

## COMUNITÀ E REALISMO POLITICO IN SIMONE WEIL IDA GIUGNATICO

### I CARATTERI REALI DELLA COMUNITÀ: LAVORO, ONORE, SRADICAMENTO

Le biografie e gli scritti su Simone Weil ci restituiscono il ritratto di una donna dalla vita straordinariamente intensa, ricca di eccessi e debolezze e, soprattutto, interamente votata alla politica. Gli svariati tentativi di analizzare il pensiero politico weiliano compiuti nella storia della critica del Novecento dimostrano però, a nostro avviso, come ne siano rimasti finora inesplorati l'originalità ed il senso ultimo che derivano soprattutto dal suo comunitarismo. La valorizzazione della comunità risponde al "bisogno di radice" che Weil avverte fortemente all'indomani dei conflitti mondiali e che si presenta come conclusione della sua ricerca, teorica e pratica, sulla condizione dell'uomo. A partire dallo scritto del '41 dal titolo *Prima condizione di un lavoro non servile*, passando attraverso *Il cristianesimo e la vita dei campi* del 1942, fino ad arrivare a quello che è il vero e proprio manifesto del comunitarismo weiliano, *La prima radice* (1943), Weil porta a compimento il disegno di una comunità costruita su un profondo amore per il passato, per le tradizioni e, soprattutto, sul lavoro, che da forma di oppressione quale ce lo descrive nel suo *Diario di fabbrica* (1935), diventa strumento per la creazione di una comunità autentica, sorgente di un legame profondo e armonico non solo tra l'individuo e la materia ma, soprattutto, tra gli uomini. È scritto infatti ne *La prima radice*:

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale<sup>1</sup>.

Le riflessioni di Weil sul lavoro sono ricorrenti in tutto l'arco della sua carriera intellettuale e nel suo impegno etico: molte sono contenute ne *La prima radice*, quando ormai si è conclusa la sua partecipazione al sindacalismo anarchico; altre si trovano ne *La condizione operaia* del '37, in cui la Weil riporta i resoconti appassionati delle sue esperienze di lavoro in fabbrica; altre ancora nei *Quaderni* – in cui Weil coniuga esperienza religiosa e contemplativa –, in *Prima condizione di un lavoro non servile* e ne *Il cristianesimo e la vita dei campi*. La concezione del lavoro che Simone Weil mostra in questi anni oscilla con egual peso da un'idea di lavoro inteso come scambio di energia tra l'uomo e la cosa ad una dimensione del lavoro vissuto come partecipazione mistica alla comunità e all'intero universo, che è possibile una volta che si sia sciolto il legame affettivo con le cose. Weil giunge a queste considerazioni partendo dal presupposto che esistano due tipi di azione: una è quella *reale o efficace* –, e l'altra è l'azione *inefficace* che, invece, è vissuta soltanto nell'immaginazione. L'azione *reale* è una guida sicura nella pratica anche laddove ci muoviamo in condizioni di scarsità di elementi conoscitivi. Essa è in grado di adattarsi alle circostanze e di raggiungere un dato oggetto – che è lo scopo dell'azione – cancellando qualsiasi traccia dell'io. L'azione *reale* a parere di Weil è quindi impersonale, poiché l'energia del soggetto viene completamente lasciata libera e l'azione può così purificarsi da ogni intromissione delle prospettive particolari dell'io. Ciò che la vincola è soltanto il rapporto costante e proficuo con il proprio oggetto, secondo le leggi di necessità che governano il mondo<sup>2</sup>. Ecco come Weil definisce l'azione *reale* nei *Quaderni*:

---

<sup>1</sup> S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949), trad. it. di F. Fortini, *La prima radice*, Milano, SE SRL, 1990, p. 95.

<sup>2</sup> Cfr. AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Napoli, Liguori Editore, 1990, pp. 106-110.

Azione come timone di profondità. [...] Ogni azione che ha avuto realmente luogo si lascia ridurre a un gioco di necessità, senza che rimanga alcun residuo attribuibile all'io<sup>3</sup>.

È la soggettività, dunque, a produrre secondo Simone Weil le azioni *inefficaci*, vale a dire quelle azioni *irreali* che lei definisce con disprezzo anche *azioni di sogno*. Al contrario, il paradigma dell'azione *efficace* è per Weil il lavoro, che è prima di tutto un'azione pratica che consente di accedere al reale evitando di incorrere nell'immaginazione. Il distaccarsi dal piano immaginario è un atto violento e il lavoro, in questo senso, quando è apprendistato è violenza, sofferenza. Nell'apprendistato, infatti, si impara ad adattare i mezzi ai fini e contemporaneamente si apprende che i mezzi sono dettati dalle circostanze necessarie con cui ci si relaziona. Pertanto i mezzi ci si impongono rivelando l'inutilità delle "azioni di sogno", che non si adattano alla necessità dei rapporti tra le cose e mancano sempre il loro oggetto. In tale contesto il lavoro è, a tutti gli effetti, un addestramento metodico a cogliere i rapporti di necessità e a sapersi adattare ad essi. Ma perché proprio il lavoro ha questa qualità di intrecciare un legame stretto e tra gli individui e tra questi e la materia? Il fatto è, secondo Weil, che il lavoro mette in gioco il nostro corpo<sup>4</sup>. Quest'ultimo, però, è sottoposto alle leggi di gravità e pertanto ci obbliga a fare i conti con esse. È il corpo, quindi, a costituire a detta di Weil il freno alla propensione verso l'immaginario. Il nostro corpo interagisce per necessità con il contesto nel quale è inserito, non è libero rispetto ad esso. Ecco spiegata, quindi, anche la fatica in questa interazione corpo-mondo che è il lavoro. Weil, soprattutto nei *Quaderni*, inquadra il lavoro in un modello dinamico di energia, rifacendosi alla legge di Lavoisier per la quale "nulla si crea e nulla si distrugge" nel reale. Attraverso questa legge Weil interpreta non solo il lavoro fisico, ma anche i sentimenti dell'anima ad esso connessi. La

