

# SOTTO L'IMPERO DELLA FORZA

Domenico Canciani

## Guerra di Spagna, colonialismo, Resistenza

«Chi possiede la forza si muove in un ambiente privo di resistenza, senza che nulla, nella materia umana attorno a lui, sia di natura tale da suscitare, tra l'impulso e l'atto, quel breve intervallo in cui risiede il pensiero. Dove il pensiero non ha posto, non ne hanno né la giustizia né la prudenza» (*L'Iliade* o *il poema della forza*).

Se dovessi proporre una definizione direi che Simone Weil è sempre stata, anche negli anni della più febbrile militanza, una donna che ha fatto del pensare il suo esercizio quotidiano. Il tratto peculiare della sua esistenza sta proprio qui: per lei vivere ha voluto dire pensare, l'esercizio del pensiero ne ha riassunto la vocazione. A soli diciassette anni, in una composizione scolastica, scrive:

La verità è che dopo la scoperta del pensiero geometrico, il primo modello del pensiero è il pensiero che precede immediatamente l'azione, dal momento che la sola, vera azione è il pensiero. Se l'azione non fosse preceduta dall'attenzione, non sarebbe azione ma agitazione del corpo nel sonno; per l'anima, sarebbe solo passione<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Que la seule action est la pensée», frammento di *topo* dell'aprile 1926, OC I, Gallimard, Parigi 1988, p. 316. Il corsivo è mio.

*Volevamo pensare*: questo era l'ideale degli allievi di Alain, che Simone Weil ha preso sul serio, restandovi sempre fedele. Questa è stata la sua ascesi quotidiana: mettersi di fronte al reale, fissarlo senza mascheramenti, mediante l'esercizio lucido, coraggioso del pensiero. Solo così poteva confrontarsi con la necessità, non facendo mai, a se stessa e agli altri, alcuna concessione, pena la caduta nel mondo delle illusioni, dell'irrealtà, degli idoli. Alla fine della vita, a Londra, nel 1943, sapendo di rivolgergli una domanda radicale, chiederà ad un amico: «Quanto tempo al giorno dedichi a pensare?»<sup>2</sup>.

Dalla pratica appresa da Alain – leggere con una matita in mano, annotando i propri pensieri – sono nati i *Quaderni*, dove si è depositata la massa dei suoi pensieri. In una delle prime pagine, dove si può intravedere un abbozzo del suo scritto politico più importante, le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, leggiamo:

La collettività è più potente dell'individuo in tutti gli ambiti, salvo uno solo: pensare. [...] L'individuo non ha che una forza: il pensiero. Ma non come l'intendono i piatti idealisti – coscienza, opinione, ecc. Il pensiero costituisce una forza e dunque un diritto unicamente nella misura in cui *interviene nella vita materiale*<sup>3</sup>.

Il pensiero scaturisce dal reale, si elabora lontano dai clamori e dalle pressioni della folla, ma non si sottrae al confronto con gli altri. Perché il pensiero non è mai astratto, è esso stesso azione ed è finalizzato all'azione, «interviene nella vita materiale», si fa carico delle realtà terrestri. Dallo sguardo sul reale, libero da ogni schermo ideologico, politico o religioso, deriva il rigore della sua riflessione e della sua scrittura.

<sup>2</sup> *La Vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, p. 51.

<sup>3</sup> *Quaderni* I, p. 115. Il corsivo è mio.

Soffermandomi su alcuni momenti della vita di Simone Weil – la partecipazione alla guerra di Spagna, la lotta al colonialismo, il coinvolgimento nella Resistenza – cercherò di far emergere la centralità che la nozione di *forza* ha avuto nella sua riflessione.

## **Spagna: il contatto ipnotizzante con la forza**

Nel 1936, con la vittoria delle coalizioni dei Fronti Popolari, si realizza in Spagna e in Francia un «grande movimento spontaneo di massa» che strappa dall'isolamento la nostra giovane militante, che si era momentaneamente ritirata dall'impegno. Col cuore e col corpo ritorna di nuovo tra gli operai, nelle fabbriche occupate, nell'euforia dei giorni di maggio e di giugno; con l'intelligenza e con la testa osserva disincantata la fragile esperienza di governo di Léon Blum. Col cuore e col corpo, nell'agosto di quello stesso anno, parte per Barcellona, «mossa da una necessità interiore» a partecipare alla lotta di un popolo che si ribella e si solleva. Di questo impulso darà conto, in una lettera a Georges Bernanos del 1938, in questi termini:

Nel luglio 1936 mi trovavo a Parigi. Non amo la guerra; ma ciò che mi ha sempre fatto orrore nella guerra è la condizione di coloro che si trovano nelle retrovie. Quando ho capito che, malgrado tutti i miei sforzi, non potevo esimermi dal prender parte moralmente a quella guerra, vale a dire di desiderare ogni giorno, ogni ora, la vittoria degli uni, la disfatta degli altri, mi sono detta che Parigi era per me la retrovia e ho preso il treno per Barcellona, con l'intenzione di arruolarmi<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Lettera a Georges Bernanos, 1938, EHP, p. 221. Alla guerra di Spagna ho consacrato il IV capitolo di *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, Edizioni Lavoro, Roma 1996 (nuova edizione accresciuta, *Simone Weil. Le courage de penser*, Éditions Beauchesne, Parigi 2011).

L'8 agosto 1936, quando passa la frontiera a Port Bou, non ha ancora chiaro in mente cosa fare e dove andare per sentirsi partecipe di quel sollevamento popolare: osservatrice o combattente? Le difficoltà incontrate e alcune amicizie l'aiuteranno a trovare una strada originale, insieme di condivisione e di presenza critica. Giunta a Barcellona con una tessera di giornalista, incontra Julián Gorkin, uno dei fondatori del POUM (Partito operaio di unificazione marxista), già esule in Francia dopo l'insurrezione del 1934, noto negli ambienti parigini della dissidenza comunista e della «Sinistra rivoluzionaria». Da lui vorrebbe un lasciapassare per recarsi nella zona franchista, dove spera di raccogliere notizie su Joaquín Maurin, cofondatore del POUM, scomparso all'inizio del conflitto, cognato di Boris Souvarine<sup>5</sup>, ma anche di conoscere lo stato d'animo degli operai e dei contadini.

Di fronte alla ferma opposizione di Gorkin, si mette in contatto con alcuni militanti anarco-sindacalisti della CNT (Confederazione nazionale del lavoro) e, grazie a loro, viene accolta in una piccola formazione internazionale, dislocata sulla riva sinistra dell'Ebro, incaricata di compiere missioni di ricognizione al seguito della colonna del leggendario comandante Buenaventura Durruti.

<sup>5</sup> Boris Souvarine, pseudonimo di Boris Lifschitz (1895-1984), emigrato con i genitori dalla Russia, si forma a Parigi dove diviene operaio, militante socialista e giornalista; membro dell'Internazionale comunista, prepara il Congresso di Tours e, dalla prigione, partecipa alla fondazione del partito comunista francese. Delegato del partito presso l'Esecutivo Internazionale, ne diventa il segretario. Sospettato di simpatia per Trotsky, viene espulso ma continua la sua battaglia per l'autonomia e la democrazia nel partito, fondando «La Critique sociale», la rivista su cui Simone Weil pubblica alcuni dei suoi testi politici fondamentali. Nel 1935, anche con l'appoggio di Simone Weil, dopo molte difficoltà, esce da Grasset il suo monumentale *Staline. Aperçu historique du bolchevisme*. Tra la giovane militante e «il primo disincantato del comunismo» è nata un'amicizia profonda, fatta di stima e di rispetto, durata tutta la vita.

Dal 14 agosto, quando lascia Lerida per raggiungere Pina, al 19 agosto, un mercoledì, il giorno in cui si verifica l'incidente – mette sbadatamente un piede in un recipiente d'olio bollente – che la costringe ad abbandonare la compagnia, Simone Weil vive una serie di esperienze di cui offre una succinta relazione nel breve ma intenso *Diario di Spagna*<sup>6</sup>.

In esso descrive, in particolare, il viaggio di spostamento verso il Quartiere Generale di Bujaraloz al seguito di Buenaventura Durruti, registra le drammatiche vicende di una povera famiglia di contadini, presa nel vortice di fuochi avversi, riferisce di alcune spedizioni punitive, di fucilazioni e della mancata esecuzione di un prete. Prova, durante i giorni di permanenza sulla riva dell'Ebro, una forte emozione causata da un breve ma violento bombardamento compiuto dall'aviazione franchista; partecipa a una spedizione sulla riva opposta del fiume per preparare un sabotaggio della linea ferroviaria, ma, in tutte queste circostanze, non ha occasione d'usare il fucile, che pure porta a tracolla.

