra è ormai vista dalla Weil in tutti i suoi elementi: fine delle grandi speranze ereditate dai tre secoli precedenti, sentimenti diffusi di ansia, di attesa, di sconforto, sensazione di una catastrofe imminente, disaffezione e disperazione che tocca tutti gli aspetti della vita, tutte le fonti della libera attività, del pensiero, della speranza e della gioia, appiattimento della vita privata sulla vita pubblica, insicurezza diffusa, timori di guerra, strapotere della propaganda, grande efficacia dei mezzi di diffusione di massa.

A rendere il quadro tanto tragico quanto farsesco e beffardo è quella che, secondo la Weil, si può prevedere sarà la caratteristica principale della guerra imminente a partire dalla situazione epocale, che costituisce il cuore stesso del suo enorme potenziale distruttivo, più ancora del titanismo degli armamenti: l'inganno che essa rappresenta per gli uomini. La Weil lo individua chiaramente nella «irrealtà» del conflitto, nel fatto che gli uomini combatteranno realmente, soffriranno e moriranno realmente ma vivranno la propria orribile esperienza avendo davanti agli occhi e nei cuori un mondo irreal, onirico, immaginario ed esaltato¹⁴. Se è proprio di tutte le guerre vedere la prevalenza dell'illusione sulla realtà, essa è però la caratteristica principale dell'epoca contemporanea dove i grandi fenomeni di massa, in sé privi di pensiero chiaro secondo la Weil, si sono sviluppati sullo sfondo della perdita del senso della trascendenza che costituiva l'orizzonte differenziale rispetto al quale potevano essere misurati. Questo fenomeno moderno della perdita totale dei termini di paragone ha prodotto una grandiosa *crisi epistemologica* che ha svuotato di significato i concetti trasformandoli in quelli che la Weil chiama gli *idoli sociali*, parole in libertà senza più un contenuto chiaro e definito, pronte per qualsiasi associazione, sostenute solo dalla fede violenta delle collettività esaltate e dall'apparato di potere che su di esse si fonda riproponendole e manipolandole continuamente a suo vantaggio¹⁵.

¹⁴ S. Weil, *Désarroi de notre temps*, in *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, OC II, 3, pp. 49 e 93-94.

¹⁵ Ottima l'analisi di W. Tommasi, *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*, Franco Angeli, Milano 1994,

Sono gli idoli a ispirare l'azione bellica come qualunque altra azione collettiva della contemporaneità, rimbalzati e amplificati a dismisura dalle possibilità tecniche della riproducibilità e comunicabilità di massa al punto da alzare una fitta *cortina di fumo epistemologica*, una grande messinscena immaginaria tra l'azione e il suo significato reale che impedisce a chiunque di vedere chiaramente i fini perseguiti e i mezzi impiegati.

Dire che le guerre moderne «*n'ont pas d'objectif définissable*»¹⁶ equivale a dire che non hanno degli obbiettivi reali, rintracciabili nella realtà, e quindi ne hanno di immaginari, da rintracciarsi nel sentimento di fiducia che in essi ripongono gli uomini, di tali cioè che non è mai certo che siano stati raggiunti e per tentare di raggiungere i quali, quindi, è necessario uno sforzo enorme, illimitato come senza limite è l'immaginazione. La quantità degli sforzi, che si sostituisce al valore reale degli obbiettivi, apre la strada a stragi immense, a furori enormi, a passioni sregolate, a orrori impensabili che sono la sola unità di misura in un mondo totalmente consegnato alla dismisura.

Non solo, ma il ragionamento funziona ancor meglio al contrario nel senso che se per raggiungere il fine presunto della guerra è necessario impegnare un numero immenso di forze, allora, il valore dell'obbiettivo dovrà essere misurato in base alla profusione degli sforzi. Lo scambio tra mezzi e fini proprio della nostra epoca avrà nella guerra una nuova espressione. Ancora una volta il dinamismo dei mezzi sostituirà la centralità dei fini sovrapponendosi ad essi, nascondendo dietro una spettacolare agitazione la loro vacuità. Il valore dei fini presunti, non trovando un corrispettivo nella realtà fuori dell'uomo, viene rimbalzato verso l'interiorità dove *deve* trovare la ragione della sua esistenza e la trova nello sforzo che ciascuno impiega a favore del fine.

La guerra è, inoltre, una forma socialmente *organizzata* della violenza che esercita una pressione del collettivo sull'individuo. La Weil comprende lucidamente che non si va a fare la guerra solo armati del proprio coraggio ma invece spinti innanzi da un grande blocco politico-economico che investe il singolo di un'enorme pressione sociale e, quindi, l'organizzazione della violenza che è la guerra mostra in trasparenza l'apparato che la sostiene. Non solo, ma se occorre studiarne il meccanismo per rigettarla consape-

p. 125. E T.R. Nevin scrive che «la guerra le parve anche una cortina di fumo epistemologica», in *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chappell Hill and London 1991 (ed. it. *Simone Weil - Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, trad. it. G. Boringhieri, p. 123).

