

(S)RADICAMENTO E COMUNITÀ. LE RISPOSTE
DI SIMONE WEIL ALLA CRISI DEL SOGGETTO

Ida Giugnatico¹

Abstract: this essay discusses aspects of Weil's philosophy related to her conception of uprooting and community. Weil's philosophy fits into a stream of thought around the crisis of the Subject. The latter in the twentieth century is transformed from an original and certain datum to a long and arduous "task" of becoming conscious, through the recognition in itself of the multiple traces of the Other. As Weil demonstrates through the two concepts of uprooting – one from the "inside" and another from the "outside" – present in her work, the identity of the Subject involves the recognition of the otherness constitutive to us: "knowing" for the human being always means "recognizing" through the mediation of the Other and, therefore, through the numerous signs in which otherness manifests itself. This reflection is accompanied by the importance that the philosopher assigns to the community and to the history, in order to fight the uprooting from the "outside". Finally, aspects of religious communitarianism will be analysed to show the affinity with Weil's reflections on community and history.

Keywords: Simone Weil, Community, Uprooting, Otherness, Communitarianism, Alterity.

Introduzione

Le riflessioni dei filosofi del Novecento si collocano entro orizzonti nuovi del pensiero, segnati dai drammi che hanno scosso il secolo scorso, dalle rivoluzioni scientifiche e dalla scoperta dell'Io. Grazie ai maestri del sospetto – Marx, Nietzsche e Freud – si compie una sorta di seconda rivoluzione copernicana, in cui l'oggetto del dubbio non è più la realtà del mondo esterno, ma il mondo stesso della coscienza soggettiva. Quest'ultimo viene trasformato da un dato originale e certo ad un "compito", lungo e arduo, del diventare coscienti, attraverso il riconoscimento in sé delle molteplici tracce dell'Altro.

L'uomo si è lasciato ormai alle spalle la modernità – periodo che copre la stagione di pensiero compresa tra la filosofia di Cartesio e quella di

¹ Université de Québec à Montréal.

Nietzsche – per entrare in una nuova era, quella della postmodernità, in cui si registra l’abbandono delle idee dominanti della modernità, *in primis* quella di progresso e di “superamento critico”, come spiega bene Gianni Vattimo in *La fine della modernità*. La Storia non è più percepita come un processo di progressiva emancipazione in cui l’uomo si erge a creatore e protagonista di una nuova civiltà, non è più l’essere depositario di certezze e valori assoluti, non custodisce più alcuna Verità. È, al contrario, un Soggetto “barrato”, direbbe Jacques Lacan, abitato da mille divisioni e separazioni, un Soggetto sempre alle prese con il lavoro infinito di costruzione e decifrazione di sé stesso.

Diventa allora fuori modo interessante capire come, nonostante le esperienze tragiche che fanno da sfondo a questo periodo della filosofia, le riflessioni di molti pensatori che vivono in questo periodo di crisi mostrino come sia importante saper distinguere tra i lasciti negativi del passato, di cui è utile sbarazzarsi, e quelli positivi, che invece è meglio custodire e conservare: non si tratta di annientare il Soggetto, dimenticare la Storia o mettere da parte le offese subite, si tratta piuttosto di “dare un senso” in maniera umile al Soggetto ed agli eventi di cui questo è inesorabilmente parte.

Ciò richiede un esercizio ermeneutico continuo, un lavoro di interpretazione costante di sé stessi e della storia nel quale riaffiorino le tracce dell’alterità. È a tal proposito che in questo articolo ci proponiamo di fare luce su alcuni aspetti del pensiero di Simone Weil, legati alla sua concezione di sradicamento e a quella di “comunità”, storia, radici.

Weil ed il Soggetto “doppiamente” sradicato

Gli scritti di Simone Weil costituiscono un riflesso delle contraddizioni e delle tensioni che hanno animato il suo tempo, ma soprattutto un tentativo di decifrare e fornire risposte ad un Soggetto smarrito in un processo di costruzione e ri-costruzione infinita della sua identità.

Weil vive un periodo decisivo per la costruzione dell’identità della Francia moderna, che comprende la Prima guerra mondiale, l’instabilità politica tra le due guerre, la depressione degli anni ’30, lo scoppio della Seconda guerra mondiale ed i quattro anni di occupazione tedesca. Parallelamente a questi eventi drammatici si sviluppano le riflessioni dei sindacalisti anarchici, dei nazionalisti, dei personalisti, dei neohegeliani e dei filosofi critici della modernità.

Il concetto weilano di *sradicamento* nasce in questo periodo di profonda instabilità e può aprire piste inesplorate alla riflessione sull'esperienza soggettiva ed intersoggettiva. Simone Weil descrive lo *sradicamento* come una condizione alienante di disgrazia, una malattia sociale che può causare un duplice effetto negativo, l'inerzia mortale dell'anima e la violenza. Scrive ne *La prima radice*:

lo *sradicamento* è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente *sradicate* non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a *sradicare*, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte².

