

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2015-2

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarías de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)

Cristina Basili (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UNED)

Jorge Cano Cuenca (UC3M)

María José Vega (UAB)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Simone Weil e la Grecia: storia di un'opera postuma

CRISTINA BASILI

Universidad Carlos III de Madrid

Avvicinarsi al pensiero di Simone Weil (1903-1943) implica la necessità di tenere in conto quella che è stata definita la “storia di un'opera postuma”¹. La filosofa, infatti, pubblica in vita solamente alcuni articoli. Il resto della sua vasta produzione, che attraversa due decenni centrali della storia europea² — rappresentandone una testimonianza preziosa, perché in grado di penetrarne alcuni dei principali snodi politici e filosofici — rimane inedita fino alla fine degli anni '40. La pubblicazione postuma degli scritti — per lo più articoli, saggi, e annotazioni — risente però di scelte editoriali poco rigorose: la forma antologica che assumono molte delle opere, in edizioni prive di apparato critico, sortisce l'effetto di offrire un'immagine distorta della riflessione della loro autrice. Sembra pertanto necessario studiare il rapporto che intercorre tra la trasmissione e la ricezione dell'opera di Weil, al fine di propiziare un'interpretazione del suo pensiero maggiormente rispettosa dei testi. Al contrario di quanto si è ritenuto finora, infatti, la riflessione weiliana, seppure nella forma asistemica e frammentaria che la contraddistingue, presenta una notevole coerenza interna. Risulta pertanto obsoleto il paradigma critico che individua due fasi distinte nella produzione dell'autrice, corrispondenti ai due poli della sua meditazione, politico e religioso. L'obiettivo del presente lavoro è quello di procedere a uno studio preliminare dello stato dell'opera e della critica, prestando attenzione, in particolare, al tema della Grecia e dell'interpretazione del pensiero platonico. L'analisi lascerà emergere l'esistenza di un versante politico della riflessione religiosa, ipotesi che, pur non potendo essere sviluppata in questa sede, sembrerebbe indicare alla critica una strada nuova da percorrere.

I. Storia di un'opera postuma

¹ L'espressione si trova in Gaeta 1982, 9. L'autore ricostruisce, in maniera accurata, le vicende legate alle prime due linee editoriali dell'opera weiliana.

² Le prime pubblicazioni di Weil risalgono al 1929, anno in cui escono, nella rivista *Libres propos*, due saggi sviluppati sotto la direzione del maestro, il filosofo Alain (pseudonimo di Émile Auguste Chartier: 1868-1951), mentre gli ultimi scritti risalgono al 1943, anno della morte precoce dell'autrice.

Negli anni '30, Simone Weil è conosciuta principalmente come un'intellettuale attiva negli ambienti della sinistra sindacalista e rivoluzionaria. I suoi articoli sono pubblicati in riviste quali *La Révolution Proletarienne*, *L'Effort* e *La Critique sociale*, vicine agli ambienti critici nei confronti del partito comunista francese. Negli anni '40, sono riviste come i *Cahiers Nouveaux* e i *Cahiers du Sud* ad accogliere alcuni dei suoi saggi più importanti, denotando un cambio di prospettiva — politica prima di tutto, ma anche filosofica — rispetto alla precedente esperienza di militanza. Tuttavia, l'immagine di Weil come di un'*intellectuelle engagé* sembra venir messa in discussione dalla pubblicazione, a partire dalla fine degli anni '40, di un'imponente mole di materiale inedito³. La vera scoperta del pensiero weiliano da parte di un pubblico internazionale data dunque la fine della guerra, quando ha inizio una complessa storia editoriale che condiziona in maniera durevole la ricezione critica. Gli scritti inediti sono, infatti, in parte in possesso della famiglia della pensatrice (che nell'edizione delle opere si avvale della collaborazione di Albert Camus), in parte affidati ad amici intimi della filosofa, il filosofo Gustave Thibon e il domenicano Padre Jean-Marie Perrin. Questi ultimi, interlocutori privilegiati di Weil nel momento del suo avvicinamento al cristianesimo, procedono a pubblicare i manoscritti in loro possesso per lo più in forma antologica, con l'intento di presentare al pubblico le meditazioni religiose della pensatrice. La famiglia, parallelamente, nel tentativo di restituire un'immagine organica del pensiero di Weil, pubblica una serie di volumi nei quali vengono riuniti saggi, frammenti, articoli e lettere seguendo un criterio tematico e ripercorrendo ogni volta l'intero arco della produzione dell'autrice, senza provvedere a fornire un apparato critico che possa orientare il lettore⁴. L'impressione che si crea nei primi interpreti è quella di una produzione che vede avvicinarsi due fasi scisse tra loro: quella dell'interesse per questioni di natura sociale e politica, cui sono dedicati gli scritti degli anni '30, e quella di una meditazione religiosa che accompagnerebbe la filosofa fino alla sua morte, nel '43. Pone rimedio agli inconvenienti presentati dalle suddette edizioni — poco accurate dal punto di vista cronologico e filologico — la prima edizione critica delle opere complete che si avvia solamente a partire dalla fine degli anni '80, presso l'editore Gallimard di Parigi. Quest'ultima edizione riordina la massa di frammenti, articoli, saggi, appunti e traduzioni (alcuni dei quali finora inediti) che compongono l'opera weiliana, offrendone finalmente una visione che, pur non priva di un certo orientamento interpretativo, risulta ordinata ed esaustiva.

