

*SIMONE WEIL. TRA RIFORMISMO E
MISTICA DEL LAVORO*
Antonio Vittorio Guarino¹

Abstract: this essay, focusing on the theme of work, aims to demonstrate the continuity underpinning the two main phases of Simone Weil's thinking: the more properly political one and the mystical-philosophical one, following 1938, when the philosopher finally embraced Christianity. The theme of work, even if at first declined in a rational-reformist sense and then more and more in a mystical-impersonal way, analyzed in deep reveals the intrinsic coherence of Simone Weil's thinking, assuming the function of a place where the knots of her reflection emerge and recompose.

Key words: Mystical-philosophical thinking, Christianity, Weil

Il lavoro come metaxù: tra continuità e discontinuità

Simone Weil non fa parte del novero degli autori sistematici, dunque nella sua produzione riscontriamo una certa varietà di interessi e temi su cui il suo pensiero si è puntualmente esercitato; questa caratteristica, lungi dall'essere un ostacolo, ha costituito uno dei maggiori incentivi all'approfondimento delle sue opere. Tuttavia, nella sua produzione ci è parso di rinvenire soprattutto nella questione del lavoro e nel modo in cui essa è trattata un elemento chiave.

Il tema del lavoro attraversa tutta l'opera weiliana ed è un punto verso il quale i diversi fili del pensiero dell'intellettuale francese convergono andando a costituire un nodo cruciale delle sue riflessioni. Qui tenteremo di esporlo brevemente, così da mostrarne la centralità e la sua funzione di luogo di composizione e di emergenza delle problematiche del pensiero della filosofa stessa.

Non poche sono le costanti, riguardo a questo tema, che possiamo

¹ Università degli studi di Napoli "Federico II".

rintracciare nelle diverse fasi vissute dall'autrice. Tra quelle più facilmente individuabili troviamo, ad esempio, la critica al regime industriale taylorfordista, fondato sulla divisione del lavoro e sulla sottrazione di autonomia al lavoratore in favore di un produttivismo aberrante; la critica alla tecnica, che da potenziale strumento emancipatore diviene, con l'introduzione del macchinismo, secondo la Weil, un moltiplicatore dell'oppressione, asservendo l'uomo alla macchina; il richiamo alla necessità di lavorare culturalmente all'interno del proletariato, così da favorire l'emergere di una nuova consapevolezza da parte dei lavoratori nel loro modo di abitare e vivere il lavoro; e infine l'auspicio e l'impegno della filosofa stessa per un ripensamento complessivo del sistema produttivo e del vivere sociale.

Accanto a queste "costanti", però, troviamo anche alcuni punti problematici, che certamente complicano e arricchiscono la riflessione weiliana sul lavoro: con l'avvicinamento al Cristianesimo, avvenuto nel 1938, la filosofa, infatti, immette nella sua riflessione un nuovo elemento, il *sovranaturale*, calibrando su di esso un diverso vocabolario, fatto di termini che sembrano afferire più alla mistica che alla filosofia. Così nella lettura della filosofa e nelle interpretazioni che ne sono seguite ci si è interrogati sul tipo di rapporto che sussiste tra le due grandi fasi del pensiero weiliano, cercando di capire come e in che misura si possa parlare di "frattura" o, al contrario, di continuità.

Tra i discontinuisti, nel panorama italiano, e particolarmente attento alla questione del lavoro, troviamo sicuramente Aris Accornero. Secondo quanto riportato dal sociologo nel suo saggio del 1985, dal titolo *Geometrie e disincanto del lavoro industriale*², il percorso intellettuale della Weil segnerebbe una sorta di parabola discendente se non addirittura una vera e propria inversione di segno: da una visione geometrica, cartesiana del lavoro, ad una visione mistica, soprannaturale, nella quale si sente l'eco della concezione pessimistica espressa nel libro della Genesi sul lavoro, inteso quindi non come produzione di sé da parte del soggetto ma come maledizione e fatica.

Scrivendo Accornero: «La parabola è appunto il passaggio da un modello ottimale di lavoro a soluzioni dapprima realiste, poi moderate e poi sublimite del problema; dove la trasfigurazione finale appare persino come un'autocritica verso quei tentativi parziali e intermedi di ridurre la distanza

² Aris Accornero, *Geometrie e disincanto del lavoro industriale* in *Simone Weil e la condizione operaia*, a cura di A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti, Editori Riuniti, Roma, 1985, pp. 83-130.

tra lavoro immaginato e lavoro sperimentato. Il trapasso da una lettura razionalistica ed euclidea, a una spiritualista e metafisica – si potrebbe osservare – è più una metamorfosi che una parabola. Infatti si arriva ad una vera e propria inversione di segno, nel senso della pena, della tirannia, della maledizione originale, insomma della negatività; e ciò indipendentemente dalle circostanze di erogazione e di esecuzione del lavoro»³.

Il sociologo individua in due punti precisi i momenti critici che avrebbero condotto la Weil verso la “soluzione mistica”: il primo momento corrisponde all’ingresso in fabbrica della filosofa (1934), e dunque allo scontro con la realtà del lavoro industriale, il secondo alla conversione avvenuta nell’abbazia di Solesmes (1938).

Seppur l’analisi svolta da Accornero risulti acuta e affascinante, a noi sembra di riscontrare, nelle opere della filosofa dove è trattato il tema del lavoro, un filo conduttore, o meglio una serie di elementi stabili che, nel corso della sua riflessione filosofica contraddistinta da puntuali accorgimenti, formano un’ossatura ben definita, non fatta vacillare dall’introduzione del sovrannaturale ma, anzi, da questa confermata.

Nei suoi primissimi scritti⁴ Simone vede nel lavoro un *metaxù*, un intermediario, un ponte attraverso il quale soggetto e mondo, pensiero ed azione si incontrano; una interazione, questa, resa possibile dalla natura stessa del lavoro, che è sostanzialmente *azione indiretta*, ossia un insieme di movimenti, gesti non immediatamente riconducibili né alla causa che li origina né allo scopo che devono raggiungere. Come scrive la Pétrement, biografa e amica di Simone, riferendosi alla sua originaria concezione:

Il lavoro è dunque per lei essenzialmente azione indiretta, azione che poggia su dei mezzi. Se si tende la mano verso ciò che piace o interessa, questo non è lavoro. Vi è lavoro a partire dal momento in cui, per procurarsi ciò che interessa, si deve andare verso ciò che non interessa, fare una deviazione attraverso intermediari. Nel vero lavoro non c’è ricompensa immediata: imparare a lavorare è imparare lo sforzo a vuoto [...]. Inoltre, i mezzi e gli intermediari sono tanto indifferenti ed estranei fra loro, quanto lo sono rispetto ai desideri [...]. Il lavoro suppone quindi un’azione che si ripartisce, un’azione composta di parti nello stesso tempo legate e distinte, legate ma indifferenti fra loro, inseparabili e separabili⁵.

³ Ivi, p. 129.

⁴ Simone Weil, *Science et perception dans Descartes*, in *Sur la science*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. di M. Cristadora, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998.

⁵ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1988, tr. It. *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, p. 91.

A questa concezione del lavoro come mediazione e insieme di mediazioni la Weil rimane fedele, ed infatti la ritroviamo sia nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*⁶ (1934), ove la mediazione è tra il pensiero e l'azione, sia negli scritti più maturi, dove, in particolar modo nel testo *Prima condizione di un lavoro non servile*⁷ (1941), proprio in virtù di quell'assenza di finalità che caratterizza l'azione indiretta, il lavoro operaio si fa ponte verso la realtà trascendente. Anche nei *Quaderni* troviamo al riguardo un passo molto significativo, che testimonia per l'appunto di una continuità nel pensiero weiliano:

Nel lavoro tutto è intermediario, tutto è mezzo – la materia, l'utensile, il corpo, l'anima. Condizione essenziale di un lavoro non servile. La fatica del lavoro paralizza le facoltà discorsive, ma non la contemplazione. C'è tuttavia bisogno di intermediari che siano differenti dalle facoltà discorsive⁸.

A patto che con “continuità” non si intenda una fissità che esclude qualsiasi modifica o evoluzione. È abbastanza evidente, infatti, che la conversione abbia implicato per Simone dei ripensamenti. Per quanto riguarda il tema del lavoro, però, tali modifiche non sono intervenute sulla concezione generale stravolgendola, ma proprio in riferimento all'individuazione di quei mezzi, di quegli «intermediari differenti» atti a liberare il lavoratore dalla sua condizione servile di cui nel passo succitato si avverte il bisogno. A partire dalle *Riflessioni*, se in un primo momento, scartata l'ipotesi rivoluzionaria, il mezzo emancipativo è rintracciato dalla Weil – usando platonicamente il perfetto come misura dell'imperfetto – nel confronto tra la dimensione ideale del lavoro (inteso come unità di pensiero e azione) e la realtà storico-sociale dell'oppressione⁹; e, successivamente, come

⁶ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955, tr. it. di Carlo Falconi *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, in *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano, 1956, pp. 59-176.

⁷ Id., *Condition première d'un travail non servile*, in *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951, tr.it. di F. Fortini, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, pp. 307-323.

⁸ Id., *Cahiers III*, Gallimard, Paris, 1974, tr.it. *Quaderni vol. III*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 322.

⁹ Sul valore e sull'uso dell'ideale in Simone Weil ha riflettuto la studiosa Florence de Lussy. Leggiamo dal suo saggio *Simone Weil. Il mito del progresso*: «Simone Weil si basa precisamente su questo carattere impossibile, irrealizzabile dell'ideale e se ne serve come una leva, usando, ancora una volta, un argomento filosofico tratto dalla Repubblica di

testimoniato dall'esperienza di fabbrica raccontata nelle pagine de *La condizione operaia*, nei progetti di collaborazione tra imprenditori ed operai per la riforma della vita interna al regime industriale; negli scritti dell'ultimo periodo, la possibilità dell'emancipazione viene individuata nel rinvenimento, grazie all'esercizio dell'*attenzione*, di una serie di rapporti simbolici e analogici tra la concretezza del lavoro, dei suoi strumenti, della fatica che questo comporta, e la realtà trascendente del sacro. Per mezzo dell'analogia una nuova luce illumina allora il lavoro, mostrandone la poeticità e l'intimo legame con la dimensione del Bello, inteso kantianamente dalla Weil come finalità senza scopo. La mancanza di un fine estrinseco accomuna il lavoro che si dà come azione indiretta e la bellezza; bellezza che per la filosofa è innanzitutto l'armonia del creato, la proporzione dei rapporti tra le cose, oltre che uno dei principali spiragli attraverso i quali Dio penetra nel mondo. Così il lavoro «costituisce un contatto specifico con la bellezza del mondo, e nei momenti migliori un contatto di una pienezza tale che risulta impossibile trovarne altrove»¹⁰, poiché «Chi ha le membra rotte da una dura giornata di lavoro, vale a dire una giornata di sottomissione alla materia, porta nella carne, come una spina, la realtà dell'universo»¹¹.