¹⁶ S. Weil, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in OC II, 3, p. 49 e vedi anche p. 50.

volmente, la sua conoscenza è importante anche perché nella guerra si concentrano le dinamiche dell'organizzazione sociale *proprie di un'epoca* e quindi è rivelatrice dell'epoca stessa¹⁷.

La guerra è un evento epocale che mette a nudo i rapporti sociali ma anche gli elementi tecnici ed economici che ne costituiscono le condizioni ovvero il *modo* di esercitarsi dello scontro militare e mostra, quindi, come essi pervertono l'interiorità dell'uomo sottoposto alla loro violenza. Nell'epoca attuale lo sfruttamento militare delle classi deprivate avviene in virtù di una subordinazione del combattente allo strumento, vale a dire all'insieme degli armamenti che, essendo automatici, sono indipendenti dalle abilità dell'individuo che li maneggia. La guerra, inoltre, consegna il singolo in mano a un'organizzazione burocratica che provvede a produrre gli armamenti e a disporre dei combattenti in base alle esigenze degli strumenti stessi. La guerra si svolge, quindi, non tra uomini in armi, ma tra apparati tecnico-burocratici di nazioni. Ciò mostra che nel periodo storico di cui la Weil parla, vi è un'equivalenza diretta tra il *sistema* di fabbrica che, come sappiamo, costituisce il modello della tecno-burocrazia, il *meccanismo* della lotta militare e l'*organizzazione* statale che porta all'annullamento dell'individuo nell'organizzazione collettiva e lo spinge a una forma di fanatismo esasperato verso l'idealizzazione della collettività. Si tratta di un'equivalenza di forme del dominio che i regimi nazifascisti, fondati sul militarismo, rendono esplicita ma che è implicita in ogni forma di accettazione della guerra come sistema. L'uomo ridotto ad appendice della macchina nel sistema di fabbrica è identico al militare ridotto a funzione della sua arma automatica ed entrambi sono consegnati al potere superiore dell'organizzazione cui sono costretti a delegare il proprio pensiero, poiché vi consegnano già la propria sorte. In entrambi i casi vi è una oggettivazione dell'uomo che corrisponde alla sua morte interiore, ovvero una morte delle sue facoltà critiche e intellettive umiliate dalla strapotenza del «fatto», che l'ottusità della macchina rappresenta, e annichilite dalla dipendenza assoluta dall'insieme.

Della guerra, allora, non è sufficiente rifiutare la violenza ma è piuttosto necessario rifiutare l'intero *modo* d'esistenza. Nemmeno la guerra rivoluzionaria vi si può sottrarre, come l'esperienza della guerra di Spagna aveva dimostrato. Essa le dà la certezza per esperienza che «*l'accettazione della lotta [è una] catastrofe morale*»¹⁸ cioè che il contatto con la violenza (la Forza) deforma irrimediabilmente l'uomo inducendo nell'animo delle dinamiche di articolazione e di evoluzione del pensiero distorte, alle quali molto

¹⁷ S. Weil, *Réflexions sur la guerre*, in OC II, 1, p. 292.

¹⁸ T.R. Nevin, *Simone Weil, Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, p. 123.

difficilmente è possibile sottrarsi, che conducono al collasso del normale funzionamento dell'interiorità, producono un gusto dell'uccisione che si spiega solo attraverso una convinzione fanatica nelle ragioni del gruppo di appartenenza che, accanto ma ancor più dell'organizzazione burocratica della guerra dall'alto, impedisce l'esercizio del libero pensiero ovvero impedisce la visione autonoma della realtà. Appare chiaro, quindi, alla Weil che la risposta adeguata da dare al nazifascismo in armi si impernia su due questioni: come evitare che il combattente antifascista cada preda delle dinamiche della Forza, e come impedire che la guerra divenga una grande illusione collettiva capace di innalzare una alta cortina di fumo epistemologica sulla realtà e consegnare il singolo allo strapotere dell'apparato. In altri termini, la Weil non può rassegnarsi all'immobilismo contro la minaccia suprema del nazismo, ma non può ignorare i rischi connessi all'implicazione con la violenza. A questa duplice pericolosità la Weil oppone una risposta sociale che svilupperà in tutte le sue implicazioni nell'*Enracinement* concentrandosi sul concetto di *radicamento*, e una risposta individuale che metterà capo alla sua concezione dell'*azione non-agente* o *azione reale*, l'esito più alto della sua riflessione mistica. L'eroe indù Arjuna, per la Weil, è l'*icona esistenziale* che fa da modello per la sua risposta individuale. Egli rappresenta l'immagine ideale di un'esistenza possibile, concreta e realizzabile, offerta immediatamente all'intuizione che mostra in forma sintetica e paradigmatica la risposta individuale adeguata sia ai pericoli dell'esposizione alla violenza, sia ai dilemmi dell'inefficace passività del pacifismo integrale.