---

<sup>3</sup> S. WEIL, *Cahiers*, I (1970), trad. it. di G. Gaeta (a cura di), *Quaderni*, I, Milano, Adelphi, 1982, p. 270.

<sup>4</sup> Cfr. G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come "metaxú" e "práxis"*. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt, Torino, G. Giappichelli editore, 2006, pp. 148-149. Vedi anche AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, cit., pp. 77.

disposizione del lavoro in un modello energetico trova la sua motivazione in un modo particolare di intendere l'energia. Nei *Quaderni* Weil descrive l'energia come «una capacità di salire»<sup>5</sup> in grado di spostare l'energia dell'uomo verso il basso, cioè verso le cose, che non possiedono affatto energia. Il lavoro, di rimando, viene descritto come un movimento discendente, in cui l'uomo deve farsi cosa affinché questa si faccia energia umana<sup>6</sup>. Questo spostamento di quantità di energia che il lavoro provoca tra la cosa e l'uomo si traduce in un attaccamento affettivo, dunque qualitativo, dell'uomo verso la cosa. In questo modo Weil, pur muovendosi all'interno di un modello energetico guidato da leggi della fisica, può coniugare insieme principio quantitativo e qualitativo, legge della materia e sentimenti dell'anima. Gli oggetti sono di fondamentale importanza per Weil perché la comunità è popolata, oltre che da uomini, soprattutto da cose. Il coinvolgimento affettivo tra l'uomo e la cosa è evidente soprattutto nel lavoro contadino, sul quale Simone Weil si sofferma in particolar modo ne *Il cristianesimo e la vita dei campi* (1942). I contadini, infatti, vedono e godono i frutti del loro lavoro, a differenza degli operai che non possono vivere la medesima esperienza, dal momento che in fabbrica il lavoro è parcellizzato. Scrive Weil nei *Quaderni*:

L'uomo crea l'universo attorno a sé con il lavoro. Ricordati dello sguardo che tu gettavi sui campi dopo una giornata di raccolto... Com'era diverso dallo sguardo del passante, per il quale i campi non sono che un fondale!<sup>7</sup>

A differenza di un passante che rimane indifferente alla vista del paesaggio, il contadino nutre per il medesimo campo un'attenzione affettuosa, mista ad un senso di possesso e familiarità. La cosa viene così investita dei sentimenti di chi ci ha lavorato sopra con il sudore della fronte. Quel campo, spiega Weil, diventa per il contadino “umano”, proprio perché sottraendogli energia diventa nei suoi confronti debitore di quella stessa energia che il contadino ha

---

<sup>5</sup> S. WEIL, *Cahiers*, I, cit., p. 295.

<sup>6</sup> *Ivi*, II, p. 202.

<sup>7</sup> S. WEIL, *Cahiers*, I, cit., p. 127.

trasferito su di esso. Si tratta di un processo che interessa tutte le cose che diventano oggetto del nostro lavoro: per questa sottrazione di energia noi ci leghiamo ad esse, le quali, a loro volta, si caricano dei nostri più disparati sentimenti. Le sentiamo dipendenti da noi perché ci hanno tolto un po' della nostra energia, un po' della nostra anima. Le sentiamo nostre, ma le avvertiamo anche minacciose proprio perché ci hanno sottratto – e ci possono ancora sottrarre – qualcosa di nostro. Per Simone Weil questo attaccamento naturale alle cose costituisce l'*habitat* dell'uomo, il suo ambiente. Sradicare gli uomini dal proprio ambiente è un delitto. Gli uomini hanno bisogno di trovare nel proprio habitat le proprie radici, una forma d'identità costante e stabile, una sintonia fra loro stessi ed il mondo circostante. Gli attaccamenti alle cose fanno parte del regno della necessità, ovvero del mondo delle azioni e reazioni a cui gli uomini appartengono. Tuttavia Weil effettua una distinzione tra attaccamenti positivi e negativi. I primi sono quelli reali, nati da uno scambio effettivo di energia con gli oggetti attraverso l'azione. Sono proprio questi attaccamenti positivi a fondare secondo Weil la comunità, in quanto radicano il soggetto. Gli attaccamenti negativi, invece, sono quelli irreali, non provocati da un effettivo scambio di energia, ma scatenati dall'immaginario sociale, dal *gros animal* platonico, come lei stessa lo definisce riprendendo il maestro Émile-Auguste Chartier. L'immaginario sociale è sinonimo per Simone Weil di una società di massa, che induce nelle persone desideri, fantasie che conducono all'azione senza alcun rapporto con il reale. La società di massa provoca, secondo lei, attaccamenti sradicanti (*in primis* quello nei confronti del dio denaro) che rendono gli uomini schiavi e li privano del rapporto con la loro comunità. Gli attaccamenti reali, invece, radicano. Come Weil precisa ne *Il cristianesimo e la vita dei campi* (1942), il legame affettivo con le cose una volta instaurato va necessariamente dissolto. In questo modo gli uomini possono dirigere la loro energia non più verso il basso – come avviene nel lavoro – bensì verso l'alto, verso il Bene. Simone Weil passa così da un'idea di lavoro inteso come scambio di energia tra l'uomo e la cosa, ad una dimensione del lavoro vissuto come partecipazione spirituale alla comunità. È nel comune digradare la propria energia verso l'alto che gli uomini sentono di essere radicati, riconoscendosi come parti di un tutto organico, di un'unità armonica