Il lavoro dunque è confermato come mediatore e fulcro di mediazioni, non solo tra la necessità della materia e la bellezza, ma anche, per la sua non estraneità alla fatica, alla *pesanteur* (la pesantezza), tra la bellezza stessa e la *sventura*. Sventura che proprio con la bellezza è per contrasto un altro dei punti di accesso al e del divino, e sulla quale la Weil si sofferma in icastiche descrizioni. In una di queste ad esempio leggiamo:

la sventura è uno sradicamento dalla vita, un equivalente più o meno attenuato della morte, che l'impatto con il dolore fisico o l'apprensione immediata che se ne ha rendono irresistibilmente presente nell'anima. Se il dolore fisico è del tutto assente, per l'anima non c'è sventura, perché il pensiero si trasferisce su qualsiasi

Platone: "Nulla di imperfetto è misura di nulla" (VI, 504c); o, almeno, nel suo corollario (o capovolgimento): "Il migliore non è concepibile che attraverso il perfetto"». (F. de Lussy, *Simone Weil. Il mito del progresso in Simone Weil. Scendere verso l'alto*, a cura di G. M. Reale, Campanotto editore, Udine, 2008, p. 32.).

¹⁰ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Gallimard, Paris, 1969, tr. it., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008 p. 129.

¹¹ *Ibidem*.

altro oggetto. Il pensiero fugge la sventura con la stessa prontezza e irruenza con cui l'animale fugge la morte¹².

Come non sentire in queste parole l'eco dell'esperienza vissuta in fabbrica? Riecheggiano proprio le descrizioni weiliane del lavoro operaio. Un lavoro che sradica chi lo esegue, nel quale il pensiero, la coscienza sono continuamente mortificati e la cadenza imposta dalle macchine sfinisce il corpo dell'operaio, ormai ridotto, come il Charlie Chaplin di *Tempi moderni*, ad ingranaggio di un meccanismo anonimo e cieco. Riprendendo le parole di Robert Chenavier, nella pensatrice «L'esperienza della sventura vissuta in fabbrica [...] non determinò tanto una rottura quanto una trasposizione su un livello superiore di ciò che ella pensava, ovvero una lettura simultanea su più livelli, tra i quali il livello soprannaturale svolge ormai il ruolo di principio d'ordine»¹³.

Ritroviamo dunque ancora una volta una certa continuità nel pensiero della Weil; non si tratta come vorrebbe l'Accornero di una «parabola discendente», di una fuga mistica o di una «inversione di segno» del pensiero weiliano. Il ragionamento della filosofa non si muove infatti per *aut aut*, semmai per *et et*. Dunque, con la conversione, buona parte delle intuizioni precedenti non viene sostituita o negata, ma inserita nel nuovo quadro ed in un certo senso aggiornata. Come d'altra parte sembra confermare questo passaggio, che andiamo a citare, tratto dalla *Prima condizione di un lavoro non servile*, dove la Weil riprende lo stesso schema platonico adoperato nelle *Riflessioni* per spiegare in che modo debba essere impostato il rapporto tra ideale e realtà storico-sociale, ma declinandolo, stavolta, per far incontrare soprannaturale e «funzione sociale».

Se gli studenti, i giovani contadini, i giovani operai si rappresentassero in modo affatto preciso, in modo preciso come per i congegni di un meccanismo chiaramente compreso, le diverse funzioni sociali come preparazioni egualmente efficaci a far comparire nell'anima quella certa facoltà trascendente che sola ha valore, l'eguaglianza diverrebbe una cosa concreta. Sarebbe allora un principio di giustizia ed insieme di ordine. Solo la rappresentazione completamente esatta della destinazione soprannaturale d'ogni funzione sociale può fornire una norma alla volontà riformatrice. Solo essa permette di definire l'ingiustizia. Altrimenti è inevitabile che ci si sbagli, sia considerando come ingiustizie certe sofferenze

¹² Ivi, p. 172.

¹³ Robert Chenavier, *Justification philosophique du travail. Critique social du travail*, in "Cahiers Simone Weil", XXXIII/I [marzo 2010], p. 85.

iscritte nella natura delle cose, sia attribuendo alla condizione umana sofferenze che sono effetti dei nostri delitti e che ricadono su chi non le merita¹⁴.

Qui emerge chiaramente che i propositi riformisti della Weil non sono in alcun modo abbandonati per una visione puramente mistica, anzi è proprio quest'ultima a sorreggerli. La «destinazione soprannaturale» prende il posto dell'ideale delle *Riflessioni* assumendone la funzione nel rapporto con la realtà. Lo schema platonico, del perfetto come misura dell'imperfetto, è mantenuto, malgrado il primo termine non sia più l'ideale ma il soprannaturale stesso. Il lavoro, in questo quadro, si fa mediatore tra i due piani.

Giovanna Borrello, che pure ha dedicato al tema del lavoro in Simone Weil un saggio prezioso, sintetizzando il percorso della filosofa, scrive: «Negli scritti giovanili il lavoro è un *metaxù* tra l'io e il mondo; negli scritti più maturi, poiché questo mondo si dilata fino ad essere compreso nel soprannaturale, il lavoro, in quanto *metaxù* e relazione tra uomo e realtà, diviene relazione anche con il soprannaturale. In questo percorso, quindi, non c'è nessuna "parabola discendente", ma un approdo semmai ad una angolazione, una postazione più ampia da cui guardare il mondo»¹⁵.

Riforma e mistica del lavoro

Fatte queste premesse, e confermata la persistenza di una certa concezione generale del lavoro, non possiamo però esimerci dall'affrontare i problemi che pure Accornero aveva intuito nel passaggio da una fase più marcatamente politica ad una invece influenzata dall'avvicinamento a tematiche mistico-religiose. Criticità che emergono soprattutto nel confronto tra la visione razional-riformistica del lavoro e quella mistico-impersonale, più evidente negli scritti successivi al 1938. C'è da dire al riguardo che le due visioni non sono, come lascia intendere Accornero, cronologicamente ben determinate, come se a partire dall'esperienza della conversione la Weil avesse smantellato l'una per fare uso esclusivamente dell'altra, ma coesistono e si intrecciano nell'intera opera weiliana: basti pensare che l'ultimo progetto di riforma del lavoro e della società è proposto ne

¹⁴ Simone Weil, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, p. 320.

¹⁵ Giovanna Borrello, *Il Lavoro e la Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori Editore, Napoli, 2001, p. 86.

*L'Enracinement*¹⁶, testo del 1943, ultimo anno di vita della Weil, o a come l'*impersonalità* caratterizzi la nozione di azione indiretta, con la quale la filosofa si riferisce al lavoro nei suoi primi scritti. Tuttavia la loro coesistenza pone un problema, presentando, ad una prima lettura, una diversa immagine della soggettività.

Nella sua critica al regime capitalistico taylor-fordista, dalle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, passando per lo scritto *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali*¹⁷, composto tra il '36 e il '37, e incluso ne *La condizione operaia*, fino ad arrivare a *L'Enracinement*, la Weil individua nel meccanismo dell'oppressione, ossia nella divisione gerarchica tra le funzioni dirigenziali e operative (divisione che espropria l'operaio della possibilità di esercitare una qualche forma di controllo intellettuale sulle proprie azioni relegandolo all'esercizio di un lavoro privo di autonomia e dunque servile), il nucleo perverso non solo del sistema industriale ma della società stessa. Rifiutando l'opzione marxista-rivoluzionaria, da lei considerata impraticabile e illusoria, la filosofa già nelle *Riflessioni* si dirige verso una strada diversa e delinea il profilo di una civiltà fondata sul lavoro, cui avvicinarsi progressivamente, nella quale, scomparsa l'oppressione, il lavoratore sia pienamente padrone del proprio operare, trovando nel lavoro stesso il luogo di ricongiungimento di pensiero e azione. Questo ideale, per quanto irrealizzabile, è per la Weil pietra di paragone necessaria, metro di misura attraverso il quale calcolare il grado di oppressione presente nella società e analizzare la storia umana, così da ritracciare in essa modelli e forme di organizzazione più o meno compatibili con la possibilità di un lavoro liberato dal peso della gerarchia – da qui l'elogio, che leggiamo in alcune pagine delle *Riflessioni*, rivolto alle figure dell'artigiano e dell'operaio qualificato, prese come esempi concreti di autonomia e creatività.

Con l'ingresso in fabbrica nel '34, la Weil si confronta con la vita operaia, con i ritmi estenuanti ed alienanti imposti dal regime di produzione. L'intuizione dell'impossibilità della rivoluzione si corrobora in lei, malgrado ciò non rinuncia alla ricerca di spiragli per una possibile alternativa praticabile all'interno della fabbrica stessa, in modo da

¹⁶ Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à una déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949, tr. it. *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 2017.