L'eroe del logos

La prima e più intensa risposta weiliana allo scatenamento bellico è il progetto di infermiere di prima linea che costituisce l'ultima rielaborazione in senso sacrificale del suo pacifismo in relazione al sentimento dell'impegno nei confronti della difesa dal nazifascismo cui si sentiva chiamata. Tuttavia, l'urgenza della guerra spinge la Weil a superare la pietà passiva e contemplativa del progetto delle infermiere. Resta vero però che la presa d'atto della inevitabilità dello scontro e anche della sua necessità per la difesa di ciò che restava di buono in Europa dalla minaccia dell'annichilimento totale, rappresentata dal nazismo, non toglie che la guerra resti un problema per la Weil. L'opera di delucidazione da lei svolta delle cause, delle dinamiche, dei moventi, dei drammi di cui essa è teatro resta il fulcro della sua concezione sulla guerra e rappresenta il tentativo da lei speso per mettere in guardia dall'intraprenderla. Ma rappresenta anche la riflessione fondamentale su

cui la Weil pensa un'azione bellica differente e una figura di combattente originale. Nell'incontro che la Weil sente sempre più urgente tra l'esigenza di mantenere un'aspirazione pura al Bene rifiutando la Forza, e l'esigenza contraria di rispondere attivamente alla minaccia nazifascista, emerge la centralità della figura di Arjuna.

Arjuna è il mitico principe guerriero ispirato da Khrisna protagonista della grande battaglia narrata nella *Bhagavadgita*, che nelle intenzioni della Weil rappresenta il punto di mediazione tra l'inevitabilità della guerra, i doveri che essa comporta, gli obblighi che prescrive e gli orrori cui espone, e la necessità esistenziale di sottrarsi alla dinamica della Forza per non divenirne vittima inconsapevole. Nell'immagine della Weil, Arjuna è davvero l'anti-Achille, l'alter ego e l'opposto della sete di sangue, di vittoria e di distruzione dell'eroe omerico. Con la *Bhagavadgita*, siamo in un orizzonte completamente differente rispetto all'*Iliade*. L'opera, infatti, si apre su uno scenario inedito per un canto di guerra. Invece di cominciare con l'esaltazione dell'azione bellica, si apre con una pausa che impedisce all'azione bellica di avere inizio. In altri termini, l'opera inizia con la presa di distanza del guerriero dal suo fare in cui si apre lo spazio per la domanda sulla portata etica del suo muovere guerra. Il colloquio tra Arjuna e il dio Khrisna, che costituisce il testo dell'opera, incomincia quando l'eroe espone al dio il suo desiderio di non combattere, non per paura ma per orrore delle violenze che dovrà compiere in violazione della legge sacra dei *Veda*. Il principe si trova di fronte a quello che Vetö chiama «*le dilemme d'Arjuna*»¹⁹, lo stesso dilemma in cui sfocia il rapporto tra il dualismo metafisico della Weil e la sua concezione della Forza: da una parte sa di avere dei doveri che gli derivano dal suo rango e che gli impongono di scendere in battaglia per il bene della sua parte, dall'altra Arjuna è un devoto dei *Veda* e sa bene che la legge vedica prescrive la non violenza e il rifiuto della guerra.

La figura del dio Khrisna segna un'ulteriore differenza rispetto all'orizzonte concettuale dell'*Iliade* e in particolare si discosta dall'immagine degli dèi omerici che manipolano gli uomini come fantocci appropriandosi dei loro deboli animi. Il dio Khrisna ha tutt'altra funzione. Egli interviene, con la sua superiore saggezza, con un'opera di delucidazione che permetterà all'eroe dubbioso, cui sfugge il senso di ciò che sta per compiere, la presa di coscienza della sensatezza del suo dovere di principe guerriero che è chiamato a combattere e a farlo nel migliore dei modi. Dall'esposizione che ne fa Khrisna e dalle risposte che dà ai dubbi di Arjuna, emerge una

¹⁹ M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 134.

concezione originale del dovere e del destino sintetizzabile nell'interpretazione delle nozioni complesse di *dharma* e di *karman*²⁰. Nell'intenzione di chiarificare il significato profondo dei concetti di *dharma* e *karman*, illuminandoli al di là di ciò che appare dalla prospettiva limitata dell'esistenza singola, Kṛhisna spiega ad Arjuna che il dovere del guerriero è solo in apparenza in contrasto con le leggi dei *Veda*. Visto a un livello superiore di coscienza a cui Kṛhisna eleva il principe, dal piano individuale al piano dell'universalità, il suo dovere coincide col suo destino perché l'insieme concreto degli eventi in cui è coinvolto è progressivamente risolto, nella serie di visioni che il dio gli mostra, nella superiore consapevolezza dell'ordine cosmico che li ricomprende e li giustifica. La rivelazione di Kṛhisna è che ciò che accade in guerra, la concatenazione degli atti, non è senza senso per l'ordine naturale e necessario del tutto e non vi sfugge e, quindi, considerato in sé, esso non ha peccato.

