
Pensare la forza.

Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza

di

*Domenico Canciani**

Abstract: In Simone Weil's life, thought and action were never disjoined, but they proceeded at the same rate. This dialectic of thinking and commitment is exemplary in her participation in the Spanish civil war and above all in her brief involvement in the Resistance Movement. This essay analyses these two periods of her life in order to trace the rise of the concept of "force" and the position it had and still has in Western history. In the conclusive notes the Author briefly outlines the proposal Simon Weil put forward in her London writings of a deep-rooted society, based on the priority of the rights of the human being, able to oppose the omnipotence of force.

Simone Weil è sempre stata, anche negli anni della più febbrile militanza, una donna che ha fatto del pensare un esercizio quotidiano. Il tratto peculiare della sua esistenza sta proprio qui: per lei vivere ha voluto dire pensare, l'esercizio del pensiero ne ha riassunto la vocazione. A 17 anni, da poco arrivata nel Corso di Alain, in una composizione scolastica scrive:

La verità è che dopo la scoperta del pensiero geometrico, il primo modello del pensiero, è il pensiero che precede immediatamente, l'azione, dal momento che la sola, vera azione è il pensiero. Se l'azione non fosse preceduta dall'attenzione, non sarebbe azione ma agitazione del corpo nel sonno; per l'anima, sarebbe solo passione¹.

Sempre durante gli anni di formazione, in un elaborato corretto da Alain, scrive:

"Tutto è pieno di dei". Questa frase ti afferra subito per la sua bellezza. Mi parrebbe duro pensare che il rumore del vento nelle foglie non sia un oracolo; duro, pensare che questo cane, mio fratello, non abbia un'anima; duro, pensare che il coro di stelle nei cieli, non canti le lodi dell'eterno. Ma se questi pensieri non fossero duri, non sarebbero niente; *perché pensare è un atto eroico*².

Volevamo pensare: era questo l'ideale degli allievi di Alain, che Simone ha preso sul serio, restandovi fedele fino all'eroismo. Perché, se si vuole parlare di eroismo in riferimento a lei, è all'eroismo del pensiero che bisogna riferirsi. Questa è stata la sua asceti quotidiana: mettersi di fronte alla realtà e fissarla senza mascheramenti, mediante l'esercizio lucido, coraggioso del pensiero. Solo in

¹ *Que la seul action est la pensée*, frammento di *topo* dell'aprile 1926, *OC* I, p. 136. Il corsivo è mio.

² *Sur la finalité*, frammento di *topo*, luglio 1926, *OC* I, p. 313. Il corsivo è mio.

questo modo ci si confronta con la necessità, non facendo a se stessi e agli altri, mai, alcuna concessione, pena la caduta nel mondo delle illusioni, dell'irrealtà, degli idoli. Solo in questo modo non si arretra di fronte alle conseguenze di una verità intravista, raggiunta dopo una scrupolosa informazione e un'attenta analisi, e questo in ogni ambito della realtà: politico, sindacale, filosofico, religioso. Alla fine della vita, a Londra, nel 1943, sapendo di rivolgergli una domanda radicale, chiederà ad un amico: "Quanto tempo al giorno dedichi a pensare?"³.

Nel 1933-34, Simone comincia a praticare sistematicamente un esercizio appreso nelle lezioni di Alain: leggere sempre con una matita in mano, reagendo ed annotando i propri pensieri. Questo e non altro sono i *Quaderni*, la massa dei suoi pensieri, annotati giorno dopo giorno. Nelle prime pagine, dove si può intravedere un abbozzo del suo scritto politico più importante, le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, leggiamo: "La collettività è più potente dell'individuo in tutti gli ambiti, salvo uno solo: pensare. [...] L'individuo non ha che una forza: il pensiero. Ma non come l'intendono i piatti idealisti – coscienza, opinione, ecc. Il pensiero costituisce una forza e dunque un diritto unicamente nella misura in cui interviene nella vita materiale"⁴.

Il pensiero scaturisce dal reale, si elabora lontano dai clamori e dalle pressioni della folla, ma non rifiuta il confronto con gli altri esseri. In questo senso non è mai astratto poiché è esso stesso azione ed è finalizzato all'azione, interviene nella vita materiale facendosi carico delle realtà terrestri. Questa attenzione al reale, che si libera dall'opacità dell'io, vigile nel rimuovere, mediante un'ascesi dello sguardo, ogni schermo, ogni lente, ideologica, politica o religiosa, ha il suo corrispettivo nella scrittura, che diviene allora la trascrizione fedele del reale.

Sulla scorta di queste considerazioni, possiamo analizzare la partecipazione di Simone Weil alla guerra di Spagna e il suo coinvolgimento nella Resistenza – momenti nei quali la dialettica tra azione e pensiero e viceversa è esemplare – allo scopo di ricostruire l'emergere nella sua riflessione della nozione di *forza* e del ruolo che essa ha avuto ed ha nella storia dell'Occidente.

La guerra di Spagna: la scoperta della legge della forza

Nel 1936, con la vittoria dei Fronti Popolari in Spagna e in Francia, si realizza un "grande movimento spontaneo di massa" che strappa all'isolamento la nostra giovane militante, momentaneamente ritrattasi dall'impegno attivo. Col cuore e col corpo è di nuovo tra gli operai, nelle fabbriche occupate, nell'euforia dei giorni di maggio e giugno; con l'intelligenza, con la testa, osserva disincantata la fragile esperienza di governo di Léon Blum.

Col cuore e col corpo, nell'agosto di quello stesso anno, "mossa da una necessità interiore", parte per Barcellona, desiderosa di partecipare alla lotta di un popolo che si ribella allo sfruttamento e alla sopraffazione. Di quest'impulso darà conto, nel 1938, nella lettera a Georges Bernanos:

³ S. Pétrement, *La Vita di Simone Weil*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 51.