Una parte cospicua del *Diario* è occupata dalla registrazione stenografica di una conversazione avuta con alcuni contadini nella piazza di Pina, riguardante la collettivizzazione, la messa in comune dei prodotti, le condizioni di vita precedenti e attuali, i rapporti col clero e i ricchi possidenti locali, i loro simpatizzanti, l'opportunità e durata del servizio militare, e così via. A conclusione della conversazione, laconicamente annota a proposito dello stato d'animo dei contadini: «sentimento di inferiorità molto vivo»<sup>7</sup>, osservazione in perfetta sintonia con il suo bisogno di sentire la sventura ovunque essa si manifesti. Per i volontari venuti a combattere in Spagna, infatti, i contadini sembrano non esistere, sono sullo sfondo; in primo piano, sulla scena, si muovono, invece, artefici del nuovo corso, i militanti

<sup>6</sup> «Journal d'Espagne», OC II 2, pp. 374-382.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 377.

della CNT e i membri della locale Sezione del POUM: *loro* si battono, collettivizzano la produzione, organizzano la vita, provvedono al vettovagliamento, mentre

i miseri e magnifici contadini d'Aragona – scrive sempre nella lettera a Bernanos – rimasti fieri in mezzo a tutte le umiliazioni, per i miliziani non costituivano neppure un oggetto di curiosità. Senza insolenze, senza ingiurie, senza brutalità [...], un abisso separava gli uomini armati dalla popolazione inerme, un abisso in tutto simile a quello che separa i poveri dai ricchi. Questo si avvertiva nell'atteggiamento sempre umile, sottomesso, spaventato degli uni, e nella sicurezza, nella disinvoltura, nella condiscendenza degli altri<sup>8</sup>.

Dopo pochi giorni di permanenza sul fronte di Aragona, un'osservazione del *Diario* lascia trasparire un mutamento nello stato d'animo rispetto alla tragedia spagnola:

Ricongizione aerea. Gettarsi a terra. Louis sbraita contro le imprudenze. Mi stendo sul dorso, guardo le foglie, il cielo azzurro. Giornata splendida. Se mi prendono, mi ammazzano... Me lo sono meritato. *I nostri hanno versato fin troppo sangue. Sono moralmente complice*<sup>9</sup>.

Il doloroso e goffo incidente la strappa a questa complicità, costringendola ad abbandonare il fronte e a raggiungere Sitges per curarsi. Le esecuzioni sommarie e le vessazioni compiute dai miliziani, di cui viene a conoscenza durante la convalescenza, seminano in lei dubbi e perplessità sugli esiti e le possibilità rivoluzionarie della guerra in corso. I suoi sentimenti nei confronti dei repubblicani non mutano, ma comincia a pensare che quella rivoluzione, avviata con il concorso attivo del popolo, stia per trasformarsi in un conflitto estraneo ai suoi reali interessi, dal momento che sono entrati in campo partiti politici e gruppi

<sup>8</sup> Lettera a Georges Bernanos, cit., p. 243.

<sup>9</sup> «Journal d'Espagne», cit., p. 381.

ideologici contrapposti, capaci di scatenare una nuova guerra mondiale.

Il 25 settembre, quando passa la frontiera per rientrare in Francia, nutre ancora in sé il proposito di riprendere il suo posto al fianco degli insorti, una volta guarita dai postumi dell'incidente. Ma ciò che la travaglia interiormente ormai è la preoccupazione di essere partecipe, solidale, senza diventare complice del sangue versato. Il sangue versato, aumentando a dismisura, la orienterà verso un modo diverso, più doloroso, di solidarietà: il pacifismo e la ricerca ad ogni costo del male minore per operai e contadini avranno il sopravvento sul bisogno di esperienza diretta.

### **La legge della forza: un'ermeneutica della storia e della società**

La tragedia spagnola ha segnato così profondamente Simone Weil da lasciare nei suoi scritti, non solo in quelli specificamente politici, ma anche in quelli di carattere etico e filosofico, delle tracce indelebili. Dopo l'esperienza della guerra spagnola comincia a riflettere sulla guerra, la barbarie, la forza, elabora una nuova interpretazione dei meccanismi che sono alla base della società e del comportamento umano. La guerra di Spagna rappresenta un momento di passaggio nella sua evoluzione intellettuale e spirituale, inaugura un cambiamento di prospettiva che si riflette nelle stesse scelte lessicali, e man mano che la riflessione procede è la nozione di forza che diviene centrale nella sua riflessione.

Questa nozione è tematizzata per la prima volta nella lettera, già citata, che invia, probabilmente nella primavera del 1938, a Georges Bernanos, dopo aver letto *Les Grands cimetières sous la lune*. La contingenza storica rappresentata dalla guerra di Spagna, che ha dato avvio in modo esplicito a questa riflessione,

sarà poi superata dalla più atroce tragedia della seconda guerra mondiale nella quale l'Occidente, dopo averla alimentata, sarà travolto dalla forza nazista. La guerra di Spagna, tuttavia, rimarrà sempre nella sua mente la «brutta ferita» di cui parla Camus<sup>10</sup>, incessantemente richiamata nei *Quaderni*, in maniera allusiva o esplicita, come «esempio», o come «criterio» per leggere e capire i meccanismi e le nuove dimensioni dell'impero della forza. Il riferimento all'esperienza spagnola è così frequente, ossessivo, da costituire un segnavia, un indicatore ricorrente lungo il percorso di un pensiero avviato ormai verso la radicalità.

La lettera a Bernanos rappresenta il punto di passaggio dai clamori della cronaca e dagli scontri del dibattito politico e ideologico al momento della riflessione che si fa interrogazione etica universale. Indirizzata allo «scrittore monarchico e al discepolo di Drumont», essa viene resa pubblica per la prima volta, passando però inosservata, nel 1950 dal «Bulletin des Amis de Georges Bernanos»<sup>11</sup>. Solo quattro anni dopo, nel 1954, quando viene riproposta nella piccola rivista «Témoins»<sup>12</sup>, la lettera suscita le reazioni sorprese e indignate di quei militanti, anarco-sindacalisti e di sinistra, che avevano dato il loro contributo alla causa repubblicana<sup>13</sup>. Reazione comprensibile la loro, di cui si fa inter-

<sup>10</sup> «Préface à “Espagne libre”», in A. CAMUS, *Œuvres Complètes*, vol. II, Gallimard, Parigi 2006, pp. 665-669, cit., p. 605.

<sup>11</sup> N° 4, giugno 1950. Per situare la lettera di Simone Weil nel contesto delle reazioni seguite alla pubblicazione di *Les Grands cimetières sous la lune*, cfr. A. BÉGUIN, J. MURRAY (dir.), *Correspondance*, t. II 1934-1938, Plon, Parigi 1971 e J.-L. BERNANOS (dir.), *Lettres retrouvées 1904-1948*, Plon, Parigi 1983.

<sup>12</sup> N. 7, 1954.

<sup>13</sup> Le frasi della lettera che devono aver particolarmente ferito i compagni e i militanti anarchici, come risulta dalle testimonianze di Luis Mercier-Vega, sono le seguenti: «Se in un primo momento si prova un certo disgusto (a uccidere o a veder uccidere), non lo si dà a vedere, e presto lo si soffoca per timore di sembrare poco virili. Si tratta d'una seduzione, di un'ebbrezza cui è impossibile resistere senza una forza d'animo che devo considerare ecce-



prete lo stesso Camus scrivendo all'amico Jean-Paul Samson, responsabile della rivista:

È naturale che la lettera di Simone Weil faccia rumore. Pubblicandola però non intendevamo approvare tutto quanto essa dice. Io stesso avrei qualcosa da dire... Ma è bene che la violenza rivoluzionaria, inevitabile, si separi qualche volta dall'orrenda buona coscienza in cui ormai sembra definitivamente installata<sup>14</sup>.

I compagni anarchici hanno delle buone ragioni per indignarsi per una presa di posizione che, a prima vista, assomiglia ad una condanna sommaria. Luis Mercier-Vega, volontario in Spagna, interpretando il loro sentimento, è il più virulento. Simone Weil, a mio avviso, non si limita a condannare alcuni comportamenti criminali di cui si sono resi responsabili i repubblicani, ma esprime «un giudizio assoluto sull'insieme dei rivoluzionari, miliziani spagnoli o stranieri»<sup>15</sup>. Ciò che sfugge ai compagni, in realtà, è il valore simbolico dei fatti riferiti da Simone Weil, la loro portata indiziale: quel che per lei conta, e deve essere sottolineato, è la rivelazione del ruolo che la violenza e la forza hanno nelle vicende umane. Tutti gli uomini sottostanno sempre e

zionale se non mi è stato dato di incontrarla da nessuna parte. Ho incontrato, invece, dei pacifici francesi, che fino a quel momento non avevo alcun motivo di disprezzare, che non sarebbero stati neppure sfiorati dall'idea di andare loro stessi a uccidere, ma che erano immersi in quell'atmosfera intrisa di sangue con visibile piacere. Per costoro non potrò più nutrire alcuna stima in avvenire. [...] Si parte volontari, pieni di idee di sacrificio, e si precipita in una guerra non dissimile da una guerra di mercenari, con molte crudeltà in più e con in meno il senso dei riguardi dovuti al nemico» (Lettera a Georges Bernanos, cit., pp. 223 e 224).