In questo modo, Kṛhisna si mostra ad Arjuna come un dio *guru* capace di indirizzare la condotta terrena dell'uomo in modo adeguato alle sue aspirazioni spirituali nel rispetto dei doveri che la sua condizione implica. E può svolgere questa funzione guida rispetto all'ordine del mondo poiché egli è un *avatāra*, ovvero una manifestazione sensibile, del grande Vishnu, il dio Preservatore dell'ordine cosmico, della stabilità dell'universo, del fare adeguato attraverso il rito, il sacrificio e le pratiche religiose, fondamento dell'ortodossia vishnuita. Vishnu, nella *Trimurti* accanto a Śiva e Brahmā, rappresenta, senza esaurirvisi, l'elemento centripeta dell'universo che mantiene coese tutte le cose sotto uno stesso principio che è la legge loro propria, da cui dipende il loro permanere nel proprio essere e secondo cui si muovono; con una forzatura del termine, cui non sfugge la Weil che lo interpreta in senso stoico, noi occidentali diremmo uno stesso *logos*. In questo senso, possiamo dire che a seguito della rivelazione di cui Kṛhisna mette a parte Arjuna, il principe della *Bhagavadgīta* è l'eroe del *logos*; non un puro contemplativo fuori del mondo ma invece un saggio che possiede la consapevolezza del fare adeguato all'ordine cosmico. È il destinatario di una rivelazione divina sulle leggi universali, cui deve rifarsi l'azione umana, che fa da fondamento per una solida concezione morale della vita pratica. Grazie alla sintesi tra dovere e destino operata dalla rivelazione di Kṛhisna, Arjuna rappresenta il punto d'incontro e il superamento delle tendenze contrarie che caratterizzano il contemplativo, votato alla purezza e alla

²⁰ Per tutte le definizioni dei termini indiani farò riferimento a: M. Biarreau, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris 1981, Glossario. (ed. it. *L'Induismo, antropologia di una civiltà*, Mondadori, Milano 1985, trad. it. F. Poli).

ricerca del Bene, e l'uomo d'azione, segnato dall'incoscienza e dal rischio dell'impurità. Per la profondità della sua consapevolezza e per la pietà cui è ispirata la sua salda azione rivelatagli dal dio, Arjuna è al tempo stesso un mistico, uno *yogin*, un contemplativo che rifiuta l'azione e ancora di più l'azione violenta e l'uccisione, e un uomo d'azione, un principe guerriero chiamato a rispondere ai suoi doveri, portatore di un destino – posto di fronte a degli *obblighi*, direbbe Simone Weil. Per questi due aspetti, che in lui si trovano conciliati, è considerato un archetipo dalla Weil che si dibatteva tra gli stessi dubbi dell'eroe indiano²¹.

Come risolve Kṛhisna il dilemma di Arjuna? Di fronte alla titubanza di Arjuna che desidera rispettare i venerati precetti dei *Veda* che condannano la violenza come il peggiore peccato, Kṛhisna gli apre la via di una nuova rivelazione spostando l'attenzione dall'azione in sé, priva di peccato, all'attaccamento che l'uomo vi ripone²². Kṛhisna invita Arjuna a prendere le distanze dalle sue stesse azioni per non esserne posseduto e a riconoscerle come parte di un tutto all'interno delle leggi del cosmo. L'uomo, come parte del cosmo, è creato anche per agire, è abile e adeguato all'azione, ed essa, in alcune occasioni, rappresenta un dovere per lui. Ma non gli è consentito appropriarsi delle sue azioni, né del loro frutto, né della loro finalità, né della potenza che esse gli ispirano²³. Ma come è possibile agire senza trovare motivazioni nell'azione stessa?

Secondo la rivelazione di Kṛhisna, l'azione umana è saldata con i principi che reggono l'ordine del tutto, e per ciò essa non rappresenta una decisione deliberata dell'uomo ma un destino che si realizza pienamente nell'azione devozionale dell'uomo nel consapevole rispetto dell'ordine cosmico: la *bhakti*. Arjuna non deve confondere il suo *sé fittizio*, l'*ahamkāra*, legato alla corporeità, con la sua *anima*, l'*ātman*, che rappresenta il principio eterno che abita nell'individuo, che è svincolata dalle vicende della corporeità e orientata verso la liberazione attraverso il riassorbimento nel Principio Supremo²⁴. L'azione agisce solo sulle qualità materiali del mondo e quindi in essa non vi si deve applicare l'anima che deve, invece, avere percezione del *logos* come ordine del mondo, cui essa appartiene in quanto consapevolezza,

²¹ Scrive Kapani che la Weil «a trouvé, principalement, dans les Upanisad védiques et dans la Bh. Gita, une réponse éclatante à ses préoccupations personnelles les plus profondes». L. Kapani, *Simone Weil lectrice des Upanisad védiques et de la Bhagavad-Gīta: l'action sans désir et le désir sans objet*, in CSW, T.V, n. 2, giugno 1982, p. 95.