⁴ *Q I*, p. 115.

“Nel luglio 1936 mi trovavo a Parigi. Non amo la guerra; ma ciò che mi ha sempre fatto orrore nella guerra, è la condizione di coloro che si trovano nelle retrovie. Quando ho capito che, malgrado tutti i miei sforzi, non potevo esimermi dal prender parte moralmente a quella guerra, vale a dire di desiderare ogni giorno, ogni ora, la vittoria degli uni, la disfatta degli altri, mi sono detta che Parigi era per me la retrovia, e ho preso il treno per Barcellona, con l'intenzione di arruolarmi”⁵.

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

Di fronte alla ferma opposizione di Gorkin, si mette in contatto con alcuni militanti anarco-sindacalisti della Cnt (Confederazione nazionale del lavoro) e, grazie a loro, viene arruolata in una piccola formazione internazionale, dislocata sulla riva sinistra dell'Ebro, incaricata di compiere missioni di ricognizione al seguito della colonna del leggendario comandante Buenaventura Durruti. Dal 14 agosto, quando lascia Lerida per raggiungere Pina, al 19 agosto, un mercoledì, il giorno in cui si verifica l'incidente che la costringe ad abbandonare la compagnia (mette sbadatamente un piede in una recipiente d'olio bollente), vive una serie di esperienze di cui offre una telegrafica ma intensa relazione nelle pagine del *Journal d'Espagne*⁶. Vi descrive, in particolare, il viaggio di spostamento verso il Quartier Generale di Bujaraloz, al seguito di Buenaventura Durruti. Riferisce le drammatiche vicende di una povera famiglia di contadini, presa nel vortice dei due fuochi avversi, falangisti e repubblicani, e la mancata esecuzione di un prete. Durante i giorni di permanenza sulla riva dell'Ebro è preda di una forte emozione a causa di un breve ma violento bombardamento ad opera dell'aviazione franchista. Partecipa poi ad una spedizione, sulla riva opposta del fiume, per preparare un sabotaggio della linea ferroviaria. In queste circostanze, tuttavia, non ha mai l'occasione d'usare il fucile, che pure porta a tracolla. Una parte rilevante del *Journal* è occupata dagli appunti di una conversazione avuta con alcuni contadini nella piazza di Pina, riguardante la messa in comune dei prodotti, le condizioni di vita precedenti e attuali, i rapporti col clero, i ricchi possidenti locali, i loro simpatizzanti, l'opportunità e durata del servizio militare, e altri temi simili.

A conclusione della conversazione, laconicamente annota a proposito dello stato d'animo dei contadini: “sentimento di inferiorità molto vivo”⁷,

⁵ EHP, p. 221.

⁶ OC II, 2, pp. 374-382.

⁷ *Ivi*, p. 377.

un'osservazione in perfetta sintonia con la sua capacità di sentire la sventura ovunque si manifesti. Infatti, per i volontari venuti a combattere in Spagna, i contadini sembrano non esistere come persone, sono sullo sfondo, sono parte del paesaggio; in primo piano, sulla scena, si muovono, artefici del nuovo corso, i militanti della Cnt e i membri della locale Sezione del Poum. *Loro* si battono contro i falangisti, collettivizzano la produzione, organizzano la vita, provvedono al vettovagliamento, mentre i miseri e magnifici contadini d'Aragona – scrive sempre nella lettera a Bernanos – rimasti fieri in mezzo a tutte le umiliazioni, per i miliziani non costituivano neppure un oggetto di curiosità. Senza insolenze, senza ingiurie, senza brutalità [...], un abisso separava gli uomini armati dalla popolazione inerme, un abisso in tutto simile a quello che separa i poveri dai ricchi. Questo si avvertiva nell'atteggiamento sempre umile, sottomesso, spaventato degli uni, e nella sicurezza, nella disinvoltura, nella condiscendenza degli altri⁸.

Dopo pochi giorni di permanenza sul fronte d'Aragona, un'osservazione del *Journal* lascia intuire l'esigenza di un modo diverso d'essere presente alla tragedia spagnola: "Ricognizione aerea. Gettarsi a terra. Louis sbraita contro le imprudenze. Mi distendo sul dorso, guardo le foglie, il cielo azzurro. Giornata splendida. Se mi prendono, mi ammazzano... Me lo sono meritato. *I nostri hanno versato fin troppo sangue. Sono moralmente complice*"⁹. Il doloroso e goffo incidente in cui incorre la strappa a questa complicità, costringendola ad abbandonare il fronte e a raggiungere Sitgès per curarsi. Le esecuzioni sommarie e le vessazioni perpetrate dai miliziani, di cui viene a sapere solo durante la convalescenza, seminano in lei dubbi e perplessità sugli esiti e le possibilità rivoluzionarie della guerra in corso. I suoi sentimenti nei confronti dei repubblicani non mutano, tuttavia comincia a pensare che quella rivoluzione, avviata con il concorso attivo delle classi popolari, stia per trasformarsi in un conflitto estraneo, contrario ai loro reali interessi, dal momento che sono entrati in campo partiti politici e gruppi ideologici contrapposti, capaci di scatenare una nuova guerra mondiale. Quando il 25 settembre passa la frontiera per rientrare in Francia, nutre ancora in sé il proposito di riprendere il suo posto al fianco degli insorti, una volta guarita dai postumi dell'incidente. Ciò che la travaglia interiormente è il bisogno di essere partecipe, solidale senza diventare complice del sangue versato. Eppure proprio quel sangue, dilagando a dismisura, la orienterà verso una forma diversa, più sofferta, di solidarietà. Il pacifismo e la ricerca, ad ogni costo, del male minore per operai e contadini avranno il sopravvento sul bisogno di esperienza diretta.