<sup>14</sup> Lettera citata da René Quillot, «Simone Weil et Camus», in A. CAMUS, *Essais*, Gallimard, Parigi 1965, p. 1702.

<sup>15</sup> «Simone Weil sur le front d'Aragon», in M. HANREZ (a cura di), *Les écrivains et la guerre d'Espagne*, Les Dossiers H (Cahiers de l'Herne), Parigi 1975, p. 277.

inesorabilmente al dominio della forza. I comportamenti criminali dei miliziani (spedizioni punitive, esecuzioni sommarie, uccisione di un «piccolo falangista»<sup>16</sup>...) sono la prova inconfutabile della presenza di un'invariante nel comportamento umano, che Simone Weil precisa in questi termini a Bernanos:

Personalmente ho avuto la sensazione che allorché le autorità temporali o spirituali hanno collocato una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro per i quali la vita ha un prezzo, nulla appare più naturale all'uomo di uccidere. Quando si sa che si può uccidere senza incorrere in alcun castigo, allora si uccide, o quanto meno si circonda di sorrisi di consenso coloro che uccidono<sup>17</sup>.

Questa constatazione sarà ripresa e riformulata nelle pagine dei *Quaderni*:

Il contatto con la forza è ipnotizzante; immerge nel sogno [...]. Criterio: la paura e il gusto di uccidere. Evitare l'una e l'altra. Come? In Spagna, questo mi sembrava uno sforzo da spezzare il cuore, non sostenibile a lungo<sup>18</sup>.

Il dispiegarsi della forza ha l'evidenza di una legge: le guerre del passato e quelle attuali, più brutali e distruttive, rappresentano la manifestazione estrema del comportamento abituale tra

<sup>16</sup> In particolare l'esecuzione di questo sedicenne ha segnato in profondità la coscienza di Simone Weil. Grazie alla legge sulla memoria vigente da qualche anno in Spagna (31 ottobre 2007) è stato possibile dargli un nome e un'identità. Nel dossier di Pina de Ebro si può leggere questa deposizione resa dal padre: «All'inizio della Gloriosa sollevazione, mio figlio Angel Caro Andrés, di anni 16, partito come volontario per difendere la Patria in pericolo, fu assegnato alla Falange 29 sul fronte di Quinto». Discostandosi un poco dalla versione data da Simone Weil, il padre riferisce poi che a ucciderlo sarebbero stati dei rossi in fuga e non lo stesso Durruti. L'intera vicenda è minuziosamente ricostruita da Ph. Casoar e A. Camacho, *Le petit phalangiste*, «XXI», n. 12 (autunno 2010), pp. 95-107.

<sup>17</sup> Lettera a Georges Bernanos, cit., p. 223.

<sup>18</sup> *Quaderni* I, pp. 241-242.

gli uomini. Anche al di fuori del contesto della guerra, l'uomo ricorre sempre alla forza ogniqualevolta ne ha l'opportunità. In Spagna, uomini abitualmente inoffensivi non esprimevano «neppure privatamente repulsione, disgusto o solo disapprovazione per il sangue inutilmente versato»<sup>19</sup>. Anche l'uomo più apparentemente mite può diventare un «barbaro», un violento, se «obbedisce a delle autorità temporali e spirituali che hanno posto una categoria di esseri umani fuori della cerchia di coloro la cui vita ha un prezzo»<sup>20</sup>.

Rileggendo Omero e gli storici greci con singolare acume, Simone Weil verifica la «giustizia» e l'«operatività» di questa legge che nei *Quaderni* paragona alla forza di gravità. Il meccanismo che rende possibile il crimine, manifestazione suprema della forza, appiattisce la realtà, produce una semplificazione, come accade nel sogno. Scrive sempre nei *Quaderni*:

Tentare di definire le cose che, pur producendosi effettivamente, restano in un certo senso immaginarie. Guerra. Crimine. Vendetta. Sventura estrema.

Quelle che non comportano lettura multipla.

I crimini in Spagna erano effettivamente commessi, eppure somigliavano a semplici vanterie.

Realtà che non hanno più dimensione (più consistenza) del sogno. Piatte.

Nel male, come nel sogno, non vi sono letture multiple; da qui la *semplicità dei criminali*. [...]

Crimini di Spagna. Piatti come sogni da ambedue le parti, quella del carnefice e quella della vittima. Cosa di più orribile che morire in un incubo<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Lettera a Georges Bernanos, cit., p. 223.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Cfr. su questo argomento E. GABELLIERI, *Psychologie du «gros animal» et philosophie de la barbarie chez Simone Weil*, «CSW», n. 3 (settembre 1985), pp. 281-292.

<sup>21</sup> *Quaderni* II, pp. 52 e 53. Il corsivo è mio.

Con l'espressione «semplicità dei criminali», Simone Weil definisce l'atteggiamento che qualche anno più tardi, a *shoah* consumata, Hannah Arendt chiamerà la «banalità del male»<sup>22</sup>. Come Bernanos, anche lei è convinta che «i carni i iberici sono solo la prefigurazione degli immensi carni i di domani»<sup>23</sup>. La tragedia spagnola, causata dal fanatismo religioso e dal «realismo» politico dei regimi di destra e di sinistra, ha contribuito a spingere l'Europa in una nuova guerra di religione. Un nuovo e più barbaro capitolo dell'impero della forza si è così aggiunto a quelli del passato lontano o recente.

In un pensiero registrato negli ultimi *Quaderni*, incessantemente attraversati dall'esperienza della guerra di Spagna e dal dramma della guerra in corso, Simone Weil è riuscita a racchiudere «nella misura più breve», secondo l'espressione di Platone, la tragedia e l'invito ad abbandonare la cultura della forza che l'ha provocata:

In tutto ciò che è sociale c'è la forza.

Solamente l'equilibrio annulla la forza.

Se si è consapevoli delle ragioni dello squilibrio sociale, occorre fare ciò che è in proprio potere per aggiungere peso sul piatto troppo leggero. Anche se il peso fosse il male, forse maneggiandolo con questa intenzione non ci si macchia. Ma bisogna aver concepito l'equilibrio, ed essere pronti a cambiare parte, come la Giustizia, questa «fuggitiva dal campo dei vincitori»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. H. ARENDT, *Eichman à Jérusalem: Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Parigi 1996.

<sup>23</sup> G. BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune, Essais et écrits de combats*, t. 1, Gallimard, Parigi 1972, p. 462; e qualche pagina prima: «La tragedia spagnola è un carnaio. Tutti gli errori di cui l'Europa finisce per morire e dei quali cerca di liberarsi tra spaventose convulsioni vanno a imputridirsi lì» (p. 449).

<sup>24</sup> *Quaderni* III, p. 158.

## Colonialismo: l'esercizio della forza pura

Simone Weil comincia a occuparsi in modo sistematico del colonialismo a partire dal 1937, l'anno successivo alla sua breve partecipazione alla guerra di Spagna. In realtà, la preoccupazione per questo problema è già presente negli scritti sull'oppressione operaia e sulla sventura. Il suo anticolonialismo nasce dalla consapevolezza che la forma più compiuta, più dolorosa dell'oppressione è quella che colpisce gli «sventurati soggetti» delle colonie.

Durante l'anno scolastico 1937-38, nel Liceo di Saint-Quentin dove terminerà la sua carriera d'insegnante, legge Omero con i suoi alunni. I loro appunti recano le tracce d'un insegnamento in cui la nozione di forza, argomento che sarà magistralmente sviluppato nel saggio *L'«Iliade», ou le poème de la force*<sup>25</sup>, ritorna incessantemente divenendo una chiave ermeneutica per l'interpretazione della storia dell'Occidente.

Ma l'indignazione, la vergogna, la protesta per le disumane condizioni di vita dei colonizzati, in realtà, sono sentimenti che si ritrovavano già nei primi anni della sua militanza, nel 1930, l'anno della sanguinosa repressione di Yen Bay in Indocina, di cui Simone Weil aveva letto nelle pagine del «Petit Parisien» la coraggiosa e documentata inchiesta di Louis Roubaud<sup>26</sup>. Lettrice

<sup>25</sup> *L'«Iliade» ou le poème de la force*, in «Cahiers du Sud», nn. 230-231 (dicembre 1941), ripreso in OC II 3, pp. 227-253.