Tra le molte manifestazioni dello *sradicamento*, ne *La prima radice* Simone Weil enumera la guerra, la disoccupazione, gli effetti della conquista e della sottomissione delle popolazioni conquistate e della prostituzione. In realtà, però, a questo significato negativo di *sradicamento* se ne accompagna uno molto diverso, contenuto in *L'ombra e la grazia*, opera in cui Weil descrive così l'esperienza dello *sradicamento*:

bisogna *sradicarsi*. Tagliare l'albero e farne una croce; e poi portarla tutti i giorni. [...] *Sradicarsi* socialmente e vegetativamente. Esiliarsi da ogni patria terrestre. Far tutto ciò ad altri, dal di fuori, è un Ersatz [surrogato] di *discreazione*. Vuol dire produrre irrealtà. Ma *sradicandosi* si cerca più realtà³.

Il modo di intendere qui lo *sradicamento* è opposto a quello visto nella definizione che ci fornisce la filosofa nell'opera *La prima radice*. Due sono i punti-chiave all'interno di questa citazione. Il primo è che lo *sradicamento* ci viene presentato come una necessità, e non come una malattia. Il secondo punto, non meno importante del primo, è la comparsa del concetto di *discreazione/decreazione*, che modifica completamente il senso del termine *sradicamento*.

Sradicarsi dal di dentro equivale a *decrearsi*. Essere *sradicati* "dal di fuori" è invece, come dice Weil, un surrogato della *decreazione*. Dunque, possiamo individuare ben due tipi di *sradicamento*, in base alla topica interno-esterno. Se lo *radicamento* è dal di fuori allora sarà uno

² Simone Weil, *La prima radice*, SE SRL, Milano 1990, p. 52.

³ Id., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 71.

sradicamento che sradica – lo sradicamento che attraversa *La prima radice* –, se, invece, è dal di dentro, sarà uno sradicamento che radica, necessario alla *decreazione* – lo sradicamento ne *L'ombra e la grazia*.

Questi due significati di sradicamento ci saranno più chiari se guardiamo a due affermazioni forti che Weil fa ne *La prima radice*. L'autrice scrive: «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica»⁴. La prima affermazione «Chi è sradicato sradica» si riferisce allo sradicamento dal di fuori, quello de *La prima radice*. La seconda, «Chi è radicato non sradica», si riferisce invece allo sradicamento dal di dentro, così com'è descritto ne *L'ombra e la grazia*, principio fondante del radicamento. Sradicamento e radicamento costituiscono il dritto e rovescio della medesima medaglia. I due enunciati – «Chi è sradicato sradica» e «Chi è radicato non sradica» – sono solo in una forma apparente di opposizione, perché se è vero che chi è sradicato sradica, dall'altra parte lo stesso individuo sradicato non si limita a sradicare, ma va in cerca della radice. Questa radice di cui va in cerca lo sradicato è quella che gli consente di radicarsi a Dio, di ricongiungersi con l'Assoluto e che permette a Simone Weil di affermare che: «Chi è radicato non sradica».

La tendenza a sradicare e a radicarsi nascono, così, entrambe da una condizione di sradicamento che, a seconda del significato positivo – cioè sradicamento dal di dentro – o negativo – dal di fuori –, può incanalarsi in una direzione o in un'altra. E che lo sradicamento dal di fuori sia negativo Weil lo dice a chiare lettere, quando scrive: «Nulla è peggiore dell'estrema sventura che distrugge l'Io dal di fuori, perché da quel momento non può più distruggersi da sé»⁵.

Esiste un tipo di sradicamento negativo, che sradica e taglia i legami dell'individuo con il tessuto storico, sociale e culturale in cui è inserito, come pure esiste uno sradicamento positivo, che consiste nel riconoscere le tracce di alterità presenti in noi stessi, rivedersi e superarsi. È in questo processo che l'individuo entrando in relazione con l'Altro, può formarsi come Soggetto ed entrare in relazione con gli Altri. L'identità del Soggetto comporta il riconoscimento dell'alterità a noi costitutiva, “conoscere” per l'essere umano significa sempre “riconoscere” attraverso la mediazione dell'Altro e, quindi, attraverso i numerosi segni in cui l'alterità si manifesta (il contesto storico di appartenenza, la lingua, le istituzioni, ecc).

⁴ Id., *La prima radice*, cit., p. 53.

⁵ Id., *L'ombra e la grazia*, cit., p. 49.

Nella questione dell'identità del Soggetto riverbera la dialettica hegeliana del riconoscimento, come mostrano filosofi quali Paul Ricœur. A tal proposito in *Percorsi del riconoscimento* (2005), Ricœur fa emergere una bisemia troppo spesso dimenticata del termine "riconoscimento". Quest'ultimo, infatti, da un lato rinvia al verbo "riconoscere" e, dall'altro, a quello di "essere riconosciuti". Perciò, accanto ad un uso attivo del verbo riconoscere inteso come "identificare" qualcuno, in secondo luogo, l'uso del termine in forma passiva sottolinea la fondamentale necessità di una reciprocità io-altro.