La legge della forza, un'ermeneutica del sociale e del politico

La tragedia spagnola ha segnato a tal punto Simone Weil da lasciare nei suoi scritti, non solo quelli specificamente politici, ma anche quelli di carattere etico e filosofico, una traccia indelebile. È a partire dall'esperienza spagnola che ella comincia a pensare la guerra, la barbarie, la forza e abbozza una nuova ermeneutica del sociale e del politico. La guerra di Spagna rappresenta un momento di crisi

⁸ Lettera a G. Bernanos, *EHP*, p. 243.

⁹ *Journal d'Espagne*, cit. p. 381. Il corsivo è mio.

nella sua evoluzione intellettuale e spirituale, inaugura un vero cambiamento di prospettiva che si riflette anche nelle scelte lessicali¹⁰.

La figura dell' "oppressione sociale", prevalentemente utilizzata durante la fase della riflessione politica, lascia il posto ad una nuova categoria interpretativa, che si esprime, volta a volta e dapprima in maniera intercambiabile, con la nozione di *forza* o di *barbarie*, o con quella più comprensiva di totalitarismo.

La riflessione sulla *forza*, che secondo Simone Weil domina e determina l'intero corso della storia umana, è tematizzata per la prima volta nella lettera, più volte citata, che nella primavera del 1938 invia a Georges Bernanos, dopo aver letto *Les Grands cimetières sous la lune*. La contingenza storica della guerra di Spagna che è all'origine di questa intuizione – anticipata in *Non ricominciamo la guerra di Troia* (aprile 1937), in *Meditazione sull'obbedienza e la libertà* (estate 1937); esposta nelle *Riflessioni sulla barbarie* (inizio 1940) e soprattutto nel mirabile saggio intitolato *L'Iliade o il poema della forza* (inizio 1940) – sarà in seguito travolta e superata dalla più atroce tragedia della seconda guerra mondiale. La guerra di Spagna, però, rimarrà nella sua mente la "brutta ferita" di cui parla Camus¹¹ e, allusivamente o in maniera diretta, sarà di continuo richiamata come "esempio" o come "criterio" per leggere e capire le nuove dimensioni dell'impero della forza e della barbarie. In quella massa di frammenti che sono i *Quaderni*, il riferimento all'esperienza spagnola è frequente, ossessivo al punto da costituire una sorta di pietra miliare, un segnava fisso lungo il percorso di un pensiero avviato ormai verso la radicalità.

La lettera a Bernanos costituisce il punto di passaggio dai clamori della cronaca e dagli scontri del dibattito politico e ideologico al momento della riflessione che si fa interrogazione etica. Indirizzata allo "scrittore monarchico e al discepolo di Drumont", viene resa pubblica per la prima volta passando però inosservata, nel 1950, dal "Bulletin des Amis de Georges Bernanos"¹². Solo quattro anni dopo, nel 1954, quando è riproposta dalla piccola rivista "Témoins"¹³, la lettera suscita le reazioni sorprese e indignate di quei militanti, anarco-sindacalisti e di sinistra, che con coraggio e dedizione avevano offerto il proprio contributo, volontario e disinteressato, alla causa repubblicana¹⁴. Reazione comprensibile la loro, di cui si

¹⁰ Cf. R. Esposito, *Viaggio all'interno della guerra civile*, "Micro-Mega", 3, 1989, pp. 61-76 (con una scelta di testi sulla guerra di Spagna).

¹¹ "Préface à 'L'Espagne libre' ", in *Essais*, sous la direction de R. Quillot-L. Faucon, Gallimard, Parigi 1965, p. 1604. Per la coincidenza con lo stile di Simone Weil vale la pena di riportare l'intero passaggio: "Sono nove anni che gli uomini della mia generazione hanno il macigno della Spagna sul cuore. Nove anni che si portano dentro la Spagna come una brutta ferita. È per il suo tramite che hanno conosciuto il gusto amaro della disfatta, che hanno scoperto, con una sorpresa di cui solo ora cominciano a riprendersi, che è possibile avere ragione ed essere sconfitti, che la *forza* può sottomettersi lo spirito e che ci sono delle circostanze in cui il coraggio rimane senza ricompensa".

¹² N° 4, giugno 1950. Per situare la lettera di Simone Weil nel contesto delle reazioni seguite alla pubblicazione di *Les Grands cimetières sous la lune*, cfr. A. Béguin-J. Murray (sous la direction de) *Correspondance*, t. II 1934 - 1938, Plon, Parigi 1971 e J-L Bernanos (sous la direction de), *Lettres retrouvées 1904-1948*, Plon, Parigi 1983.

¹³ N° 7, 1954.

¹⁴ Le frasi della lettera che devono aver particolarmente ferito i compagni e i militanti anarchici, come risulta dalle testimonianze di Luis Mercier Vega, sono le seguenti: "Se in un primo momento si prova

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

È naturale che la lettera di Simone Weil faccia rumore. Pubblicandola però non intendevamo approvare tutto quanto essa dice. Io stesso avrei qualcosa da dire... Ma è bene che la violenza rivoluzionaria, inevitabile, si separi talvolta dall'orrenda buona coscienza in cui ormai sembra stabilmente insediata¹⁵.

Jean Rounault, Georges Navel, André Prudhommeaux, Pierre Monatte e gli altri suoi amici anarchici hanno delle buone ragioni di indignarsi per un procedimento che, visto separatamente dall'azione e dal comportamento di Simone Weil, rischia di apparire *terroristico*. Mi pare, tuttavia, di poter affermare che ciò di cui l'accusano i suoi amici, indistintamente corresponsabili dello stesso tipo di crudeltà commesse nel campo avverso, corrisponda agli aspetti marginali, ma non colga il nucleo fondamentale, l'intuizione di fondo che ispira tutta la lettera. Il carattere radicale dello scritto è innegabile, ma ciò che conta e deve essere sottolineato è aver colto il ruolo della violenza, della *forza* operante nella storia.