Tuttavia, finora, anche in seguito al modo in cui l'opera di Weil è stata presentata, la ricezione si è articolata intorno al tentativo di risolvere la presunta discordanza tra religione e politica in base a un paradigma

³ A tal proposito si veda il fondamentale studio di Canciani 1985.

⁴ Un'accurata ricostruzione della vicenda editoriale postuma dei testi weiliani è presente nell'introduzione all'edizione italiana dei *Quaderni*: cfr. Gaeta 1982, 18-24.

essenzialmente dualista. Sia che si consideri l'avvicinarsi, l'escludersi o l'implicarsi di questi due ambiti, pochi hanno valutato la possibilità di un loro compenetrarsi. Due sono essenzialmente le grandi tendenze interpretative (nessuna delle quali riesce a liberarsi del tutto dall'impianto dualistico): la prima, che sottolinea il passaggio da una produzione di carattere politico a una fase in cui il centro della riflessione si concentra ormai attorno alla meditazione religiosa; l'altra, che preferisce valorizzare la continuità di un pensiero che, seppur subisce l'influenza dell'avvicinamento al cristianesimo, non perde di vista la propria matrice politica. Un esempio del primo tipo di letteratura è la tesi classica di Del Noce (1979), ripresa anche da altri autori, secondo cui l'esperienza weiliana rappresenterebbe "la forma dell'*itinerario ideale* dell'uomo di oggi verso la fede"⁵, rappresentato dal passaggio, come referente filosofico, da Marx a Platone: uno spostamento dal "primato dell'azione" al "primato della contemplazione"⁶, dovuto, in primo luogo, al fallimento delle aspettative rivoluzionarie. Il pessimismo, come esito della critica alla dialettica marxiana, condurrebbe la pensatrice all'incontro con un cristianesimo ellenizzante, conseguenza della censura operata rispetto alla tradizione biblica. Seguendo l'argomentazione di Del Noce, Platone sarebbe per Weil la via d'uscita obbligatoria (e verticale) all'*impasse* determinata dall'incapacità della forza di realizzare, sul piano orizzontale della storia, la giustizia. Il ritrovamento di Platone nella critica a Marx rappresenterebbe dunque una riaffermazione del primato dell'idea di Bene, già implicita (ma destinata al fallimento) nell'esperienza politica. Allo stesso tempo, il platonismo — letto, secondo l'autore, all'ombra dei Padri della Chiesa — inducendo a spostare il cristianesimo su un piano atemporale, impedirebbe a Weil l'accesso al cattolicesimo, collocandola nell'orizzonte della gnosi. I limiti di questo tentativo di situare la filosofa, pur tenendo in conto le debite differenze che l'autore non dimentica di sottolineare⁷, all'interno della corrente del *pessimismo moderno* — che sorgerebbe in correlazione al pensiero rivoluzionario (come sua antitesi) e finirebbe inevitabilmente con l'incontrare il pensiero religioso — si manifestano sul versante di un'implicita svalutazione del momento politico che viene in tal modo qualitativamente separato dal momento religioso, impedendo di cogliere non solo la tensione politica e sociale che continua ad animare la stessa formulazione religiosa, ma anche la continuità della stessa riflessione politica, la quale non viene interrotta, ma semmai arricchita dall'influenza platonica — che è dunque limitante ridurre al solo rapporto con il cristianesimo. Partendo da una sponda ideologica opposta a quella di Del Noce, ricalca lo stesso schema interpretativo anche Accornero (1985): a partire dall'analisi della questione operaia e del lavoro industriale negli scritti weiliani, il pensiero della filosofa

⁵ Del Noce 1979, 15.