Ciò per dire che in quanto soggetti viviamo l'oscillazione permanente tra questi due significati e questa stessa dinamica crea la stessa opportunità di conoscere (conoscersi) attraverso l'alterità.

Il valore della comunità e del passato

A questa riflessione su una forma di sradicamento "positiva" e "costitutiva" del Soggetto presente nel pensiero weiliano, si affianca l'importanza che la filosofa assegna alla comunità, alla storia e alle radici, per combattere lo sradicamento dal "di fuori".

Nel saggio *La prima radice*, opera in cui la nozione di *sradicamento* si presenta come l'alienazione totale dell'uomo in rapporto a sé stesso e agli altri, Weil si attarda su tre tipi di sradicamento: operaio, contadino, geografico. Proprio quest'ultimo, lo sradicamento geografico, consente di cogliere con particolare evidenza la riflessione di Weil sul passato e la comunità.

Con l'espressione "sradicamento geografico" Weil si riferisce alla perdita dell'individuo dei legami con le realtà collettive di più ridotte dimensioni – il villaggio, la provincia, la regione, il vicinato –, al suo distacco dalle proprie radici culturali e storiche⁶. È con la nascita dello Stato moderno che, secondo la pensatrice francese, sono venute meno le "radici storiche" delle comunità, che sono state sacrificate nella loro singolarità dalla necessità di accomunarle ed identificarle in un'entità più ampia ed immaginaria, ovvero la nazione, termine che Weil utilizza come sinonimo di Stato. Scrive Weil ne *La prima radice*:

⁶ Giuseppe Maccaroni, *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco Editore, Lungro 2003, pp. 173-174.

città o insieme di villaggi, provincia, regione; e talune che comprendono diverse nazioni; altre che comprendono varie parti di nazione. La nazione, da sola, si è sostituita a tutte queste collettività. La nazione, cioè lo Stato; perché non possiamo trovare altra definizione per la parola nazione se non l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un medesimo Stato. [...] La nazione [...] è la sola collettività esistente nell'universo attuale. La famiglia non esiste. [...] Oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta. [...] Insomma il villaggio, la città, il circondario, la provincia, la regione, tutte le unità geografiche più piccole della nazione, hanno quasi cessato di avere importanza⁷.

È evidente l'assonanza di queste parole con quelle dei comunitaristi. Come loro, Weil denuncia la scomparsa delle comunità, avvenuta con le pretese accentratrici della nazione. È proprio con lo sviluppo dello Stato-Nazione – e qui Simone Weil pensa all'assolutismo monarchico francese o alla Germania totalitaria – che si sono sviluppate l'idolatria, la burocrazia ed il regime poliziesco. Questi tre elementi non solo esaltano lo Stato-nazione ma, soprattutto, contribuiscono all'esercizio di una ferrea opposizione verso coloro che rifiutano di uniformarsi al regime. L'imperativo in uno Stato-nazione è amare lo Stato ma, avverte Weil nella stessa opera: «Lo stato è una cosa fredda che non può essere amata; ma esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto di amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c'è nient'altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei»⁸.

C'è di più. Secondo Weil, gli uomini appartenenti a una qualsiasi nazione, non conoscono neppure la loro cultura *in toto*: di essa, infatti, riprendono solo quegli elementi che, legati alla forza, ne esaltano la potenza e la superiorità, negando accuratamente i contenuti e i principi che permettono il confronto amichevole con gli altri Stati. Le nazioni sono quindi responsabili di una politica estera aggressiva adottata con l'obiettivo di espandersi e di sottomettere le popolazioni straniere degli altri Stati-Nazione. È da qui che Weil può concludere come la forma di organizzazione politica a lei attuale sia alimentata nella sua formazione e struttura sia esternamente sia interiormente dalla forza. Quando quest'ultima è posta alla base dell'organizzazione statale – spiega Weil – non c'è più

⁷ Simone Weil, *La prima radice*, cit., pp. 95-96.

⁸ Ivi, p. 108

posto né per la diversità né per un qualsiasi rapporto con l'alterità: l'Altro – inteso da Weil come l'Altro Stato ma anche come l'Altro individuo, diverso da noi stessi, non ha più diritto di esistere.

A salvaguardia del rapporto con l'alterità Weil sottolinea l'importanza dell'amicizia, sentimento che riveste un ruolo di primo piano nella comunità di cui Weil auspica la creazione nel saggio *La prima radice*. L'amicizia, infatti, presuppone oltre che la parità fra le parti, l'assenza della forza.

Ricordiamo brevemente che già Tönnies in *Comunità e società* (1887) riconosce l'amicizia come uno dei fondamenti di ogni comunità, assieme alla parentela e al vicinato⁹. Il sociologo tedesco definisce così questo sentimento:

l'amicizia diventa indipendente dalla parentela e dal vicinato come condizione ed effetto [...] di un modo di pensare concorde; perciò essa è prodotta nel modo più spontaneo dall'identità e dalle somiglianze della professione o dell'arte. Tale legame deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una città. [...] Questo spirito buono non è perciò legato a un luogo, ma dimora nella coscienza dei suoi adoratori, accompagnando le loro peregrinazioni in terre straniere. Così coloro che si riconoscono compagni d'arte e di ceto, e che sono anche in verità compagni di fede, si sentono ovunque congiunti da un legame spirituale e cooperanti ad una stessa opera¹⁰.