<sup>26</sup> Louis Roubaud aveva poi riuniti i suoi articoli in volume: *Viet-nam. La tragédie indochinoise*, Librairie Valois, Parigi 1931. I massacri seguiti all'ammutinamento e all'uccisione degli Europei da parte della guarnigione indocinese, nella notte tra il 9 e il 10 febbraio 1930, faranno almeno diecimila vittime tra i contadini e la popolazione civile. Cfr. sulla vicenda di Yen Bay, J.-P. BIONDI e G. MORIN, *Les anticolonialistes 1881-1962*, Robert Laffont, Parigi 1993. Il ricordo di questa spietata repressione ritorna costantemente negli scritti di Simone Weil sull'argomento. Cfr. S. WEIL, *Sul colonialismo*.

di «Monde», «Le Populaire», «Le Cri du peuple» e collaboratrice di «La Révolution prolétarienne», ella aveva seguito con grande partecipazione gli articoli di denuncia pubblicati da alcuni anticolonialisti militanti, Léon Werth, Félicien Challay, Magdeleine Paz, Daniel Guérin. Secondo una testimonianza di Boris Souvarine, fondatore del partito comunista francese, e suo precoce accusatore, l'indignazione di Simone Weil per la barbara repressione francese era stata così grande da farle pensare ad un attentato contro il governatore dell'Indocina di ritorno in Francia<sup>27</sup>.

Più tardi, la politica coloniale del Fronte popolare la spinge a intervenire sulla stampa – «Vigilance», «Feuilles libres de la Quinzaine» –, per denunciare la repressione, la violazione dei più elementari diritti, lo sfruttamento sistematico degli indigeni dell'Africa del Nord. L'ironia e il sarcasmo che caratterizzano gli scritti militanti di questo periodo e il frequente ricorso al paradosso hanno la loro spiegazione nella delusione provata per le inadempienze del governo socialista guidato da Léon Blum. Gli impegni assunti nel programma comune delle sinistre, sottoscritto da operai e intellettuali, non erano stati seguiti da nessuna realizzazione concreta; la missione generale di investigazione affidata alla Commissione dell'Algeria, delle colonie e dei protettorati non era andata oltre le dichiarazioni di principio e la fase investigativa. Accontentandosi di qualche riforma di facciata, peraltro testardamente boicottata dall'amministrazione locale e dai coloni, il governo di sinistra dimostrava di non avere il coraggio di metter mano allo smantellamento del sistema socio-economico, delle strutture portanti dell'economia coloniale, né di riformare seriamente il «codice dell'indigenato» che sottopo-

*Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, a cura e con un saggio di D. Canciani, Medusa, Milano 2003.

<sup>27</sup> La confidenza di Boris Souvarine si trova nelle «Notes manuscrites de Simone Pétrement», novembre 1955, Fondo Simone Weil, BNF, Parigi.

neva il lavoratore delle colonie ai rigori di una pratica di sfruttamento vantaggiosa per gli Europei<sup>28</sup>. Soprattutto, ella rimprovera ai partiti di sinistra e ai sindacati l'incapacità di scuotere la mentalità diffusa che legittima lo sfruttamento coloniale, che trasforma gli stessi operai francesi in oppressori, lenti a reagire con determinazione quando si tratta di difendere i diritti conculcati degli operai indigeni o quando il Governo di sinistra usa la mano dura nel reprimerli:

[...] Léon Blum che ha pianto dopo gli avvenimenti di Clichy<sup>29</sup> – scrive, Simone Weil, deplorando l'indifferenza dell'opinione pubblica di fronte alla tragedia dell'Africa del Nord –, non ha giudicato degni di lacrime i 19 morti arabi di Metlaoui [...]. Si potrebbe proprio credere, ascoltando la maggior parte dei nostri compagni, che il Fronte popolare vanti un diritto assoluto, un diritto divino al sostegno, alla fedeltà degli oppressi, ivi compresi quelli che schiaccia sotto i piedi. Non è forse per loro un grande onore essere da lui divorati? Non si è forse molto più liberi nelle prigioni di un governo di sinistra, che in libertà sotto un governo di destra? Perché fingere di credere a una menzogna che è fin troppo evidente<sup>30</sup>?

<sup>28</sup> Cfr., per gli avvenimenti qui solo sfiorati e per la politica coloniale del Fronte popolare, AA.Vv., *Histoire de la France coloniale*, vol. 1, «Des origines à 1914»; vol. 2, «de 1914 à 1990», Armand Colin, Parigi 1990; in particolare, vol. 2, parte terza, C. COQUERY-VIDROVICH, «La colonisation française de 1931 à 1939», cap. 12, «Continuité ou rupture? L'humanisme colonial du Front populaire», pp. 259-266; cap. 13, «Le nationalisme aux colonies et l'anticolonialisme en France», pp. 267-288.

<sup>29</sup> Simone Weil si riferisce alla «fusillade de Clichy» del 16 marzo 1937, che fece cinque morti e duecento feriti tra gli operai chiamati a manifestare dal partito comunista: Léon Blum, deplorando l'accaduto, pianse. Nessuna commozione fu registrata invece per i morti tunisini, vittime di una feroce repressione.

<sup>30</sup> «*Ces membres palpitants de la patrie...*», «Vigilance», n. 63 (10 marzo 1938), ora in O C II 3, pp. 138-144, cit. p. 143, *passim*.

Quando il Governo del Fronte popolare entra in crisi e il quadro politico interno e internazionale comincia a degradarsi, il problema delle colonie, vittime della forza, passa in secondo piano, perché anche i pochi anticolonialisti sono assorbiti da problemi giudicati più urgenti. La minaccia rappresentata dal nazionalsocialismo diventa per tutti una priorità, spingendo a serrare le fila per garantire la sicurezza nazionale. Ma mentre la sinistra sembra smobilitare, nel 1937 e soprattutto durante il 1938, Simone Weil addita proprio nel problema delle colonie una priorità. Qualsiasi impegno a favore della libertà della Francia deve essere accompagnato, a suo avviso, da un impegno altrettanto forte e risoluto a favore della libertà delle colonie. Proprio la minaccia di guerra e la probabile colonizzazione della Francia e dell'Europa da parte della Germania nazista obbligano a prendere atto della profonda ingiustizia rappresentata dalla colonizzazione. I mali che ha provocato – sradicamento linguistico e culturale, perdita del passato, assimilazione forzata o subdola... – appaiono evidenti, sono sotto gli occhi di tutti, ma i Francesi, purtroppo, sono ancora prigionieri del loro sogno di grandezza, credono ancora, o amano credere, alla favola di una colonizzazione apportatrice di benessere e civiltà.

Nel primo lungo articolo, scritto nel mutato contesto geopolitico e pubblicato alla fine del 1938 su «Essais et Combats», la rivista degli studenti socialisti, la denuncia di Simone Weil è spietata e l'*incipit* lapidario:

I problemi della colonizzazione si pongono principalmente in termini di forza. La colonizzazione ha inizio quasi sempre con *l'esercizio della forza nella sua forma pura*, vale a dire la conquista<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français*, «Essais et Combats», nn. 2/3 (dicembre 1938), ora in OC II 3, pp. 145-151, cit. p. 144. Il corsivo è mio.



Nei paragrafi successivi descrive con grande efficacia i rapporti di dominio che si instaurano tra colonizzatore e colonizzato e individua nello smantellamento delle strutture sociali tradizionali, nello sradicamento culturale, morale e religioso, il prezzo troppo alto d'una assimilazione incessantemente proclamata e costantemente, cinicamente rinviata:

Un popolo, sottomesso con le armi, si trova a subire improvvisamente il comando di stranieri di un altro colore, di un'altra cultura, convinti della propria superiorità.

[...] La cultura europea, ammantata dei suoi prestigî e di tutti quelli provenienti dalla vittoria, riesce sempre ad attirare una parte della gioventù nei paesi colonizzati. La tecnica, dopo aver sconvolto molte abitudini, stupisce e seduce con la sua potenza. Le popolazioni conquistate chiedono di assimilare, almeno in parte, questa cultura e questa tecnica; anche se questo desiderio non compare immediatamente, il tempo lo produce quasi infallibilmente<sup>32</sup>.

