

Pensare in tempo di guerra

Simone Weil, *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Una costituente per l'Europa. Scritti di Londra*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvechi, Roma, 2013 (ristampa 2019), pp. 68-76.

Parole chiave

Irreligiosità, idolatria, mistica

Domenico Canciani è studioso senior dello Studium Patavinum. Ha insegnato lingua e cultura francese. Si è occupato prevalentemente della vita e del pensiero di Simone Weil e di conflitti linguistici e culturali in Francia e nel Maghreb. Il suo ultimo libro è *Albert Camus. L'inferno e la ragione*, Castelvechi, 2023 (domenico.canciani@unipd.it).

Maria Antonietta Vito è scrittrice e saggista, studiosa di Simone Weil. Ha pubblicato libri di poesie e romanzi. Il suo ultimo romanzo è *La ferita originaria* (Castelvechi, 2023).

Il 15 aprile 1943 Simone Weil venne trovata riversa a terra in una stanzetta appartata dell'immobile dove aveva sede il Commissariato degli Interni di *France libre*, la principale formazione della resistenza esterna, riunita a Londra intorno al Generale De Gaulle. Era sbarcata a Liverpool il 25 novembre dell'anno precedente, ma solo il 14 dicembre aveva preso servizio presso il Commissariato. A New York, dove s'era recata per mettere in salvo i genitori, aveva speso i suoi giorni in un affannoso andirivieni da un ufficio all'altro, incontrando persone

influenti in grado di appoggiare il suo *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, la forma con cui, personalmente, intendeva prender parte alla guerra di liberazione in Francia. Da lì, aveva scritto parole accorate all'amico Maurice Schumann, portavoce di De Gaulle, confidandogli le ragioni intime che la spingevano a rivendicare per sé quella particolare modalità di servire nella resistenza nel luogo del massimo pericolo: "La sventura diffusa sul globo terrestre mi ossessiona e mi schiaccia a tal punto da annientare le mie facoltà, e mi è possibile recuperarle e liberarmi da simile ossessione solo addossandomi una larga parte di pericolo e di sventura. Questa è la sola condizione che mi permette di lavorare" (Weil 1957, p. 199).

A Londra non si dà per vinta e torna alla carica. Scrive un'altra sofferta lettera a Schumann: tenendola lontana dal solo luogo dove per uno spirito come il suo le idee possono nascere, a contatto con la realtà, si rischia di prosciugarne la fonte. Si affanna a cercare consensi al *Progetto*, ma incontra la contrarietà dei membri del Bcra (Bureau Central de Renseignements et d'Action, la forza armata che durante il governo francese in esilio funzionava come una sorta di 'servizi segreti') incaricati di decidere chi inviare in Francia. Inidonea a rivestire un ruolo attivo nella lotta clandestina, è affiancata a Francis-Louis Closon, responsabile dei servizi d'informazione, col compito di studiare gli orientamenti dell'opinione pubblica francese ed esaminare i documenti relativi alla riforma dello Stato, diffusi dalle diverse formazioni operanti nella Resistenza. Giorno dopo giorno, copre fogli su fogli, "vuota il gozzo", come dirà nella lettera di dimissioni da *France Combattante*, indirizzata all'amico Closon. Eppure, proprio nel momento in cui sente che, accettando l'obbligo di un lavoro imposto, rischia di tradire la propria vocazione, si rende conto di non poter impedire che le idee che le si affollano nella mente prendano forma in scritti necessari, benché destinati a rimanere inutilizzati proprio da coloro che l'avevano chiamata a Londra.

L'impulso a partecipare in prima persona alla sventura della guerra e l'obbligo della scrittura configurano una situazione tragica, che però non la blocca nell'inazione, poiché alla fine sono proprio le circostanze

a decidere per lei, e questo non la sorprende, dato che “Dio ha iscritto la sua firma nella necessità” (Weil 1993, p. 366). Del resto, in un’esistenza come la sua, segnata dall’impegno e dalla condivisione, la scrittura ha sempre rappresentato il modo specifico di obbedire a un impulso derivante dalla consapevolezza di *avere nel ventre* qualcosa che ha a che fare con la verità. Questa consapevolezza si era già manifestata negli anni in cui la riflessione religiosa e l’esperienza mistica non avevano ancora fatto irruzione nella sua vita. In una delle ultime lettere, reagendo a una sollecitazione della madre, quasi a fare un amaro consuntivo del soggiorno londinese, ribadisce questa convinzione: “È vero, ho anch’io una sorta di certezza interiore che vi sia in me un deposito d’oro puro, che deve essere trasmesso (...). Si tratta di un blocco massiccio. Quel che vi aggiungo fa blocco con il resto, non posso distribuirlo a piccoli frammenti. Per riceverlo ci *vuole uno sforzo*” (Weil 2012, p. 296).

