

LORETTA PISTILLI

Simone Weil e Antigone come simboli dell'alterità femminile

Il tema di questa riflessione, l'alterità di Simone Weil e Antigone, qui declinata nel segno della disidentificazione rispetto al pensiero dominante e insieme dell'apertura e impegno verso l'altro, ci consente di adottare una prospettiva dell'inassimilabilità e della relazione come ciò che accomuna molte donne che, in quanto soggetti di un sentire diverso, lasciano affiorare la propria irripetibile singolarità all'interno del chiuso dell'ordine sociale. Questo modo d'essere, che suggerisce una visione della realtà e dei rapporti umani libera da ogni conformismo, si traduce per Simone Weil e Antigone nella passione per il mondo mai disgiunta da un profondo senso di estraneità verso quello stesso mondo, in un atteggiamento implicante da un lato il farsi straniera attraverso un agire che è innanzitutto incarnazione di istanze etiche, e dall'altro l'apertura all'intreccio delle relazioni in cui siamo da sempre immersi. Occorre chiedersi in che senso possiamo parlare, al di là dell'interesse che Simone Weil ebbe per i classici greci ed in particolare per i tragici, di uno stretto legame tra lei ed Antigone, quale sia la traccia unificante della grande filosofa francese del Novecento e di una delle figure tragiche più amate della cultura occidentale, le quali innestano il loro discorso sullo sfondo di un presente incapace di cogliere appieno l'irriducibile della loro voce. La ricerca del bene e della giustizia fino ad annientarsi le spinge a negare l'esistente in vista di un suo trascendimento, nell'immaginazione di un futuro radicalmente nuovo e nel desiderio dell'altro quali elementi sovversivi e destabilizzanti.

Questo modo di abitare il mondo proprio delle donne portatrici di un sapere dell'alterità, cioè di un'esperienza che «porta con sé

sempre una quota di perdita dell'identità, una disidentità, una non coincidenza»,¹ produce un inevitabile alienarsi nel senso positivo della capacità di contrapporre l'inedito all'orizzonte precostituito. In altre parole, corrisponde al trarsi fuori dai codici egemoni in vista di una prassi altra e alla libertà di pensare da sole, il che non si traduce mai nel rifiuto del reale e delle sue contraddizioni, bensì attesta il bisogno di nutrirsi dell'esperienza del mondo per poter accogliere quello che il pensiero dominante non è in grado di contemplare, e precisamente che, come scrive Simone Weil, «non è possibile amare ed essere giusti, se non si conosca l'imperio della forza e non lo si sappia rispettare».² «La forza che piega gli uomini, la forza dinanzi alla quale si ritrae la carne degli uomini»,³ è anche e non contraddittoriamente condizione necessaria del consenso di ciascuno all'amore e alla giustizia, che per Simone Weil e Antigone rappresentano la trascendenza intesa, prima ancora che come richiamo ad un ordine superiore, come dimensione autentica rispetto all'unica realtà conosciuta e dominata dalla violenza, il cui massimo potere è quello di reificare «tanto quelli che se ne servono tanto quelli che la patiscono, affratellando vittime e carnefici, vincitori e vinti nella stessa sventura e nella stessa sofferenza».⁴

Simone Weil,⁵ che ritrovava questi aspetti di verità della condizione umana e del mondo mirabilmente rappresentati nella tragedia greca e più ancora nell'Iliade, intendeva «rendere accessibile alle masse popolari i capolavori della poesia greca, dal momento che niente più della poesia greca le sembrava vicina al popolo, poiché in questa, a differenza di una poesia moderna, trovava espresso col più alto grado di lucidità, di purezza e di semplicità, la condizione umana sottoposta al duro dominio della forza».⁶ Si trattava in definitiva di rendere attuale un'idea di cultura che riconoscesse negli esclusi dal circuito accademico e intellettuale i suoi naturali

¹ Massimo Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, p. 28.

² Simone Weil, *L'Iliade poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr.it., Roma, Borla, 1999, p. 32.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Simone Weil. La debolezza dell'amore nell'impero della forza*, Civitella in Val di Chiana (Arezzo), Zona, 2007, p. 80.