che deve necessariamente realizzarsi *hic et nunc*, in quanto unico rimedio allo sradicamento. Quella di Weil, come si può notare, non è una comunità simbolica o astratta, ma è una comunità «reale», concreta, che presenta molte assonanze con quella descritta dal sociologo americano Robert Nisbet in *The Quest for Community* (1953), opera in cui Nisbet, che è considerato il padre del comunitarismo realista, enuncia i caratteri distintivi di una comunità autentica: la *funzione*, il *dogma*, l'*autorità*, la *gerarchia*, la *solidarietà*, il *senso di superiorità* e l'*onore*<sup>8</sup>. A tal proposito è interessante rilevare che anche Weil definisce ne *La prima radice* i caratteri della comunità di cui auspica la creazione, descrivendoli come «bisogni imprescindibili» di ogni anima radicata nella comunità. Il primo tra questi «bisogni» è l'*ordine*, che Weil definisce come un «tessuto di relazioni sociali tale che nessuno sia costretto a violare obblighi rigorosi per adempierne altri»<sup>9</sup>. Weil descrive la comunità come una formazione sociale autoregolata che garantisce all'individuo *sicurezza* e protezione attraverso il rispetto e, quindi, l'*ubbidienza* alle leggi proprie di quel gruppo che, se violate, comportano altrettante *punizioni*. In linea con la tesi organicistica Simone Weil pensa ad una comunità in cui ogni individuo svolge il suo ruolo come una parte del corpo umano che lavora in funzione di tutto l'insieme e, in base alla funzione cui deve adempiere, appartiene ad un dato ceto<sup>10</sup>. È naturale, pertanto, l'esistenza di una *gerarchia*, «costituita da una certa venerazione, da una certa devozione nei confronti dei superiori, considerati non in riferimento alla loro persona né al potere che esercitano, bensì come simboli»<sup>11</sup>. Tra i membri di una comunità si stabiliscono, infatti, dei rapporti orizzontali di cooperazione basati sulla *responsabilità*, sull'*uguaglianza* – gli individui si sentono tra loro uguali in quanto parti di una stessa unità organica e, al tempo stesso, responsabili della collettività di cui fanno parte – e, soprattutto,

<sup>8</sup> I corsivi sono di Robert Nisbet. Cfr. S. PUPO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

<sup>9</sup> S. WEIL, *L'enracinement*, cit., p. 19.

<sup>10</sup> Cfr. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages* (1966), trad. it. di I. Cherubini Roncaglia (a cura di), *Individuo e società nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

<sup>11</sup> S. WEIL, *L'enracinement*, cit., p. 27.

sulla comune ricerca della *verità*, che Weil oppone costantemente alla menzogna idolatrica sposata dalla società di massa e veicolata dalla propaganda<sup>12</sup>. Quest'ultima, secondo Weil, abbrutisce l'individuo e lo priva della «capacità di pensare», violando la sua *libertà di opinione*. A tal proposito Weil sottolinea come nella comunità l'individuo conservi sempre non solo il suo senso critico ma, soprattutto, la sua *libertà*. Quest'ultima, secondo Simone Weil, si traduce nella reale possibilità di scegliere<sup>13</sup>, di *rischiare*<sup>14</sup> e di possedere qualcosa. Infine, tra i «bisogni» finora elencati – rispettivamente *ordine, sicurezza, ubbidienza, punizione, gerarchia, responsabilità, uguaglianza, verità, libertà di opinione, libertà, rischio, proprietà privata e collettiva* – Weil affida un ruolo fondamentale all'*onore*, valore comunitario per eccellenza. Ne *La Prima radice* Weil descrive l'*onore* in questi termini:

L'onore è un bisogno vitale dell'anima umana. Il rispetto dovuto ad ogni essere umano come tale, persino quando è accordato effettivamente, non basta a soddisfare questo bisogno; perché il rispetto è identico per tutti e immutabile, mentre *l'onore è in relazione a un essere umano considerato non già semplicemente come tale, ma nel suo ambiente sociale*<sup>15</sup>.

Ciò che emerge da queste parole è, innanzitutto, il carattere sociale dell'*onore*. Per Simone Weil l'*onore* è un valore collettivo, che ha ragione di esistere soltanto in relazione alla comunità di cui si è parte. Esso è del tutto incompatibile con le società post-moderne e post-industriali, essendo queste rette dalla burocrazia impersonale, dall'economia di mercato, dalle comunicazioni di massa e, in generale, dal culto dell'individuo. Secondo Weil l'*onore* è un «bisogno» iscritto nelle nostre radici, nel nostro passato<sup>16</sup> e che può essere pienamente soddisfatto solo «se ognuna delle collettività di cui un essere umano è membro lo fa partecipe di una tradizione di

---

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 27 [corsivo mio].