Questa situazione contraddittoria, che alterna vessazioni e promesse, non può essere prolungata all'infinito. Nel momento in cui appare evidente che l'assimilazione non è concepita «come una tappa sulla via dell'indipendenza economica e politica»<sup>33</sup>, nasce, nella popolazione, soprattutto tra i giovani indigeni continuamente frustrati, un malessere profondo. La sottomissione, in queste condizioni, può essere mantenuta solo con la violenza, ma lo scontro sarà inevitabile non appena i rapporti di forza cominceranno a cambiare a favore delle colonie. Realismo politico e utopia consigliano di porre mano senza indugio alla soluzione del problema.

Tre sono le soluzioni possibili evocate da Simone Weil. La prima, riformista, mira a informare e sensibilizzare l'opinione

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>33</sup> *Ivi*.

pubblica francese in vista di un cambiamento; la seconda, rivoluzionaria, vede nella rivolta l'unica via verso l'indipendenza dei popoli oppressi. Simone Weil, però, ha smesso da tempo di giudicare ineluttabile questa alternativa mortale: conviene liberarsene guardando in faccia la realtà. La soluzione che propone non è facile, ha tuttavia il pregio di coniugare il realismo della salvaguardia della sicurezza nazionale di fronte all'avanzata del nazionalsocialismo con l'utopia di una emancipazione progressiva ma reale delle colonie, alla quale bisogna metter mano immediatamente compiendo gesti concreti e inequivocabili.

La Francia deve arrendersi all'evidenza: il suo prestigio in Europa, dopo gli accordi di Monaco, si è enormemente indebolito, la sola possibilità che ha di conservare il suo rango tra le grandi potenze risiede proprio nelle colonie, nella loro lealtà, a patto, però, che esse trovino una ragione evidente di collaborare come alleate su un piano di eguaglianza. Ciò è possibile solo se i sudditi delle colonie si vedono riconosciute le libertà e i diritti che potranno fare di loro dei cittadini a pieno titolo. Forse è troppo tardi, ma questa è la sola possibilità

che potrebbe consentire – precisa Simone Weil – alle popolazioni attualmente sottoposte a una somma di intollerabili costrizioni di accedere a una libertà almeno parziale senza essere spinte verso un nazionalismo forsennato, a sua volta imperialista e conquistatore, verso un processo di industrializzazione a oltranza, basato sulla miseria indefinitamente prolungata delle masse popolari, verso un militarismo esasperato e una statalizzazione dell'intera vita sociale in tutto simile a quella di paesi totalitari<sup>34</sup>.

Nella nuova contingenza storica, i Francesi possono finalmente accorgersi degli «sventurati sudditi delle colonie» non perché siano improvvisamente diventati più sensibili, più compas-

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 150.

sionevoli, ma perché la minaccia della servitù universale rappresentata da Hitler è in procinto di fare di loro stessi le vittime designate di un analogo dispiegamento della forza.

### Omero e Tucide tra *pietas* e dura necessità

Quando ormai la «nuova guerra di Troia» si scatena in Europa, Simone Weil porta a termine il suo bellissimo saggio sull'*Iliade*, a cui lavorava già da molto tempo, almeno dal 1936-37, nell'ultimo corso di filosofia tenuto a Saint-Quentin<sup>35</sup>.

Con questo saggio, tra l'altro, ella avrebbe dovuto inaugurare la sua collaborazione a «La Nouvelle Revue Française», come testimonia uno scambio di lettere con Jean Paulhan tra il 1939 e il 1940. Il lungo articolo però, a causa della guerra o più probabilmente per l'indisponibilità di Simone Weil a rinunciare alle numerose citazioni dal poema omerico, da lei stessa accuratamente tradotto, sarà pubblicato sui «Cahiers du Sud», tra il dicembre 1940 e il gennaio 1941<sup>36</sup>. Lo scritto si presenta come un montaggio di citazioni collegate tra loro da un testo esplicativo trasparente. Esso non propone nuove interpretazioni, non si appella all'autorità di insigni studiosi, non è corredato da ricchi apparati di note, guida semplicemente il lettore nella comprensione dei versi omerici. Tutta la cura è posta nella diligente, fedele, amorosa traduzione dei testi ed è essa, la traduzione, a farsi interpretazione.

<sup>35</sup> Cfr. di Simone Fraisse, «Genèse de l'article sur l'*Iliade*», OC II 3, pp. 304-309.

<sup>36</sup> Cf. nota 25. Simone Weil sottolinea in una nota al suo saggio l'importanza dei brani tradotti con queste parole: «La traduzione dei passi citati è nuova. Ogni riga traduce un verso greco. Gli *enjambements* sono scrupolosamente conservati; anche l'ordine delle parole di ogni verso è rispettato nella misura del possibile».

Già dal 1936, dopo l'esperienza in fabbrica, quando aveva progettato di rendere accessibili agli operai dello stabilimento di Rosières i capolavori della poesia, dell'epica e della tragedia greca, la traduzione dei testi le era parso il momento fondamentale di questa sua iniziativa. In seguito, quando il progetto di Rosières si era dovuto interrompere, aveva continuato ad occuparsi di traduzione, per far conoscere la bellezza della poesia greca al giovane studente di medicina Jean Posternak, conosciuto nel periodo di convalescenza a Montana in Svizzera. Presto le sue prove di traduzione dei poeti, dei tragici e di Platone diverranno dei doni offerti con frequenza agli amici più cari, a Padre Perrin, a Gustave Thibon, a Joë Bousquet, al contadino anarchico Antonio Atarés, internato nel Campo del Vernet.

Si può capire allora perché non sia disposta a rinunciare alle sue lunghe e numerose citazioni: costituiscono l'originalità del saggio, con cui intende mostrare che «il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'*Iliade*, è la forza, la forza adoperata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae»<sup>37</sup>.

Per Simone Weil solo Omero, che era un giusto, ha saputo descrivere la sventura dell'uomo in balia della forza: il suo sguardo contempla con identica pietà la vittima e il carnefice, lasciando trasparire che la forza ha in sé il proprio limite e la propria condanna, dal momento che «coloro a cui è stata concessa in sorte la forza periscono per avervi fatto troppo affidamento»<sup>38</sup>.

Commentando l'episodio in cui Achille, dando la morte a Ettore, decreta la propria morte, ella scrive:

Questo castigo di un rigore geometrico, che punisce automaticamente l'abuso della forza, fu il primo oggetto di meditazione

<sup>37</sup> Uso, qui di seguito, la traduzione pubblicata in *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, pp. 33-64, cit., p. 3.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 43.

dei Greci. Esso costituisce l'anima dell'epopea; con il nome di Nemese è il movente delle tragedie di Eschilo; i Pitagorici, Socrate, Platone ne fecero il punto di partenza per pensare l'uomo e l'universo. La nozione è divenuta familiare ovunque sia penetrato l'ellenismo. Questa nozione greca sussiste forse sotto il nome di *kharma*, nei paesi d'Oriente impregnati di buddhismo; ma l'Occidente l'ha perduta e non ha più, in nessuna delle sue lingue, una parola che la esprima; le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta di vita, ormai hanno solo un impiego servile nella tecnica. Noi siamo geometri soltanto davanti alla materia; i Greci furono geometri innanzitutto nell'apprendistato della virtù<sup>39</sup>.

L'*Iliade*, questo poema miracoloso, nel quale un identico sguardo d'equità si posa sugli sventurati a qualunque campo appartengano, è rimasto unico in Occidente, almeno fino alla comparsa dei Vangeli, nei quali è possibile scorgere un analogo afflato di ispirazione.

Il Vangelo è l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco, come l'*Iliade* ne è la prima; lo spirito della Grecia vi traspare non soltanto perché vi si ordina di ricercare, a esclusione di ogni altro bene, «il regno di Dio e la giustizia celeste», ma anche perché vi è esposta la miseria umana, e questo in un essere ad un tempo divino e umano. I racconti della Passione mostrano che uno spirito divino, unito alla carne, è alterato dalla sventura, trema davanti alla sofferenza e alla morte, si sente, al fondo dello sconforto, separato dagli uomini e da Dio. Il sentimento della miseria umana dà loro quell'accento di semplicità che è il marchio del genio greco, e che costituisce tutto il pregio della tragedia greca e dell'*Iliade*<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 61.

Lo spirito del Vangelo non ha saputo contrastare il culto della forza, è stato sopraffatto dallo spirito dei Romani che disprezzavano stranieri, nemici e vinti e dallo spirito degli Ebrei, per i quali la sventura era il segno della colpa e, pertanto, un legittimo motivo di disprezzo. In Occidente, ricorda Simone Weil, «Romani ed Ebrei sono stati ammirati, letti, imitati con gli atti e con le parole, citati ogni volta che c'era da giustificare un crimine, nel corso di venti secoli di cristianesimo»<sup>41</sup>.