⁵ Simone era nata a Parigi nel 1909, morì nel 1943 nel sanatorio di Ashford nel Kent. Sulla sua tomba era scritto che era una filosofa e che s'interessava dell'umanità.

⁶ Giancarlo Gaeta, *Prefazione a Simone Weil, Il racconto di Antigone e Elettra*, Genova, Il Melangolo, 2009, p. 9.

destinatari e nella volgarizzazione del sapere lo strumento non solo di acculturazione delle masse, ma anche di una strategia ritenuta politicamente efficace nel risvegliare al pensiero annichilito dal lavoro e dal potere quella sete di giustizia che, nonostante la sottomissione alle leggi della necessità, abita nel cuore di ogni uomo. «Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealista, ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo non diversamente dalla traiettoria di un astro».⁷

La riscoperta della coincidenza tra sapere e prassi, e insieme della centralità del singolo che partecipa consapevolmente al progetto educativo, presupponeva una totale riconsiderazione dell'azione politica non più ispirata ai dogmi ideologici, ma ricondotta entro un orizzonte sociale nel quale si determinano i concreti bisogni degli individui e le possibilità stesse della loro libertà. È così che nel 1935, dopo aver visitato una fonderia nei pressi di Bourges dove da qualche tempo insegnava in un liceo, Simone Weil propose all'ingegner Bernard di scrivere nella rivista aziendale «Entre nous» una serie di articoli sulla poesia greca, allo scopo di iniziare un aperto e proficuo dialogo con gli operai di cui conosceva molto bene la condizione di alienazione per averla sperimentata prima alla Alsthom e poi alla Renault dal 4 dicembre 1934 al 23 agosto 1935, convinta che la riflessione politica non avrebbe potuto da sola esaurire la comprensione della nuova organizzazione del moderno lavoro e che soltanto misurandosi con la realtà della fabbrica avrebbe capito quale terribile peso di sofferenza e umiliazione i lavoratori erano costretti a sopportare. Era l'unico modo per trasformare le idee in esperienza vissuta, il solo capace di fornire una lettura del reale evitando d'irrigidirne la complessità in categorie precostituite che pretendono di spiegare ogni cosa. È come operaia metalmeccanica che Simone Weil «incominciò a sentire impresso su di sé il marchio della sventura»⁸ nella sua forma universale di *malheur* che destinalmente unisce tutti gli esseri umani e dal cui fondo emerge quel desiderio dell'altro che per Simone costituisce il fondamento ontologico dell'esistenza stessa, che è dunque coesistenza, poiché

⁷ Simone Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, tr.it., Milano, Comunità, 1980, p. 209.

⁸ Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr.it., Milano, Adelphi, 1994, p. 287.

«ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste coesiste».⁹ Nel diario redatto durante quell'anno, Simone scrive:

Lo sfinimento finisce per farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rende quasi invincibile la più forte delle tentazioni che comporta questo genere di vita, quella di non pensare più, unico mezzo per non soffrire. [...] Lentamente, soffrendo, ho riconquistato, attraverso la schiavitù, il senso della mia dignità di essere umano, un senso che questa volta non si fondava su nulla di esterno, sempre accompagnato dalla coscienza di non aver alcun diritto a nulla, e che ogni istante libero dalle sofferenze e dalle umiliazioni doveva essere ricevuto come una grazia, come il mero risultato di favorevoli circostanze casuali.¹⁰

Il desiderio di confondersi con gli oppressi e la disponibilità totale al sacrificio rappresentavano un bisogno irrinunciabile, giacché soltanto sperando la sofferenza prodotta dall'impatto brutale con le cose del mondo è possibile penetrare l'opacità del reale. Gli operai, i nuovi schiavi della società industriale avanzata che la catena di montaggio ha privato della facoltà di pensare e trasformato in automi, diventano per Simone Weil simili al Cristo crocefisso che nessuna rivoluzione potrà mai liberare, tanto più che «un'oppressione evidentemente inesorabile ed invincibile non genera come reazione immediata la rivolta bensì la sottomissione».¹¹