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 112.

grandezza racchiusa nel suo passato e riconosciuta pubblicamente»<sup>17</sup>. Gli studi sull'*onore* ci restituiscono un concetto che si presta a una certa ambiguità semantica, perché può essere visto come valore positivo, ossia come il valore fondamentale dell'etica comunitaria<sup>18</sup>; o come valore negativo, a seconda del genere sessuale<sup>19</sup>. In base a quest'ultima accezione, l'*onore* vive una differente declinazione in base al sesso dei membri di una comunità: nell'uomo esso ruota attorno alla nozione di *virilità*, mentre nella donna si traduce, essenzialmente, in *pudore*. La *virilità* e il *pudore* sono quindi complementari all'*onore*: laddove gli uomini hanno il compito di difendere l'*onore* e di proteggere quello delle loro donne da aggressori esterni, le donne devono possedere il senso del *pudore*, affinché l'*onore* dell'uomo possa essere rispettato. Di conseguenza il ruolo dell'uomo ruota attorno alla rivendicazione dell'*onore*, mentre il dovere della donna consiste nel preservare la sua integrità. Le donne devono mantenere l'*onore* e difenderlo, poiché si ritiene che esso venga trasmesso di madre in figlia. Da questo punto di vista la forma più comune di atto gravemente disonorevole per una famiglia è l'illecito accesso sessuale di un uomo estraneo a un membro femminile della casa: in tal caso l'offesa non macchia soltanto l'*onore* della famiglia, ma ne contamina il sangue così seriamente che il suo *onore* e la sua purezza possono essere restaurati soltanto per mezzo della vendetta<sup>20</sup>. Emerge, perciò, l'insita vulnerabilità dell'*onore* dovuta al suo essere una costruzione sociale. C'è chi, a tal proposito, considera l'*onore* il valore fondamentale dell'etica comunitaria, «il contrappeso individuale alla visione corale del comunitarismo»<sup>21</sup>. In base a questo approccio l'*onore* è un sentimento fortemente aristocratico, opposto all'umiliazione, ma anche alla virtù cristiana dell'umiltà che, come conferma la sua stessa etimologia (dall'aggettivo *humilis*, derivante da *hūmus*), evoca una dimensione di

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>18</sup> Cfr. M. VENEZIANI, *Comunitari o liberal. La prossima alternativa?*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

<sup>19</sup> Cfr. C. CASSAR, *Il senso dell'onore*, Milano, Jaca Book, 2002.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 20-22.

<sup>21</sup> M. VENEZIANI, *Comunitari o liberal...*, cit., p. 58.

orizzontalità, a partire proprio dal suo richiamo alla terra, all'*humus*<sup>22</sup>. *Honor*, al contrario, indica una vocazione verticale, un sollevarsi e un distaccarsi dalla terra<sup>23</sup>, una forma d'orgoglio che non si risolve mai in un sentimento egoistico, in quanto presuppone sempre la considerazione degli altri, il loro giudizio ed il loro riconoscimento<sup>24</sup>. L'*onore* resta in tutti i casi un valore comunitario che non ha ragione di esistere senza l'Altro, inteso non soltanto come l'altro individuo ma, soprattutto, come l'altra comunità, l'altra etnia, di cui dobbiamo sempre tenere presente l'esistenza, rifuggendo da qualsiasi solipsismo. Senza l'*onore* una comunità non sarebbe tale e si ridurrebbe ad uno sterile insieme di individui-atomi, privi di qualsiasi legame, di qualsiasi vera relazione. Oggi che la disponibilità al sacrificio scarseggia e la logica consumistica la fa da padrona, l'*onore* si rivela il grande assente dell'etica sociale corrente. Più che salvare l'*onore*, ai giorni nostri si chiede di tutelare l'immagine. È così che il *look* ha preso il posto dell'*onore*. Eppure quest'ultimo resta un valore essenziale da custodire, poiché si traduce nel rispetto non solo per la vita propria, ma anche per quella degli altri<sup>25</sup>. La comunità di Weil, com'è facilmente desumibile da questi assunti, ribadisce la sua concretezza, il suo spessore realistico, anche e soprattutto perché nasce allo scopo di rispondere alla mancanza di radici in cui versa l'individuo moderno e che lei definisce con il termine *sradicamento*. Ne *La prima radice* Weil distingue ben tre forme diverse di *sradicamento*: lo *sradicamento* operaio, contadino e geografico, e propone altrettanti rimedi. La causa dello *sradicamento* nel caso della comunità operaia è, secondo Weil, il denaro. Esso, insieme alla parcellizzazione del lavoro in fabbrica, rende gli operai degli oppressi, annientati fisicamente e moralmente, privi della loro dignità e della

---

<sup>22</sup> O. PIANIGIANI, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, II, Roma-Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1907, p. 95.

<sup>23</sup> Sul concetto di *onore* cfr.: *ivi*, p. 65; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II (1969), trad. it. di M. Liborio (a cura di), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, Torino, Einaudi, 1976, pp. 316-326.