La constatazione che Simone Weil fa dopo aver ricordato, senza entrare nei dettagli, alcuni comportamenti criminali dei miliziani (spedizioni punitive, esecuzioni sommarie, uccisione di un giovane quindicenne, di due preti, ecc...), si traduce nell'enunciazione di una legge: parlando della Spagna, è l'intero corso della storia umana che viene interpretato:

Personalmente ho avuto la sensazione che allorché le autorità temporali o spirituali hanno collocato una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro per i quali la vita ha un prezzo, nulla appare più naturale all'uomo di uccidere. Quando si sa che si può uccidere senza incorrere in alcun castigo, allora si uccide: o quanto meno si circonda di sorrisi di consenso coloro che uccidono¹⁶.

Questo principio generale, sulla scorta dell'esperienza acquisita in Spagna, sarà successivamente illustrato nei *Quaderni*:

Il contatto con la forza è ipnotizzante; immerge nel sogno [...]. Criterio: la paura e il gusto di uccidere. Evitare l'una e l'altra. Come? In Spagna, questo mi sembrava uno sforzo da spezzare il cuore, non sostenibile a lungo¹⁷.

Il dispiegarsi della forza, della barbarie, è interpretato come una legge, una dominante dell'intera storia umana, di cui gli avvenimenti contemporanei sono solo un esempio più raffinato per brutalità e ampiezza. Ricorrendo alla nozione di *forza*

un certo disgusto (a uccidere o a veder uccidere), non lo si dà a vedere, e presto lo si soffoca per timore di dare l'impressione di mancare di virilità. Si tratta d'una seduzione, di un'ebbrezza cui è impossibile resistere senza una forza d'animo che devo considerare eccezionale poiché non ho avuto modo di incontrarla da nessuna parte. Mi sono imbattuta, invece, in alcuni pacifici francesi, che fino a quel momento non avevo alcun motivo di disprezzare, i quali non sarebbero neppure stati sfiorati dall'idea di andare loro stessi a uccidere, ma che guazzavano in quell'atmosfera impregnata di sangue con visibile piacere. Per costoro non potrò più nutrire stima in avvenire. [...] Si parte volontari, pieni di idee di sacrificio, e si precipita in una guerra non dissimile da una guerra di mercenari, con molte crudeltà in più e con in meno il senso dei riguardi dovuti al nemico" (Lettera a Bernanos, pp. 223 e 224).

¹⁵ Lettera citata da René Quillot, *Simone Weil et Camus*, in A. Camus, *Essais*, cit., p. 1702.

¹⁶ Lettera a Bernanos, cit. p. 223.

¹⁷ *Q I*, pp. 241-242.

per spiegare la vicenda umana, Simone Weil tenta di pensare l'impensabile: per esempio, a proposito della guerra civile, i massacri perpetrati con un identico gusto di morte da entrambe le parti in lotta "che bagnavano in un'atmosfera impregnata di sangue con evidente piacere"¹⁸.

Passando dalla contingenza storica all'universale, fa notare come ogni uomo possa diventare un barbaro, un violento, "se obbedisce a delle autorità temporali e spirituali che hanno posto una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro la cui vita ha un prezzo"¹⁹. Può diventarlo se si trova inserito in un gruppo, in una fazione che si auto-proclama la regione del bene, se si sente sgravato dalla responsabilità di dover scegliere e, soprattutto, se da una propaganda subdola è indotto a identificare il male, tutto il male, nel nemico, nella parte avversa. Questo atteggiamento idolatrico costituisce il fondamento della barbarie in quanto legittima il dispiegamento della forza.

Ciò che è avvenuto in Spagna, e che è già avvenuto nel passato – basti pensare all'impero romano ed al suo retaggio di violenze – si ripete ora, con l'implacabilità di una legge fisica, in Europa, dove, ancora una volta, scriverà nel 1943, essendo stata delimitata "una regione all'interno della quale la coppia dei contrari bene e male non ha più ragione di esistere"²⁰, uomini apparentemente normali sono pronti a compiere atrocità senza nome. Un anno prima aveva già annotato nei *Quaderni*:

L'accordo tra più uomini racchiude un sentimento di realtà. Racchiude anche un sentimento di dovere. Allontanarsi da questo accordo appare come un peccato. Ne viene che tutti i rovesciamenti sono possibili²¹.

Rileggendo Omero e gli storici greci con singolare acume, ha modo di verificare la "giustizia" e la "operatività" storica di questa legge che in altri passaggi dei *Quaderni* paragona alla forza di gravità. Nel contesto specifico, l'esercizio del potere è inteso come esercizio della forza, come volontà/necessità per cui gli uomini infliggono il male ai propri simili tutte le volte che possono, considerandoli non uomini ma cose di cui disporre a piacimento:

Uccidere è sempre uccidersi. [...] Vi è un terzo modo di uccidere, consiste nel non sapere che coloro che uccidiamo esistono – se non come una cosa-da-uccidere (*des choses-à-tuer*). (Il resto dell'*Iliade*; Spagna)²².

A questa necessità nessuno, che non sia prossimo alla santità, è capace di sottrarsi. Per questo il "soprannaturale", negli ultimi scritti, sarà concepito proprio come il riequilibratore o, con felice contaminazione linguistica, come l'"infinitamente piccolo" che, collocato al posto giusto, è capace di neutralizzare la forza di gravità che muove e spinge verso il basso il "grosso animale sociale", opponendo un argine al dispiegamento della forza. Così, nel frammento appena

¹⁸ Lettera a Bernanos, cit. p. 223.

¹⁹ *Ivi*, p. 223. Cfr su questo argomento Emmanuel Gabellieri, *Psychologie du "gros animal" et philosophie de la barbarie chez Simone Weil*, in "Cahiers Simone Weil", 3, settembre 1985, pp. 281-292.