L'implacabile critica al capitalismo non le impedisce di rilevare le molte contraddizioni insite nel marxismo, che, lungi dal prospettare uno scenario veramente alternativo, delinea un modello di società non meno oppressiva dell'attuale. Di fatto, a partire dai primi anni trenta e in assoluta controtendenza, Simone Weil si trova al centro di un acceso dibattito tutto interno alla sinistra rivoluzionaria, la stessa in cui giovanissima aveva iniziato la sua militanza politica, che giudica disfattiste le sue posizioni eterodosse. Viene criticata da alcuni compagni per una serie di articoli da lei pubblicati sulla rivista «La révolution prolétarienne», in cui denuncia l'inerzia dei partiti socialdemocratici e comunisti europei di fronte all'incombente pericolo nazista. Da una prospettiva storica, l'idea marxiana che il proletariato, malgrado il suo asservimento al sistema capitalistico, sarebbe riu-

⁹ Jean Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, tr.it., Torino, Einaudi, 2001, p. 44.

¹⁰ Simone Weil, *Diario di fabbrica*, in Ead., *La condizione operaia*, tr.it., Milano, SE, 1994, pp. 35-127.

¹¹ *Ibidem*, p. 95.

scito un giorno a conquistare il potere e a liberarsi dalle catene, non teneva conto del processo di cosificazione innescato dalla moderna divisione del lavoro, a causa della quale l'operaio, del tutto soggiogato alla macchina, smarrisce a tal punto il senso del proprio ruolo da perdere completamente la cognizione di «quel che produce [...] La sua vita stessa esce da lui senza lasciargli intorno alcun segno».¹² Soltanto un più profondo e complessivo ripensamento dell'ordine sociale nella sua totalità e dei suoi rapporti di forza avrebbe potuto rimettere in moto un graduale processo di trasformazione nel segno di un cambiamento etico, culturale e politico. In particolare, in *Oppression et liberté*, «Simone Weil delinea una progettazione politica della condizione umana nella quale il lavoro, da forma di oppressione qual è soprattutto nelle fabbriche, deve diventare il principio di un legame profondo e armonico con il proprio mondo e con la materia»,¹³ tenendo ferma l'idea di una nuova modalità di relazione tra l'uomo e la macchina basata sulla cooperazione, al fine di ripristinare nel sociale l'ordine della natura. «Il lessico di Simone Weil è questo e anch'esso costituisce una novità. Le categorie adottate hanno fascino e pregnanza, anche se risultano dissonanti rispetto a quelle della polemica politica e, ancor più, dell'analisi sociale sulla condizione operaia. [...] Si tratta di una lettura precipuamente etica ed umanistica».¹⁴

Per la filosofia francese, ignorare le condizioni oggettive della realtà data significa cadere nell'astrattezza di un utopistico progetto rivoluzionario, mentre le appare più che mai necessario intervenire per ridurre, attraverso la pratica politica, lo scarto tra ideale e realtà, ed arrivare, ad esempio, «a far sì che nell'ambiente della fabbrica gli operaientino qualcosa e abbiano coscienza di contare qualcosa».¹⁵

È in questo quadro speculativo ed esperienziale che matura il progetto della rivista «Entre-nous», teso a fornire alla classe operaia un luogo aperto al confronto e alla discussione sul tema del lavoro, nonché l'occasione di accedere alla grande arte quale massima espressione di quella bellezza rigeneratrice, grazie alla quale la verità e la giustizia riemergono dall'oscurità a cui la realtà le condanna. In questo senso, il bello acquista una forte valenza politica in quanto

¹² Weil, *La condizione operaia*, p. 279.

¹³ Miranda Corbascio Contento, *Scienza, etica e religione nel pensiero di Simone Weil*, Bari, Levante, 1992, pp. 29-30.

¹⁴ Aris Accornero, *Simone Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale*, Roma, Editori riuniti, 1985, p. 103.