¹⁷ Id., *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali* in *Op. cit.*, pp. 242-249.

riequilibrare i rapporti tra esigenze produttive e qualità della vita degli operai. Tra il 1936 e il 1937, anni nei quali il Fronte Popolare, coalizione formata da forze socialiste e repubblicane, si appresta a governare la Francia, la filosofa scrive i *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali*, testo nel quale, preso atto dei mutati rapporti di forza nel panorama politico nazionale e sulla spinta di un movimento operaio rinvigorito, vengono presentate una serie di proposte tese ad espandere il ruolo del sindacato non solo nella tutela dei diritti dei lavoratori ma anche e soprattutto nella gestione della vita produttiva della fabbrica, cercando di stabilire di fatto una cooperazione tra forze del mondo del lavoro, rappresentate dal sindacato, e gli organi dirigenziali, rappresentativi del mondo imprenditoriale. Come scrive Accornero: «ciò che [Simone] propone dopo le lotte del '36, sia al sindacato che al padronato, suona non solo come avanzato e rinnovatore, ma sembra altresì ragionevole e praticabile. [...] Questo è il punto massimo di impegno progettuale. E si tratta sì di riformismo, ma duro e avanzato»¹⁸.

Se i *Principi* possono considerarsi espressione matura e realistica del riformismo weiliano, *L'Enracinement*, riprendendo l'ideale di una civiltà fondata sul lavoro già presentato nelle *Riflessioni* ed ereditando la conoscenza diretta dei meccanismi interni al regime di fabbrica, può a buon diritto essere considerato come il testo nel quale la Weil tira le somme della sua riflessione politica e contemporaneamente il luogo nel quale i suoi progetti di riforma del lavoro e della società si mostrano in tutta la loro radicalità, andando a mettere in discussione non solo il modo in cui società e lavoro sono strutturati ma i presupposti valoriali stessi su cui sono fondati.

I provvedimenti suggeriti dalla filosofa riguardano molteplici ambiti: dalla formazione culturale e professionale, all'organizzazione tecnico-operativa e logistica del lavoro, fino a toccare il ruolo dello Stato, ma tutti convergono in una sola direzione, verso un unico scopo: l'appropriazione da parte dei lavoratori non solo dei luoghi e dei tempi di lavoro (appropriazione che non ha nulla a che vedere con l'idea marxiana di collettivizzazione dei mezzi di produzione) ma del lavoro in sé, come attività nella quale possano sentirsi a proprio agio. Il riformismo weiliano, in tal senso, rifugge da soluzioni meramente giuridiche, che sono dalla filosofa infatti considerate insufficienti e talvolta deleterie, come si evince da questo passaggio de *L'Enracinement* che andiamo a riportare, nel quale non si risparmia qualche stiletta a Marx:

¹⁸ Aris Accornero, *Geometrie e disincanto del lavoro industriale* in *Op. cit.*, pp. 110-112.

la condizione proletaria non verrà dunque distrutta da provvedimenti giuridici, come la nazionalizzazione delle grandi industrie, o la soppressione della proprietà privata, la concessione ai sindacati del potere necessario alla conclusione di contratti collettivi, o con delegati di officina o col controllo delle assunzioni. Tutte le misure proposte, abbiano l'etichetta rivoluzionaria o riformista, sono puramente giuridiche, e la miseria degli operai, come anche il rimedio, non si pongono sul piano giuridico. Marx l'avrebbe capito perfettamente se fosse stato leale verso il proprio pensiero, perché ciò è straordinariamente evidente nelle pagine migliori del *Capitale*¹⁹.

Per la Weil bisogna dunque intervenire in maniera più profonda, mettendo in primo piano la percezione che del lavoro hanno i lavoratori stessi e andando ad abbattere i pilastri sui quali si regge il sistema dell'oppressione e dello sradicamento: il culto del guadagno e la reificazione del lavoratore, il quale è estromesso dalla gestione consapevole del processo produttivo cui partecipa con il suo contributo imprescindibile. Leggiamo al riguardo nel testo parole molto chiare.

È necessario mutare il regime dell'attenzione durante le ore lavorative, la natura degli stimoli che spingono a vincere la pigrizia o lo sfinimento, stimoli che oggi sono esclusivamente la paura e il denaro, la natura dell'obbedienza, la scarsa quantità di iniziativa, di abilità e di riflessione richiesta agli operai, l'impossibilità loro di prendere parte col pensiero e col sentimento alla totalità del lavoro aziendale, l'ignoranza, a volte completa, del valore, dell'utilità sociale, del destino, degli oggetti prodotti, la assoluta separazione fra attività lavorativa e vita familiare. L'elenco potrebbe continuare²⁰.

Le proposte della filosofa riguardano innanzitutto il lavoratore, il soggetto, o meglio prendono avvio dalle condizioni soggettive del lavoratore, dai suoi bisogni, dai suoi dolori. Sono infatti tali condizioni a fornire le indicazioni per stilare la lista di quanto va cambiato. Fin da subito la Weil pone come questione imprescindibile il tema della formazione culturale e professionale mostrando quanto le due sfere siano separate nel mondo a lei contemporaneo. È in ragione di questa scissione tra cultura e lavoro che la Weil prospetta una riforma dell'istruzione professionale capace di amalgamare i due elementi, in modo da formare una gioventù operaia che non sia estranea al mondo del pensiero, ma che, anzi, se ne appropri.

¹⁹ Simone Weil, *La prima radice*, p. 60.

²⁰ Ivi, p. 62.

La formazione della gioventù operaia deve andare oltre la formazione puramente professionale. Deve beninteso comportare una educazione, come qualsiasi formazione di elementi giovani; per questo è meglio che il tirocinio non venga compiuto a scuola, dove è sempre mal fatto, ma si compia subito in mezzo al processo produttivo. Tuttavia non lo si può affidare alla fabbrica. È necessario inventare qualcosa di nuovo. Ci vorrebbe qualcosa che integrasse i vantaggi delle scuole professionali con quelli del tirocinio di fabbrica, quelli dell'attuale cantiere di apprendistato e molti altri ancora. Ma la formazione di una gioventù operaia [...] implica anche una istruzione, una partecipazione a una cultura intellettuale. È necessario che essi non siano estranei nemmeno al mondo del pensiero²¹.

Affinché ci sia una piena partecipazione intellettuale dei lavoratori è necessario che il mondo del lavoro, con le proprie specificità e col proprio bagaglio esperienziale e teorico, partecipi al ripensamento – o più propriamente alla rifondazione – della cultura e dell'educazione, per troppo tempo gestite dalle classi dominanti che hanno accentuato l'idea di un sapere specialistico ed utilitaristico. Per Simone esiste, infatti, un legame naturale tra cultura e lavoro; un legame da riscoprire e ripristinare attraverso la cooperazione di intellettuali e lavoratori finalizzata al superamento della condizione di sradicamento in cui gli operai si trovano a vivere.

Uno dei fattori più incisivi nel determinare la separazione tra pensiero e azione nel regime lavorativo è la tecnica applicata alla produzione, di cui il macchinismo è un'espressione più che eloquente. La Weil conosce bene gli effetti della macchina sull'uomo, ed è proprio per questo che ritiene necessario non solo ripensare la tecnica, la sua funzione ed il suo uso, ma addirittura gli strumenti, ossia le macchine stesse dal punto di vista degli operai e non della produzione capitalistica. In questo senso la macchina deve essere progettata in modo tale da poter essere manovrata senza affaticare i muscoli, i nervi dei lavoratori; deve servire ad usi in un certo qual modo flessibili e indeterminati, così da lasciare spazio all'iniziativa del lavoratore.

L'essenziale consiste nell'idea di porre in termini tecnici i problemi riguardanti le ripercussioni delle macchine sul benessere morale degli operai. Una volta posti, i tecnici non debbono far altro che risolverli. [...] Per questo è necessario che i luoghi nei quali si elaborano nuove macchine non siano più alla totale dipendenza degli interessi capitalistici. [...] Finora i tecnici non hanno mai avuto altra finalità oltre quella delle esigenze produttive. Se cominciassero ad avere sempre presenti allo

²¹ Ivi pp. 72-73.

spirito i bisogni degli operai, tutta la tecnica produttiva verrebbe a poco a poco trasformata²².

La riconfigurazione della tecnica a favore degli operai e la valorizzazione della formazione professionale e culturale delle classi lavoratrici proposte dalla Weil renderebbero più agevole il processo di riforma del sistema produttivo e della società. Gli operai, sempre più qualificati, avrebbero voce in capitolo nel controllo della produzione, favorendo il progressivo decentramento del regime industriale con la conseguente modifica della disciplina stessa del lavoro.

Se la maggior parte degli operai fosse composta di elementi altamente qualificati che avessero abbastanza spesso l'occasione di dar prova di ingegnoseria e di iniziativa, e fossero responsabili della produzione e delle loro macchine, l'attuale disciplina del lavoro non avrebbe più ragione d'essere. Certi operai potrebbero lavorare a casa loro, altri in piccoli stabilimenti, che spesso potrebbero essere organizzati secondo principi cooperativi. [...] Tali stabilimenti non sarebbero più piccole officine, ma organismi industriali di un tipo nuovo, con un nuovo spirito; anche se piccoli, avrebbero fra loro legami organici abbastanza forti da formare nell'insieme una grande impresa²³.

Nella visione della Weil alla grande fabbrica dovrebbe così sostituirsi la grande impresa, costituita da centri di produzione dislocati sul territorio: piccolissime officine composte da pochi operai, afferenti ad officine centrali dove si svolgerebbe il lavoro di assemblamento e montaggio. Accanto a queste officine centrali, dove a turno si recherebbero gli operai per periodi definiti in modo da avere una visione complessiva del lavoro a cui hanno partecipato, dovrebbero esserci università operaie e centri di formazione.

Per evitare che anche la grande impresa possa in qualche modo ripresentare fenomeni di accentramento e degenerare nuovamente nella grande fabbrica, lo Stato dovrebbe garantire ad ogni micro-officina (di uno o pochi operai) la proprietà delle macchine e ai singoli operai la proprietà del terreno e della casa; proprietà concessa dallo Stato e dunque non ereditabile.

Con la progettazione di un tale sistema (inattuato e forse inattuabile) la Weil ha voluto, negli ultimi mesi della sua vita, oltre che tirare, in un certo senso, le fila del discorso cominciato con i suoi primi scritti e proseguito con le

²² Ivi, p. 66.

²³ Ivi, pp. 66-67.

Riflessioni e l'esperienza della fabbrica, lasciare agli uomini che avrebbero dovuto ricostruire l'Europa dopo il grande conflitto bellico un modello di società fondato sulla dignità dell'uomo nel lavoro, dignità che può essere rispettata pienamente, a suo avviso, solo se si ha il coraggio di mettere in discussione il centralismo del regime industriale e il fenomeno dello sradicamento.