Secondo Weil l'amicizia è la virtù che sta a fondamento di ogni autentica relazione intersoggettiva e comunitaria poiché tra le due parti si conserva sempre un vuoto, una distanza, un punto di estraneità. Questo vuoto risponde alla necessità da parte della pensatrice francese di scongiurare uno dei maggiori pericoli del *gros animal*, quale è la perdita della propria identità. Proprio in virtù di ciò, Weil dichiara apertamente di diffidare dell'amore e di preferire l'amicizia. Mentre nell'amore, infatti, si mira a una fusione che annulla l'alterità dei due individui, nell'amicizia l'affetto che circola fra gli amici non cancella la loro singolarità, né spazza via quella

⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 242. Parentela, vicinato, amicizia sono, secondo Tönnies, i tre fondamenti di ogni comunità, da lui definiti anche rispettivamente sangue, terra e spirito. Questi tre elementi, simultaneamente, costituiscono la famiglia, modello per eccellenza di ogni comunità.

¹⁰ Ivi, p. 58.

benefica solitudine che fa parte di ogni uomo e di ogni società. Scrive Simone Weil nei *Quaderni*:

L'amicizia deve essere una gioia gratuita, come quelle che dona l'arte, o la vita [...]. Essa appartiene all'ordine della grazia [...]. Desiderare di sfuggire alla solitudine è una debolezza. L'amicizia non deve guarire le pene della solitudine, ma duplicarne le gioie. L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù)¹¹.

Simone Weil, nelle sue analisi sullo sradicamento geografico, evidenzia l'assenza della virtù dell'amicizia all'interno dello Stato moderno e l'impossibilità del confronto tra gli uomini. Rapportarsi agli altri equivale per la filosofa a relazionarsi prima di tutto con se stessi, a conoscersi. Pertanto, secondo Weil, il risultato dell'exasperazione dell'identità nazionale è non solo l'allontanamento dell'uomo dai suoi simili, ma, forma ancora più grave, da se stesso. È per questa ragione che occorre contrastare l'eccessiva centralizzazione della vita politica e sociale.

La filosofa denuncia esplicitamente la centralizzazione molto profonda ed antica dell'apparato dello Stato in Francia, che risale al suo fondatore Richelieu, e pone il problema di un'inversione di tendenza che non soffochi più la vita spontanea delle collettività locali e che ridia vitalità alle comunità locali per garantire quella "continuità nel tempo" che rappresenta il bene più prezioso dell'uomo. Lo sradicamento, inteso come la perdita umana del legame sociale e relazionale, è infatti provocato dalla perdita delle tradizioni e della memoria storica del proprio popolo. Dimenticare il proprio passato è ritenuto da Simone Weil il più grave avvenimento che l'epoca moderna ha espresso e realizzato, perché nella tradizione del passato è presente la nostra più intima radice: la nostra essenza, ciò che noi siamo.

L'amore per il passato – intrecciato a quello per le civiltà scomparse – pone alla filosofa il problema di un tipo di storiografia alternativo a quello tramandato dai popoli che hanno dominato la storia. Come spiega la filosofa, infatti, se è vero che la storia si basa sui documenti, spesso ci si dimentica che questi provengono dai vincitori, che lei non esita a chiamare "assassini". Secondo Weil occorre rinnovare lo spirito delle civiltà vinte e scomparse, ma per farlo è necessario leggere i documenti tra le righe, considerare attentamente le piccole cose significative in base ad ipotesi

¹¹ Simone Weil, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 1982, pp. 156-157.

diverse. Lo storico deve, perciò, svincolare il suo pensiero dalla sudditanza al documento, e muovere dalla convinzione che la cultura dei popoli vinti sia quella più ricca dei valori di libertà, amore spirituale e non-violenza. In questo senso il passato è, in tutti i sensi, una fonte privilegiata perché, nella forma definita e compiuta in cui si presenta, consente con facilità di cogliere quello spirito di verità, giustizia e di amore, che è eterno e che non ha niente a che fare con ciò che è storicamente transitorio.

Tuttavia, è necessario precisare che Weil non usa mai espressamente il termine “comunità” per indicare la collettività radicata, ma si limita a parlare di “città”, termine a cui ricorre *in primis* in *Venezia salva*, un abbozzo di tragedia che scrive nel 1940, senza mai portarlo a compimento. *Venezia salva* è ambientata nei primi anni del Seicento nella Serenissima, quando una congiura è ordita ai danni della città da parte dell’ambasciatore spagnolo e di avventurieri francesi esiliati. I congiurati vogliono sradicare la città, tagliandone alla base ogni vitalità, sottomettendola completamente in modo che essa non sia più che un’ombra. Il risultato è che al risveglio, dopo il colpo di mano, i veneziani si ritrovano a dover vivere in una dimensione di sogno, irreali: la città, infatti, non ha più radici.