¹⁵ *Ibidem*, p. 153.

capace di risvegliare la coscienza in coloro che la fabbrica ha ridotto alla «docilità rassegnata da bestia da soma»,¹⁶ nella consapevolezza che «la vita sarà tanto meno inumana quanto più grande sarà la capacità individuale di pensare e di agire».¹⁷ «I lavoratori hanno bisogno più di poesia che di pane. Bisogno che la loro vita sia una poesia. Bisogno di luce e d'eternità. La privazione di questa poesia spiega tutte le forme di demoralizzazione. La schiavitù è il lavoro senza luce d'eternità, senza poesia, senza religione».¹⁸

Vi è, da parte di Simone Weil, una radicale reinterpretazione dell'idea di cultura quale esperienza di vita a tutto campo e insieme pratica politica tesa a mettere innanzitutto in discussione la condizione di sudditanza di chi soffre ed è emarginato. Scrive Simone:

un tempo la cultura era considerata da molti come fine a se stessa. Al contrario, il suo valore vero consisterebbe nel preparare alla vita reale, nell'amare l'uomo perché possa intrattenere con questo universo che ha avuto in sorte, e con i suoi fratelli, la cui condizione è identica alla sua, rapporti degni della grandezza umana.¹⁹

Durante la sua breve collaborazione alla rivista, Simone Weil riesce a pubblicare soltanto un profilo di Antigone,²⁰ sebbene avesse già preparato quello di Elettra²¹ e progettasse di continuare con altre tragedie sofoclee e con l'Iliade. Non è un caso che la filosofa avesse scelto d'iniziare proprio con figure femminili che, facendo saltare gli ingranaggi di un sistema apparentemente immutabile, guadagnano a se stesse lo statuto di pensiero autonomo e potenzialmente sovversivo. In particolare Antigone, pur riconfermando la propria fedeltà alla genealogia materna, si costituisce come soggetto politico che «parla a nome di tutti gli offesi e non solo del fratello ucciso e insepolto».²²

Violando un limite in nome del proprio modo di essere femminili, ella dà voce al dissenso e ad un senso altro rispetto alle logiche del

¹⁶ Weil, *La condizione operaia*, p. 33.

¹⁷ Ead., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983, p. 127.

¹⁸ Ead., *Diario di fabbrica*, p. 321.

¹⁹ Ead., *Riflessioni sulle cause della libertà*, pp. 102-103.

²⁰ *Antigone* di Sofocle è rappresentata per la prima volta ad Atene alle Grandi Dionisie del 442 a. C.

²¹ *Elettra* è stata scritta sia da Euripide, che la rappresenta nel 413 a. C., che da Sofocle, la cui datazione è collocabile tra il 418 e il 410 a. C.

²² Marina Calloni, *Ri-fondare la città(dinanzi)*. *Antigone oltre se stessa*, in Ead., *Antigone nella città. Emozione e politica*, Bologna, Pitagora, 1998, p. 33.

dominio e dell'asservimento. Antigone, nata dal rapporto incestuoso tra Edipo e Giocasta, s'impicca nella grotta dove viene murata viva per aver violato l'editto di Creonte, re di Tebe, con cui si stabilisce che i cadaveri dei nemici non hanno diritto alla sepoltura, sicché suo fratello Polinice,²³ caduto combattendo contro la patria e per questo accusato di tradimento, viene abbandonato insepolto fuori le mura della città. La giovane figlia di Edipo trasgredisce l'ordine seppellendo Polinice e, di fronte a Creonte che le chiede conto del suo gesto inaudito, legittima il proprio rifiuto di obbedire appellandosi alle leggi superiori degli dèi, le quali, in quanto non scritte, non possono mutare.

Non fu Zeus ad impormele, né la giustizia che siede laggiù tra gli dèi sotterranei ha stabilito queste leggi per gli uomini. Io non credo, poi, che i tuoi divieti fossero tanto forti da permettere ad un mortale di sovvertire le leggi non scritte, inalterabili, fisse degli dèi: quelle che non da oggi, non da ieri vivono, ma eterne, quelle che nessuno sa quando comparvero. Potevo io, per natura di un uomo, dell'arroganza di un uomo, venir meno a queste leggi davanti agli dèi? Ben sapevo di essere mortale, e come no? Anche se tu non l'hai decretato, sancito. Morire adesso, prima del tempo, è un guadagno per me. Chiunque vive fra tante sciagure, queste in cui vivo io, continue, come potrà non ritenersi fortunato, contento se muore? Subire la morte quasi non è un dolore per me. Sofferto avrei invece senza misura se avessi lasciato insepolto il corpo morto di un figlio di mia madre. Il resto non conta nulla. A te sembrerà che io agisca da folle, ma chi mi accusa di follia forse è lui il folle.²⁴