In una tensione che si fatica a immaginare, nell’arco di poco più di tre mesi vedono la luce il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano* e, per gemmazione, gli altri scritti che gli fanno da corona, che si sommano, completandoli e arricchendoli, ai grandi testi mistici di Marsiglia. Come in un’unica, ininterrotta colata di lava, la sua scrittura si è solidificata in “un blocco massiccio”. Insieme, dunque, vanno accolti e compresi gli scritti londinesi, compiendo lo sforzo faticoso richiesto.

Un’analisi accurata del manoscritto permette di ipotizzare un’interruzione momentanea della redazione del *Preludio* dopo le pagine dedicate allo sradicamento che ha originato la sconfitta e il crollo della civiltà europea. Proprio durante questa pausa, mentre le forze si affievoliscono e la solitudine si fa quasi totale, mette mano a *Questa guerra è una guerra di religioni*, in cui si interroga sulle ragioni del baratro nel quale è precipitata l’Europa. La riflessione abbozzata in questo testo costituisce un’anticipazione di quella che sarà la grande meditazione metafisico-religiosa dell’ultima parte de *L’Enracinement*, ove addita all’Europa le grandi linee di una civiltà nuova da edificare, che rinneghi la forza e affidi l’opera della giustizia all’*infinitamente piccolo* di un amore aperto al riconoscimento della verità. Il titolo che si è imposto,

dopo la prima pubblicazione su «La Table ronde», nel 1952, riprende la prima frase del testo: *Questa guerra è una guerra di religioni*. Di religioni, non di civiltà, come nella definizione che in quegli stessi anni dà Jacques Maritain, in un appello da New York, il 6 marzo 1941. Non solo il testo non richiama vecchi e nuovi conflitti tra i monoteismi, o all'interno di uno di essi, ma prende avvio da una definizione della guerra in atto come conflitto di religioni. L'uso del plurale non è irrilevante: il significato emerge da un'attenta lettura dello scritto, che si apre con la citazione del famoso esametro di Lucrezio sugli effetti della religione, intesa come *superstitio*, di cui l'omerico sacrificio di Efigenia è esemplare: *Tantum religio potuit suadere malorum* "Quanti crimini ha potuto ispirare la religione!" (*De rerum natura*, L 1, v. 101).

L'eco di questa antica condanna, in epoca moderna fatta propria dall'Illuminismo, avrebbe addossato sul singolo uomo il fardello intollerabile di una libertà intesa come totale indifferenza all'alternativa tra bene e male, totale arbitrio nel determinare le scelte individuali sulla scia dei desideri e dell'affermazione di sé, nell'oblio del passato e delle tradizioni sapienziali di cui è portatore. Una *liberazione*, un abbattimento del limite, da cui non poteva che scaturire una irreligiosità che toglie il respiro e consegna l'uomo all'angosciosa assenza d'ogni riferimento valoriale: "un dramma religioso unico che ha per teatro l'intero pianeta".

Nel testo vengono analizzati i tre metodi, le tre vie attraverso cui la civiltà europea si pone di fronte al dramma di una libertà concepita in termini nichilistici. Il primo consiste in una vera e propria irreligiosità, un agire mosso solo dal desiderio, che non postula alcuna giustificazione etica: un vivere segnato dall'indistinzione tra il bene e il male, dall'insofferenza per ogni limite. Atteggiamento che plasma il senso comune di un intero continente, per cui ogni kantiana distinzione tra mezzi e fini diviene irrilevante e la libertà non è che arbitrio dei forti a scapito dei deboli. Atmosfera culturale che sancisce, e garantisce, il primato assoluto dell'io rispetto a ogni etica radicata in valori universalistici. Il prezzo è molto alto. Vi è un'immagine cui Simone Weil s'affida per evocare il disagio dell'uomo dal momento in cui, svincolato

da qualsiasi riferimento metafisico, erige sé stesso a padrone esclusivo, insindacabile, di ogni scelta di vita: quella del carbone ardente. Orgoglioso della sua sovranità, prima o poi si trova nei panni del bimbo che, un po' per gioco, un po' per imperizia, ha tra le mani un carbone ardente; ne avverte la scottatura, vorrebbe sbarazzarsene, ma si accorge che è difficile e non riesce più a farlo. Da tale disorientamento nasce la ricerca ossessiva di soddisfacimento d'ogni pulsione cui la condizione umana è esposta. Non v'è oggetto o persona che sfugga all'avidità di possesso, alla pretesa di dominio del singolo. La libertà si rivela mero asservimento agli istinti. Per descrivere ciò, Simone Weil ricorre alla "orribile affermazione di Blake", per cui nel mondo attuale è meglio "soffocare un neonato nella culla che tenersi in cuore un desiderio insoddisfatto" (Weil 2013, p. 69). A questo stadio, il nichilismo ha vinto e l'arbitrio mette radici anche in società formalmente democratiche, persino in quelle costruite su un sostrato di cultura cristiana.