⁶ Del Noce 1979, 16.

⁷ Del Noce 1979, 21.

viene compreso nei termini di una parabola la cui finale “impennata sublime”⁸ – rappresentata dall’affermazione della necessità della soppressione del lavoro tyloristico – non è in grado di riscattare un’argomentazione che posiziona il suo fuoco teorico in un pessimismo che, avanzando per tappe successive, porta, secondo l’autore, al depotenziamento, alla destrutturazione e alla destoricizzazione della questione operaia, mentre individua i motivi spiritualistici e religiosi come conseguenza di un progressivo disincanto prodotto dal “crollo delle speranze laiche”⁹. Sulla stessa linea di Accornero si collocano Boschetti (1977) e Treu (1974), che ritrovano in Weil rispettivamente una “prospettiva riformista e paternalista”¹⁰ e “atteggiamenti di tipo quietistico”¹¹.

Il rinnovato interesse critico che suscita l’opera di Simone Weil nei primi anni ‘90, specialmente in Francia e in Italia, si articola invece attorno alla valorizzazione del nesso fra religione e politica, le quali, secondo gli esponenti di questa seconda corrente critica, si implicano reciprocamente piuttosto che escludersi o superarsi a vicenda. Fondamentali in questo senso gli studi di Gaeta volti a valorizzare l’originalità e la persistenza della riflessione politica nell’arco dell’intera produzione dell’autrice¹². Il rapporto tra religione e politica è al centro anche dell’interpretazione di Forni Rosa (1996), che presta particolare attenzione alla derivazione rousseauiana della matrice democratica presente nel pensiero di Weil. In Francia, hanno sottolineato la continuità della riflessione politica al di là dell’intervento di una meditazione di tipo religioso, tra gli altri, Narcy (1984) e, sulla sua scia, Matz (2001). Una variante di quest’ultimo filone interpretativo è rappresentata dal lavoro di Esposito (1988), il quale reagisce all’interpretazione sostanzialmente svalutativa che dell’itinerario politico weiliano dà il pur importante saggio di Dujardin (1975), secondo il quale il percorso dell’autrice traccia una parabola che, dalle aspettative rivoluzionarie, sfocia in un esito reazionario. Diversamente, Esposito, collocando il pensiero di Weil all’interno della categoria dell’impolitico, offre un’interpretazione volta a sottolineare l’originalità della sua elaborazione e a valorizzare, in particolare, il ruolo giocato, in questo senso, dall’influenza “mistica”. Un discorso a parte, per l’importanza che riveste nell’ambito degli studi weiliani, merita la critica femminista. Essenzialmente coerenti con l’idea di una continuità all’interno del pensiero di Weil, alcune studiose italiane hanno iniziato, dalla fine degli anni ‘80, a interrogare l’opera della filosofa a partire dalle domande messe in campo dal pensiero della

⁸ Accornero 1985, 130.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Boschetti 1977, 148.

¹¹ Treu 1974, 82.

¹² Gaeta 1982, 1988, 1990, 1993, 1994, 1996 e 2008.

differenza sessuale. Uno spettro abbastanza completo di queste posizioni si può trovare nei seguenti volumi collettivi: Melchiorri/Scattigno (1986); De Perini/Lucchesio (1990); Longobardi/Sanvitto (1990). Anche in Spagna si sono prodotti studi di rilievo, nell'ambito di un'ottica di genere, tra i quali vale la pena citare, per completezza ed esaustività, i lavori di Bea (1992) e Revilla (1995), oltre al recente volume collettivo *Lectoras de Simone Weil* (2014).