²² Per i passi relativi al testo indiano faccio riferimento a *Bhagavadgīta*, a cura di A.-M. Esnoul, trad. it. B. Candian, Adelphi, Milano 2000. Il passaggio in questione si trova in *Bhagavadgīta* (II, 45).

²³ *Bhagavadgīta*, (II, 47, 48).

²⁴ Vedī: M. Biarreau, *L'Induismo*, p. 121 e *Bhagavadgīta* (IX, 4, 5), (IX, 8, 9), (IX, 29).

entro il quale l'azione stessa deve essere compresa²⁵. In questo senso, vista nella sua essenza più profonda come parte di un ordine sottile impersonale a essa immanente, l'azione in sé non è la conseguenza di una deliberazione dell'uomo, essa vi si sottrae per essenza, ma è un momento di un movimento più vasto di cui essa è parte e che contribuisce a perpetuare e preservare. Quindi, se l'azione non è un atto umano deliberato ma invece un evento prescritto dall'ordine delle cose, esso, quando è conosciuto chiaramente, è l'analogo di un rito, di un sacrificio, di un gesto prescritto dalla divinità stessa, compiuto a favore della divinità cui può essere dedicata, per la conservazione dell'ordine²⁶. Come ultimo gradino in questa scala di rivelazioni, Khrisna concede ad Arjuna un passo ulteriore sulla via dell'elevazione rivelandogli la condizione di assoluta *non contaminazione* dell'uomo che agisce in stato di perfezione rispetto alle leggi dell'universo. È lo stato *unitivo* col principio che mette l'uomo al riparo dalle sue stesse azioni consegnandolo alla condizione di innocenza della *spontaneità naturale*²⁷.

È ciò che la Weil nella sua ricerca interiore chiama *de-creazione*, l'assorbimento consapevole e volontario dell'io empirico nel principio del tutto, per amore del dio che lo regge, che produce l'*azione non-agente*, l'azione come atto spontaneo cui non è applicato l'attaccamento all'agire stesso²⁸. L'esito del discorso di Khrisna culmina, quindi, in un'etica che celebra la necessità del dovere e che libera l'azione dal peccato sganciandola dalla persona dell'agente per appropriarlo, per la via mistica dell'identificazione col dio che rappresenta l'ordine, a un *logos* che lo supera e lo trascende. In questo modo l'etica della *Bhagavadgita* legittima l'azione perché la distinzione autentica non è tra azione e contemplazione, ma tra «rinuncia» e «abbandono» ovvero tra la rinuncia totale all'azione propugnata da alcuni asceti e l'agire necessario nell'abbandono dell'attaccamento all'azione stessa che è la via consona agli uomini d'azione, e non meno pura. Khrisna propone al principe guerriero di sostituire un precetto con l'altro, offrendogli così la possibilità di non venire meno al suo dovere senza rinunciare al suo cammino di perfezionamento spirituale; un punto che la Weil fa proprio

²⁵ *Bhagavadgita*, (III, 27).

²⁶ *Bhagavadgita*, (III, 20, 30).

²⁷ *Bhagavadgita*, (V, 7, 14). Spiega bene Biardeau la complessità del precetto posto ad Arjuna dal dio quando afferma che «l'azione di Arjuna deve essere un atto di yoga, come l'atto della divinità suprema. Poiché essa è azione, il suo yoga è un *karmayoga*, uno yoga dell'atto. Ma, siccome tale azione è compiuta nella piena consapevolezza di ciò che essa deve essere, tale yoga è altresì uno *jnayoga*, uno yoga della conoscenza. Infine, dal momento che tale azione disinteressata e che va anzi contro i sentimenti naturali del guerriero non è possibile se non con una resa incondizionata di sé a Dio, essa è anche un *bhaktiyoga*, uno yoga della devozione». M. Biardeau, *L'induismo*, p. 148.

²⁸ *Bhagavadgita*, (IV, 18).

e sul quale era molto sensibile²⁹. All'interno di questo quadro di necessità, anche l'azione violenta, anche la guerra è possibile, persino auspicabile perché essa stessa è ricompresa all'interno del grande movimento che mantiene l'ordine cosmico, senza che di essa venga negato alcun aspetto reale, nemmeno la sua brutalità³⁰.