²⁰ *Cette guerre est une guerre de religions*, *EL*, p. 100.

²¹ *Q I*, p. 172.

²² *Q I*, p. 254.

citato, la guerra di Troia e la guerra di Spagna possono, nonostante i secoli che le separano, essere “lette” come esempi, come casi specifici, del verificarsi di questa legge.

Volendo infine spiegare il meccanismo che rende praticabile il crimine, manifestazione suprema della forza, Simone Weil parla di una sorta di semplificazione, di appiattimento della realtà, al pari di ciò che avviene nel sogno, di cui cadono preda coloro che si identificano “idolatricamente” in una causa, in un partito, in un capo (Duce o Führer). Scrive sempre nei *Quaderni*:

Tentare di definire le cose che, pur producendosi effettivamente, restano in un certo senso immaginarie. Guerra. Crimine. Vendetta. Sventura estrema. Quelle che non comportano lettura multipla. I crimini in Spagna erano effettivamente commessi, eppure somigliavano a semplici vanterie. Realtà che non hanno più dimensione (più consistenza) del sogno. Piatte. Nel male, come nel sogno, non vi sono letture multiple; da qui la semplicità dei criminali. [...]Crimini di Spagna. Piatti come sogni da ambedue le parti, quella del carnefice e quella della vittima. Cosa di più orribile che morire in un incubo²³.

Si può, di passaggio, rilevare che Simone Weil designa qui con l’espressione “semplicità dei criminali” l’atteggiamento che qualche anno più tardi, a *shoah* consumata, Hannah Arendt chiamerà la “banalità del male”²⁴. Come Bernanos, ella è convinta che “i carni iberici sono solo la prefigurazione degli immensi carni di domani”²⁵. La tragedia spagnola, conseguenza del fanatismo religioso e del “realismo politico” dei regimi di destra e di sinistra, aveva contribuito a spingere l’Europa in una nuova guerra di religione. Un nuovo e più barbaro capitolo dell’impero della forza s’aggiungeva in tal modo a quelli del passato lontano o recente.

In un pensiero contenuto negli ultimi *Quaderni*, incessantemente attraversati dall’esperienza della guerra di Spagna e dal dramma del conflitto mondiale in corso, ha saputo racchiudere “nella misura più breve”, secondo l’espressione di Platone, l’insegnamento di quella tragedia, la proposta di rifiutare la cultura della forza, che è all’origine dei mali della società:

In tutto ciò che è sociale c’è la forza. Solamente l’equilibrio annulla la forza. Se si è consapevoli delle ragioni dello squilibrio sociale, occorre fare ciò che è in proprio potere per aggiungere peso sul piatto troppo leggero. Anche se il peso fosse il male, forse maneggiandolo con questa intenzione non ci si macchia. Ma bisogna aver concepito l’equilibrio, ed essere pronti a cambiare parte, come la Giustizia, questa “fuggitiva dal campo dei vincitori”²⁶.

La Resistenza: un uso moderato della forza?

²³ *Q II*, p. 52 e 53.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *Eichman à Gêrusalem: Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Parigi 1996.

²⁵ G. Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, in *Essais et écrits de combat*, sous la direction de M. Estève, Gallimard, Parigi 1972, p. 462. Qualche pagina più avanti, egli precisa: “La tragedia spagnola è un carnaio. Tutti gli errori di cui l’Europa finisce per morire e dei quali cerca di liberarsi tra spaventose convulsioni vanno a imputridirsi lì” (p. 449).

²⁶ *Q III*, p. 158.

Di fronte all'agitazione scomposta di cui sono preda i suoi compatrioti dopo l'improvvisa e inattesa sconfitta del giugno 1940, proprio da Vichy, dove s'è insediato il governo collaborazionista di Pétain, Simone Weil scrive queste parole alla sua alunna Huguette Baur, che si era ritirata in campagna con i genitori:

Nel giardino, non si ha forse il cielo, il sole che si alza, sale e discende, e le stelle, insomma tutto l'universo? Le nazioni hanno bisogno di anni per i loro sussulti, i loro declini, i loro risvegli, mentre un essere umano può trasferire una sorta di eternità in una sola bella giornata vissuta bene. Coltivare legumi e comporre versi [...] è la cosa migliore, serbandosi liberi dall'odio, dalla disperazione e da ogni sentimento d'agitazione. In questi momenti, anche l'incertezza in cui viviamo può produrre un arresto del tempo che consente di godere dei giorni con maggior pienezza; questa tregua probabilmente non sarà lunga. Molti non vedranno la prossima estate. Ma non posso considerare la morte come una sventura²⁷.

La serenità pensosa e responsabile che addita alla sua alunna caratterizza il soggiorno di Simone Weil nel Sud, in particolare a Marsiglia, durante gli anni dell'occupazione tedesca. Infatti, senza sottrarsi al dramma del suo tempo di cui assume tutti i rischi e i disagi, ella vive a Marsiglia uno dei periodi più pacificati e creativi della sua breve esistenza. Qui ha la gioia di ritrovare alcuni vecchi amici, di stringere nuove amicizie, di scoprire nel gruppo dei "Cahiers du Sud" una vera patria dello spirito, di trovare nella luce del Mediterraneo il luogo ideale per compiere il suo ritorno verso il passato greco. Tutto questo avviene in concomitanza con un impegno discreto ma importante nella resistenza. È questo un aspetto poco conosciuto, per la discrezione e la riservatezza necessarie, del suo soggiorno a Marsiglia, su cui vale la pena soffermarsi, non solo per volontà di completezza, ma per misurare meglio lo stretto legame che, come si è detto, sussisteva in lei tra pensiero e azione. Mi riferisco anzi tutto ai tentativi, non appena arrivata a Marsiglia, di entrare in contatto con i primi e ancora confusi movimenti di opposizione a Hitler e al regime collaborazionista di Vichy, mettendosi a servizio dell'Inghilterra. Poi, dopo l'insuccesso di questa iniziativa, vi fu la partecipazione coraggiosa alla diffusione dei "Cahiers du Témoignage chrétien".