La valorizzazione della comunità, delle radici, delle tradizioni si accompagna nella riflessione della filosofa ad un altro fattore importante che si ritrova nei comunitaristi: il disconoscimento dell’universalità dei diritti dell’uomo e la denuncia della loro astrattezza. Nell’opera *La prima radice* Weil propone di anteporre un elenco di doveri alle tradizionali dichiarazioni di diritti. L’obiettivo di Simone Weil è sostituire al primato assoluto dei diritti individuali, all’individualismo della moderna concezione giuridica, un reale spirito di comunità in grado di permeare l’insieme della vita sociale. In questo senso, in virtù del bene della collettività, per Simone Weil vengono prima i doveri e poi i diritti. Doveri che sono fondati sull’amore dell’uomo verso la comunità e della comunità verso ogni singolo.

Premesso ciò, Weil sostiene che lo spirito di comunità debba essere fondato sul riconoscimento dei bisogni imprescindibili dell’anima da lei descritti nell’opera *La prima radice* e che sono rispettivamente: ordine e responsabilità, libertà e ubbidienza, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, libertà d’opinione e verità, sicurezza e rischio. Con l’elenco di questi bisogni Weil vuole sottrarre la politica all’empirismo e al relativismo per fondarla su dei valori eterni. L’ultima Weil è fortemente influenzata dal Platone delle *Leggi*, opera che il filosofo ateniese scrive nella vecchiaia ed espressione di un forte spirito religioso che la Weil ha ben presente. Nelle *Leggi* – in cui non compare più il personaggio di Socrate – Platone cerca di

fissare un'origine divina agli ordinamenti della polis, allargando la propria prospettiva dalla singola città all'ordine divino presente nel cosmo, del quale l'ordine politico è espressione. Allo stesso modo Weil tenta di porre alla base dell'edificio politico-sociale un certo numero di principi morali abbracciando una prospettiva il cui fulcro è l'*ethos*. L'esito di questa operazione è il recupero della comunità – e delle comunità – e la soddisfazione del bisogno umano più importante: il bisogno di radici, che la pensatrice francese definisce in questi termini:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente¹².

Appare qui chiaro l'intento della filosofa di privilegiare l'appartenenza dell'individuo alle comunità naturali di contro a quelle artificiali. Questa citazione ci riporta alla comunità teorizzata dai comunitaristi, in particolare alla *Gemeinschaft* di Ferdinand Tönnies, comunità alla quale si appartiene per nascita ed in cui a fare da collante è un *ethos* condiviso.

Ferdinand Tönnies (1855-1936) nella sua celebre opera *Comunità e società* (1887) introduce per la prima volta nella sociologia il tipo-ideale della *comunità* in opposizione simmetrica a quello di *società*. In *Comunità e società* (1887) il sociologo tedesco definisce la comunità come «un sistema giuridico, in cui gli uomini sono in rapporto tra loro come membri naturali di un tutto»¹³. Opposta alla comunità si trova per Tönnies la società che il sociologo identifica con un «sistema giuridico in cui essi [i membri], assolutamente indipendenti in quanto individui, entrano in rapporto tra loro soltanto in virtù della propria volontà arbitraria»¹⁴. Come si evince dalle parole di Tönnies, i membri di una società sono individui indipendenti gli uni dagli altri. I membri di una comunità sono, invece, parti naturali di un tutto organico, che nascono in quella determinata comunità, anziché

¹² Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

¹³ Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 224.

¹⁴ *Ibidem*.

entrarci, come si fa nella società¹⁵. La comunità tönnesiana, da lui chiamata *Gemeinschaft*, si presenta come una formazione sociale regolata da un diritto analogo a quello familiare : a tenerla insieme è un ethos condiviso, non norme scritte, ma piuttosto la condivisione di una storia, di una cultura, di un patrimonio di valori e di simboli assorbiti fin dalla nascita, tanto da plasmare l'identità degli individui che ne fanno parte. Si tratta, a tutti gli effetti, di una comunità etica in quanto fondata, per dirlo con le parole di Tönnies, su un *consensus*. Con quest'ultimo il sociologo intende «un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità»¹⁶.

Per il comunitarismo religioso di Simone Weil

Nel saggio *La prima radice* Simone Weil sottolinea l'importanza del legame con il passato e con la tradizione, accompagnato da quello con l'ispirazione religiosa autentica. Al centro della comunità di cui Weil auspica la creazione troviamo, infatti, la mistica che Simone Weil definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»¹⁷, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni.

Porre al centro della comunità l'ispirazione religiosa autentica è una mossa che per Simone Weil ha anche un forte valore politico. La filosofa ricorda che i mistici si sono spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio. Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo l'autrice francese, ogni militante politico deve mettere continuamente in discussione «la verità» circolante nel suo partito, verità che non deve mai diventare totalizzante e che deve essere sempre posta in un confronto dialettico con le altre verità. I mistici, posti simbolicamente al centro della comunità radicata, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità ed evita così che il mistero diventi

¹⁵ Ivi, pp. 45-47.