Il gesto mistico

Appare chiaro, a questo punto, che nel pieno dei suoi dissidi interiori, la *Bhagavadgita*, si impone alla Weil con la forza di una rivelazione. Negli ultimi sviluppi della sua riflessione sulla guerra, la Weil trova nel principe guerriero Arjuna il modello per una modalità esistenziale capace di rispondere adeguatamente alle necessità, ai compiti, agli obblighi cui l'esistenza terrena impegna, senza impedire all'uomo di restare fedele alla percezione vera della realtà del mondo, evitandogli di cadere nell'illusione in cui degenera l'azione soggiogata alla Forza, e di perseguire la perfezione spirituale. Come per il testo indiano, per la Weil è libero ciò che è appropriato al principio che regola il tutto ed è razionale e distaccato, ovvero è adeguato alla conoscenza del *logos* cosmico. Nell'infuriare della Seconda Guerra mondiale, Arjuna si propone, quindi, alla Weil come un modello per coloro che, impegnati nell'azione, rischiano di perdersi sé stessi abbandonandosi alla brutalità della Forza, di perdere, cioè, la propria libertà di pensiero, in questo modo perdendo di vista l'obbligo al quale sono stati chiamati; difendere la Patria dalla minaccia nazifascista a favore del gusto perverso del fare la guerra. Ciò che ha in mente la Weil è di opporre all'estasi terrena delle milizie nazifasciste il modello dell'*asceta in azione* in cui agiscono due forze che lavorano in sinergia combinandosi tra di loro: la compassione ispirata dal Bene trascendente e l'impersonalità della ragione che illumina con chiarezza il piano della necessità³¹.

²⁹ Spiega Esposito la prossimità tra la riflessione weiliana sul dovere e la soluzione del conflitto tra azione e contemplazione nella *Bhagavadgita* quando scrive che «si tratta di una differenza ben presente nella Gita: "Astenersi dagli atti motivati dal desiderio, ecco ciò che i saggi ispirati intendono per rinuncia (*samnyasa*); abbandonare il frutto di tutti gli atti è ciò che i chiaroveggenti chiamano abbandono (*tyaga*)". Ora, come nella Gita, l'intenzione di Simone Weil è quella di sostituire *samnyasa* con *tyaga*, l'abbandono alla rinuncia... Abbandonare i frutti dei propri atti non vuol dire in nessun modo rinunciare all'azione... E agire nel modo più efficace possibile». R. Esposito, *Politica dell'asceti*, in *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 215.

³⁰ M. Biardeau, *L'induismo*, p. 147.

³¹ Spiega la combinazione della necessità e della grazia la Weil in una bellissima immagine in *Intuition de Dieu*, in O, p. 622.

Nella riflessione weiliana, se la libertà coincide con il pensiero essa coincide anche con il dovere poiché ciò che è ragionevole, cioè discendente dall'ordine necessario del tutto, è anche ciò che deve essere liberamente scelto nel senso che deve accadere spontaneamente. In senso cartesiano, ma illuminato alla luce della pietà cristiana, la realtà si dà con la chiarezza di un problema di geometria che si impone al di là e al di sopra di tutte le interpretazioni particolari degli io empirici. La comprensione *chiara e distinta* della situazione contiene già in sé la risposta adeguata e la indica chiaramente all'uomo sottoforma di un *obbligo* che deriva dall'insieme delle condizioni e che gli è svelato in virtù della facoltà superiore dell'*attenzione* ispirata dalla *grazia* da cui è informato l'animo rivolto con appassionata devozione ai valori trascendenti. All'*obbligo* corrisponde un'azione determinata e necessaria che la Weil chiama *azione reale* per connotare la sua appartenenza alla *realtà* delle cose chiaramente percepita e la sua differenza dall'azione immaginaria propria dell'illusione prodotta dalla Forza. Il compito cui è chiamato l'uomo è questa delucidazione dell'oscuro alla luce razionale dell'*attenzione* soprannaturale con animo votato alla massima lucidità e ispirato alla pietà. Il resto viene da sé per conseguenza logica, non è una libera deliberazione, ma proviene necessariamente dall'ordine del tutto. Ciò che la *Bhagavadgita* suggerisce alla Weil è la soluzione dell'inquietante enigma che esistono obblighi assoluti verso cose concrete; la legge cosmica e il dovere individuale coincidono nella nozione di *obbligo*. Tocca allo spirito riconoscere il rapporto tra «*la loi générale et la situation concrète*»³². In questo senso, viene in chiaro nell'evoluzione del pensiero weiliano, che l'*azione non-agente* coincide con l'azione metodica impersonale divinamente e razionalmente ispirata e non è per nulla una fuga dal mondo immaginaria nell'indeterminatezza mistica, indifferente a qualsiasi contenuto positivo, ma invece è esattamente l'opposto. Essa è un'azione che è tanto più efficace quanto più è aderente alla realtà, e quanto più aderisce alla realtà, tanto più esprime il piano divino ed è quindi una manifestazione fisica, concreta ed efficace della *grazia* spirituale. In questo senso è *mistica*, ovvero equanime, distaccata e divinamente ispirata. Attraverso la riflessione sulla *Gita*, la Weil chiarisce, con l'*azione non-agente*, la concezione etica dell'equanimità propria del distacco divino cui la prospettiva umana deve tendere attraverso l'opera di *de-creazione*, cioè di de-soggettivazione dell'io empirico che prelude all'adesione alla percezione della necessità nuda del reale su cui la Weil insiste come uno dei fondamenti del suo percorso mistico. Se la Forza

³² M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 63.