La scoperta negli Archivi giudiziari di Aix-en-Provence di un importante *Dossier* su Simone Weil, contenente in particolare una "Domanda per essere ammessa in Inghilterra", i verbali degli interrogatori e alcune lettere a lei indirizzate, consente di valutare la serietà e la determinazione del suo coinvolgimento nella Resistenza²⁸.

Analizzare questo momento della sua vita, soffermandosi sulla riflessione, sul pensiero che ne ispira e sostiene l'azione, ci permette di capire uno snodo fondamentale della vicenda di Simone Weil. Come far fronte responsabilmente alla violenza senza cadere vittima del suo meccanismo? Come mettere in atto una risposta "violenta", collettiva e organizzata, capace di resistere efficacemente alla sfida del nazifascismo senza cadere nello stesso errore, divenendo adoratori della forza?

²⁷ Lettera a Huguette Baur, luglio 1940, "Cahiers Simone Weil", 3, settembre 1991, p.199.

²⁸ Su tutta questa vicenda: R. Mencherini, *Simone Weil dans les Archives judiciaires d'Aix-en-Provence*, "Cahiers Simone Weil", 4, dicembre 1994, pp. 327-340, e *Simone Weil et la "Demande pour être admise en Angleterre"*, *Ivi*, pp. 341- 362.

La “Domanda” ci introduce in una rete di riflessioni intorno alla guerra, la rivolta, la violenza, che hanno importanti risvolti etici e religiosi. In primo luogo constatiamo che la volontà di Simone Weil di lottare contro il nazismo, di non arrendersi dopo la sconfitta, è la traduzione pratica delle idee espresse nel saggio sulle origini dell’hitlerismo²⁹. Inoltre misuriamo quanto la volontà di partecipazione diretta, totale e assoluta alla Resistenza corrisponda alla sua vocazione, al suo modo specifico di essere dentro la sventura della Francia. Un comportamento diverso, che non la coinvolgesse personalmente, avrebbe significato per lei fallire lo scopo della vita. Le prime righe della “Domanda” manifestano in maniera inequivocabile la volontà di partecipare ad un’azione che si vuole efficace per la causa, ma che non esclude ed anzi accoglie in anticipo, tutta la parte di sofferenza e di possibile violenza che comporta:

Desidero ardentemente andare in Inghilterra perché auspico appassionatamente la vittoria inglese per il bene della Francia, dell’Europa e dell’intera umanità; ma anche perché voglio prendere parte ai pericoli e alle sofferenze della gente che lotta per una causa che considero anche come mia. Se gli Inglesi, sventuratamente, dovessero essere vinti, non mi auguro di sopravvivere ad una simile disfatta; se conseguono la vittoria, desidero, prima di vedere questa vittoria, di aver sopportato per essa una somma di sofferenze e di pericoli uguale a quella di coloro che ne subiscono nella misura maggiore. Questo è il mio più ardente desiderio³⁰.

A quest’esordio segue la presentazione di un progetto in cui illustra alcuni procedimenti offensivi e difensivi, necessari a salvaguardare il “fattore morale” in tempo di guerra. A questo scopo, propone di “paracadutare un gruppo di donne, volontarie ben inteso, con il compito di trovarsi, in ogni momento della lotta, nei posti più pericolosi”³¹. Il progetto, corredato da un certo numero di referenze relative a personalità note al governo inglese, contiene un *curriculum vitae* che ha l’obiettivo di avvalorare la propria candidatura a parteciparvi qualora il piano venisse accolto.

Il testo in questione è la versione abbreviata del *Progetto d’una formazione di infermiere di prima linea*, che, più volte rimaneggiato, tramite Maurice Schumann finirà, senza alcun esito, nelle mani dei responsabili di *France libre*.

Si può certamente discutere la validità di un simile progetto, ma il vero problema non sta qui. E esso, assieme agli altri due che l’hanno preceduto – il primo elaborato all’inizio delle ostilità e il secondo durante la campagna di Fiandra, prima dell’occupazione di Parigi – è rivelatore dell’atteggiamento di Simone Weil: una volta convinta della necessità di combattere Hitler *anche* con le armi, per lei diventava obbligatorio prendere parte, non moralmente, ma direttamente, personalmente, alla lotta. Per questo, venuta a conoscenza nel novembre del 1939 delle violenze perpetrate dalle SS in un campo di concentramento della Boemia-Moravia, aveva proposto di paracadutare un comando con l’obiettivo di sorprenderle, massacrarle, occupare la città più vicina e resistere fino all’arrivo delle formazioni di Hitler. Questa azione spettacolare avrebbe sorpreso il nemico,

²⁹ *Quelques réflexions sur l’hitlérisme*, OC III 3, pp.168-219.

³⁰ *Demande pour être admise en Angleterre*, p. 329.

³¹ *Ivi*, p. 332.

attirato l'attenzione di un'opinione pubblica inebetita di fronte alla prepotenza tedesca, rinforzato il morale di coloro che volevano resistere.