Al di là della dicotomia tra diritto positivo e diritto naturale, ciò che qui interessa rilevare è come il gesto dirompente di Antigone, in netta opposizione a quello di Creonte, riveli un concetto del giusto fortemente sostenuto dall'attenzione all'altro, nonché dal riconoscimento della singolarità di ciascuno in quanto soggetto che ha diritto di memoria. Il suo essere così profondamente in relazione con l'altro, la porta a farsi carico fino in fondo del proprio e dell'altrui destino e ad introdurre nella città la *philia* che, uscendo dall'orizzonte priva-

²³ Polinice e Eteocle, figli di Edipo e fratelli di Antigone, si danno la morte l'un l'altro in battaglia nel tentativo di conquistare Tebe. Dopo la loro morte, Creonte, già tutore di Eteocle, si proclama re della città e ordina che Polinice resti insepolto e che, al contrario, Eteocle abbia una degna sepoltura.

²⁴ Sofocle, *Antigone*, vv. 453-464, ed. a cura di Carlo Diano, *Tragici greci*, Firenze, Sansoni, 1989.

to dell'amore esclusivo per i *philoï*, ossia per i familiari, si configura come ciò che può modificare la scena pubblica. Per contro, Creonte incarna la legge presa nella sua forma di astratto enunciato che non tiene conto delle ragioni profonde dell'essere umano e che, regolandosi esclusivamente su un'idea generica di collettività, si traduce nella totale negazione delle virtù individuali e della *pietas*.

Per Creonte insomma, il diritto «sorge sulla dualità della relazione»,²⁵ laddove per Antigone esso si fonda sulla «tripla della relazione»,²⁶ cioè su un tipo di relazione che, superando l'intreccio degli antagonismi, contempla l'altro uomo e chiama in causa la *philia* come ciò che qualifica più di ogni altra cosa l'identità femminile. «Io sono fatta per condividere l'amore (*sunphileo*), non l'odio».²⁷ Antigone è *philos*,²⁸ ovvero amica, figlia, sorella, cittadina, che vede l'altro come «un essere dotato di un bene separato, non soltanto come un'estensione o un possesso del *philos*. Il vero *philos* desidera il bene dell'altro in riferimento a questo bene separato».²⁹ La *philia*, la cui ricchezza semantica s'intreccia con i concetti di amicizia, fraternità, amore, solidarietà, colloca Antigone sul confine tra pubblico e privato e palesa la sua propensione alle molte forme di relazioni necessarie a che si costituisca la comunità politica, poiché l'idea di *philia* concepita dai Greci va ben oltre i puri legami familiari, emotivi e sessuali, avendo piuttosto a che fare con l'aiuto disinteressato e con la volontà di garantire il rispetto dell'altro e delle istanze di giustizia che egli porta con sé. In tal senso, Antigone è autentico agente politico in quanto capace di riconoscere nel legame con l'altro non solo la propria identità familiare, ma anche il proprio senso di appartenenza ad una comunità il cui benessere, come insegna Aristotele, si fonda appunto sulla pratica della *philia* intesa come amicizia che include in sé la giustizia. «Quando si ha amici non c'è bisogno di giustizia, mentre quando si è giusti c'è ancora bisogno di giustizia e il più alto livello della giustizia si ritiene consista in un atteggiamento di amicizia».³⁰ L'amicizia, che in quanto capacità di rispondere

²⁵ Bruno Romano, *Senso e differenza nomologica*, Roma, Bulzoni, 1993, p. 35.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Sofocle, *Antigone*, v. 523.

²⁸ Nell'*Etica nicomachea* (libro VIII) Aristotele definisce l'amicizia (*philia*) come la virtù necessaria per una vita felice nonché come mediatrice tra felicità umana e divina, tra attività etica e teoretica.