è l'altra faccia della necessità, ovvero l'aspetto percepito dall'io empirico, essa deve essere riconosciuta in quanto tale, pura necessità, per liberarsi del suo giogo sull'immaginazione e cessare di riporvi la propria anima.

Lo svelamento della Forza come necessità pura attraverso la concezione del distacco permette alla Weil di superare le difficoltà che l'aver concepito la trascendenza come *assenza* e come *abbandono*³³ del mondo alla necessità, espressa dalla *debolezza* dello spirito, in opposizione all'efficacia terrena della Forza, aveva prodotto e che si erano manifestate in tutta la loro contraddittorietà nel suo primo pacifismo³⁴. Analogamente alla *Bhagavadgita*, nella Weil la nozione del distacco dalla dimensione empirica dell'io, prelude al percorso a ritroso che l'anima compie dalla creazione al Creatore al di là del mondo a imitazione del gesto originario di distacco di Dio dalla sua creatura, che in questo modo può esistere, cioè accede all'essere, che mantiene la divinità in una condizione di distanza, di perfetta equanimità rispetto a esso ma non di completo disinteresse. Per questo motivo, l'epopea spirituale di Arjuna può servire da esempio per la riflessione sulla guerra e il dovere di difesa in cui era impegnata la Weil. Quello espresso nella *Bhagavadgita* non è per nulla un vuoto moralismo senza contenuto positivo che lascia nell'impossibilità di intraprendere l'azione, ma ha come contenuto il bene della società e dei suoi membri, e al limite il mantenimento dell'ordine del mondo, e costituisce lo sfondo su cui si sviluppano le riflessioni politico-sociali dell'*Enracinement* e degli *Ecrits de Londres*³⁵.

Una nuova via

Queste ultime riflessioni, che presentano anche un aspetto inquietante del rapporto tra il sacro, la violenza e la trascendenza, costituiscono l'elemento «politico» di un progetto come l'*etica della debolezza* che, se inteso nella sua accezione più limitata, può rischiare di ridursi a una ipocrita ricerca di

³³ È l'idea weiliana della *retrait* divina che sviluppa in diverse opere tra cui *Le pesanteur et la grâce, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, La connaissance surnaturelle, Attente de Dieu*, e naturalmente i *Cabiers* e gli scritti raccolti come *Ecrits de Londres*.

³⁴ Per approfondire la riflessione vedi: M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 134. E sul significato dell'azione non-agente: L. Kapani, *Simone Weil lectrice des Upanisad védiques et de la Bhagavad-Gita: l'action sans désir et le désir sans objet*, in CSW, T.V, n. 2, giugno 1982, p. 100.

³⁵ Vetö coglie perfettamente l'aspetto ambivalente della pietà del pensiero weiliano che ne costituisce l'elemento inquietante quando scrive che «*quand la pitié naturelle nous fait répugner à la violence rédemptrice, on procède à une fausse imitation de la décréation, car au lieu d'obéir à Dieu, on suit une inclination subjective*». M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 137.

salvezza personale che si disinteressa delle sorti del mondo³⁶. Al contrario esso testimonia che l'ispirazione trascendente deve essere *promozione attiva* dei valori superiori che si svolge di fronte a tutti, sulla piazza e che oltre a essere efficace svolge una funzione esemplare. Questa è la sola efficacia mondana che è pensabile per i valori trascendenti; l'incarnazione che genera l'esemplarità. La svolta metafisica degli ultimi anni del pensiero politico della Weil di fronte alle sfide poste dall'attivismo bellico nazifascista si deve intendere, allora, come l'ideazione di uno *stile di vita* salvifico, perché divinamente ispirato, che sia anche promozione *attiva* dei valori trascendenti di fronte alla comunità e *per* la comunità in modo da emergere come alternativa possibile ed efficace rispetto alla «impasse» del pensiero di cui è vittima il collettivo e che, quindi, sappia colpire la collettività là dove essa è sensibile, sul piano dell'esemplarità che tocca l'immaginazione. Possiamo parlare di una «socializzazione» dei valori superiori attraverso la promozione attiva di essi. L'accentuazione della dimensione metafisica nella riflessione della Weil rappresenta, quindi, il passaggio dalla semplice critica della cultura su cui si reggono le illusioni del collettivo, propria dei suoi esordi di intellettuale, alla promozione attiva dei valori antagonisti in vista di una sua rifondazione dalle fondamenta, cui appartiene il suo pensiero maturo. La Weil passa dalla difesa al contrattacco rimescolando i termini dello scontro; per resistere nella lotta contro il totalitarismo, bisogna innanzi tutto avere una buona coscienza e costruirne una collettiva, ma questo non è sufficiente³⁷. Non si può sperare di avere la meglio sulla violenza opponendo alla brutalità solo una resistenza passiva «*sans pourtant exercer les vertus contraires*». Assistiamo qui davvero a una svolta importante nella misura in cui Simone Weil riconosce che le virtù contrarie alla Forza devono avere un *prestigio equivalente* e quindi devono essere esercitate con costanza e in modo *effettivo*, cioè devono divenire uno stile di vita permanente ed efficace.