Il Progetto contenuto nella "Domanda" era nato, invece, nel momento in cui la campagna di Fiandra designava oramai l'Inghilterra quale unico baluardo contro Hitler. Nel caso di un'invasione dell'isola, lì occorreva far convergere tutti gli sforzi, lì concentrare la volontà di resistenza. In seguito, quando il pericolo d'invasione dell'Inghilterra si farà remoto, Simone Weil riprenderà di nuovo il Progetto per rielaborarlo, adattandolo all'eventualità di uno scontro finale sul territorio francese. I continui rimaneggiamenti cui lo sottopone sono dettati sia dalla riflessione sulla natura dell'hitlerismo che dalla necessità di adeguarlo agli sviluppi delle operazioni belliche, accentuandone la dimensione simbolica. Appare ormai indispensabile, infatti, contrapporre all'hitlerismo – che nelle SS dispone di uomini capaci di colpire con brutalità e coraggio il nemico impressionando l'opinione pubblica – l'esempio di un coraggio altrettanto intrepido, ma di natura completamente diversa. Le infermiere di prima linea, presenti nel punto di massimo pericolo non per uccidere ma per soccorrere i feriti e i morenti, avrebbero dovuto essere un simbolo di un'abnegazione capace di incarnare insieme la necessità di combattere e la scelta etica di non farlo con le medesime armi dell'avversario³².

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

Il "pacifismo integrale" cui aveva aderito negli anni giovanili viene ora criticato con asprezza: "il mio errore criminale prima del 1939 sugli ambienti pacifisti e la loro azione..."³³. Si rende conto, infatti, che un approccio esclusivamente ideologico le aveva impedito di cogliere la nefasta ingenuità insita nell'ostinazione dei pacifisti a trattare ad oltranza con un Hitler ormai irriducibile nel suo progetto espansionistico. Era stata un'illusione alla quale anche lei aveva ceduto, a dispetto del viaggio in Germania, nell'estate del '32, che le aveva rivelato con estrema chiarezza la malattia del totalitarismo in procinto di appestare tutta l'Europa. Ora invece, riflettendo sugli ultimi avvenimenti, giunge alla convinzione che esistono circostanze, personali e collettive, in cui non ci si deve sottrarre all'uso di un certo grado di forza per evitare mali peggiori, non altrimenti arginabili. Ciò avviene, in particolare, nel momento in cui s'impone l'obbligo di difendere la vita di creature innocenti o di preservare dalla distruzione una civiltà che rischia di estinguersi. Tuttavia, soprattutto in queste situazioni, la forza va esercitata per quel poco o quel tanto indispensabile a scopo difensivo, col dolore di doverla praticare e la volontà di uscirne non appena cessi di essere necessaria. Le sue parole, in tal senso, sono chiarissime:

³² M. Nancy ha fornito una lettura penetrante delle successive versioni del «Progetto d'una formazione di infermiere di prima linea»: cfr. *Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée*, in Ph. Soulez (sous la direction de), *La guerre et les philosophes de la fin des années 20 aux années 50*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1992, pp. 131-143.

³³ *Q IV*, p. 377.

Per quanto sia giusta la causa del vincitore, per quanto giusta sia la causa del vinto, il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile. Sperare di sfuggirvi è proibito. Per questo il Cristo non è disceso dalla croce e neppure s'è ricordato, nel momento più doloroso, che sarebbe risuscitato. Per questo l'altro (Arjuna, l'eroe della Bhagavad Gita) non ha depresso le armi e fermato la battaglia. [...] Prendere le armi; pensare a tutto ciò che si perderà se si è vinti, e che, se si vince, lo si farà perdere ad altri che si ama come se stessi. Assumere su di sé questa perdita, lasciare loro ogni licenza, non può essere permesso. Cristo l'ha fatto, ma nella posizione di un semplice privato condannato dalle legittime autorità. Ma se si sente il freddo del ferro, ci si limiterà, anche a prezzo di grandi rischi, lo si deporrà non appena si sia allontanata un po' la minaccia³⁴.

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

Per questo, la follia che qualcuno ha preteso di vedere nel suo *Progetto* non è apparsa tale a chi la conosceva veramente, a Joë Bousquet, cui l'aveva mostrato perché ne verificasse l'efficacia, ed a Maurice Schumann, che era a conoscenza della sua maturazione interiore. Costoro capirono perché Simone Weil ne ritenesse così importante la realizzazione, fino a farsene un cruccio mortale.

Costruire una civiltà nuova che rifiuti la forza

L'oppressione operaia, le conquiste coloniali, la violenza cieca della guerra di Spagna, e nel '43, proprio mentre scrive il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, la guerra ancora in corso, costituiscono altrettante prove del fatto che gli uomini non possono sottrarsi al dominio della forza e che, comunque, sono tenuti a fare i conti col suo meccanismo mortifero sempre operante nella società. L'individuo vive dentro una società, non può prescindere; può, in qualche caso, elevarsi al di sopra di essa, ma mai abbastanza a lungo. Ora, se il sociale non può essere riscattato, o almeno parzialmente sottratto all'impero della forza, per gli uomini non c'è possibilità di salvezza e la stessa politica, esperienza umana fondamentale, si rivela impraticabile.

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

Un'etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza. Diavolo travestito. E tuttavia una città... (Venezia). Ma non si tratta di qualcosa di sociale; è un ambiente umano del quale non si ha maggiore coscienza che dell'aria che si

³⁴ Q I, pp. 233-234, *passim*. La *Bhagavad-Gita* o *Canto del Beato*, composta tra il III secolo a.C. e il III d. C., è costituita dai 18 capitoli del Libro VI dello sterminato poema sanscrito *Mahabharata*, che racchiudono l'insegnamento dottrinale più importante impartito da Krisna ad Arjuna prima che questi intraprenda il combattimento.

respira. Un contatto con la natura, il passato, la tradizione ; un μετοξύ (intermediario). Città, non evoca qualcosa di sociale. Il radicamento è altra cosa dal sociale³⁵.