Il fine del riformismo weiliano è dunque, come abbiamo visto attraverso le sue declinazioni nel tempo, quello di restituire al soggetto un ampio grado di autonomia, di renderlo, nel lavoro, capace di guidare secondo ragione le proprie azioni, di sottrarlo all'oppressione determinata dalla gerarchizzazione del rapporto tra pensiero e azione, riconducendo tale rapporto dal dominio sociale (la grande fabbrica) a quello del soggetto medesimo.

È interessante notare, però, come proprio ne *L'Enracinement*, questo fine venga perseguito a partire da un orizzonte valoriale che non fa capo alla *persona*, ma a ciò che la trascende: ovverosia l'*impersonale*. L'opera infatti si apre con una riflessione su obbligo e diritto, stabilendo una superiorità del primo sul secondo, a partire dalla considerazione che, mentre il diritto è condizionato dal riconoscimento da parte di una collettività, l'obbligo è in sé stesso incondizionato: ad esempio, anche qualora esistesse un solo essere nell'universo, esso pur non avendo diritti, manterrebbe comunque un obbligo verso sé stesso. L'obbligo, il dovere, per la loro incondizionatezza, sono dunque in ultima istanza impersonali, attingendo il loro valore da qualcosa di più originario della persona e della società.

Con la conversione e l'irruzione del soprannaturale nel pensiero della filosofa, come un sottofondo musicale il tema dell'impersonale arriva a permeare gli scritti weiliani. Traendo spunto da diverse tradizioni culturali e religiose (la mistica cristiana, l'Induismo, il Taoismo e lo Zen), accomunate da un certo grado di apofaticismo, la Weil giunge a far uso di nozioni e categorie – su tutte quelle di attenzione e *azione non agente* –, afferenti alla sfera dell'impersonale, rileggendo attraverso di esse alcune delle questioni a lei più care, tra le quali primeggia proprio il lavoro.

Pochi anni prima della stesura de *L'Enracinement*, Simone scrive il già menzionato *Prima condizione di un lavoro non servile*. In esso la Weil parte da alcune constatazioni: nel lavoro, in particolar modo nel lavoro manuale, vi è un elemento irriducibile di servitù, di fatica, ma questa irriducibilità non può in alcun modo giustificare l'inumanità del lavoro come è inteso nella società della grande industria, nella quale l'operaio è costretto a desiderare gioco-forza la propria mera sussistenza oppure a

gettarsi tra le braccia di piaceri infimi ed effimeri, o ancora a cullarsi nell'illusione di una rivoluzione. Così, infatti, leggiamo nelle prime pagine:

nel lavoro manuale e in genere nel lavoro di esecuzione [...] c'è un elemento irriducibile di servitù che nemmeno una perfetta equità sociale potrebbe giungere a cancellare. Perché è governato dalla necessità, non dalla finalità. Lo si esegue per un bisogno, non in vista di un bene: perché "bisogna guadagnarsi la vita", come dicono quelli che in quel genere di lavoro consumano la propria esistenza. Si fornisce uno sforzo alla fine del quale, sotto ogni punto di vista, non si avrà nulla di più di quello che si aveva. Senza quello sforzo si perderebbe quel che si ha. [...] Una grande inerzia morale, una grande forza fisica che rendano lo sforzo quasi insensibile permettono di sopportare questo vuoto. Altrimenti ci vogliono dei compensi. Uno di questi è l'ambizione di una condizione sociale diversa per sé e per i propri figli. Un altro sono i piaceri facili e violenti, che hanno la medesima natura: il sogno al posto dell'ambizione. [...] E infine anche la rivoluzione è un compenso dello stesso genere; è l'ambizione trasferita nella collettività, la folle ambizione di una ascesa di tutti i lavoratori fuor della condizione di lavoratori²⁴.

Bollate come dei surrogati di appagamento l'ambizione, la ricerca dei piaceri immediati e la rivoluzione, non resta che la monotonia di un lavoro da cui è estromessa una qualunque forma di finalità: ciò non può che generare disgusto, stanchezza e senso di straniamento nel lavoratore. C'è un vuoto che nessuno può colmare, e questo vuoto è dovuto al fatto che nell'esperienza dell'operaio tutto è ridotto a mezzo, persino la sua vita, messa a servizio delle macchine e della produzione. Tuttavia proprio questa assenza di finalità pone il proletario in una paradossale condizione: privato della finalità particolare, e costretto a piegare il proprio desiderio su quel che è immediatamente esistente, l'operaio si rivela intrinsecamente chiamato alla bellezza, alla poesia che l'esperienza del bello può suscitare: nella contemplazione del bello, infatti, il desiderio è completamente riferito al qui ed ora. La poesia propria del lavoro si configura così come una sorta di "amen", un canto di adesione alla realtà. Fonte di questo 'sì' incondizionato è Dio. Solo lui può colmare l'abisso di desolazione degli operai e dei lavoratori, in quanto finalità vera cui tutto è sottoposto. L'operaio, inchiodato al presente dal sistema produttivo, privato della possibilità di lasciarsi catturare da finalità particolari, può emanciparsi in un certo qual modo scorgendo l'estrema vicinanza di Dio alla sua condizione e

²⁴ Simone Weil, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, pp. 307-309.

le analogie tra un piano inferiore, umano, ed uno superiore, divino. Scrive Simone:

c'è un solo caso in cui la natura umana sopporta che il desiderio dell'anima si volga non verso quel che potrebbe essere o quel che sarà, ma verso quel che esiste. Questo caso è la bellezza. [...] Poiché il popolo è costretto a portare tutto il suo desiderio su quel già possiede, la bellezza è fatta per lui e lui è fatto per la bellezza. La poesia è un lusso per le altre condizioni sociali; il popolo ha bisogno di poesia come di pane. [...] Una poesia simile può avere una sola sorgente. Questa sorgente è Dio. [...] Nessuna astuzia, nessun procedimento, nessuna riforma, nessuno sconvolgimento possono far penetrare la finalità nell'universo dove la loro stessa condizione colloca i lavoratori. Ma questo universo può essere tutto sospeso alla sola finalità che sia vera. Può essere congiunto a Dio. La condizione dei lavoratori è quella nella quale la fame di finalità che costituisce l'essere stesso di ogni uomo non può essere saziata se non da Dio. Questo è il loro privilegio. [...] In tutte le altre condizioni, nessuna eccettuata, si propongono all'attività dei fini particolari. Ogni fine particolare [...] può diventare uno schermo e nascondere Dio. [...] Per i lavoratori non c'è schermo. Nulla li separa da Dio. Devono solo alzare la testa²⁵.

L'operaio, per la Weil, non ha dunque qualcosa di troppo di cui liberarsi, ma piuttosto, qualcosa di troppo poco. Manca al lavoratore un intermediario per cogliere appieno la sua vicinanza al divino; nei luoghi di lavoro tutto il pensiero è inevitabilmente ancorato alla terra, al "qui ed ora", agli oggetti e alle operazioni da compiere. Cosa fare allora? In che modo per l'operaio sarebbe possibile trovare Dio, sentirlo in fabbrica?

La soluzione che dà Simone passa attraverso l'esercizio dell'attenzione, ossia la capacità di contemplare la realtà facendo spazio a quel che è, così da accoglierlo senza proiettare su di esso i desideri dell'io psicologico. Per chiarire ulteriormente il concetto di attenzione citiamo qui un passaggio tratto da *Attesa di Dio*:

l'attenzione è uno sforzo, forse il più grade degli sforzi, ma è uno sforzo negativo. Di per sé non comporta fatica. Quando questa si fa sentire, l'attenzione non è quasi più possibile, a meno che non si sia già molto esercitati [...]. L'attenzione è distaccarsi da sé e rientrare in sé stessi, così come si inspira e si espira [...]. L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantenere in se stessi, in prossimità del pensiero ma a un livello inferiore, e senza che vi sia contatto, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti ad utilizzare. Nei confronti di tutti i pensieri particolari

²⁵ Ivi, pp. 312-313.

già formati, il pensiero deve essere come un uomo in cima ad una montagna che, guardando davanti a sé, al tempo stesso percepisce, pur senza guardarle, molte foreste e pianure sottostanti. E soprattutto il pensiero deve essere vuoto, in attesa, non deve cercare alcunché, ma essere pronto ad accogliere nella nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi²⁶.

Solo per mezzo dell'attenzione è possibile trasformare la materia, il lavoro, la sua inevitabile fatica, i suoi strumenti in elementi che stiano in un rapporto analogico con la dimensione del sacro, perché l'attenzione applicandosi su questi vi scorge impressi i simboli e i segni dell'eternità. E, d'altra parte, la materia stessa è intesa dalla filosofa come uno specchio capace di riflettere la luce dell'eterno. Leggiamo infatti nella *Prima condizione di un lavoro non servile*:

i soli oggetti sensibili sui quali possono portare la loro attenzione, sono la materia, gli strumenti, i gesti del loro lavoro. Se questi oggetti non si trasformano in specchi di luce, è impossibile che durante il lavoro l'attenzione sia orientata verso la sorgente di quella luce. Una simile trasformazione è la necessità più urgente. Essa è possibile solo se nella materia, quale si offre al lavoro degli uomini, ci sia una qualità riflettente. [...] Ma per nostra fortuna c'è nella materia una qualità riflettente. Essa è uno specchio offuscato dal nostro respiro. Bisogna solo pulire lo specchio e leggere i simboli che fin dall'eternità sono iscritti nella materia²⁷.

Nella mistica del lavoro tracciata dalla Weil l'analogia gioca un ruolo fondamentale, essa serve sostanzialmente a dare un valore ed una forma liturgico-sacramentale alle operazioni proprie del lavoro e a riconnetterle in questo modo con l'armonia e la bellezza del cosmo; valore e forma possibili nella misura in cui nella ferialità lavorativa, applicando l'attenzione, troviamo simboli che ci rimandino a quella dimensione superiore. Ed è così che Simone abbozza delle analogie a partire dalle immagini presenti nel vangelo e nella liturgia della Chiesa.