Ma il proliferare dei desideri genera, prima o poi, una saturazione, uno smarrimento che fa sì che l'uomo divenga "letteralmente folle" e resti inchiodato a "un tedio simile a quello che provano gli sventurati reclusi in cella". Non è una metafora, questa del carcere: scegliendo l'"irreligiosità", ci si condanna a una "follia in senso clinico", che avanza per gradi, sicché gli esiti si evidenziano quando è irreversibile. Finché le condizioni di vita sono improntate a benessere materiale e relativa tranquillità, il *tedio degli sventurati* si nasconde dietro il luccichio del *divertissement*, delle evasioni offerte dalle società opulente. Poi, quando la storia presenta i conti, e si entra nel vivo di una tragedia collettiva, come la guerra allora in corso, l'attitudine a ingannare sé stessi, la falsa felicità con cui ci si droga, si scioglie come neve al sole. Le banali distrazioni, "giochi di uomini maturi in stato di schiavitù", appaiono sforzi maldestri per non pensare, non capire, non decidere. Inatteso subentra il contatto col vuoto, quello circostante e quello interiore. L'effetto non è uguale per tutti: il potente riuscirà a sfuggire al disagio attraverso l'esercizio del potere, il *gioco* più seduttivo di cui sappia godere. Allo sventurato resta solo la speranza come appiglio per non cedere all'angoscia: "Il vuoto allora diventa insopportabile. Il sistema che ha

decretato che tutto si equivale è respinto con orrore” (ivi, p. 70). Non è questo il dramma che, nel contesto della guerra, patiscono le nazioni d'Europa? “Una dopo l'altra hanno provato questo moto d'orrore a mano a mano che la sventura le afferrava” (*Ibidem*).

Il richiamo alla *folia* non è nuovo nelle pagine di Simone Weil: si lega all'eclissarsi del concetto di limite, tipico della tradizione greca, da cui l'Occidente si è dissociato. Già nel primo dopoguerra aveva scritto: “La nozione di misura è ovunque perduta (...). Tutto ne è corrotto. Anche la vita privata (...), tutto il movimento morale del dopoguerra (e anche prima) non è che un'apologia dell'intemperanza (...), dunque, in definitiva, della follia” (Weil 1982, p. 140). L'*intemperanza*, la follia, come si è visto, è frutto dell'umana incapacità di tenere più di un istante in mano il carbone ardente di una libertà sottratta a ogni vincolo: l'uomo-bambino, *scottato*, se ne ritrae con orrore.

Ma come sbarazzarsi di questo carbone ardente? È la domanda cui il testo cerca di rispondere, esaminando il secondo metodo attraverso cui l'uomo prova a sottrarsi all'insopportabile esperienza: l'idolatria. Quando la religione, anziché agire come “dissolvente del potere”, accetta d'esserne il supporto, conferendogli un'aura di sacralità, si crea una lacerazione nel corpo sociale: accanto a una maggioranza che si piega alle regole morali, impotente o incapace di darselo da sé, si formano cerchie ristrette di individui (intellettuali, politici, sacerdoti) depositari del privilegio di sentirsi – e di essere di fatto – sganciati da ogni subordinazione all'etica comune. È l'idolatria del potere, abbracciata senza scrupoli dai vincitori di turno, e subito dai più fragili. Dunque, non l'idolatria come esito degenerato di una religione dogmatica, dottrinarista, integralista, ma piuttosto, da un lato, la roccaforte in cui si rinserra uno sparuto drappello di potenti; dall'altro, la subalternità, sociale e culturale, dapprima imposta con la *forza*, poi supinamente accolta, cui finiscono per piegarsi individui e popoli indotti, o costretti, ad abdicare all'esercizio dell'autonomia. Gli antecedenti storici risalgono all'antichità. Ma se nella decadenza dell'Impero romano, oltre alla crisi endogena, operò come fattore disgregante l'invasione dei ‘barbari’, per l'Europa moderna il nemico è la serpe che essa stessa si è nutrita in

seno: quell'idolatria della forza di cui, con modalità diverse, il totalitarismo hitleriano e quello bolscevico sono figli legittimi. Un rischio non diverso, a guerra finita, incombe sulle democrazie europee vincitrici sul nazismo: il cedimento a un altro culto idolatrico, quello del denaro e del mercato, che nascerà dal contagio con la nuova *civiltà* egemone, quella nordamericana.