II. Simone Weil e la Grecia

Una prima approssimazione alla critica permette di inquadrare le problematiche che si presentano quando ci si avvicina allo studio, nell'opera weiliana, dell'interpretazione del mondo greco e del pensiero platonico. Non solo la pubblicazione dei testi risente della storia editoriale sopra accennata, ma anche la letteratura sull'argomento può essere compresa all'interno delle due correnti menzionate. La prima edizione dell'opera contempla infatti due volumi dedicati al mondo greco: *Intuitions pré-chrétiennes* (1951)¹³ e *La source grecque* (1953)¹⁴. Il volume *Intuitions pré-chrétiennes* è frutto della linea editoriale Thibon-Perrin. L'opera è una raccolta di testi che Weil compone tra Marsiglia e Casablanca, dal novembre del 1941 al maggio del 1942, in occasione delle riunioni private che si svolgevano nella cripta del convento dei padri domenicani a Marsiglia. A tal fine, la filosofa elabora una sorta di antologia commentata di alcuni momenti della letteratura e della filosofia greca (e non solo), mentre si dedica poi a dare una forma più articolata ai suoi ragionamenti procedendo alla stesura di un saggio filosofico sul pitagorismo. I testi raccolti testimoniano l'intento di dar vita a uno studio più ampio, che non verrà portato a termine, sugli scritti non cristiani aventi come tema il rapporto tra l'uomo e Dio. Se l'edizione del testo, come mette in luce Narcy (2009), risente, a partire dal titolo, dell'interpretazione cattolica che i suoi editori veicolano dell'opera, il volume *La source grecque*, frutto della linea editoriale che risale a Camus e alla famiglia Weil, mostra l'intento di presentare un percorso più ampio, suggerendo l'idea di un'attenzione alla Grecia non solo circostanziale, ma determinante lungo tutto l'arco del pensiero weiliano. Non di meno, il volume presenta lo svantaggio di raccogliere, senza corredarli di un adeguato apparato critico, una serie di testi che la pensatrice compone in epoche e con finalità differenti. Il risultato, se ha dunque il pregio di rendere visibile una tematica importante, non consente però di farsi un'idea chiara dello sviluppo che pure subisce la riflessione sulla filosofia e sulla letteratura greca. Nella nuova edizione critica, il materiale presente nei due testi si trova riunito in un unico volume apparso nel 2009, dal titolo: *Écrits de Marseille (1941-1942). Grèce, Inde, Occitanie*¹⁵, il quale raccoglie gli scritti sulle tradizioni culturali oggetto di studio

¹³ Weil 1951.

¹⁴ Weil 1953.

¹⁵ Weil 2009.

da parte della filosofa negli anni del suo soggiorno marsigliese. Oltre alla pubblicazione di testi e traduzioni finora inedite, quest'ultima edizione presenta il vantaggio di raccogliere gli scritti secondo un criterio cronologico, corredandoli di un apparato di note che ne rende intellegibili la provenienza e la destinazione. Dal punto di vista critico, l'operazione consente di dedurre due indicazioni: da una parte, l'esplicita valorizzazione dell'esito universalistico cui conduce la riflessione sul cristianesimo — nonché la sua irriducibilità all'ambito confessionale del cattolicesimo —, dall'altra, l'importanza che il lavoro di traduzione, interpretazione e commento riveste nella produzione dell'autrice. In particolare, è possibile notare come il riferimento al mondo classico rappresenti, fin dai primi scritti, una risorsa cui attingere nell'elaborazione della riflessione filosofica. Dapprima luogo retorico che fornisce materiale all'esercizio della scrittura, con il passare del tempo la lettura, la traduzione e il commento delle fonti iniziano a guadagnare una propria autonomia. Sul finire degli anni '30, quest'attività impegna profondamente la pensatrice che sull'interpretazione della civiltà greca e romana misura la propria capacità di analisi del presente. Come nota Nancy (1994), il ritorno ai Greci non influenza un solo ambito di ricerca, ma si colloca nell'orizzonte più ampio di un processo generale di revisione della civiltà occidentale. Questo processo è inoltre il risultato di un rapporto con le fonti che varia nel corso del tempo e che, nel suo variare, segnala una chiave di lettura capace di cogliere alcune delle alterazioni categoriali fondamentali del pensiero weiliano. Il lavoro sui testi greci, svolto sul terreno dell'interpretazione e della traduzione, esercita un'influenza lessicale e concettuale costante che permette di seguire lo sviluppo diacronico di una riflessione che, concentrandosi dapprima sulla critica di alcune delle principali categorie politiche della modernità — potere, guerra, forza, violenza, storia, rivoluzione, Stato — raggiunge la propria maturità in una considerazione più generale della civiltà occidentale e delle sue radici culturali e politiche (Rolland 1983). Come si è visto, all'interno della critica la lettura che si dà della meditazione religiosa vincola l'interpretazione dell'intera opera, condizionando la possibilità di attribuire un significato al nesso tra religione e politica. Un'indagine sul lavoro che Weil svolge intorno al pensiero greco permette di far luce su questo nodo essenziale, consentendo di sciogliere, da una parte, il dualismo tra religione e politica nei termini di una più complessa valutazione della civiltà occidentale, dall'altra, di intendere il suo procedere come una variazione continua di alcune direttive di fondo, legata alla necessità di esprimere la crisi (e pensare il superamento) della soggettività e delle forme politiche tradizionali.