L'immagine del Cristo, paragonata ad una bilancia, nell'inno del Venerdì santo, potrebbe essere una inesauribile ispirazione per coloro che portano pesi, maneggiano leve e sono, la sera, stanchi per la pesantezza delle cose. In una bilancia un peso considerevole e prossimo al punto di appoggio può essere sollevato da un peso piccolissimo posto ad una distanza molto grande. Il corpo del Cristo era peso ben lieve, ma per distanza fra la terra e il cielo ha fatto da

²⁶ Simone Weil., *Attesa di Dio*, pp. 196-197.

²⁷ Id., *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, pp. 313-314.

contrappeso all'universo. In modo infinitamente differente, ma sufficientemente analogo per poter servire da immagine; chiunque lavori, sollevi pesi, maneggi leve, deve egualmente, col suo corpo debole, fare da contrappeso all'universo. E ciò è troppo pesante, e spesso l'universo piega con la stanchezza anima e corpo. Ma chi si tiene al cielo farà facilmente contrappeso. Chi ha intuito una volta questa idea non può esserne distratto per quanto sia la stanchezza, la fatica e il disgusto. Tutto ciò non può far altro che ricondurlo a quell'idea²⁸.

Lo sforzo della Weil è di mostrare come al fondo del lavoro, che pure come è stato detto implica fatica e servitù, vi sia o vi possa essere un qualcosa che esula dalla fatica e dalla servitù stesse, e questo qualcosa è individuato dalla filosofa nella radice contemplativa che accomuna su un piano trascendente lavoro manuale e lavoro intellettuale. Occorrerebbero dunque delle disposizioni nell'organizzazione della vita sociale e produttiva che favorissero l'esercizio di questo elemento contemplativo, mutando l'assetto culturale tipico della società della grande industria. In questa direzione si muovono le osservazioni, le critiche e le prospettive disegnate da Simone per una società più umana e sostenibile, nella quale non trovi più spazio il lavoro nella forma taylor-fordista, incompatibile con la valorizzazione dell'attenzione prospettata dalla Weil. Durissime su questo punto sono le sue parole:

il peggior attentato, quello che forse meriterebbe d'essere assimilato al delitto contro lo spirito, che è senza perdono, se probabilmente non fosse commesso da incoscienti, è l'attentato contro l'attenzione dei lavoratori. Esso uccide nell'animo quella facoltà che vi fonda la radice medesima d'ogni vocazione sovranaturale. La bassa specie di attenzione richiesta dal lavoro taylorizzato non è compatibile con nessun'altra, perché essa vuota l'anima di tutto quel che non sia la preoccupazione della velocità. Quel genere di lavoro non può essere trasfigurato; è necessario sopprimerlo²⁹.

Lo statuto del soggetto. L'immagine di Dio, l'immagine dell'uomo

Fatta salva la condanna del lavoro taylor-fordista, balza agli occhi, tuttavia, come abbiamo preannunciato, una differenza nella declinazione della

²⁸ Ivi, p. 315.

²⁹ Ivi, p. 322.

questione della “soggettività al lavoro” e nella sua descrizione, tra una concezione razional-riformistica e una mistica.

Il modello riformistico persegue l’ideale di un lavoratore autonomo, consapevole, “signore”; nel modello mistico invece sembra che l’emancipazione del lavoratore possa avvenire quietisticamente già nella miseria della sua stessa condizione, anzi proprio attraverso di essa, trasfigurando la fatica e l’alienazione in una sorta di ascesi, nella quale il soggetto è tanto libero quanto più obbediente, protagonista quanto più lascia spazio, per mezzo dell’attenzione, a tutto il resto, attivo nella misura in cui si dona pienamente al fondo contemplativo della sua stessa attività.

Per capire come queste diverse immagini del soggetto possano conciliarsi diviene dunque necessario interrogarsi su cosa intenda la Weil per soggetto, quale sia insomma lo statuto della soggettività nella sua riflessione e come si relazioni con l’impersonale. Significativa a tal proposito è la polemica avuta dalla pensatrice con i Personalisti, di cui si ha traccia negli ultimi scritti.

Risale al 1942 l’incontro a New York tra Simone Weil e Maritain, uno dei massimi esponenti, insieme a Mounier, del Personalismo, una visione filosofica nata in reazione ai totalitarismi.

Le considerazioni della filosofa su tale corrente di pensiero sono molto indicative della sua particolare interpretazione dei concetti di “persona” e di “diritto”, nozioni centrali nelle opere di Maritain e Mounier. È sempre nel ’42, infatti, che la Weil legge il saggio, appena pubblicato, di Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*³⁰. Senza addentrarci nell’opera maritainiana, ci basti qui sottolineare come la riflessione del filosofo muova da un recupero dell’antropologia cristiana (Boezio e soprattutto Tommaso d’Aquino) per la quale la nozione di persona applicata all’uomo trova il suo analogo e il suo modello in Dio; da questa analogia tra persona umana e persona divina discenderebbe la inalienabilità dei diritti della persona, che è dunque considerata libera per essenza.

L’uomo ha dei diritti in quanto “coscienza”, in quanto “soggetto”; il suo diritto fa parte della legge naturale, che, a sua volta, è fondata sulla legge eterna, la quale «non è che una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina»³¹.

Come sappiamo, l’ultima grande opera di Simone Weil, *L’Enracinement*,

³⁰ Jacques Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942.

³¹ Id., *Nove lezioni sulla legge naturale*, ed. Jaca Book, Milano, 1985, p. 55.

che ha come sottotitolo la seguente dicitura *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, oppone alla nozione di diritto quella di obbligazione, riconoscendo proprio nel binomio persona- diritto, costitutivo della tradizione teologico-politica occidentale, una delle principali giustificazioni teoriche dell'ingiustizia e della violenza che hanno imperversato in Europa, e di cui i totalitarismi non sarebbero che il conseguenziale portato storico.

Il diritto, secondo la filosofa, già nella sua origine romana, è inevitabilmente legato alla forza, così come l'idea di persona, richiamandosi alla interpretazione teologica giudaico-cristiana di un Dio onnipotente, è inequivocabilmente idolatrica, in quanto fa di «Dio un duplicato dell'Imperatore»³² (e viceversa). Entrambe le nozioni, in definitiva, fungono da alibi teorico, se non da ideologia, di un sistema sostanzialmente fondato sulla forza; forza che, come scrive la stessa Weil, «ha la pienezza di efficacia solo quando è rivestita da alcune idee, e – precisa – i romani impiegavano la nozione di diritto a questo scopo»³³.

Non stupisce, quindi, come nelle ultime pagine de *L'Enracinement*, Simone tenga a marcare una certa distanza dal Personalismo e dalla lettura che Maritain dà di Dio, del soggetto e del diritto.

La concezione romana di Dio sopravvive tutt'oggi, anche in intelligenze come quella di Maritain. Egli ha scritto: «La nozione del diritto è anche più profonda di quella di obbligo morale, perché Dio ha un diritto sovrano sulle creature e non ha obbligo morale verso di esse (benché egli sia in obbligo con sé medesimo di fornire alle creature quanto è richiesto dalla loro natura)». Né la nozione di obbligo, né quella di diritto potrebbero essere adatte a Dio; ma infinitamente meno quella di diritto. Perché la nozione di diritto è infinitamente più remota dal bene puro. Essa contiene in sé bene e male; perché il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o uno cattivo. L'adempimento di un obbligo è invece, sempre e incondizionatamente, un bene sotto qualsiasi riguardo. Per questo gli uomini del 1789 hanno commesso un errore tanto disastroso quando hanno scelto a fondamento della loro opera la nozione di diritto.»³⁴

Ritroviamo gli stessi argomenti in un testo, breve ma denso, coevo a *L'Enracinement*: *La persona e il sacro*. Se ne *L'Enracinement* la

³² Simone Weil, *La prima radice*, p. 286.

³³ Id., *La personne et le sacré*, extrait de *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1956, tr. it. *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 29.

³⁴ Id., *La prima radice*, pp. 292-293.

dimensione dell'impersonale è rintracciata nella preminenza dell'obbligo sul diritto, ne *La persona e il sacro*, la Weil, contestando il Personalismo, ritiene che la sacralità di ogni essere umano non sia data dal suo essere persona, ma proprio dall'elemento impersonale che lo abita. Il termine "persona" è un'astrazione compiuta ai danni dell'individuo preso nella sua interezza. «In ogni uomo – infatti – vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo»³⁵.

La dimensione dell'impersonale inoltre si caratterizza per il suo essere strettamente in rapporto col Bene, platonicamente inteso come trascendente e soprannaturale, e con quanto ad esso afferisce: verità, bellezza, giustizia. Dato che il Bene puro qui è inattingibile, il sacro, e dunque l'impersonale, nell'individuo viene a coincidere con la domanda di bene e sul bene che sta al fondo dell'anima. Scrive la filosofa:

dalla prima infanzia sino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano, nonostante tutta l'esperienza dei crimini compiuti, sofferti ed osservati, si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. È questo, anzitutto, che è sacro in ogni essere umano. Il bene è l'unica fonte del sacro. Solo il bene e ciò che è relativo al bene è sacro³⁶.

Cogliendo l'elemento originario e fondante dell'uomo nella sfera del sacro e dell'impersonale la Weil traccia una linea che unisce in un qualche modo l'immagine del soggetto all'immagine di Dio: a seconda di quale immagine si abbia di Dio così si avrà un'immagine corrispondente del soggetto, e viceversa. Capire quale immagine di Dio la Weil proponga diviene così determinante per comprendere in che modo lei intenda la soggettività. Nella sua critica alla "persona", abbiamo già accennato a come la Weil rintracci nella teologia ebraica una fonte di tale nozione. Certo potrà apparire singolare, soprattutto se si considerano le radici ebraiche della filosofa, la presenza in alcuni punti della sua riflessione di un'aspra critica verso l'Ebraismo, verso la tradizione culturale e religiosa da esso rappresentata. Ma, per quanto spigolosa come questione, non si può comprendere la visione weiliana di Dio (e del soggetto), senza partire da questa presa di distacco da parte della filosofa nei confronti del monoteismo ebraico e di ciò che a suo avviso ha significato. Nell'immagine di Dio è

³⁵ Id., *La persona e il sacro*, p. 11.