¹⁶ Ivi, p. 62.

¹⁷ Simone Weil, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 118.

dogma. Una comunità che ponga al centro la mistica non corre il rischio di trasformarsi nel *gros animal* tanto temuto da Weil, non diventa perciò società di massa.

Oggi proviamo difficoltà ad immaginare un orientamento come quello auspicato da Simone Weil, in quanto la mistica è rimasta estranea alla nostra cultura, che l'ha posta ai margini. Una comunità che abbia compreso la centralità della mistica, cioè di una fede "sperimentale", secondo Weil sarà sempre diretta verso quei tipi di azione tendenti al bene. Dopo l'esperienza totalitaria la filosofa è certa che la nuova civiltà debba fondarsi su una volontà buona, espressione di una profonda istanza interiore che sia il robusto supporto di un'impalcatura capace di sorreggere il complesso mondo di rapporti tra l'uomo e la sua comunità. Allineandosi alle posizioni comunitariste, Weil accorda il primato al bene, all'ethos ed intende la politica come un'azione diretta ad esso. Scrive a tal proposito:

La politica, come ogni attività umana, è un'azione diretta ad un bene. [...] È questa una verità evidente, ma che è opportuno ripetersi. [...] Ciò che è bene spiritualmente è bene da tutti i punti di vista, sotto tutti gli aspetti, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni circostanza. È quanto Cristo ha espresso con le parole: «Non c'è infatti albero buono che faccia frutto cattivo, né albero cattivo che faccia frutto buono, perché ogni albero si conosce dal proprio frutto: infatti dalle spine non si raccolgono fichi, né dal rovo si vendemmia uva» (Luca 6, 43-44). Ecco il senso di queste parole. Al di sopra dell'ambito terrestre, carnale, dove si muovono in genere i nostri pensieri, e che è ovunque una mescolanza inestricabile di bene e di male, ce n'è un altro, quello spirituale, dove il bene è soltanto bene e che, persino nel regno inferiore, produce solo bene; e dove il male è soltanto male e non produce che male. [...] Il bene assoluto non è solo il migliore di tutti i beni – perché sarebbe in questo caso un bene relativo – ma il bene unico totale, che in sé racchiude ad un livello altissimo tutti i beni, compresi quelli che gli uomini ricercano pur distogliendosi da esso¹⁸.

Questo passo sottolinea ancora una volta come la proposta di realizzare una nuova civiltà sia concepibile per la filosofa soltanto entro le prospettive di una rivoluzione spirituale. Nella comunità weiliana, perciò, i singoli sono mossi da una volontà buona che li spinge a rifuggire da un agire finalizzato e circoscritto in sé, per abbracciare l'orizzonte della relazione autentica. Si tratta di una comunità costruita sulle fondamenta di un radicato amore per il passato e per la tradizione, affiancato da un'ispirazione religiosa autentica

¹⁸ Simone Weil, *La prima radice*, cit., pp. 181-183.

recuperabile attraverso il lavoro, da intendere come un'esperienza spirituale con la quale l'uomo istituisce dei rapporti armonici non solo con le cose, ma anche con gli altri individui.

In ultima istanza, la posizione di Weil riguardo alla comunità, alle radici ed al passato, sembra quindi ben avvicinabile, seppure con qualche diversificazione, al comunitarismo religioso di Martin Buber.

La riflessione di Martin Buber (1878-1965), filosofo, teologo e pedagogista, deve essere compresa a partire dalla distinzione da lui effettuata tra due rapporti dell'individuo nei confronti del mondo e che egli indica nei termini di *io-tu* ed *io-esso*.

Nel rapporto *io-tu* tra le due parti si instaura una relazione dialogica, caratterizzata da immediatezza, responsabilità e reciprocità. Queste tre caratteristiche sono dovute al fatto che il *tu* si manifesta intuitivamente all'*io* (immediatezza), rivolgendogli un appello cui questo è tenuto a rispondere (responsabilità) e, soprattutto, si pone nei suoi confronti come un altro di pari livello (reciprocità). Nel rapporto *io-esso*, invece, l'*io* si rapporta ad un *esso* come un Soggetto di conoscenza, riducendolo ad oggetto e fondando così il mondo dell'esperienza¹⁹.

Scrivendo Buber in un saggio intitolato *Io e tu* (1923), estratto da *Il principio dialogico e altri saggi*: «Il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale *io-esso*. La parola fondamentale *io-tu* fonda il mondo della relazione»²⁰.

Secondo Buber la relazione rappresenta il momento originario con cui l'uomo viene al mondo. Essa non segue l'*io*, ma lo precede. L'uomo, infatti, diventa un *io* solo a contatto con un *tu* e non prima.

Nella storia spirituale del primitivo la differenza sostanziale tra le due parole fondamentali viene alla luce nel fatto che egli, già nell'evento originario della relazione, dice la parola fondamentale *io-tu* in modo naturale e per così dire preformale, quindi prima ancora di essersi riconosciuto come *io*. [...] La prima parola fondamentale si divide certamente in *io* e *tu*, ma non è sorta dalla loro unione, precede l'*io*; la seconda è sorta dall'unione di *io* ed *esso*, segue l'*io*²¹.