Il dio denaro, dunque, oggetto idolatrico per eccellenza, facilmente coabita con le democrazie. Così pure la rincorsa frenetica al potere, da parte dei più forti, e il desiderio mimetico di arricchimento tra i meno fortunati. Il nesso tra denaro e idolatria è inconfutabile, ma il primato del denaro su ogni altro valore si rivela religioso in un duplice senso: incarna una sorta di nuova divinità pagana ai cui piedi prostrarsi con devozione, e al tempo stesso ispira l'unica *religio* dominante, quella della ricchezza, della competizione, del controllo sugli ingranaggi del potere. Ma, diversamente delle antiche credenze, è una *religio* che non crea comunanza tra gli uomini, meno ancora tra i popoli; al contrario, genera invidia, odio, conflitto.

Beninteso, questo culto del potere, che poggia sulla disuguaglianza sociale, non è estraneo alle civiltà passate. Anzi, da esse ha tratto linfa: "In senso generale, questa tecnica della compartimentazione nel corso dei secoli ha fatto commettere molte mostruosità a uomini che non sembravano affatto dei mostri" (Weil 2013, p. 70). Questa affermazione fa pensare alle parole di Hannah Arendt sulla banalità del male, che, negli stati d'eccezione, trasforma in mostri uomini in apparenza dotati di una morale irreprensibile. A ogni società edificata sulla forza, tuttavia, è sottesa la possibilità di un crollo, non per mano nemica, ma dall'interno, attraverso una catena d'eventi che mette a nudo la fragilità su cui si regge l'impianto. Il male, l'ingiustizia, fino a un certo limite appaiono invincibili, ma al di là di esso, quasi di necessità, le sorti si ribaltano. Gli esempi non mancano: Israele e Roma, nell'antichità, la Germania nell'Europa del Novecento: "la Germania, per tutti noi, uomini del XX secolo, è uno specchio. Quel che avvertiamo di così orribile in lei, sono i nostri stessi connotati, solo più ingranditi" (ivi, p. 71).

Vi è una via, molto ardua, per sottrarsi al giogo dell'idolatria. È il coraggio di scoprirne e denunciarne l'inconsistenza, in un certo senso l'irrealtà, come per ogni altra astrazione. Ma questo smascheramento si dà solo passando attraverso il contatto col dolore, con la sventura. Ciascuno, prima o poi, è esposto a questa ordalia. Solo in questo modo il singolo uomo "ridiventa all'improvviso un essere di carne e sangue, ovvero un essere che ha un'anima, insomma qualcosa di diverso dalla particella di quel corpo (il partito, la nazione)" (*Ibidem*). La sventura è il *focus* che consente a un pugno d'uomini, un "resto di giusti", di prendere coscienza di quel male di cui tutti non siamo solo vittime, ma complici. I potenti, invece, "avendolo scelto per sempre (il privilegio), restano inflessibili davanti all'amore, all'amicizia, alla sofferenza fisica e alla morte" (*Ibidem*). Da questa *inflessibilità* discende tutto l'orrore possibile. È l'esito nefasto del "bisogno di provare a sé stessi la realtà di questa licenza assoluta, avendone pagato così caro il prezzo" (*Ibidem*).

Nell'ultima parte de *L'Enracinement*, ove, come si è detto, confluiscono riflessioni analoghe a queste, Simone Weil, dopo aver constatato che "l'idolatria è una corazza; impedisce al dolore di penetrare sino all'anima" (Weil 1990, p. 204), si spinge a vaticinare che nulla potrà impedire che accada "tra venti, cinquanta, cento o duecento anni, a un piccolo ragazzo sognatore solitario, tedesco o no, di pensare che Hitler è stato un essere grandioso, che ha avuto dal principio alla fine un destino grandioso, e di desiderare con tutta l'anima un uguale destino. In questo caso, guai a suoi contemporanei" (*Ibidem*). Come non tornare col pensiero alla sconvolgente irreligiosità del motto, inciso sulle fibbie dei soldati della Wehrmacht, *Gott mit uns*?

Rispetto a questi due drammi religiosi, il nichilismo per un verso, l'idolatria per l'altro, esiste una via di fuga? Rimeditando la propria storia in termini spirituali, l'Occidente è in grado di rintracciare una pista percorribile? Simone Weil risponde in termini positivi, pur consapevole dei limiti di questa prospettiva. Proprio qui, in questo testo, affiora la figura dell'*infinitamente piccolo*, cui in seguito ricorrerà ogni volta che proverà a pensare l'impensabile.