<sup>24</sup> Cfr. C. CASSAR, *Il senso dell'onore*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

coscienza di essere uomini<sup>26</sup>. Gli effetti sradicanti del denaro sugli operai si manifestano nel fatto che questi lavoratori non si sentano a casa propria né in fabbrica, né nelle loro abitazioni, né nei partiti e sindacati, né nei luoghi di divertimento. Una condizione, quella del salariato, disperata, alla quale non si può pensare di dare una risposta con semplici provvedimenti giuridici, quale potrebbe essere una modificazione della proprietà dei mezzi di produzione. Fin dagli anni della militanza nel sindacalismo rivoluzionario la prospettiva di una collettivizzazione dei mezzi di produzione appare a Simone Weil come una soluzione inidonea a modificare le condizioni del lavoratore all'interno del processo produttivo. Questa misura, a suo avviso, non abolirebbe la condizione proletaria, ma finirebbe soltanto per estenderla e generalizzarla. Per rispondere al bisogno di radici degli operai, Weil propone allora il decentramento nelle campagne delle grandi industrie. Non solo, ogni operaio deve possedere una casa, un pezzo di terra, un mezzo motorizzato. Queste misure vanno abbinate ad una trasformazione della tecnica produttiva in relazione ai bisogni anche morali degli operai, in quanto finora il progresso tecnico è stato interamente assoggettato agli interessi del capitalismo. Per Weil è giunto il momento di invertire questa tendenza e indirizzare la ricerca tecnica verso nuove macchine al servizio dei bisogni degli operai. Dunque, più che auspicare il ritorno a un modo di produzione pre-industriale – che Weil riconosce essere un'utopia – si pone l'obiettivo di delineare un sistema produttivo che non sia né capitalistico né socialista e, soprattutto, si riveli capace di rispettare il valore della dignità dell'uomo nel lavoro e nella sua comunità<sup>27</sup>. Per quanto riguarda lo sradicamento nella comunità contadina, esso si manifesta con lo spopolamento e l'abbandono delle campagne ed è causato innanzitutto da una cattiva gestione dello Stato sul territorio. Associato al fenomeno dell'urbanesimo, questo tipo di sradicamento ha creato nella mente dei contadini un complesso di inferiorità verso le altre classi sociali, più a contatto con la tecnologia. I contadini, del

---

<sup>26</sup> Cfr. S. WEIL, *La condition ouvrière* (1951), trad. it. di F. Fortini, *La condizione operaia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1974.

<sup>27</sup> G. MACCARONI, *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Lungro, Marco Editore, 2003, pp. 171-172.

resto, non si sono sentiti più difesi da nessuno perché, già a partire dal XV secolo, gli intellettuali si sono concentrati sulla difesa della classe operaia<sup>28</sup>. Questo senso di abbandono ha provocato in loro una certa ostilità nei confronti delle istituzioni, per questo motivo essi sono di fatto brutalmente sradicati dal mondo moderno. Rispetto a quello operaio, tuttavia, il lavoro contadino offre maggiore opportunità per una fondazione della sua dignità dal momento che, rispetto agli operai ridotti ad appendici delle loro stesse macchine, i contadini vedono i frutti del proprio lavoro. Per questo motivo, spiega Weil, la classe contadina avrebbe dovuto continuare a vivere in armonia con la natura e la sua ciclicità. Weil ritiene pertanto che i primi responsabili della loro condizione sradicante siano gli stessi contadini, al momento incapaci di percepire la natura armonica delle cose con cui man mano entrano in contatto<sup>29</sup>. L'ultimo tipo di sradicamento, quello geografico, ci consente di comprendere meglio l'importanza che la comunità riveste nel discorso weiliano. Lo sradicamento geografico indica, infatti, la perdita da parte dell'individuo dei legami con le realtà collettive di più ridotte dimensioni, quali il villaggio, la provincia, la regione, il vicinato. È con la nascita dello Stato moderno che, secondo Weil, sono venuti meno questi tanti *Noi*, sacrificati nella loro singolarità dalla necessità di accomunarli ed identificarli in un territorio più ampio, ovvero la nazione, che per lei è sinonimo di Stato. Scrive Weil ne *La prima radice*:

Città o insieme di villaggi, provincia, regione; e talune che comprendono diverse nazioni; altre che comprendono varie parti di nazione. La nazione, da sola, si è sostituita a tutte queste collettività. La nazione, cioè lo Stato; perché non possiamo trovare altra definizione per la parola nazione se non l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un medesimo Stato. [...] La nazione [...] è la sola collettività esistente nell'universo attuale. La famiglia non esiste. [...] Oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta.

---

<sup>28</sup> S. WEIL, *L'enracinement*, cit., pp. 78-79.

<sup>29</sup> Cfr.: S. WEIL, *L'enracinement*, cit., pp. 78-95; G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come "metaxú" e "práxis"...*, cit., p. 139.

[...] Insomma il villaggio, la città, il circondario, la provincia, la regione, tutte le unità geografiche più piccole della nazione, hanno quasi cessato di avere importanza<sup>30</sup>.