L'Occidente è malato e la prova del suo male, paradossalmente, si trova iscritta nelle realizzazioni stesse del suo ingegno, nella sua storia culturale, nella constatazione che oggi sarebbe fondamentalmente incapace di produrre qualcosa di comparabile, per ispirazione, all'*Iliade*. Paradosso solo apparente, capace di strappare dai luoghi comuni, mettendo a nudo la realtà. E la realtà è che il genio e il santo sono la stessa cosa. Omero è grande perché giusto: il giusto, il bene, il bello costituiscono un'unica realtà. Poesia, filosofia, etica e politica, quando sono autentiche, hanno un'origine comune, scaturiscono dalla stessa sorgente. L'Europa è incapace di grandezza poetica perché è incapace di grandezza morale<sup>42</sup>.

Nell'Occidente cristiano – si legge in una variante della conclusione – si trova un qualche riflesso dello spirito dell'epopea greca solo in alcune opere, quali i drammi storici di Shakespeare, la *Phèdre* di Racine, – ove l'amore svolge lo stesso ruolo degli

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>42</sup> Poesia e filosofia per Simone Weil sono la stessa cosa, come prova il fatto che avesse in mente di intitolare il suo saggio *L'Iliade e la filosofia della forza*: cfr. S. FRAISSE, «Genèse de l'article sur l'Iliade», cit. Renato Laurenti ha scritto uno studio molto accurato su questo saggio: cfr. «Il mondo antico nel pensiero di Simone Weil», Istituto Universitario Orientale, in *Simone Weil et Raïssa Maritain. Momenti di spiritualità nel primo novecento*, Casa Editrice L'Antologia, Napoli 1993, pp. 33-62.

eserciti nell'*Iliade* –, il *Don Chisciotte*, le commedie di Molière; poiché in queste opere la miseria umana è esposta senza veli, da esse traspare per contrasto ciò che costituisce la vera grandezza dell'uomo. Ma di un poema come l'*Iliade* noi non siamo capaci; *la grazia di scrivere un poema cotale ci è stata sottratta, perché da troppi secoli abbiamo dimenticato di essere giusti. Non sappiamo più discernere e descrivere la forza*, perché nel profondo di noi stessi, e senza volerlo ammettere, siamo in ginocchio davanti a lei<sup>43</sup>.

Nella conclusione pubblicata dai «Cahiers du Sud» si chiarisce il senso vero della ricerca, viene suggerita la strada di una *metanoia* assoluta, di una inversione epocale, difficile, non necessariamente impossibile:

[Gli Europei] ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo dalla sorte, che mai si deve ammirare la forza, né odiare i nemici, né disprezzare gli sventurati. È improbabile che ciò accadrà presto<sup>44</sup>.

L'*Iliade* descrive la situazione alla quale tutti gli uomini, vittime e carnefici, sottostanno. Tucidide, nelle *Storie*, non s'accontenta di riportare i fatti di sopraffazione, vuole interpretare e trarre da essi dei principi, delle leggi universali.

Nella *Guerra del Peloponneso*, narrando l'eccidio dei Melii, lo storico greco, più volte citato da Simone Weil, arriva a formulare la legge della forza che opera nella storia. Consapevole della gravità dell'argomento, abbandona lo stile narrativo e sceglie di affidare il suo pensiero al dialogo, che gli sembra più adeguato ad esprimere una situazione drammatica che vede contrapposte le posizioni degli strateghi Ateniesi, detentori della forza, a quelle dei rappresentanti della piccola isola di Melo, gelosa della

<sup>43</sup> «Ébauches et variantes», Tradotto in Appendice a *La rivelazione greca*, cit., pp. 345-346. Il corsivo è mio.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 64.

propria autonomia e perciò assediata e minacciata di distruzione. Tucidide, nel suo racconto, più che il ricorso alla forza, sembra voler rimproverare alla coscienza dei Greci il tentativo teorico di giustificarla sul piano morale. Per questo i legati ateniesi ricorrono all'enunciazione di una legge alla quale sarebbero sottoposti tanto gli uomini quanto gli dei:

[...] Quello che facciamo, quello che pretendiamo, non si pone affatto fuori dalla concezione che gli uomini hanno del mondo divino né della reciproca loro disposizione. *Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma per quanto se ne sa, anche tra gli dei un necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che puoi sopraffare.* Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati i primi a valercene; l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la consegneremo a chi verrà dopo ed avrà valore eterno. E sappiamo bene che chiunque altro, ed anche voi, se vi trovaste a disporre di una forza pari alla nostra vi comportereste così<sup>45</sup>.

Dopo questa dichiarazione dei loro legati, conclude Tucidide, gli Ateniesi lasciarono libero corso alla forza: «Uccisero quanti Melii in età militare poterono catturare, fecero schiavi le donne e i bambini e occuparono il territorio inviando cinquecento coloni»<sup>46</sup>.

La memoria di questo abuso della forza aleggerà come un'ombra sulla storia successiva di Atene e le parole dei Melii, che l'avevano condannato, formulando a loro volta il principio in base al quale colui che abusa della forza finisce inesorabilmente sotto l'impero della forza, appare in Tucidide come una profezia *ex post* del crollo della potenza ateniese, nel 404 prima di Cristo. Questo dimostra che la forza ha proprio nella forza il suo

<sup>45</sup> Cfr., per questo episodio della Guerra del Peloponneso, il volumetto curato da L. CANFORA, *Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Marsilio, Venezia 1992, cit. p. 57. Il corsivo è mio.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 67.



limite invalicabile. Nelle *Riflessioni sull'hitlerismo*, Simone Weil fa osservare che «si può vedere in Tucidide con quale fermezza gli Ateniesi, quando commettevano dei crudeli abusi di potere, non mancassero di riconoscerlo»<sup>47</sup>.

### La Resistenza: un uso moderato della forza?

Di fronte alla minaccia hitleriana di distruggere la Francia, Simone Weil non può sottrarsi al dovere di confrontarsi con l'eventualità di «maneggiare il male», di usare la forza. Anche in questa contingenza non si sottrae al compito di interporre, «tra l'impulso e l'atto, quel breve intervallo in cui risiede il pensiero»<sup>48</sup>.

La sua partecipazione alla Resistenza è nota. Meno conosciuta, per la discrezione e la riservatezza necessarie, è la tempestività con cui essa si è attuata fin dai primi mesi del soggiorno a Marsiglia. Val la pena di fare un po' di luce su questo episodio. Mi riferisco al suo tentativo, non appena arrivata in questa città, di entrare in contatto con i primi e ancora confusi movimenti di opposizione a Hitler e al regime di Vichy, con l'intento di mettersi a servizio dell'Inghilterra.

La scoperta negli Archivi giudiziari di Aix-en-Provence di un importante *Dossier* intestato a Simone Weil – contenente in particolare una «Domanda per essere ammessa in Inghilterra», i verbali degli interrogatori e alcune lettere a lei indirizzate – consente di misurare la serietà e la determinazione del suo coinvolgimento precoce nella Resistenza<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», in «Nouveaux Cahiers», n. 53 (1 gennaio 1940), pp. 14-21. Il testo completo in tre parti è ora in OC II 3, pp. 168-219, cit. p. 194.

<sup>48</sup> *L'«Iliade» o il poema della forza*, cit., p. 43.

<sup>49</sup> Cfr., su tutta questa vicenda, *Simone Weil dans les Archives judiciaires d'Aix-en-Provence*, documenti presentati da R. Mencherini, in «CSW», n. 4

La «Domanda» offre l'opportunità di articolare meglio il nodo tematico di guerra/rivolta/violenza, che ha importanti risvolti etici e religiosi. Diciamo subito che in questo scritto la volontà di lottare contro il nazismo, di non arrendersi dopo la disfatta, si configura come la traduzione pratica delle idee espresse nel saggio sulle origini dell'hitlerismo. Del resto, non si può fare a meno di rilevare che la volontà di partecipazione diretta, totale e assoluta alla Resistenza è pienamente coerente con la sua vocazione, il suo modo specifico di essere dentro la sventura della Francia. Un comportamento diverso, che non la coinvolgesse personalmente, avrebbe significato per lei mancare lo scopo della vita. Le prime righe della «Domanda» manifestano in maniera inequivocabile la volontà di prendere parte a una azione efficace per la causa, che non esclude ma accoglie in anticipo tutta la parte di sofferenza personale e di possibile male inflitto al nemico che essa comporta:

Desidero ardentemente andare in Inghilterra perché auspico appassionatamente la vittoria inglese per il bene della Francia, dell'Europa e dell'intera umanità; ma anche perché voglio prendere parte ai pericoli e alle sofferenze della gente che lotta per una causa che considero anche come mia. Se gli Inglesi, sventuratamente, dovessero essere vinti, non mi auguro di sopravvivere ad una simile disfatta; se conseguono la vittoria, desidero, prima di vedere questa vittoria, di aver sopportato per essa una somma di sofferenze e di pericoli pari a quella di coloro che ne subiscono nella misura maggiore. Questo è il mio più ardente desiderio<sup>50</sup>.