Finora, l'interpretazione weiliana del pensiero greco è stata oggetto di studi puntuali, volti a mettere in luce l'una o l'altra delle caratteristiche che la sua lettura presenta (alcuni di questi aspetti, come il tema della scienza, non verranno presi in considerazione in questa sede) concentrando l'attenzione, in particolare, sui rapporti che questa intrattiene con il cristianesimo e, in generale,

con il pensiero religioso. Esempi di questo tipo di letteratura sono: Gabellieri (2001); Devaux (1982); Springsted (1982); Corbascio-Contento (1990); Daniélou (1964); Chiavacci-Leonardi (1959); Gaillardot (1981). Anche chi, come Gauthier (1980), tenta di approcciare la riflessione di Weil sulla Grecia dal punto di vista dello storico del mondo antico, conclude evocando l'intonazione mistica per attenuare il giudizio sostanzialmente negativo sull'interpretazione del mondo greco offerta dalla pensatrice, limitandone la sfera di competenza al pensiero religioso. La recente monografia di Farinelli (2008), dedicata all'interpretazione weiliana della filosofia greca, si avvicina ugualmente a questa tendenza critica che privilegia l'analisi dell'aspetto metafisico-religioso. Si distacca parzialmente da questo modello la monografia di Rey Puente (2007), che si propone di colmare l'assenza di studi critici dedicati alla relazione tra Weil e il mondo greco, offrendo un approccio ermeneutico che inquadra l'interpretazione weiliana nel contesto di una più ampia filosofia della storia delle culture. Studi come quelli di Laurenti (1991) si distinguono per l'interessante ricostruzione dell'influenza che sull'interpretazione del mondo antico di Weil esercita il pensiero di Alain, mentre l'accurato lavoro di Fraisse (1991) fa luce sul metodo adottato nella traduzione, riferendosi in particolare al caso dell'*Iliade*. Si segnala inoltre lo studio di Gaeta (1988) per la ricostruzione del contesto politico dentro il quale assume importanza il ritorno alla Grecia, sottolineando il ruolo centrale esercitato dall'esperienza della guerra e dalla riflessione sul forza. Un numero recente dei *Cahiers Simone Weil*¹⁶ raccoglie inoltre una serie di interventi che risentono dell'influsso positivo della più accurata conoscenza dei testi apportata dalla nuova edizione critica. In particolare, il contributo di Carle (2013) permette di collocare la pensatrice all'interno del rinnovato interesse per l'ellenismo nel XX secolo, mentre il testo di Brisson (2013), avvalendosi della pubblicazione del lavoro che Weil svolge sulla propria edizione del *Timeo*, offre un'accurata ricostruzione dell'interpretazione dell'autrice. D'altro canto, molti degli studi sul platonismo weiliano risentono della limitazione critica sopra indicata: l'attenzione della maggior parte degli interpreti si concentra attorno al legame tra platonismo e cristianesimo, come nel caso di Broc-Lapeyere (1985) e Heidsieck (1982), o sulla variante del legame tra platonismo e gnosi, come nel caso di Cacciari (1992). Al platonismo cristiano di Weil è dedicato inoltre un volume collettivo *The Christian Platonism of Simone Weil*, nel quale si distinguono tre interventi in particolare¹⁷. Nancy (2004) apporta una precisa collocazione del pensiero platonico nell'opera weiliana, a partire dal riconoscimento del ruolo unico e puntuale che Platone riveste per l'autrice come fonte di immagini che, estrapolate dal loro contesto, permeano la prosa weiliana e diventano espressioni idiomatiche con le quali, in una sola battuta, la pensatrice indica un'intera costellazione concettuale. Nancy sottolinea, dunque, la presenza di un

¹⁶ Cfr. *Cahiers Simone Weil*, 3, 2013.