Secondo Weil, la pretesa accentratrice dello Stato-Nazione ha portato con sé lo sviluppo della burocrazia e del regime poliziesco, elementi che non solo esaltano lo Stato ma, soprattutto, contribuiscono all'esercizio di una ferrea opposizione verso coloro che rifiutano di uniformarsi al regime. L'imperativo in uno Stato-nazione è amare lo Stato ma, come scrive Weil ne *La prima radice*:

Lo Stato è una cosa fredda che non può essere amata; [...] esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto di amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c'è nient'altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei<sup>31</sup>.

In questo «supplizio morale» di cui parla Weil un ruolo dal peso non indifferente è esercitato dai partiti, strutture burocratizzate da abolire e di cui lo Stato si serve per veicolare la sua idea di bene collettivo.

## PER UNA COMUNITÀ SENZA PARTITI

Weil è consapevole che la democrazia in uno Stato dalle grandi dimensioni non possa fare a meno di rappresentare la sovranità popolare e sottolinea con forza la necessità di porre ai rappresentanti del popolo il limite della formazione dei partiti, poiché attraverso questi ultimi la loro funzione di sorveglianza e di controllo sul governo viene di fatto trasformata in carriera<sup>32</sup>. La soppressione dei partiti, a cui Weil dedica un testo pubblicato per la prima volta nel febbraio 1950 ed intitolato *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, si presenta come il risultato di una lunga impresa di

---

<sup>30</sup> S. WEIL, *L'enracinement*, cit., pp. 95-96.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 18. Weil non ha presente il saggio di Max Weber *La politica come professione* (1919).

disinganno collettivo condotta senza il ricorso alla violenza, il cui esito deve essere la vittoria dell'azione del pensiero sul regno dell'opinione<sup>33</sup>, lo sviluppo nel singolo di un senso critico che gli consenta di non soffocare nel «collettivo burocratizzato»<sup>34</sup> del partito. Tutti i partiti, secondo Weil, sono «totalitari» nel senso che la concezione del bene pubblico propria a uno o all'altro partito è una finzione, una cosa vuota, che in realtà corrisponde ad interessi individuali. Per cui il fine, anziché coincidere con il bene, è idolatricamente il partito stesso. Questa idolatria partitica trova il suo nutrimento interno nei programmi di “educazione” rivolti ai nuovi aderenti e ai giovani. In realtà, dietro la parola “educazione” – spiega Weil – si cela in questo caso un vero e proprio addestramento che serve a preparare l'individuo all'influenza che il partito eserciterà sul suo pensiero<sup>35</sup>. Rifuggendo dalla forma politica del partito, Simone Weil propone al loro posto forme più “fluide” come i circoli costituiti attorno alle riviste di opinione<sup>36</sup> che, grazie ai loro contorni porosi e al carattere mobile e aperto, rendono sempre possibile al cittadino ricavarsi ampi spazi di libertà. Naturalmente Weil è consapevole che misure anti-partito di questo tipo, sono in realtà quelle che hanno meno probabilità di essere attuate. Infatti, spiega lucidamente Simone Weil, lo spirito di partito è dilagato ormai in ogni cosa e governa il nostro pensiero, tant'è che ormai non pensiamo quasi più, se non schierandoci a favore o contro un'opinione e cercando gli argomenti che all'occorrenza la confutino o la confermino. Questo meccanismo non è altro che la trasposizione dell'adesione a un partito e la dimostrazione che abbiamo perso il senso del vero e del falso. Qualche mese dopo la pubblicazione del *Manifesto*, il saggio di Simone Weil viene dato alle stampe anche in Italia, grazie alla casa

---

<sup>33</sup> S. WEIL, *Note sur la suppression générale des parties politiques* (1957), trad. it. di F. Regattin, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Roma, Castelvechchi, 2012, p. 7.

<sup>34</sup> Cfr. S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1955), trad. it. di G. Gaeta (a cura di), *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 37-74.

<sup>35</sup> S. WEIL, *Note sur la suppression générale des parties politiques*, cit., pp. 30-33.

<sup>36</sup> Si pensi all'adesione di Weil alla Lega dei diritti dell'Uomo nel '30, chiaro esempio di «circolo fluido».

editrice Edizioni di Comunità, fondata nel '46 da Adriano Olivetti e non certo per un puro caso. L'imprenditore italiano, al pari della Weil, pone al centro della propria concezione politica una dichiarata ostilità nei confronti dei partiti, che trova espressione in un suo scritto del 1949, inizialmente comparso come opuscolo del Movimento Comunità<sup>37</sup> con il titolo *Fini e fine della politica* e poi riproposto con il titolo *Democrazia senza partiti*. Affinché si possa attuare una democrazia senza partiti Olivetti propone di abbandonare il «regime parlamentare» e di passare alla «democrazia integrata», un tipo nuovo di democrazia in cui la sovranità viene trasferita dal popolo alle comunità locali. Secondo Olivetti, infatti, l'espressione della volontà del popolo è una mistificazione, in quanto i suoi mediatori – cioè i partiti – hanno perso il contatto con il popolo stesso. Finché le comunità non saranno create – spiega Olivetti – «i partiti continueranno a ingannare il popolo in nome suo e della sua conclamata sovranità attraverso leggi complicate in cui il valore dell'uomo, che non è misurabile in cifre, è sottoposto ad assurde manipolazioni aritmetiche»<sup>38</sup>. Nel disegno di Olivetti le comunità che sperimenta direttamente sulla scena politica italiana del dopoguerra, una volta costituite, tutte insieme si uniranno per dare vita allo Stato, che così non verrà creato più dai partiti, ma dal popolo. A questo punto i partiti non avranno più alcuna utilità e, quindi, si dissolveranno naturalmente. La voce di Olivetti si rivela, perciò, perfettamente all'unisono con quella di Weil nella teorizzazione di una democrazia apartitica. Ciò che cambia è, invece, la prospettiva con cui si guarda alla soppressione dei partiti. In Olivetti la soppressione si presenta come l'effetto naturale della costituzione dell'*Ordine delle Comunità*. Nel *Manifesto*, invece, Weil descrive la soppressione dei partiti come la condizione *sine qua non* sarebbe impossibile instaurare una democrazia senza partiti, democrazia che è prima di tutto una «comunità fondata su valori etici». Nel progetto per la soppressione