²⁹ Martha Nussbaum, *La fragilità del bene*, tr.it., Bologna, il Mulino, 1996, p. 640.

³⁰ Aristotele, *Etica nicomachea*, VIII, 1, 1162 a, 34-36, ed. a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993.

dell'altro e per l'altro mette in crisi lo statuto della soggettività, rivela la verità della natura femminile di Antigone, la quale, sottraendosi al dispositivo del potere, si lascia guidare da quello stesso amore «estremo, assurdo, che ha spinto il Cristo sulla Croce».³¹ «Amando la verità tanto da non tuffarsi nelle profondità della menzogna per sfuggire il viso dell'infelicità [ella] partecipa della Croce di Cristo»³² e quindi della croce dell'altro, che, guardato esclusivamente con gli occhi del più forte, entra nella dimensione della cosificazione da cui si può uscire solo grazie al risveglio del pensiero e all'amore, non un'idea d'amore da contemplare, bensì un amore incarnato nella vera vita degli uomini e sperimentabile solo stando dentro la rete delle relazioni.

Il venirci incontro dell'altro, che mai deve assumere il volto della soggettività né tanto meno quello dell'appartenenza, ci chiede un amore sganciato da qualunque dato empirico e radicato esclusivamente nell'originarietà dell'obbligo morale verso ogni essere umano in quanto tale.

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde. L'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe niente della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto.³³

Sul piano politico, tutto questo si traduce in «logica dell'interindividuale, passione per la coesistenza dei volti, [...] esercizio dell'equità che tiene conto delle persone, delle loro debolezze e dei loro diritti e chiede l'applicazione non meccanica ma analoga dei principi».³⁴ È proprio questo che Simone aveva cercato di portare all'interno della fabbrica collaborando alla rivista «Entre-nous», nell'ottica di un impegno civile e politico capace di declinare il «sentimento della fraternità, dell'indignazione di fronte alle ingiustizie

³¹ Simone Weil, *Morale e letteratura*, Pisa, ETS, 1990, p. 51.

³² Ead., *L'amore di Dio*, Roma, Borla, 1979, p. 201.

³³ Ead., *La prima radice*, p. 9.

³⁴ Italo Mancini, *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Genova, Marietti, 1991, pp. 227-228.

inflitte agli altri»³⁵ alla luce di una più ampia prospettiva riformista. A guidarla era l'ideale di una società in grado di garantire ad ogni individuo non solo i fondamentali bisogni materiali, ma anche bisogni morali quali l'uguaglianza, la libertà, la proprietà collettiva e privata, la sicurezza, l'ordine, l'obbedienza, la responsabilità, la gerarchia, l'onore, la punizione, la libertà di opinione. Il presupposto ontologico di tale civiltà nuova risiede nel suo radicamento, ovvero in un equilibrio sociale non più basato sulla forza, bensì su un nuovo modello di convivenza civile ispirato ai valori della famiglia, della professione a misura d'uomo, della patria e, in ultima analisi, all'unità tra pensiero e azione, che l'alienazione esistenziale prodotta dai rapporti di forza caratterizzanti la società contemporanea ha irrimediabilmente separato. «Quattro sono soprattutto gli ostacoli che ci separano da una civiltà che valga qualcosa: la nostra falsa idea di grandezza; la degradazione del senso della giustizia; la nostra idolatria per il denaro e l'assenza d'ispirazione religiosa».³⁶