¹⁷ Cfr. Doering e Springsted 2004.

meccanismo di appropriazione che non di meno si risolve nell'impossibilità di definire Weil come una pensatrice platonica; i limiti del suo platonismo vengono infatti riconosciuti sul fronte di un'accurata ricostruzione del rapporto con il platonismo di Alain. Insieme all'intervento di Narcy, si segnalano i contributi di Chenavier (2004) e Patterson/Schmidt (2004) per l'accostamento tra platonismo e materialismo. Nel contesto di un'interpretazione religiosa del Platone weiliano, si colloca anche l'interpretazione di Tommasi (1997), che pure si distingue per l'adozione di una prospettiva di genere. Di nuovo ai lavori di Narcy (1982) bisogna rifarsi per incontrare uno studio rigoroso sul metodo di lavoro che Weil esercita sui testi platonici, in particolare in riferimento a una lettura selettiva che trattiene dalle fonti ciò che appare all'autrice necessario per lo sviluppo del proprio pensiero, conferendo agli estratti un'organizzazione del tutto peculiare. Poco è lo spazio destinato dalla critica alla trattazione del significato politico del riferimento a Platone. Moulakis (1985) analizza l'uso dell'immagine platonica del "grande animale" come limite teorico negativo della teoria weiliana della società. Parain-Vial (1989) si concentra invece sull'influenza di Platone nella teoria della giustizia che Weil sviluppa nei suoi ultimi scritti. Più articolata è l'argomentazione di Khun (2003), che mette in relazione marxismo e platonismo, ritrovando nella dialettica platonica un superamento del materialismo storico e situando pertanto il significato politico del ritorno a Platone nel contesto di un'evoluzione della riflessione politica. A indicare il senso specificatamente politico del riferimento a Platone è di nuovo Narcy (1985) che ritrova uno dei significati del ritorno al pensatore greco nella possibilità per Weil di mostrare, riferendosi al suo pensiero, che la chiave del problema politico appartiene a un altro ordine di realtà, collocato fuori dall'ambito limitato della politica. Approfondendo il proprio lavoro sul senso politico del platonismo weiliano, Narcy (1991) offre dapprima l'ipotesi di una lettura machiavellica di Platone, vincolando dunque il riferimento alla questione del potere, e, in seguito, articola la tesi che Weil si rifarebbe alla concezione platonica della politica considerata come educazione per pensare una modalità di azione pubblica che si differenzi dall'esercizio del potere — termine che nell'autrice è sempre vincolato ai due poli della forza e della violenza (cfr. Narcy 1993). Anche Gaeta (1990) considera che, nel momento in cui Weil si esercita a ragionare sulle possibilità di una ricostruzione materiale e spirituale della Francia postbellica, Platone — ritrovato a partire dalla critica a Marx — si fa garante di una rinnovata progettualità politica. Questa si configurerebbe nello sforzo di pensare il governo della cosa pubblica come una mediazione di interessi tesa verso il bene comune (cfr. Borrello 1995).

Sembra allora possibile affermare che, nel momento in cui Weil si esercita a ragionare sulle basi di una ricostruzione materiale e spirituale della Francia postbellica, il riferimento a Platone si faccia garante di una rinnovata progettualità politica. A fronte dunque di un interesse forse eccessivo della critica per la congiunzione tra platonismo e cristianesimo, si preferisce piuttosto