---

<sup>37</sup> Il Movimento Comunità è fondato da Adriano Olivetti nel 1948 in Piemonte. Di orientamento liberaldemocratico, il Movimento – il cui simbolo è una campana adornata da un nastro – è attivo politicamente a livello locale a partire dal 1953. Cinque anni più tardi, con le elezioni del 1958, diventa una forza politica nazionale.

<sup>38</sup> A. OLIVETTI, *Democrazia senza partiti* (1949), Roma, Edizioni di Comunità, 2013, p. 46.

dei partiti, però, non solo giunge a piena maturazione il disegno della comunità di cui Weil auspica la creazione ma, soprattutto, trova conferma il suo spiccato realismo politico.

## IL REALISMO POLITICO DI SIMONE WEIL

Ciò che nelle opere di Weil muove le fila della sua riflessione politica ininterrottamente, a prescindere dalle diverse stagioni del suo percorso intellettuale, è l'idea che la macchina statale venga alimentata nella sua formazione e struttura, sia esternamente sia interiormente, dalla «forza». Questa convinzione è presente in Weil già nel '33, quando venticinquenne abbandona l'ideale rivoluzionario marxista, certa com'è che con la rivoluzione non si verifichi la fine dell'oppressione, ma soltanto un rovesciamento di ruoli tra oppressori e oppressi, dal momento che i meccanismi oppressivi sono iscritti nelle ferree leggi che regolano la vita storica e sociale<sup>39</sup>. Questa visione della rivoluzione proletaria, che fa il passo con una concezione pessimistica della storia, dove a regnare è l'orizzonte della necessità, è una delle caratteristiche che contraddistinguono il realismo weiliano, avvicinandolo inevitabilmente alla corrente del realismo politico, fondato sull'idea di politica come conflitto, sulla centralità del potere, sull'autonomia dell'agire politico dall'etica, nonché sul privilegio accordato alla verità effettuale. Occorre tuttavia precisare che, nonostante questi che unanimemente vengono riconosciuti come i caratteri principali del realismo politico, non risulta affatto facile darne una definizione univoca. C'è chi individua nel realismo politico due dimensioni, una descrittiva e una prescrittiva. In base alla prima il realismo politico è un paradigma epistemologico<sup>40</sup>, in base alla

---

<sup>39</sup> A questo proposito cfr. S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, cit., in cui l'autrice mette in discussione la necessità della rivoluzione.

<sup>40</sup> In base alla dimensione descrittiva il realismo politico è: «Un paradigma epistemologico cui afferiscono una concezione della politica come lotta per il potere – una lotta che si avvale della violenza fino al limite dell'uccisione fisica – e una concezione dello Stato come “puro fenomeno di forza”, o come strumento per

seconda è una dottrina di governo, un orientamento che individua nel potere e nel mantenimento dell'ordine gli assunti che determinano la politica<sup>41</sup>. Non a caso l'iniziatore del realismo politico è Niccolò Machiavelli<sup>42</sup>, dal quale Weil riceve sorprendentemente una profonda influenza, evidente nel riconoscimento da parte dell'autrice della possibilità di «enucleare certe leggi» relative ai «fenomeni sociali»<sup>43</sup>, nella consapevolezza che la realtà sia tragicamente governata dalla necessità della forza. Il realismo politico di Simone Weil, sorprendentemente ispirato da Machiavelli<sup>44</sup>, costituisce un sentiero finora del tutto inesplorato nella storiografia critica. La sua manifestazione più evidente è un saggio del 1940, intitolato *L'Iliade o il poema della forza*, in cui l'*Iliade* viene descritta come un'opera segnata dall'onnipresenza della forza, intesa come «guerra», «conflitto». Ne *L'Iliade o il poema della forza* il conflitto è rappresentato come il sottofondo ineliminabile della politica, la quale è essenzialmente una guerra trasferita nella *polis* e che reca in sé il marchio costitutivo della distruzione. Weil parte dal presupposto che il bene ed il potere costituiscano due sfere completamente distinte. Il bene non è rappresentabile dal potere, anzi è l'Irrappresentabile per eccellenza, e il potere, da parte sua, non può tradurre dialetticamente il male in bene. Weil ritiene che confondere il piano del bene, della verità e della giustizia con quello del potere equivalga a commettere

---

l'imposizione di un ordine». Vedi P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 28.