³⁶ Ivi, p. 13.

infatti in gioco anche un'immagine dell'uomo, e dunque diviene per noi fondamentale affrontare questo particolare aspetto.

La conversione al Cristianesimo segna evidentemente un grande cambiamento nell'esistenza di Simone, la quale si trova a confrontarsi ex-novo con le problematiche e le domande che l'approdo ad una fede comportano. Una su tutte colpisce la filosofa, e riguarda la differenza che sussiste tra l'Antico Testamento ed il Nuovo. Ella, sostanzialmente, vive, in prima persona, quella difficoltà che fu propria a molti cristiani dei primi secoli, nel conciliare l'immagine del "Dio degli eserciti" veterotestamentaria e quella del "Dio-servo" annunciata dall'Evangelo. Nella sua comprensione il Cristianesimo rivela di avere molte più affinità col pensiero greco che con la cultura semitica (da qui la sua simpatia per lo Gnosticismo e l'atteggiamento critico non solo verso l'Ebraismo ma anche verso il Cattolicesimo romano).

Nella *Lettera a un religioso* ad esempio leggiamo:

Tra tutti i libri dell'Antico Testamento solo un piccolo numero (Isaia, Giobbe, Il Cantico dei Cantici, Daniele, Tobia, una parte di Ezechiele, una parte dei Salmi, una parte dei libri sapienziali, l'inizio della Genesi...) è assimilabile da un'anima cristiana; degli altri, solo alcune formule sparse. Il resto è inammissibile, poiché vi manca una verità essenziale, che è al centro del cristianesimo e che i Greci conoscevano bene, cioè la possibilità della sventura degli innocenti³⁷.

In un altro punto la critica assume un tono ancora più impietoso, accomunando la fede di Israele all'idolatria.

La vera idolatria è la cupidigia (Col. III,5) e la nazione ebraica, nella sua sete di bene carnale, ne era colpevole nei momenti stessi in cui adorava il suo Dio. Gli ebrei hanno avuto per idolo non del metallo o del legno, ma una razza, una nazione una cosa del tutto terrestre. La loro religione è inseparabile, nella sua essenza, da questa idolatria, a causa della nozione di "popolo eletto"³⁸.

In sostanza, l'inassimilabilità dell'Ebraismo al Cristianesimo consiste, per la Weil, nella constatazione di una radicale incompatibilità tra una religione del potere, fondata sul rapporto Dio-popolo e sull'onnipotenza di Yahweh,

³⁷ Id., *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris, 1951, tr. it. *Lettera a un religioso*, ed. Borla, Torino, 1970, p. 42.

³⁸ Ivi, p. 13.

ed una, il Cristianesimo, che la filosofa stessa chiama «religione degli schiavi»³⁹, nata dall'obbedienza e dalla mediazione del Figlio di Dio.

Simone rifugge dall'idea di un Dio del popolo, un Dio collettivo, in quanto molto vicina a quella idolatria del sociale da lei sempre contestata. A questa immagine di Dio, cui si correlano come caratteristiche principali l'onnipotenza, l'onnipresenza, e una provvidenza intesa come arbitrarità sul creato e sulla storia, la Weil risponde con quella di un Dio nascosto al mondo e presente solo nell'infinitamente piccolo, un Dio che è in qualche modo vincolato alla (e dalla) creazione e che dunque non può dispiegarsi nella sua potenza, un Dio la cui azione provvidenziale non è in deroga alle leggi della realtà creaturale ma coincide con la necessità stessa di quelle leggi. Insomma, sembra che nella Weil Dio sia affetto da una connaturata debolezza, se non addirittura impotenza. D'altra parte le coppie oppositive forza-debolezza, potenza-impotenza, rientrano nella più generale dialettica personale-impersonale che troviamo anche nella concezione del divino.

Il passaggio all'immagine impersonale di Dio nella Weil corrisponde alla necessità, da lei avvertita, di demitizzare una visione funzionale al corroboramento di una religione della forza, nella quale la filosofa rintraccia il principio di ogni sradicamento e reificazione dell'umano. Ancorarsi al "Dio-Persona" significa dunque restare indietro sulla via della conoscenza della verità, fermarsi alla realtà illusoria del mondo dell'ego, che cerca nel "Dio-monarca" la propria fondazione e giustificazione.

Come scrive significativamente Simone:

Non si può andare oltre un certo punto sulla via della perfezione se si pensa Dio soltanto come personale. Per andare al di là, occorre – a forza di desiderarlo – assimilarsi a una perfezione impersonale⁴⁰.

Questa considerazione, tuttavia, non si traduce, è importante sottolinearlo, in una totale demonizzazione del termine "persona" applicato a Dio. La Weil, pur riconoscendo l'inadeguatezza di qualsiasi terminologia umana, denuncia infatti l'appiattimento, quanto meno nella tradizione teologica occidentale, su una sola dimensione del divino (quella personale) e il suo uso politico. Il richiamo all'impersonale costituisce un ampliamento dello sguardo, che non nega ma comprende la persona (intesa però come soggetto, e non come idolo o astrazione sociale). D'altra parte Simone stessa scrive, mantenendo

³⁹ Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 28.

⁴⁰ Id., *La Connossance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1951, p. 7.

aperta la tensione tra personale e impersonale, che «Occorre amare Dio impersonale attraverso Dio personale (e dietro ancora Dio, l'uno e l'altro) per paura di concepirlo come una cosa»⁴¹; e, in un altro punto, che «Il termine “persona” non si applica propriamente che a Dio e anche il termine impersonale»⁴².

In un ulteriore passaggio, a scanso di equivoci, viene addirittura ribadita con forza la ‘soggettività’ di Dio.

Dio è talmente soggetto che in quanto oggetto è ancora soggetto, in quanto relazione all'oggetto è ancora soggetto (La vera rivelazione a Mosè è quando Dio gli dice: “dirai che vieni per conto del Dio che si chiama ‘Io Sono’”)⁴³.

Qui si leggono parole eloquenti sul fatto che l'impersonale non può essere ridotto a negazione del soggetto. E data l'analogia tra Creatore e creatura la cosa non può non riguardare anche l'essere umano, il quale, secondo la filosofa, può e deve assimilarsi al suo modello, ossia Dio stesso, ricalcandone le qualità e le modalità con le quali Egli si rapporta a se stesso e al creato.

Ciò che differenzia in massimo grado il “Dio della Weil” dal “Dio della persona” va cercato nella relazione che Dio stesso intrattiene con il potere. La filosofa non rifiuta *tout-court* l'attributo dell'onnipotenza, tradizionalmente considerata una proprietà di Dio, ma lo reinterpreta in modo da svincolarlo dalla classica concezione teologico-politica per la quale la figura di Dio è assimilata a quella di un sovrano assoluto che esercita a piacimento la sua volontà e il suo potere su quanto gli è sottoposto. A riprova di quanto detto, nell'opera weiliana è possibile leggere parole come queste: «Il vero Dio è quello concepito come Onnipotente, ma anche come colui che non comanda ovunque ne abbia il potere; poiché Egli non si trova che nell'alto dei cieli o, quaggiù, nel segreto»⁴⁴. Per paradosso l'onnipotenza di Dio, secondo la Weil, consiste nella sua rinuncia all'esercizio di un potere stringente. Una considerazione del genere conduce inevitabilmente ad un ripensamento dei rapporti fra Dio e creazione, da una parte, e dall'altra ad una forte messa in discussione delle immagini corrotte di Dio forniteci dalla tradizione religiosa, persino da quella monoteistica.

⁴¹ Id., *Cahiers II*, Gallimard, Paris, 1972, tr.it. *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1985, p. 217.

⁴² Id., *Attesa di Dio*, p. 168.

⁴³ Id., *Quaderni II*, p. 320.

⁴⁴ Id., *Attesa di Dio*, p. 106.

Lo spettacolo di questo mondo ne è prova ancor più sicura. Il bene puro non vi si trova da nessuna parte. Dunque: o Dio non è onnipotente, o non è assolutamente buono, o non comanda ovunque ne abbia potere. Così l'esistenza del male quaggiù, lungi dall'essere una prova contro la realtà di Dio, è ciò che la rivela nella sua verità.

La Creazione è, dalla parte di Dio, un atto non di espansione di sé, ma di ritirata, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Dio ha accettato questa diminuzione. Ha vuotato di sé una parte dell'essere. Si è vuotato della sua divinità già in questo atto; è per questo che Giovanni dice che l'agnello è stato sgozzato fin dalla costituzione del mondo. Dio ha permesso di esistere a cose diverse da Lui e che valgono infinitamente meno di Lui. Attraverso l'atto creativo ha rinnegato se stesso, come Cristo ha prescritto anche a noi di fare. Dio si è negato in nostro favore per offrirci la possibilità di negare noi stessi per Lui. Questa risposta, questa eco, che sta a noi rifiutare, è la sola giustificazione possibile a quella follia d'amore che è l'atto creatore.

Le religioni che hanno compreso questa rinuncia, questa distanza volontaria, questa cancellazione spontanea da parte di Dio, la sua apparente assenza e la sua segreta presenza, quaggiù, queste religioni sono la religione vera, la traduzione in linguaggi differenti della grande Rivelazione. Le religioni, invece, che rappresentano una divinità che comanda ovunque ne abbia il potere, sono false. Anche se monoteiste, sono idolatre⁴⁵.

Nella riflessione weiliana sul nesso Dio-Creazione la rinuncia diviene, dunque, una parola chiave. È dalla rinuncia di Dio ad occupare tutto lo spazio possibile, e quindi ad essere tutto, che deriva la creazione; è dal fare e dal farsi vuoto di Dio che nasce il mondo.

La rinuncia a sé, a riempire tutto di sé, oltre ad essere il cuore e il criterio di verità per discernere una religione vera da una idolatra, è anche il modello di perfezione massima per il soggetto.

Come Dio, il soggetto per eccellenza, è creatore del mondo in virtù della rinuncia ad esercitare pienamente il suo potere, di fatto limitandosi, così l'uomo può essere realmente soggetto solo nella misura in cui, negando di acconsentire alla tentazione egoica della *pleonexia* che lo attraversa, si fa simile a Dio. E proprio in questa negazione si incunea un altro grande tema della riflessione weiliana: il tema della *decreazione*.