A sostegno della tesi dell'originarietà della modalità dialogica di rapportarsi al mondo Buber ripercorre la filogenesi e l'ontogenesi dell'essere umano,

¹⁹ Valentina Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 55-56.

²⁰ Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Milano 2011, p. 61.

²¹ Ivi, p. 75.

soffermandosi sul linguaggio animistico e “relazionale” dei popoli primitivi, e sui molteplici indizi dell’esistenza di una tensione verso la relazione già nel neonato che, ben prima di acquisire la consapevolezza della distinzione tra sé e il mondo, entra in dialogo con le forme e gli oggetti che si presentano ai suoi sensi. La comunità per Buber è fondata sul dialogo, è il luogo in cui l’io e il tu si incontrano aprendosi alla relazione autentica, alla responsabilità, all’ascolto.

Agli antipodi della vita dialogica non c’è per Buber l’egoismo, bensì il monologo travestito da dialogo, che regna sovrano nella massa e che cancella l’altro o lo fa esistere solo come proiezione del sé. La società di massa è, secondo Buber – e qui è chiaro il suo allinearsi alla critica comunitarista del sé liberale – un insieme di individui irrelati, indifferenti l’uno nei confronti dell’altro. Quando parla di comunità, invece, Buber pensa a tanti piccoli Noi, cioè alle cooperative, ai circoli, alle associazioni da cui dovrebbe essere costituita una società riccamente strutturata. Oltre al dialogo, però, Buber enuncia un altro elemento su cui deve fondarsi una comunità

autentica: il *centro vivente*. In *Io e tu* (1923) Buber scrive:

La vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca. La seconda condizione scaturisce dalla prima, ma non si dà ancora solo con quella. Una vivente relazione reciproca comprende i sentimenti, ma non deriva da essi. La comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l’operante centro vivente²².

È proprio questo *centro vivente* ad accomunare la prospettiva buberiana a quella weiliana. È difficile isolare la riflessione comunitarista di Buber dalla sua personale testimonianza di fede e lo stesso vale anche per Simone Weil. Il *centro vivente* di cui parla Buber è JHWH. Weil, invece, pensa ad un Dio diverso da quello di Buber, cioè a quello dei cristiani e più propriamente al Dio della mistica. Sia nella comunità weiliana che in quella buberiana troviamo, però, la stessa ispirazione religiosa autentica che ne costituisce il cuore e che si irradia nel mondo dei valori e degli ideali degli appartenenti al gruppo. La comunità di Buber non è fatta solo di relazioni dialogiche e le relazioni dialogiche, a loro volta, non si esauriscono all’interno delle

²² Ivi, p. 90.

comunità, ma comprendono anche quei rapporti personale e solitari che gli uomini intrattengono con il loro Dio.

In *Sentieri in utopia* (1947) Buber delinea il suo modello ideale di comunità, la cui realizzazione storica più fedele è il kibbutz. Si tratta di una forma associativa volontaria di lavoratori propria dello stato di Israele e che risale all'inizio del XX secolo con la fondazione di Degania – kibbutz nel nord di Israele –, avvenuta nel 1909. Il kibbutz si presenta come una comunità di vita e di lavoro, una vera e propria “cooperativa completa” basata su regole rigidamente egualitaristiche, sul concetto di proprietà comune e su quello di lavoro a favore della comunità. Nel kibbutz ogni singolo elemento lavora per tutti gli altri elementi della comunità e al posto del denaro riceve semplicemente i frutti del lavoro altrui. Questo fa sì che la collettività non cada vittima del consumismo occidentale.

Il fatto che il modello di comunità ideale per Buber sia proprio una comunità fondata sul lavoro rappresenta una forte analogia con il pensiero di Simone Weil che assegna un ruolo centralissimo a questo elemento nella comunità di cui auspica la creazione. La società strutturalmente ricca di cui parla Buber in *Sentieri in utopia* (1947) è costituita, perciò, non da individui isolati, ma da piccole comunità cooperative sul modello del kibbutz, in cui l'esperienza originaria della relazione si realizza in forme molteplici, mai predeterminabili una volta per tutte. In tale società lo Stato si limita a regolare i conflitti tra i vari gruppi e favorire un elevato grado di autonomia alle comunità cooperative, soggetti al tempo stesso economici e politici. Come Weil, Buber opta quindi per il decentramento, opponendosi ad ogni tipo di centralizzazione economica e politica.

C'è da dire che in questo sia Buber che Weil trovano il loro modello in Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), che elabora una forma di socialismo antiborghese ed anarchico. Contro la modalità atomistica con cui si è compiuto il processo di individualizzazione nella modernità, Proudhon tenta da un lato di preservare le forme comunitarie superstiti del passato, dall'altro di promuovere l'associazionismo in ogni sua forma, guidato dall'intuizione che una società autentica non consiste di individui isolati, ma di unità associative.