Questo esordio prelude alla presentazione di un progetto in cui vengono illustrati alcuni procedimenti offensivi e difen-

(dicembre 1994), pp. 327-340, e dello stesso, *Simone Weil et la «Demande pour être admise en Angleterre, ivi*, pp. 341-362; questi scritti di Simone Weil sono ora ripresi in OC IV 1, pp. 393-401.

<sup>50</sup> *Demande pour être admise en Angleterre*, cit., p. 329.

sivi capaci di incidere sul «morale» del nemico. Quelli offensivi dovranno soprattutto puntare sull'effetto sorpresa. Ma è rispetto ai procedimenti difensivi che le sue proposte appaiono originali. In pratica, consiglia di paracadutare «un gruppo di donne, volontarie naturalmente, con il compito di trovarsi, in ogni momento della lotta, nei posti più pericolosi»<sup>51</sup>. La sua candidatura a parteciparvi è scontata, per questo non esita a compilare un *curriculum vitae*, singolare certo, ma da cui traspaiono le sue doti di fermezza e di coraggio.

Il testo riportato nel *Dossier*, nato nel momento in cui la campagna di Fiandra designava ormai l'Inghilterra come unico baluardo contro la tracotanza di Hitler, è la versione abbreviata del «Progetto d'una formazione di infermiere di prima linea» che, più volte rimaneggiato, per intervento di Maurice Schumann finirà senza alcun esito nelle mani dei responsabili della propaganda di «France libre». Al pari delle due precedenti versioni, elaborate all'inizio delle ostilità e durante la campagna di Fiandra, il Progetto rivela l'atteggiamento di fondo di Simone Weil: una volta convinta della necessità di combattere Hitler *anche con le armi*, per lei diventava inderogabile prendere parte, non solo moralmente, ma direttamente, personalmente, alla lotta.

I continui rimaneggiamenti cui sottopone il documento sono dettati sia dalla riflessione sulla natura dell'hitlerismo che dalla necessità di adattarlo agli sviluppi delle operazioni belliche, ampliandone sempre più la portata simbolica. Poiché il nazismo dispone nelle S.S. di uomini capaci di colpire con brutalità e coraggio, considera necessario contrapporvi l'esempio di un coraggio altrettanto intrepido, ma di natura completamente diversa. Le infermiere di prima linea, paracadutate sul luogo del massimo pericolo non per uccidere ma per soccorrere i feriti e i morenti, avrebbero dovuto essere un simbolo di abnegazione,

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 332.

capace di materializzare sia la necessità di combattere che la volontà di farlo con armi del tutto diverse da quelle dell'avversario<sup>52</sup>.

Le considerazioni contenute in questi documenti sono sostenute da una riflessione rigorosa sulla guerra, sull'uso della forza, sull'accettazione, se necessario, della propria morte, come testimoniano le note contenute nei primi *Quaderni* redatti a Marsiglia, in concomitanza con la lettura dei racconti della Passione di Cristo e della *Bhagavad Gītā*.

Il «pacifismo integrale» cui aveva aderito negli anni giovanili ora è bollato con asprezza «il mio errore criminale prima del 1939 sugli ambienti pacifisti e la loro azione...».<sup>53</sup> Ormai è consapevole del fatto che un approccio solo ideologico al problema le aveva impedito di cogliere la nefasta ingenuità insita nella volontà di trattare ad oltranza con un Hitler ormai irremovibile nel suo progetto espansionistico. E ciò era più grave perché a quella illusione aveva ceduto nonostante il viaggio in Germania, nell'estate del '32, che le aveva rivelato con estrema chiarezza la malattia del totalitarismo che stava per appestare quel paese e da lì tutta l'Europa. Dalla critica al proprio comportamento matura la convinzione che si diano circostanze, personali e collettive, in cui non è possibile sottrarsi all'uso di un certo grado di forza per evitare mali peggiori non altrimenti arginabili: che si tratti di difendere la vita di creature innocenti o di preservare una civiltà che rischia di estinguersi. Ma la forza va esercitata solo quel poco o quel tanto indispensabile al fine della difesa, col dolore di doverla esercitare e la volontà di disfarsene non appena cessi di essere necessaria. Le sue parole, in tal senso, sono chiarissime:

<sup>52</sup> Michel Narcy ha fornito una lettura penetrante delle diverse versioni del *Progetto d'una formazione di infermiere di prima linea*: cfr. «Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée», in Ph. SOULEZ (dir.), *La guerre et les philosophes de la fin des années 20 aux années 50*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, Parigi 1992, pp. 131-143.

<sup>53</sup> *Quaderni* IV, p. 377.

Per quanto sia giusta la causa del vincitore, per quanto giusta sia la causa del vinto, il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile. Sperare di sfuggirvi è proibito. Per questo il Cristo non è disceso dalla croce e neppure s'è ricordato, nel momento più doloroso, che sarebbe risuscitato. Per questo l'altro (*Arjuna*, l'eroe della *Bhagavad Gītā*) non ha deposto le armi e fermato la battaglia. [...]

Prendere le armi; pensare a tutto ciò che si perderà se si è vinti, e che, se si vince, lo si farà perdere ad altri che si ama come se stessi. Assumere su di sé questa perdita, lasciare loro ogni licenza, non può essere permesso. Cristo l'ha fatto, ma nella posizione di un semplice privato condannato dalle legittime autorità. Ma se si sente il freddo del ferro, ci si limiterà, anche a prezzo di grandi rischi, lo si deporrà non appena si sia allontanata un po' la minaccia<sup>54</sup>.

È con questi sentimenti che, assumendo su di sé la miseria del suo tempo, accetta di infliggere la sua parte di male, disposta a esporsi alla morte pur di diminuire o abbreviare il peso della sventura collettiva. Non c'è in lei – le riflessioni dei *Quaderni* lo possono confermare – alcuna volontà suicida o morbosamente sacrificale; c'è, questo sì, la volontà espressa di accettare che la condivisione della sventura comporti anche la propria morte. In questo senso, e solo in questo, la morte le appare l'unico modo per realizzare la sua personale vocazione.

Per questo, la follia che qualcuno ha preteso di vedere nel suo Progetto non è apparsa tale a chi la conosceva veramente: a Joë Bousquet, cui l'aveva mostrato perché ne verificasse l'efficacia, e a Maurice Schumann, che era consapevole della sua maturazione interiore. Questi due uomini erano in grado di capire perché Simone Weil ne ritenesse così importante la realizzazione, fino a farsi un cruccio mortale dell'impossibilità.

<sup>54</sup> *Quaderni* I, pp. 233-234, *passim*.

## Una civiltà nuova che rifiuti la forza

L'oppressione operaia, le conquiste coloniali, la violenza cieca della guerra di Spagna, e nel '43, la guerra in corso, costituiscono altrettante conferme del fatto che gli uomini non possono sottrarsi al dominio della forza e che, in ogni caso, devono fare i conti col suo meccanismo mortifero sempre operante nella società. L'individuo vive dentro una società, non può farne a meno; può, in qualche caso, elevarsi al di sopra di essa, anche se non ci riesce mai abbastanza a lungo. Ma se il sociale non può essere riscattato o anche solo parzialmente sottratto all'impero della forza, allora non vi è possibilità di salvezza per gli uomini, e la politica, che è l'azione umana fondamentale, si rivela impraticabile.

Un abbozzo di soluzione a questa contraddizione si ritrova nelle folgoranti note del *Quaderno VII*, in cui va raccogliendo i frammenti della *Venezia salva*, la tragedia a cui lavora nello stesso periodo:

Un'etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza. Diavolo travestito.

E tuttavia una città... (Venezia).

Ma non si tratta di qualcosa di sociale; è un ambiente umano del quale non si ha maggiore coscienza che dell'aria che si respira.

Un contatto con la natura, il passato, la tradizione; un *metaxú*.

Città, non evoca qualcosa di sociale.

Il radicamento è altra cosa dal sociale<sup>55</sup>.

La società nuova che dovrà essere edificata dopo la catastrofe della guerra per sfuggire alle sopraffazioni del *sociale* dovrà mettere al bando la forza e nutrirsi a tradizioni diverse, auten-

<sup>55</sup> *Quaderni II*, pp. 247-248. È da questa citazione dei *Quaderni* che prende avvio l'interessante analisi di F. VELTRI nel suo saggio *L'Enracinement. Une quête de la cité perdue*, «CSW», n. 4 (dicembre 2003), pp. 387-398.

tiche e ricche di vita e di spiritualità: quella platonica, quella cristiana, quella egizia, quella indù, ecc.