Decreazione, azione non agente e gnoseologia

⁴⁵ Ivi, pp. 106-107.

Il discorso teologico della Weil si incardina, come abbiamo poc'anzi detto, su delle categorie che fanno riferimento all'assenza, al nascondimento, alla rinuncia di Dio, e si oppongono a quelle tradizionali di "onnipotenza", "onnipresenza" e "provvidenza". Addirittura l'atto creatore, da sempre considerato un esempio della infinita potenza di Dio, nel discorso weiliano viene interpretato come autolimitazione da parte di Dio della sua stessa potenza e come ritrazione per lasciar posto all'universo.

Da questa teologia del "venir/farsi meno di Dio" la Weil deduce anche una antropologia, e in questo rimane fedele al classico *topos* teologico dell'analogia Creatore-creatura, solo che questa analogia, per la filosofa, non è fondata sulla signoria e sulla libertà che Dio avrebbe concesso all'uomo facendone quasi il suo vice in Terra, ma sull'obbedienza alla *necessità* e sulla rinuncia. Ma a cosa deve rinunciare l'uomo se non alla falsa immagine di Dio sulla quale è stata ricalcata anche una falsa immagine di sé stesso?

E dunque, nel pensiero della filosofa, ne consegue che al Dio che crea ritirandosi, che fa materialmente spazio all'altro da sé negandosi nella sua potenza, può corrispondere, sul versante creaturale, solo un soggetto che per mezzo della rinuncia a sé, alla presunta sovranità sul creato, possa fare spazio a Dio.

In definitiva, la decreazione è per il soggetto ciò che la creazione è per Dio: un lasciar essere l'altro. Nel caso di Dio, l'altro è il creato; nel caso dell'uomo l'altro è Dio.

Leggiamo in un passo dei *Quaderni*:

De-creazione in quanto compimento trascendente della creazione: annullamento in Dio che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata finché esiste⁴⁶.

La pienezza d'essere evocata dalla Weil si rende possibile, paradossalmente, attraverso una morte ed una rinuncia, da parte del soggetto, a quella "falsa divinità" che è implicita nella nozione di persona, intesa come riduzione del tutto a sguardo univoco dell'ego messo al centro dell'universo, e che ha le sue radici in una concezione teologico-politica di Dio e dell'uomo ben precisa. Rifiutare di acconsentire alle immagini idolatriche di sé e di Dio è un atto di umiltà e di amore che dischiude all'uomo una visione vera del reale.

⁴⁶ Id., *Quaderni vol. III*, p. 164.

In *Forme implicite dell'amore di Dio* Simone scrive:

Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra centralità immaginaria, rinunciarvi non solo con l'intelligenza, ma anche con la parte immaginativa dell'anima significa risvegliarsi al reale, all'eterno, al vedere la vera luce, intendere il vero silenzio⁴⁷.

E in un altro punto, a proposito di Dio, prosegue:

Da un certo punto di vista è dunque vero che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso che Egli è il modello divino di una persona che rinunciando a sé si trascende. Concepirlo invece come una persona onnipotente, oppure sotto il nome di Cristo, come una persona umana, significa escludersi dall'autentico amore di Dio. Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che in noi è l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, è questa la pienezza dell'essere. [...] perché la rinuncia a essere una persona fa dell'uomo il riflesso di Dio⁴⁸.

Riflettere Dio significa in un qualche modo premettere la negazione, il segno meno alla propria attività. La parola stessa "decreazione" è composta dal verbo che indica l'azione creatrice e dal prefisso 'de' che sta a significare la privazione, la negazione originaria. Come Dio ha creato il mondo facendo il vuoto, così una vera azione creativa da parte dell'uomo può darsi solo attraverso una preventiva negazione.

Come scrive Esposito, riferendosi alla decreazione: «Non a caso a quel concetto fa capo tutta la triade categoriale che sostiene tutta la metafisica weiliana: attenzione, desiderio senza oggetto e azione non agente»⁴⁹. Categorie che, abbiamo visto, la Weil applica anche al lavoro sotto forma di azione indiretta o non agente.

Se l'attenzione si dà come una attesa attiva che prepara, attraverso la messa in parentesi dell'io, lo spazio interiore ove il soggetto può accogliere la realtà nella sua necessarietà, l'azione non agente, in quanto è una azione purificata dall'ego, è essa stessa necessità. D'altra parte si legge nei

⁴⁷ Id., *Attesa di Dio*, p. 119.

⁴⁸ Ivi, p. 137.

⁴⁹ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 211.

Quaderni: «Ogni azione che ha avuto realmente luogo si lascia ridurre a un gioco di necessità, senza che rimanga alcun residuo attribuibile all'io»⁵⁰.

La Weil, certamente, mutua la nozione di azione non agente dalla lettura della mistica occidentale (Eckart, Margherita Porete, Enrico di Berg) e in primo luogo dall'incontro con le tradizioni spirituali d'Oriente: il Taoismo, l'Induismo e lo Zen. Tradizioni nelle quali la passività, l'attesa e il trascendimento dell'io in favore dell'obbedienza alla Legge cosmica, al *Dharma*, sono fondamentali. E non è un caso che proprio in Arjuna, protagonista con Krishna della *Baghavat Gita*⁵¹, ella trovi un esempio fulgido di cosa sia e debba essere l'azione non agente.

Nell racconto induista, per riassumere, il guerriero Arjuna è in procinto di scendere nel campo di battaglia dove avrà luogo una guerra fratricida, ma un dubbio lo lacera interiormente: egli si chiede se non sia, per evitare di uccidere i suoi familiari e gli amici, meglio non combattere. Si confida allora con il suo auriga, il giovane Krishna, il quale rivelandosi a lui come Dio cosmico, lo istruisce sull'arte di "agire senza raccogliere il frutto", ossia di compiere il *dharma* (Dovere, Legge) impostogli dalle circostanze, e quindi di acconsentire alla necessità della sua condizione di guerriero senza farsi coinvolgere dalle proprie azioni, senza identificarsi con esse e senza trovarvi alcun riflesso egoico, additando in Sé medesimo il modello di distacco cui Arjuna dovrà attenersi. Come infatti Krishna, pur essendo fattore e principio di tutto in quanto Dio supremo, non è legato ai propri atti né in essi si identifica, così Arjuna, pur combattendo, dovrà farlo con equanimità e disinteresse. L'azione non agente si rivela così l'unico modo che il soggetto abbia per agire davvero liberamente, ponendosi al di là delle azioni.

Come chiosa Simone Weil: «Notare che il dharma, dipendendo dalla casta, dunque dalla nascita, dunque dall'incarnazione precedente, dipende da una scelta anteriore. Non è che non si abbia scelta, bensì che, se ci si colloca in un dato momento, non si ha più scelta. Non si può fare diversamente; è vano sognare di fare diversamente; ma è bene elevarsi al di sopra di ciò che si fa»⁵².

⁵⁰ Simone Weil, *Cahiers I*, Gallimard, Paris 1970, tr. it. *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, p. 370.

⁵¹ Marco Longhi Paripurna, (a cura di), *Baghavat Gita. Il canto del divino Signore*, Demetra edizioni, Varese 2001.

⁵² Simone Weil, *Quaderni I*, p. 274.

L'azione non agente è propriamente questa elevazione che si dà mediante la piena adesione alla necessità.

Risalendo ulteriormente nella genesi del concetto di azione non agente, non possiamo non soffermarci su una nozione più antica nel pensiero weiliano che è quella di azione indiretta, con la quale si riscontrano una serie di affinità.

Già nei suoi primi scritti, come riportato dalla Pétrement, con azione indiretta la Weil indica primariamente il lavoro, inteso come *sforzo a vuoto*, cioè come un'attività priva di un legame diretto sia con l'impulso da cui scaturisce, sia con lo scopo che è perseguito.

Il lavoro contrariamente alla riflessione, alla persuasione, alla magia, è una successione di azioni senza alcun rapporto diretto né con la prima emozione, né con lo scopo che si persegue, né tra di loro; così, per esempio, per un uomo che, al riparo dentro una caverna, voglia chiuderne l'entrata con una grossa pietra, la legge consiste anzitutto nel fatto che i movimenti che gli permetteranno di fare ciò non hanno nessun rapporto con i movimenti spontanei causati in lui, per esempio, dalla paura delle bestie feroci, anzi sono direttamente opposti ad essi. Meglio ancora, quando egli abbia trasportato la pietra a metà del percorso, il movimento che deve fare è il medesimo che se avesse trovato la pietra dove è lì adesso, il medesimo che se prossimo al punto di arrivo; e in ogni movimento del suo lavoro, i movimenti sono estranei ai movimenti già compiuti, ai movimenti progettati, come pure ai desideri... la legge dei lavori... è di essere incessantemente indifferente a ciò che precede come a ciò che deve seguire⁵³.

Sostanzialmente il lavoro come azione indiretta è caratterizzato da un certo distacco, qualità che condivide con l'azione non agente. Ma le affinità non sono finite: abbiamo poc'anzi visto come l'azione non agente sia conforme alla necessità e vi aderisca, lo stesso discorso vale per il lavoro, che non è – come scrive Simone – «quell'apparenza d'azione con la quale la folle immaginazione mi fa mettere sottosopra il mondo, ciecamente, a causa dei miei desideri sregolati, ma l'azione vera, l'azione indiretta, quella conforme a geometria [...]. È con il lavoro che la ragione afferra il mondo stesso e si impadronisce della folle immaginazione»⁵⁴.

In definitiva azione indiretta e azione non agente coincidono in ciò che le definisce: entrambe prevedono il distacco e l'adesione alla necessità, che nell'azione indiretta è chiamata conformità geometrica.

⁵³ Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, p. 90.

⁵⁴ Simone Weil, *Sulla Scienza*, pp. 69-70.