<sup>41</sup> In base alla dimensione prescrittiva per realismo politico si intende: «Un orientamento, una sensibilità [...] al servizio di quel soggetto collettivo che è lo Stato, una sorta di tecnologia del potere operante sui moventi dell'agire umano, un'arte di governo poggiante su un insieme più o meno sistematico di massime prudenziali, e perennemente volta alla ricerca di un precario equilibrio in una situazione connotata da disuguaglianze, attori ostili e risorse scarse». Vedi *ibidem*.

<sup>42</sup> Sul realismo politico di Machiavelli cfr.: A. ANDREATTA - A.E. BALDINI, *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, Torino, UTET Libreria, 1999, p. 6; G.M. BRAVO - C. MALANDRINO, *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 29-31.

<sup>43</sup> S. WEIL, *Cahiers*, I, cit., p. 379.

<sup>44</sup> Sul rapporto tra il realismo politico di Simone Weil e quello di Machiavelli gli studi sono ancora da compiere.

idolatria. Da qui la necessità di prendere le mosse dalla realtà. Weil vede riflesso nel mondo contemporaneo il pieno dispiegarsi dell'adorazione della forza, la cui origine è rappresentata, a suo parere, dall'immagine ebraica di Dio come forza<sup>45</sup>. L'idea del Dio-forza è una menzogna idolatrica che, fatta propria dal Cristianesimo, ha imposto la convinzione che la forza sia il valore supremo da adorare e perseguire. È bene precisare, a tale riguardo, che Weil non si scaglia contro il Cristianesimo in toto, ma solo contro la cristianità storica che ne rappresenta una corruzione dovuta all'influenza giudaica e romana. Sia gli Ebrei che i Romani sono, infatti, per Weil idolatri adoratori della forza. Il vero cristianesimo è quello delle origini, prosiegua diretto del mondo greco, in cui Weil vede incarnati i valori di bellezza e verità che gli Ebrei e i Romani hanno distrutto<sup>46</sup>. Esso – spiega Weil – è rimasto vivo soltanto in alcune frange marginali, etichettate come eretiche e sterminate in modo crudele, come i catari<sup>47</sup>. La guerra di Troia narrata nel poema omerico non rappresenta per Weil semplicemente un evento importante della storia ellenica<sup>48</sup>, ma è il primo evento della politica, la sua origine<sup>49</sup>. Weil sottolinea come la politica nasca da una guerra che ha come risultato la distruzione di una città-stato. L'esito del conflitto inaugurale del tempo della politica, infatti, non è né la resa di una delle due parti, né un trattato di pace, bensì proprio la distruzione della *polis* per cui si combatte. Questo

---

<sup>45</sup> AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, cit., p. 47.

<sup>46</sup> La differenza principale tra il Dio dei cristiani e quello del popolo di Israele è che il primo è un Dio soprannaturale, mentre il secondo è una divinità naturale. L'esperienza mistica, ovvero una vita di grazia, si può dare solo in un cristianesimo il cui Dio sia una divinità soprannaturale; un cristianesimo che si sia liberato dalla mitologia, dall'idolatria sociale, e, dunque, abbia riabbracciato la fonte greca, la sua verità. Questo tipo di cristianesimo, che possiamo identificare con quello della povertà evangelica, appare a Simone un'autentica apertura al soprannaturale e alla grazia, assieme all'induismo e al buddhismo.

<sup>47</sup> Cfr. S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil* (1973), trad. it. di E. Cierlini, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 1994, p. 512.

<sup>48</sup> Le vicende cantate nell'*Iliade* sono precisamente quelle accadute nei cinquantuno giorni dell'ultimo anno della guerra tra Achei e Troiani, che gli storici collocano verso la fine dell'età del Bronzo, intorno al 1300-1200 a.C.

<sup>49</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996, pp. 25-27.

consente a Simone Weil di mettere in luce l'antinomia costitutiva della politica, la quale è tutta contenuta in potenza in un *polemos*. La «cosalizzazione» forzata operata nell'*Iliade* è evidente fin dalla prima parola del poema omerico, *menis*, che rinvia alla collera – declinazione della forza – che ne costituisce la protagonista oggettiva, e che usa gli uomini trasformandoli in cose. La forza possiede tutti indifferentemente, è onnipervasiva<sup>50</sup>. Eppure, se tutti gli uomini sono divisi dalla forza, essi saranno al tempo stesso uniti in una comunità reale fondata su un dolore comune, sulla sofferenza generata dalla forza. Nella consapevolezza tragica dell'impossibilità del bene, attraverso la lente del realismo, Weil guarda al “politico” così com'è, riconoscendo nella forza un nudo fatto che si è imposto nel tempo e che, a suo avviso, si continuerà ad imporre. Weil, infatti, aveva già previsto come nella società moderna la forza avrebbe ulteriormente ampliato il suo raggio d'azione non solo attraverso il culto del dio denaro, ma, soprattutto, grazie ad uno strumento privilegiato quale è il progresso, con il quale l'uomo manipola abusivamente la natura e asservisce se stesso e gli altri alle tecnologie<sup>51</sup>. Un motivo in più, questo, per riportare alla luce, specialmente in questo difficile momento della storia europea, il realismo politico di Simone Weil, che non solo si mostra come l'intima essenza del suo pensiero politico ma, soprattutto, può divenire la strada privilegiata per un'adeguata comprensione della realtà politica attuale.

---

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

<sup>51</sup> Per una critica del progresso da Simone Weil, cfr. S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, cit., pp. 70-72.