L'accento posto sull'obbligazione morale verso gli altri consente a Simone Weil un ripensamento in chiave politica dell'ideale dell'amore, che, nel momento in cui testimonia continuamente la necessità di calare l'Assoluto nel quotidiano, si rivela quale indicatore di un percorso irrinunciabile in vista della realizzazione di una società nuova basata sulla giustizia come «ciò che rende operativo l'amore»³⁷ per l'altro che si lascia essere nella sua irriducibile alterità. «Riconoscere l'altro come persona significa amarlo senza riserve e questo amore è inspiegabile poiché è generosità e spontaneità. Acconsentire senza riserve all'esistenza dell'altro, secondo Weil, significa essere disposti ad accettare, in suo favore, una diminuzione del proprio essere»,³⁸ in un movimento di autocreazione spirituale approdante al radicale ridimensionamento dell'io «parziale, particolare, egocentrico, egoista, per raggiungere il livello d'un io superiore, che vede tutte le cose nella prospettiva dell'universalità e della totalità, che prende coscienza di sé come parte del cosmo che abbraccia allora la totalità delle cose»,³⁹ un io che, autolimitandosi e costituendosi nell'atto dell'autotrascendimento, si lascia sorprendere

³⁵ Weil, *La condizione operaia*, p. 35.

³⁶ Weil, *La prima radice*, p. 190.

³⁷ Daniele Guastini, *L'Antigone di Martha Nussbaum*, in Pietro Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001, p. 43.

³⁸ Corbascio Contento, *Scienza, etica e religione*, p. 171.

³⁹ Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr.it., Torino, Einaudi, 2008, p. 117.

dalla presenza del prossimo vicino e lontano. «Dio non può amare in noi che questo consenso a ritirarci per lasciarlo passare, come egli stesso, creatore, si è ritirato per lasciarci essere».⁴⁰

La creazione è rinuncia e sacrificio da parte di Dio. La passione ne è soltanto la conclusione. Già come creatore, Dio si svuota della sua divinità, prende forma di uno schiavo, si sottomette alla necessità, si abbassa. Il suo amore mantiene nell'esistenza, in un'esistenza autonoma e libera, degli esseri diversi da lui, diversi dal bene, degli esseri mediocri. Per amore li abbandona all'infelicità e al peccato. Senza un tale abbandono, essi non esisterebbero: la sua presenza li priverebbe dell'essere come una fiamma brucia una farfalla.⁴¹

Amore di Dio per gli uomini e amore del prossimo convergono nella medesima rinuncia alla potenza soggettiva a cui è dato manifestarsi come autentica donazione di sé corrispondente al potenziamento del proprio essere, il quale assume la consistenza dell'esser- per -altro. Come Dio crea l'uomo, così l'uomo crea l'altro come suo prossimo a partire dal riconoscimento della comune appartenenza ad un'umanità irrimediabilmente investita dal *malheur* e sulla quale soltanto è possibile fondare la compassione e l'amore per l'altrui persona, che per Simone Weil prende il volto dei minatori, dei contadini,⁴² degli operai, con i quali, in contrasto con la sua origine borghese, aveva scelto di condividere la fatica e le umiliazioni. Anche Antigone, muovendo dallo stesso processo di decreazione di un io potenzialmente autoreferenziale ed ipertrofico, diminuisce il proprio spazio per fare spazio all'altro e delineare «il disegno di una nuova cittadinanza»⁴³ centrata sull'autentica relazione interpersonale come «base per la realizzazione politica di una buona società»,⁴⁴ il che comporta il ripensamento dell'etica pubblica nei termini di «un modo di rispettare e trattare giustamente gli altri».⁴⁵

Sottolineando l'aspetto pubblico e non privato della relazione interumana, nonché la sua anteriorità rispetto al diritto positivo,

⁴⁰ Weil, *Diario di fabbrica*, p. 69.

⁴¹ Ead., *L'amore di Dio*, p. 105.

⁴² La prima esperienza di Simone Weil come contadina fu nel 1927 alla fattoria La Martinière in Normandia.

⁴³ Francesca Brezzi, *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 283.

⁴⁴ Joan Tronto, *Confini morali, un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di Alessandra Facchi, tr.it., Reggio Emilia, Diabasis, 2006, p. 14.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 2.