Come abbiamo potuto mostrare, per Simone, la negazione, la rinuncia, il distacco e l'obbedienza informano la struttura stessa del processo di decreazione, andando a costituire le premesse di qualunque azione che voglia dirsi vera – cioè libera dall'interesse personale e dal dominio di quella divinità immaginaria che è l'ego –; esse sono alla base della prassi ma, considerato che nella Weil l'azione non si distacca dal pensiero, anche dell'attività conoscitiva. Del resto è la filosofa stessa che afferma, nel *Taccuino di Londra*: «Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa esclusivamente in atto e pratica»⁵⁵. Così il processo conoscitivo non solo partecipa delle medesime caratteristiche dell'azione non agente e dell'azione indiretta, ma è esso stesso in un certo modo attività non agente e indiretta.

Fin da *Scienza e percezione in Cartesio* (1929/1930), la sua tesi per il diploma di Studi superiori, la Weil ha cercato di delineare una sua gnoseologia, che si è progressivamente strutturata negli anni fino a comprendere un passaggio al soprannaturale. In generale nella riflessione weiliana possiamo rintracciare tre livelli, tre gradi di conoscenza, che andiamo qui brevemente ad esporre. La conoscenza di primo genere è sostanzialmente un approccio sensibile al reale, e dunque è per lo più sotto il dominio della facoltà immaginativa del soggetto, la quale fa sì che a questo primo livello non si dia una vera conoscenza, poiché il soggetto resta invischiato nelle sue rappresentazioni sensibili e nelle proiezioni psicologiche dell'io. Il secondo grado è di tipo matematico-discorsivo: in virtù di questo metodo ci è possibile cogliere la realtà come una rete di rapporti analogici quantitativamente misurabili e calcolabili. Il terzo ed ultimo si dà come intuizione spirituale che apre alla contemplazione della necessità. Quello che qui ci interessa sottolineare è che per Simone la conoscenza è una sorta di ascesi, una *via negationis* nella quale è proprio l'emancipazione dall'io psicologico, dall'immaginazione – che riduce l'alterità del mondo ad un rapporto di identità con l'ego –, la sua messa in parentesi, il punto di svolta per giungere ad una vera conoscenza. Per la Weil non può darsi una conoscenza diretta e positiva del reale: è a partire dal “no” irriducibile del mondo in quanto altro dall'io che si dispiega il processo conoscitivo.

Poiché c'è il mondo, *potere solamente negativo*. Non posso darmi una conoscenza positiva. La sola intuizione intellettuale mi è data attraverso una negazione [...]

⁵⁵ Id., *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1993, p. 396.

Questo potere indiretto non mi permette di conoscere l'altra cosa come Dio la conosce, come io mi conosco, come è in sé, ma come un ostacolo [...]. È una conoscenza che non è immediata, che domanda un progresso. Il progresso necessario è il testimone del mondo. Potere negativo. Qual è dunque il potere che io esercito sul mondo? Come la conoscenza: indiretto⁵⁶.

È lo scacco dell'ego davanti al mondo, l'incontro con la necessità a costringere il soggetto ad un'azione indiretta verso il mondo stesso, sia in termini di prassi (il lavoro) che di approccio conoscitivo.

Su questo aspetto indiretto della conoscenza la Weil ritorna anche negli ultimi scritti, dove si occupa della nozione di *lettura*.

La realtà, secondo la filosofa, si presenterebbe come un testo composto da un numero illimitato di caratteri simbolici che si intrecciano e coordinano tra di loro su più e differenti piani disposti in modo ascendente. Per interpretarla il soggetto deve essere in grado di leggere e comporre questi simboli, passando da un piano all'altro, da una lettura all'altra, e sovrapponendo le letture stesse, così da ottenere una visione onnicomprensiva e simultanea del reale. La lettura necessita dunque di un apprendistato, un lavoro che conduca l'interpretante dalla dimensione sensibile – nella quale la percezione immediata e le sensazioni sono inficiate dalla preponderanza dell'immaginazione e dalla sua tendenza a ridurre in maniera univoca il tutto all'ego – alla dimensione impersonale e trascendente. Questo passaggio si attuerebbe attraverso delle mediazioni, dei livelli che la Weil stessa indica nei *Quaderni*. Scrive la filosofa: «Lecture sovrapposte: leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine»⁵⁷.

Al primo “strato” si ripresenta l'emancipazione dal dominio dell'immaginazione; per quanto riguarda il secondo, ritroviamo l'obbedienza alla necessità come condizione ineludibile affinché il soggetto possa aderire e conformarsi all'ordine del mondo. In riferimento a questi due livelli, particolarmente significativa può essere la metafora del “bastone da cieco” che la Weil usa per sottolineare l'importanza della mediazione e dei mediatori in rapporto alla realtà che siamo chiamati a leggere, interpretare e incarnare:

⁵⁶ Id., *Premiers écrits philosophiques*, in *Oevres complètes*, Vol. VI, tomo II, Gallimard, Paris, 1998, p. 348 (alcuni saggi pubblicati nel volume sono presenti nella traduzione italiana di M. Azzalini, *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1999).

⁵⁷ Id., *Quaderni II*, p. 205.

Il cieco non ha più la sensibilità nella mano, ma sulla punta del bastone. L'universo sia per me come il bastone per il cieco, il luogo della mia sensibilità. Occorre un apprendistato. Occorre perdere la prospettiva⁵⁸.

Il «perdere la prospettiva» ci conduce al livello successivo, ossia alla scoperta di Dio dietro la necessità e l'ordine del mondo. A quest'ultimo livello la decreazione è compiuta e la lettura, data l'impossibilità per il soggetto di abbracciare simultaneamente tutta la moltitudine dei piani e delle relative letture, con una torsione paradossale si tramuta in *non-lettura*. Questa torsione, che è conversione dello sguardo, svela la tensione amorosa che attraversa e nella quale si compie la gnoseologia weiliana. Nel passaggio dal secondo al terzo "livello" vi è, infatti, uno salto qualitativo tra l'adesione alla necessità attraverso l'obbedienza e l'amore per la necessità in quanto manifestazione e segno dell'amore divino. *L'amor fati* si trasfigura in *amor Dei*.

Come scrive Maurizio Zani: «Solo in questo punto conclusivo del cammino ermeneutico la verità si presenta nella forma immediata della percezione della trascendenza divina»⁵⁹.

Il processo conoscitivo, proprio come l'azione vera, si origina da un "no", procede per via indiretta, attraverso un lavoro di apprendistato alla lettura, e culmina nella negazione, in quella non-lettura che, avendo molto in comune con i concetti di azione non agente e azione indiretta, con i quali la Weil si riferisce anche al lavoro, aderisce perfettamente alla logica della decreazione.

Conclusioni

Andando a tirare le fila del nostro discorso, possiamo dunque, per rispondere alle domande sul lavoro e sullo statuto della soggettività da cui siamo partiti, dire che, per la Weil, essendo il soggetto propriamente colui che è disposto a decrearsi e sussistendo tra lavoro (in quanto azione) e processo conoscitivo (in quanto pensiero) un isomorfismo, tra la concezione razional-riformistica del lavoro e quella mistico-impersonale non vi può essere alcuna opposizione. Padroneggiare e conoscere le proprie azioni, nel modello riformistico di lavoro, è lo stesso che aderire e obbedire, tramite

⁵⁸ Id., *Quaderni IV*, p. 404.

⁵⁹ Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano, 1994, p. 178.

l'attenzione, alla necessità e all'ordine geometrico che sostanziano l'azione stessa; e attenzione e obbedienza sono le stesse qualità che caratterizzano il lavoro pensato come azione non agente. Inoltre, sia lavoro che conoscenza sono processi decreanti, nei quali ciò che è negato non è, tout court, la soggettività, ma gli aspetti egoici, la persona intesa come maschera e idolo sociale. D'altra parte, uno dei capisaldi del pensiero weiliano è proprio la simmetria, la continuità tra la sfera del pensiero e quella dell'azione. Idea questa che, come ricorda Roberto Esposito, è «assai vicina alla concezione marxiana, giustamente identificata dalla Weil con la *filosofia della prassi*: il vero pensiero deve trovare il proprio compimento nell'azione. E fin qui nulla di nuovo. Ma – è il solito vortice interno che afferra i concetti weiliani – la relazione è anche inversa, nel senso che l'azione fa poi essa stessa parte della maniera di conoscere il mondo: e anzi, nella sua forma più generale (e più pura) si identifica con il pensiero»⁶⁰.

In conclusione, se nella filosofia del lavoro della Weil antecedente alla conversione quest'ultimo è considerato un ponte, un *metaxù* tra interno (soggetto) ed esterno (mondo), nel successivo sviluppo della sua riflessione, il lavoro, inteso come attività decreante, mantiene il suo ruolo di intermediario ma assumendo un'ulteriore mediazione: quella tra un piano trascendente (il piano del soprannaturale e dell'impersonale) e un piano naturale (quello della necessità e del soggetto).

La mistica del lavoro non si oppone, non si sostituisce alla filosofia del lavoro della Weil né al riformismo da lei prospettato, ma li trascende e comprende.

Se pensiamo alla proposta più radicale del riformismo weiliano, ossia il depotenziamento e il decentramento della grande industria, è possibile cogliervi delle analogie col decentramento che implica la decreazione nel passaggio da un ego ipertrofico, quello della persona, ad un soggetto che lascia spazio all'alterità del mondo rinunciando all'espansione indefinita di sé.

Tra l'operaio pienamente padrone, sia teoricamente che praticamente, della propria attività, auspicato dai progetti riformistici della Weil, e il soggetto che si dà al lavoro secondo le forme dell'attenzione e dell'azione non agente non vi è contraddizione o differenza, poiché per entrambi la libertà della loro attività riposa sulla ricomposizione del rapporto di continuità e reciprocità tra pensiero e azione; reciprocità che è tale proprio in virtù del

⁶⁰ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, pp. 212-213.

fatto che pensiero e azione sono attività intrinsecamente indirette, non agenti, e dunque decreanti.

In definitiva, con l'introduzione del soprannaturale nella riflessione weiliana le proposte razional-riformiste di Simone e la filosofia del lavoro ad esse sottesa trovano nella mistica e nel discorso sulla relazione tra Dio e l'uomo, che la pensatrice imbastisce, il loro completamento, se non, addirittura, la loro fondazione metafisica.