La Weil non rifiuta totalmente il confronto sul terreno dell'immaginazione collettiva ma invece lo ripensa radicalmente come luogo di intervento nel quale ideare delle strategie d'azione che si distinguano per intenzione, di cui l'azione esemplare del sacrificio è il paradigma, e la società perfetta divinamente ispirata è l'ideale. Su queste riflessioni cruciali, si misura la necessità nel pensiero weiliano di andare oltre la sola critica dell'immaginazione e

³⁶ A. Dal Lago, *L'etica della debolezza – Simone Weil e il nichilismo*, in *Il pensiero debole*, a cura di P.A. Rovatti e G. Vattimo, Feltrinelli, Milano 1983.

³⁷ Emblematico di questo passaggio è il chiarimento di prospettiva che si vede nei due articoli scritti a pochi mesi l'uno dall'altro: S. Weil, *Réflexions en vue d'un bilan*, in OC II, 3, p. 115 e *Programme pour temps de guerre*, in OC II, 3, p. 117.

dei falsi idoli per orientare esplicitamente l'azione agli ideali trascendenti, per dare loro *corpo concreto, forma umana* nella tensione pura e inesauribile che guida l'azione e, quindi, mantenerli sì nella distanza trascendente – non idolatrarli come oggetti del mondo – ma renderli anche effettuali. Questa esigenza primaria si svolge in due direzioni: da una parte nel senso del rinnovamento morale della cultura funzionale alla riorganizzazione della vita civile, dall'altra nel senso della priorità dell'esperienza paradossale e «impossibile» del trascendente in funzione dell'esemplarità dell'esistenza personale, ed è l'ispirazione di base per il progetto del corpo di infermiere di prima linea, ma nondimeno dell'interesse per il principe Arjuna³⁸.

I valori trascendenti sono valori negativi nel senso che sono altro dalla positività efficace dei falsi valori mondani e la loro verità è d'essere inefficaci per essenza differenziale rispetto all'efficacia della Forza, ma non di meno sono valori *attivi*, sono valori che esistono «mondanamente» nel *processo* attivo di promuoverli, affidato all'uomo stesso, ritraendo, però, dal mondo il soggetto empirico per lasciar essere l'alterità dello spirito. La riflessione della Weil raggiunge la convinzione importante e decisiva per definire il suo pensiero che i valori trascendenti possono avere un'esistenza non effimera e non illusoria nel mondo se sono *agiti* da un'esistenza concreta che non solo li riconosce ma *dà loro luogo* per esistere prestando la sua stessa esistenza, assentandosi in essi. Il punto più alto dell'evoluzione del pensiero politico della Weil, allora, ci permette di trovare il legame tra l'assenza di Dio e la tensione verso la trascendenza su cui si basano le sue ultime riflessioni. L'assenza di Dio dal mondo e l'*azione non-agente* sono i termini correlativi che fondano il rapporto tra il mistico e il politico nel pensiero della Weil, dando il primato all'elemento dell'esperienza pensante della mistica.

Elenco delle abbreviazioni

CSW : «Cahiers Simone Weil», [Tomo I, n.1, giugno 1978].

EL: *Ecrits de Londres et Dernières Lettres*, Gallimard, 1957.

O : *Œuvres*, a cura di F. de Lussy, Quarto Gallimard, 1999.

OC II, 3: *Œuvres Complètes*, tomo II, volume 3, a cura di S. Fraisse, Gallimard, 1989.

³⁸ Scrive la Weil : «*Il faut être pris dans un milieu où toute l'activité soit dirigée, d'une manière effective, dans un sens contraire à la tyrannie*», e sul secondo punto: «*notre propagande à nous ne peut être fait de mots ; pour être efficace, il faudrait qu'elle fût constituée par des réalités éclatantes*». S. Weil, *Programme pour temps de guerre*, in OC II, 3, p. 118.