considerare questo nodo come uno dei momenti di una rielaborazione della tradizione occidentale che conferma il terreno d'elezione della filosofia weiliana nell'ambito sociale e politico. Da questa prospettiva, si può rintracciare un percorso che, a partire dalla critica al marxismo, attraversa alcune delle questioni centrali del pensiero politico moderno, conservando, nel ritrovamento platonico, le proprie radici nella tradizione democratica. Questa linea d'indagine, ancora parzialmente inesplorata, sembra non di meno altamente proficua. Vincolare la lettura di Platone a una maturazione della riflessione politica consentirebbe, inoltre, di procedere a un'interpretazione politica del pensiero religioso di Weil. Platone si presenta, infatti, come il punto in cui convergono sia la riflessione politica sia quella religiosa, al punto da essere tra loro indistinguibili. Pare, allora, necessario abbandonare nell'analisi un paradigma tipicamente moderno e di stampo dualista per procedere piuttosto a valutare il portato politico della mistica¹⁸, attivando così le potenzialità non ancora esplicitate della riflessione weiliana¹⁹.

BIBLIOGRAFIA

Accornero, A. (1985), "S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale", in: A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, pp. 129-130.

Bea, E. (1992), *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid.

— (1994), "Silencio y dolor. Las entrañas de las palabras", in: F. Birulés, R. Rius Gatell (2014), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, pp. 117-202.

Birulés, F. e Rius Gatell, R. (2014), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona.

Borrello, G. (1995), "La politica come aspirazione al bene", in: A. Putino, S. Sorrentino (eds.), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, Napoli, pp. 97-105.

Boschetti, A. (1977), "Etica e politica: il caso Weil", *Itinerari*, 3, pp. 150-160.

Brisson, L. (2013), "Le travail de Simone Weil sur le *Timée* de Platon", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 233-248.

¹⁸ Per Weil la religiosità autentica si identifica, infatti, con la mistica, il cui valore risiede nell'essere comune a molte religioni diverse e pertanto non istituzionale né istituzionalizzabile.

¹⁹ Colgono, seppure in modi differenti, il potenziale politico della riflessione mistico-religiosa: Bea (2014) e Critchley (2012). Un'analisi politica del pensiero religioso è presentata da Nuti (2011).

Cristina Basili

Broc-Lapeyere, M. (1985), "Simone Weil et Platon: Amour et Beauté", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 128-138.

Cacciari, M. (1992), "Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil", *Paradosso*, 1, pp. 125-132.

Canciani, D. (1985), *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma.

Carle, J. (2013), "Quelques question à Simone Weil et sur Simone Weil dans son rapport à l'hellénisme", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 249-266.

Chenavier, R. (2004), "Simone Weil: Completing Platonism through a Consistent Materialism", in: E. J. Doering, E. O. Springsted (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame, pp. 61-76.

Chiavacci-Leonardi, A. M. (1959), "Simone e la Grecia", *Letteratura*, 39-40, pp. 44-46.

Corbascio-Contento, M. (1990), "Forza, etica e soteriologia: pensiero greco e cristianesimo nella filosofia di Simone Weil", *Segni e comprensione*, 2, pp. 107-121.

Critchley, S. (2012), *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, London & New York.

Del Noce, A. (1979), "Simone Weil, interprete del mondo di oggi", in: S. Weil, *Amore di Dio*, Torino, pp. 7-64.

Daniélou, J. (1964), "Hellénisme, Judaïsme, Christianisme", in: J.-M. Perrin (ed.), *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris, pp. 2-39.

De Perini, S. e Lucchesio, N. (eds., 1990), *Il pensiero di Simone Weil nella politica dei rapporti tra donne*, Venezia.

Devaux, A. (1982), "Simone Weil entre la Grèce et l'Inde", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 92-94.

Doering, E. J., e Springsted, E. O. (eds., 2004), *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame.

Dujardin, P. (1975), *Simone Weil: idéologie et politique*, Grenoble.

Simone Weil e la Grecia

Esposito, R. (1988), *Categorie dell'impolitico*, Bologna.

Farinelli, G. (2008), *Simone Weil e la paideia greca*, Perugia.

Forni Rosa, G. (1996), *Simone Weil. Politica e Mistica*, Torino.

Fraisse, S. (1991), "Simone Weil, traductrice de l'Iliade", *Cahiers du groupe de recherche Philosophie & Language*, 13, pp. 141-153.

Gabellieri, E. (2001), "Simone Weil, la Source grecque et le christianisme", *Études*, 5, pp. 641-652.