Nemico della proprietà statale dei mezzi di produzione non meno che di quella privata, Proudhon si oppone alla centralizzazione economica e politica per garantire giustizia ed equilibrio tra i diversi interessi sociali. Da qui deriva la ricerca di principi organizzativi che consentano di rappresentare la società nelle sue articolazioni concrete – a partire dai gruppi naturali costituiti dai comuni, dai distretti, dalle regioni –, la sua idea di

un'organizzazione mutualistica dell'economia, implicante l'erogazione gratuita del credito alle famiglie e alle cooperative, il progetto di una democrazia industriale, fondata sulla partecipazione operaia alla proprietà e alla gestione delle fabbriche, la sua fede nel principio pluralistico.

Tutte posizioni che spiegano il ruolo di primo piano riservato a Proudhon da Martin Buber e Simone Weil, entrambi vicini all'ideologia pluralistica opposta alle pretese di uno Stato accentratore. Il pluralismo di Buber e di Weil individua il vero nemico in tale Stato e, più precisamente, nello stato burocratico. È per tale ragione che entrambi i filosofi attribuiscono ai piccoli gruppi, concepiti come sfere di relazioni fraterne e solidali, il compito di contribuire alla formazione del Soggetto ancorandoli ad un ethos e contrastandone solitudine e sradicamento.

Osservazioni conclusive

Oggi lo sradicamento geografico di cui parla Weil prende il nome di *oicofobia*²³ – termine di origine greca derivante da *oikos*, che vuol dire “casa” e *phobos*, “paura”, patologia che induce gli individui a sradicarsi, a disconoscere il proprio patrimonio culturale, le proprie tradizioni, il proprio passato.

Weil ritiene che dimenticare la propria storia costituisca il più grave avvenimento dell'epoca moderna, perché nella tradizione del passato è custodita la nostra più intima radice. Nella sua opera-testamento *La prima radice* (1943) Weil scrive: «La perdita del passato, collettivo o individuale, è la grande tragedia umana; e, il nostro passato, noi l'abbiamo gettato via come un ragazzo strappa una rosa»²⁴.

Il disconoscimento del valore del passato, delle narrazioni, delle tradizioni si traduce nella mancanza di autoconoscenza: di fatto lo sradicato non conosce sé stesso, non ha idea della propria identità. Da ciò derivano gravi conseguenze sul piano relazionale: la narrazione di noi stessi, infatti, è un ingrediente indispensabile non solo per la delineazione del nostro percorso identitario, ma anche per intraprendere qualsiasi sano scambio con le culture altre, che non si riduca né all'assolutizzazione della specificità culturale di queste ultime, né all'attuazione di comportamenti xenofobici.

²³ Il termine *oicofobia* è di origine greca e deriva da *oikos*, che vuol dire “casa” e *phobos*, “paura”.

²⁴ Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 112.

Dall'altro lato del crinale, opposta all'*oicofobia*, troviamo infatti una delle fobie più note nella società contemporanea, la *xenofobia*²⁵, vale a dire la paura nei confronti del diverso – per natura, specie, etnia.

Le parole di Weil si rivelano oggi più che mai attuali, basti pensare ai delicati equilibri tra culture diverse nell'odierna società multi-etnica. Con la sua riflessione, Simone Weil propone un Soggetto capace di agire, ma sempre rispettando la finitezza del Soggetto umano, in perenne equilibrio tra vulnerabilità e forza, passività e attività. La dialettica io-altro è il gioco di questa tensione, espressa nella mancanza di coincidenza originaria del Soggetto con sé stesso, e che, in modo significativo, non viene mai risolta. Quando Weil definisce il radicamento dice una frase molto importante: «A ogni essere umano occorrono radici multiple»²⁶. Il radicamento che è “esser parte”, “sentirsi parte” non può realizzarsi senza l'Altro: all'uomo occorre non un'unica radice, tante radici.

Riferimenti bibliografici

- Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Torino 2009.
- Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Milano 2011.
- Canciani D., *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.
- Di Salvatore G., *L'inter-esse come “metaxú” e “práxis”. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, G. Giappichelli Editore, Torino 2006.
- Dujardin P., *Simone Weil. Idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1975.
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Flammarion, Parigi 2012.
- Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Parigi 2000.
- Kantzà G., *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Parigi 1979.

²⁵ Il termine *xenofobia*, di etimologia greca, deriva da *xenos*, che significa “straniero”, “estraneo”, “nemico” e *phobos*, “paura”.

²⁶ Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

- Little J. P., *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a dIvine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.
- Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco Editore, Lungro 2003.
- Maccaroni G., *Emmanuel Mounier e Simone Weil. Testimoni del XX secolo*, Aracne editrice, Roma 2010.
- Pazé V., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Renault E., *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La Découverte, Parigi, 2008.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Parigi, 1990.
- Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard, Parigi 2004.
- Tönnies F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011.
- Weil S., *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.
- Weil S., *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.
- Weil S., *La prima radice*, SE SRL, Milano 1990.
- Weil S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.
- Weil S., *Venezia salva*, Adelphi, Milano 2012.