Simone Weil e Antigone introducono nella dimensione politica un punto di vista eccentrico che si fa pratica nel senso di un sentire l'altro come ciò che ci investe intimamente e del quale farsi carico. Si tratta di un'etica della responsabilità che oltrepassa l'idea di inclusione e che si spinge a pensare l'altro nel suo essere fondativo della comunità proprio in virtù della sua alterità. Il darsi di tale relazione, che in quanto originaria dell'esserci costituisce l'inevitabile presupposto di ogni fare politico, fonda non la comunità *tout court*, bensì la comunità basata sul pensiero plurale e aperto all'inedito, in cui gli uomini fondano «le loro reciproche relazioni sulla giustizia».⁴⁶ Tale « esigenza centrale di bene intorno alla quale è disposta la materia fisica e carnale »⁴⁷ di ogni essere umano, costituisce «l'unico movente possibile per il rispetto universale di tutti gli uomini»⁴⁸ e il solo che possa legittimare l'esercizio del potere pubblico, sebbene quest'ultimo sia, per sua natura, antitetico al bene. Ciò non impedisce tuttavia che nell'intimo di ogni uomo esista un desiderio di bene e l'aspettativa che il bene agisca in modo da ribaltare i parametri tradizionali della politica, sì da modificarla nei termini di un radicale ridimensionamento della distanza che la separa dalla moralità. Simone Weil e Antigone irrompono nella scena pubblica proprio nel segno della non scissione e propongono un nuovo modo di pensare che, inverandosi in azione politica, disvela un'inedita e creativa dimensione del sociale a partire dallo scardinamento dei modelli predefiniti. Questione questa che non può essere intesa come «una preoccupazione particolaristica delle donne», ma più in generale come «una preoccupazione centrale della vita umana».⁴⁹ In tal senso, Simone Weil ed Antigone ci mostrano un femminile che, pur non rinunciando alla propria differenza, si propone come ciò che ogni donna e ogni uomo dovrebbe tentare di fare: decostruire per rifondare l'ideale della convivenza umana.

Abstract: L'articolo analizza la nozione di alterità secondo la prospettiva della differenza di genere. Si concentra sulle figure di Simone Weil, la filosofa militante francese la cui esperienza lavorativa in fabbrica risulta fondamentale per il suo pensiero, e Antigone, l'eroina di Sofocle che si ribella al regime di Creonte, re di Tebe. Esse propongono un modello femminile di alterità che è in primo luogo progetto politico, basato non su potere e forza, bensì su coesistenza e giustizia. Ciò significa che

⁴⁶ Weil, *La prima radice*, p. 216.

⁴⁷ Ead., *Pagine scelte*, Genova, Marietti, 2009, p. 227.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁹ Tronto, *Confini morali*, p. 197.

Simone Weil e Antigone considerano l'alterità non solo come cultura della differenza e rapporto interpersonale, ma come dovere verso l'essere umano.=

This paper analyses the notion of otherness from the perspective of gender difference. It focuses on Simone Weil, the French militant philosopher whose working experience in a factory is fundamental to her thought, and Antigone, Sophocles' heroin who rebels against the Theban king Creon's regime. They propose a female model of otherness which is a political project above all, not based on power and force, but on coexistence and justice. This means that Simone Weil and Antigone consider otherness not simply a culture of difference and interpersonal relation, but essentially a duty towards human beings.

Keywords: Simone Weil, Antigone, alterità, differenza di genere, modello femminile, essere umano, coesistenza; otherness, gender difference, female model, coexistence, human being.

Biodata: Loretta Pistilli ha conseguito, nel 2009, la laurea in *Filosofia*, indirizzo *Storia dell'estetica*, presso l'Università di Roma "La Sapienza" con una tesi su Samuel Beckett. Presso l'Università di Roma Tor Vergata di Roma ha frequentato i corsi di perfezionamento in *Modelli e categorie della filosofia contemporanea*. Ha pubblicato articoli sul tema corpo, alterità e intersoggettività su alcune riviste filosofiche, tra cui «Dialegesthai», «Filosofi online» e «Filosofia.it».

Loretta Pistilli obtained her degree in *Philosophy* (History of aesthetics) from the Università "La Sapienza" in Rome with a thesis on Samuel Beckett. At the Università Tor Vergata in Rome she specialized in *Models and categories of contemporary philosophy*. She has published essays on body, alterity and intersubjectivity in Italian journals devoted to philosophy, such as «Dialegesthai», «Filosofi online» and «Filosofia.it» (lpistilli@winguido.it).