Gaillardot, J. (1981), "L'Iliade poeme de la force?", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 184-191.

Gaeta, G. (1982), "I Cahiers. Storia di un'opera postuma", in: S. Weil, *Quaderni. Volume I*, Milano, pp. 18-24.

— (1988), "Sotto l'imperio della forza. Simone Weil, i Greci, la Guerra", *Linea d'ombra*, 32, pp. 58-61.

— (1990), "La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo", in: S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Milano, pp. 281-316.

— (1990), "Il radicamento della politica", in: S. Weil, *La prima radice*, Milano, pp. 284-285.

— (1993), "Individuo e società nel pensiero di Simone Weil", in: A. Marchetti (ed.), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, pp. 229-246.

— (1994), "La fabbrica della schiavitù", in: S. Weil, *La condizione operaia*, Milano, pp. 295-312.

— (1996) "Sulla soglia della Chiesa", in: S. Weil, *Lettera a un religioso*, Milano, pp. 97-132.

— (2008), "Nota", in: S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, pp. 139-155.

Gauthier, Ph. (1980), "Simone Weil et la Grèce antique", *Commentaire*, pp. 243-250.

Cristina Basili

Khun, R. (2003), "Primauté et dialectique du bien. La critique de Marx par Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 1, pp. 51-87.

Heidsieck, F. (1982), "Platon, maître et témoin de la connaissance surnaturelle", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 241-249.

Longobardi, G. e Sanvitto, A. (eds.,1990), *Simone Weil. La provocazione della verità*, Napoli.

Laurenti, R. (1991), "Il mondo antico nel pensiero di Simone Weil", *Simone Weil et Raïsse Maritain. Moments di spiritualità nel primo Novecento. Atti del seminario-Tavola rotanda*, Napoli, pp. 33-62.

Matz, W. (2001), "Mystique ou politique? Une mise au point", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 137-140.

Melchiorri, P. e Scattigno, A. (1986), *Simone Weil. Il pensiero e l'esperienza del femminile*, Milano.

Moulakis, A. (1985), "Simone Weil et le «Gros Animal»", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 139-146.

Narcy, M. (1982), "Le Platon de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 250-267.

— (1984), "Simone Weil, mystique ou politique?", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 105-119.

— (1985), "Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 365-376.

— (1991), "Simone Weil et la cité platonicienne", *Cahiers du groupe de recherche Philosophie & Language*, 13, pp. 231-242.

— (1993), "Una lettura politica di Platone", in: A. Marchetti (ed.), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, pp. 96-111.

— (1994), "Avant-propos 1. Le domaine grec", in: S. Weil, *Oeuvres Complètes, "Cahiers"*, Volume VI, Tome 1, Paris, pp. 19-33.

— (2004), "The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism", in: E. J. Doering, E. O. Springsted (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame, pp. 23-42.

– (2009), “Intuitions pré-chrétiennes: un malentendu”, *Archives de Philosophie*, 4, pp. 565-580.

Nuti, A. (2011), “Il grosso animale totalitario. La critica del politico di Simone Weil”, *Filosofia Politica*, 1, pp. 121-138.

Parain-Vial, J. (1989), “L’influence de Platon sur la théorie de la justice dans l’oeuvre de Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 253-263.

Patterson, P. e Schmidt, L. E. (2004), “The Christian materialism of Simone Weil”, in: E. J. Doering, E. O. Springsted (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame, pp. 77-94.

Rey Puente, F. (2007), *Simone Weil et la Grèce*, Paris.

Revilla, C. (2003), *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid.

Rolland, P. (1983), “Approche politique de *L’Enracinement*”, *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 297-318.

Springsted, E. O. (1982), “Métaphysique de la transcendance et théorie des *Metaxu* chez Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 285-306.

Tommasi, W. (1997), “I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt”, in AA.VV., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ferrara, pp. 41-46.

Treu, A. (1974), “Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil (contributo a uno studio sugli intellettuali francesi e il movimento operaio negli anni 1930-1940)”, *Aut aut*, 144, pp. 79-101.

Weil, S. (1951), *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris.

– (1953), *La source grecque*, Paris.

– (2009), *Oeuvres complètes*, Tome VI, Volume II, “Écrits de Marseille (1941-1942). Grèce, Inde, Occitanie”, Paris.