Il terzo metodo è la mistica, o meglio, “una religione interamente orientata alla mistica (...). Solo un orientamento simile distingue la religione dall'idolatria” (Weil 2013, p. 72). Per chiarire cosa intenda per ‘mistica’, Simone Weil non ricorre alla teologia, ma chiede aiuto al linguaggio della fisica e parla di un *cambio di stato*: “La mistica è il passaggio oltre la sfera nella quale il bene e il male si oppongono, e questo grazie all'unione dell'anima con il bene assoluto” (*Ibidem*). Notevole la rilevanza filosofica di questa affermazione: la sfera dell'etica appartiene esclusivamente alla ragione, alla coscienza del singolo, in piena e laica autonomia; non presuppone di necessità l'irruzione del soprannaturale, in quanto rientra in quell'ordine di realtà che, in un altro scritto londinese, è designato come mediano, lo stesso in cui opera il diritto, anch'esso subordinato rispetto al livello della giustizia. Dopo aver constatato la quasi impossibilità di seguire la via mistica, che è *contro natura* poiché si contrappone all'entropia sovrana nel mondo fisico, Weil sostiene che proprio questa impossibilità è garanzia di veridicità ed efficacia: “Solo l'impossibile è possibile a Dio. Egli ha abbandonato il possibile ai meccanismi della materia e all'autonomia delle creature” (*Ibidem*). Ma il problema resta: come immettere (*insuffler*) “nella vita di un popolo questo infinitamente piccolo”? Come non imporre, ma proporre, la mistica a un intero popolo, se non altro in quanto fonte d'ispirazione?

Queste domande si fanno incalzanti verso la fine del testo. La risposta, o meglio, la proposta di Simone Weil, può lasciare perplesso chi non conosca il ruolo di specchio della verità da lei attribuito alla bellezza: non una bellezza artificiosa, ma “perfettamente semplice e pura”, come nei grandi capolavori letterari e nelle chiese romaniche medioevali. Non si tratta di riempire le sale dei musei di frotte di operai, ma di un obiettivo più radicale: impregnare la vita quotidiana di un intero popolo del contatto diretto con la bellezza, *metaxy*, mediatrice tra umano e divino. Luogo privilegiato, per questo incontro, paradossalmente, è l'esperienza del lavoro, il lavoro materiale, in apparenza del tutto estraneo al bello. Simone Weil sa bene che, nell'industria moderna, “istituzioni come la schiavitù, la servitù, il proletariato si sono sovrapposte all'organizzazione corporativa come un cancro su un organo” (ivi, p. 73); sa

che, sia dove il capitalismo è trionfante, sia dove si maschera sotto le vesti del socialismo, la vita degli operai costituisce la “migliore imitazione terrestre dell’Inferno”. Eppure, proprio chi sperimenta questo inferno, senza farsi annientare, può scoprire dentro di sé un’altra forma di povertà, schiettamente evangelica, la povertà di spirito. Per mettere radici, però, il germoglio va seminato nel tessuto sociale al più presto, prima che la guerra finisca. Simone Weil, tuttavia, non nutre illusioni sulle masse come protagoniste di una rivolta spirituale: “in materia di civiltà, le masse non sono creatrici, a meno che delle autentiche élite non riescano a infondere in loro un’ispirazione” (*Ibidem*). Essenziale, perciò, il ruolo dei maestri, i soli in grado di risvegliare “tra le masse miserabili la virtù della povertà spirituale”. Ma occorre che non sia un nuovo ordine monastico: il saio, il convento, sono di per sé strumenti di separazione dal mondo. Servono intellettuali capaci di abbracciare, senza riserve, la miseria del popolo. Non v’è altro antidoto a una religione che o degenera in idolatria o perisce nell’irrilevanza, in un mondo votato al nichilismo. È questa l’essenza del dramma religioso in atto, è questo il portato tragico di una guerra che ha spinto alle estreme conseguenze le lacerazioni da cui l’Europa già da tempo era afflitta.

Riferimenti bibliografici

Weil, S.

1957, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris.

1982, *Quaderni*, vol. I, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano.

1990, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, SE, Milano (ed. orig., *L’Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, in *Œuvres Complètes* V 2, Gallimard, Paris, 2013 / *L’enracinement ou le Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, a cura di Florence de Lussy e Michel Narcy, Champs/classiques, Paris, 2014).

1993, *Quaderni*, vol. IV, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano.

2012, *Correspondance familiale*, in *Œuvres Complètes* VII 1, Gallimard, Paris.