Per non scivolare in un discorso astratto, bisogna rifarsi ai mirabili testi di Marsiglia<sup>56</sup>: lì il tipo d'ispirazione che Simone Weil ritiene necessario «applicare alle nostre attuali condizioni di esistenza», e che addita all'attenzione e all'amore della Francia e dell'Europa, è l'essenza stessa dell'ispirazione occitana, identica a quella greca:

Essa è costituita dalla conoscenza della forza. Questa conoscenza appartiene solo al coraggio soprannaturale. Il coraggio soprannaturale contiene tutto ciò che noi chiamiamo coraggio e, in più, qualcosa d'infinitamente più prezioso. Ma i vili scambiano il coraggio soprannaturale per debolezza d'animo. Conoscere la forza significa riconoscerla come pressoché assolutamente sovrana in questo mondo, e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Questo disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto ai colpi della forza<sup>57</sup>.

E più avanti aggiunge:

Tutto ciò che è sottoposto al contatto con la forza è avvilito, comunque avvenga il contatto. Colpire e essere colpito è un'unica e medesima impurità. Il freddo dell'acciaio è ugualmente mortale all'impugnatura e sulla punta. Tutto ciò che è

<sup>56</sup> Mi riferisco in particolare a *L'agonie d'une Civilisation vue à travers un poème épique* e *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, pubblicati rispettivamente nel quaderno monografico *Le génie d'oc et l'homme méditerranéen*, «Cahiers du Sud», n. 249 (agosto-settembre-ottobre 1942), pp. 99-107 e 150-158, ripresi in OC II 2, pp. 403-420. Sul rapporto di Simone Weil con il *milieu* dei «Cahiers du Sud» e l'importanza di questi scritti, cfr. D. CANCIANI, *Des textes dont le feu brûle encore... Simone Weil, les «Cahiers du Sud» et la civilisation occitanienne*, «CSW», n. 2 (giugno 2002), pp. 89-103.

<sup>57</sup> *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, cit., p. 154. Per le citazioni, cfr. S. WEIL, *I Catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta e con una Nota di G. L. Podestà, Marietti, Genova 1996, p. 32.

esposto al contatto della forza è suscettibile di degradazione. Tutto in questo mondo è esposto al contatto della forza, senza eccezione alcuna, a parte l'amore. Non l'amore naturale che, come quello di Fedra e di Arnolfo, è schiavitù e tende alla costrizione. Ma l'amore soprannaturale, quello che nella sua verità, va direttamente a Dio, che direttamente ne ridiscende, unito all'amore che Dio ha per la sua creazione, che direttamente o indirettamente si rivolge sempre al divino. [...]

La purezza nella vita pubblica è l'eliminazione quanto più radicale possibile di tutto ciò che è forza, cioè di tutto ciò che è collettivo, di tutto ciò che procede dalla Bestia sociale, per usare l'espressione di Platone<sup>58</sup>.

Bisogna volgere lo sguardo al passato, alle tradizioni religiose autentiche, scrigno del soprannaturale, riserva delle poche esperienze luminose in cui gli uomini hanno saputo praticare il rifiuto della forza. In quelle tradizioni si trova l'ispirazione necessaria a fecondare il terreno in cui gli uomini, riuniti in piccole o grandi patrie, possano piantare le proprie radici, riconoscendosi depositari di obblighi reciproci, perché solo l'obbligo pone la giustizia nell'alveo dell'amore. Si tratta, per l'Occidente, di costruire una civiltà «nuova rispetto al caos spaventoso che finisce in un incubo. Antica di spirito – viva –. Se possiamo...»<sup>59</sup>.

Ma affinché una simile impresa possa realizzarsi, l'Occidente deve risalire all'origine del suo male, quel male che i Greci avevano intravisto e che Tucidide aveva formulato come una legge in occasione del massacro degli abitanti dell'isola di Melo. Bisogna ritornare «all'istante che ha preceduto la cattiva scelta»<sup>60</sup>: rinnegare la violenza, aprirsi alla verità, affidare all'amore soprannatu-

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 33 e 34, *passim*.

<sup>59</sup> Fragments, feuillets 201-Boîte X, Fondo Simone Weil, BNF, ripreso in EL, p. 177.

<sup>60</sup> *I Catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 31.



rale il compimento della giustizia, volgersi verso il bene, promuovere ovunque la nascita di patrie, gruppi, comunità amorevoli e dialoganti.

In uno dei testi più intensi del periodo londinese, Simone Weil definisce «follia d'amore» questo atteggiamento che

spinge a discernere e ad amare, allo stesso modo in tutti gli ambienti umani, senza eccezione, in ogni parte del globo, le fragili possibilità terrestri di bellezza, di felicità e di pienezza; a desiderare di preservarle tutte, con la stessa religiosa sollecitudine, là dove sono assenti, a desiderare di rianimare con tenerezza le più piccole tracce di quelle che sono esistite, i più piccoli germi che possono nascere<sup>61</sup>.

In alcuni scritti del periodo londinese, come quello da cui è tratta la citazione, in modo ispirato e profetico, ne *L'enracinement*, in modo più disteso e dettagliato, Simone Weil contrappone al nazionalismo fondato sull'impiego indiscriminato della forza, causa infinita di vessazioni, sfruttamento e guerre, un patriottismo mite, fragile, compassionevole che si fa carico dei più deboli, degli sventurati, che è più attento agli obblighi verso l'essere umano che ai diritti inevitabilmente compromessi con la forza.

Queste sue riflessioni, in ritardo com'era inevitabile, e come lei stessa aveva amaramente preveduto nelle ultime lettere alla madre, cominciano ora a interessare e a ispirare seriamente filosofi, storici, giuristi e politologi<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> «Stiamo lottando per la giustizia?», in S. WEIL, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelveccchi, Roma 2013, p. 186.

<sup>62</sup> Lo storico Paul Ginsborg, nel suo libro *Salviamo l'Italia* (Einaudi, Torino 2010), contrappone al nazionalismo, escludente e prevaricatore, l'autentico patriottismo, accogliente e mite, ispirandosi esplicitamente a *L'enracinement* di Simone Weil: «Il patriottismo era l'amore per il luogo, la sensazione di appartenervi, le celebrazioni di storie sia personali sia pubbliche. Era fatto

I suoi ultimi scritti contengono i germi di una convivenza diversa nella quale parole come *democrazia*, *giustizia*, *bellezza* ritrovano un accento nuovo. Essi non si limitano a sollecitarci «a tutelare solo il diritto, le persone, le libertà democratiche, ma invitano a immaginare altre istituzioni destinate a discernere ed eliminare tutto ciò che nella vita contemporanea schiaccia le anime sotto il peso dell'ingiustizia, della menzogna e della bassezza»<sup>63</sup>.

E, quasi a voler scandire le tappe di un nuovo progetto costituzionale, ci consegna, in queste parole, la sua utopia:

Ai criminali il vero castigo, agli sventurati che la sventura ha morso fino in fondo all'anima, un sostegno capace di condurli a placare la propria sete alle sorgenti soprannaturali, a tutti gli altri un po' di benessere, molta bellezza, e la protezione contro chiunque possa fargli del male; ovunque la rigorosa limitazione delle menzogne, della propaganda e delle opinioni; l'affermarsi di un silenzio in cui la verità possa germogliare e maturare: questo è quanto è dovuto agli uomini<sup>64</sup>.

Per le sigle e le abbreviazioni utilizzate delle opere di Simone Weil cfr. la bibliografia a pp. 349 ss.

di memorie e tradizioni, paesaggi e itinerari, poemi e dipinti, canti, sia laici sia religiosi, cibo e bevande. L'assommarsi di tutti questi elementi rendeva la patria straordinariamente preziosa, ma anche *fragile*, facilmente dirottabile ad altri propositi» (cit., p. 40; cfr. anche pp. 36-40 e 47). Lettori attenti di Simone Weil in questa direzione sono oggi il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky, lo scrittore Gianenrico Carofiglio, lo psicanalista Luigi Zoja, la filosofa Roberta De Monticelli, il teologo Vito Mancuso. In alcuni dei loro libri è possibile scorgere una evidente ispirazione weiliana. In essi sembra delinearsi un abbozzo di pensiero alternativo a cui presta una attenzione intelligente Rita Fulco: cfr. i suoi contributi in questo volume.

<sup>63</sup> «La persona è sacra?», in *Una costituente per l'Europa*, cit., p. 211, con qualche adattamento.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 209. Nella nota che commenta questo passaggio è possibile trovare una puntuale illustrazione di questo programma che sembra riassumere l'intera riflessione di Simone Weil: cfr. p. 361.