La costruzione di una società radicata, capace di porre un argine all'arbitrio della forza, necessita di una *ispirazione* che si nutra di tutte le tradizioni portatrici di vita e di spiritualità: quella platonica, quella cristiana, quella egizia, quella indù, ecc. Per sfuggire a un discorso astratto, bisogna rifarsi ai testi scritti a Marsiglia: il tipo d'ispirazione che ella vorrebbe "applicare alle nostre attuali condizioni di esistenza" e che addita all'attenzione e all'amore della Francia e dell'Europa, e quindi dell'Occidente, è l'essenza stessa dell'ispirazione occitana, identica a quella greca:

Essa è costituita dalla conoscenza della forza. Questa conoscenza appartiene solo al coraggio soprannaturale. Il coraggio soprannaturale contiene tutto ciò che noi chiamiamo coraggio e, in più qualcosa d'infinitamente più prezioso. Ma i vili scambiano il coraggio soprannaturale per debolezza d'animo. Conoscere la forza significa riconoscerla come pressoché assolutamente sovrana in questo mondo, e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Questo disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto ai colpi della forza³⁶.

Più avanti aggiunge:

Tutto ciò che è sottoposto al contatto con la forza è avvilito, comunque avvenga il contatto. Colpire e essere colpito è un'unica e medesima impurità. Il freddo dell'acciaio è ugualmente mortale all'impugnatura e sulla punta. Tutto ciò che è esposto al contatto della forza è suscettibile di degradazione. Tutto in questo mondo è esposto al contatto della forza, senza eccezione alcuna, a parte l'amore. Non l'amore naturale che, come quello di Fedra e di Arnolfo, è schiavitù e tende alla costrizione. Ma l'amore soprannaturale, quello che nella sua verità, va direttamente a Dio, che direttamente ne ridiscende, unito all'amore che Dio ha per la sua creazione, che direttamente o indirettamente si rivolge sempre al divino. [...] La purezza nella vita pubblica è l'eliminazione quanto più radicale possibile di tutto ciò che è forza, cioè di tutto ciò che è collettivo, di tutto ciò che procede dalla Bestia sociale, per usare l'espressione di Platone³⁷.

Bisogna perciò volgersi al passato, riprendere contatto con le tradizioni religiose autentiche, scigno del soprannaturale, riserva delle poche esperienze in cui gli uomini hanno saputo praticare il rifiuto della forza. Da lì può venire il nutrimento necessario a fecondare il terreno nel quale gli uomini, riuniti in piccole o grandi patrie, possano piantare le proprie radici, riconoscendosi depositari di obblighi reciproci, perché solo l'obbligo pone la giustizia nell'alveo dell'amore. Si tratta, per l'Occidente, di costruire una civiltà "nuova rispetto al caos spaventoso che finisce in un incubo. Antica di spirito – viva –. Se possiamo..."³⁸.

Ma perché una simile impresa possa realizzarsi, l'Occidente deve risalire all'origine del suo male, quel male che i Greci avevano intravisto e che Tucide aveva formulato come una legge in occasione del massacro degli abitanti dell'isola di Melos: "Per una necessità della natura ogni essere, chiunque egli sia, esercita,

³⁵ Q II, pp. 247-248.

³⁶ *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, EHP, pp. 75-84; per comodità cito da Simone Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova 1996, 26-37, cit., p. 32.

³⁷ *Ivi*, pp. 33 e 34, *passim*.

³⁸ Fragments, feuillet 201–Boîte X, Fondo Simone Weil, Bn, ripreso in *EL*, p. 177.

per quanto può, tutto il potere di cui dispone”³⁹. Occorre riconoscere quel *peccato originale*, dal momento che “il pentimento è il ritorno all’istante che ha preceduto la cattiva scelta”⁴⁰. Occorre creare le condizioni per contrastare la forza affidando all’amore l’opera della giustizia; occorre predisporre ad accogliere la verità, volgersi verso il bene, far nascere ovunque delle patrie, ambienti, gruppi, comunità che siano “prossime, umane, calorose, semplici e prive di orgoglio [...], riconoscere e prediligere, in tutti gli ambienti umani, le fragili potenzialità terrene di bellezza, di felicità e di pienezza, desiderare di riscaldare, con tenerezza, le più piccole tracce di quelle civiltà che sono esistite, i minimi germi di quelle che possono nascere”⁴¹.

Solo in una situazione di anamnesi condivisa, i differenti *linguaggi*, secondo la bella espressione occitana, potranno finalmente comunicare. Solo con quest’intendimento lo spazio politico potrà tornare ad essere luogo di vero dibattito. Ma perché ciò sia possibile, esso deve nuovamente assumere la forma di un’*agorà*, nella quale si riconoscano e si confrontino le differenze, senza lasciarsi paralizzare dalla paura del conflitto. Sì, perché *pòlemos* in sé non è un male, *pòlemos* è energia vitale, è padre di tutte le cose, come ben sapeva Eraclito, spesso richiamato nei *Quaderni*. La difficoltà sta nell’impedire che il conflitto oltrepassi una certa soglia degenerando in distruttività, in sopraffazione del più debole. Per impedirlo, bisogna perseguire l’equilibrio, la misura, l’armonia tra gli opposti: non a caso la bilancia è una figura simbolica spesso evocata da Simone Weil. Ma come persistere su questa precaria soglia, mantenendosi alla distanza giusta dalla forza? Certamente occorre lavorare su se stessi allo scopo di liberarsi dai condizionamenti della vita sociale, smascherando l’inconsistenza delle passioni e delle opinioni correnti e conquistando forme di pensiero sempre più libere dagli idoli della tribù. Così si compie un vero percorso di conoscenza. Tuttavia, per Simone Weil, il solo sforzo intellettuale, anche se eroico, non basta; ad esso deve accompagnarsi la capacità di coltivare i semi del soprannaturale che *possono* mettere radici solo in quella parte spirituale della nostra anima che sfugge alla legge di gravità, si sottrae al meccanismo della forza, si apre e in qualche modo si predispone al possibile contatto col mistero divino. Ma in questo difficile percorso, se siamo soli nell’atto del pensare, non possiamo che essere in relazione con l’altro, il prossimo in cui c’imbattiamo, nell’evoluzione della nostra capacità d’amare. La sventura, il patire può essere vissuto come un inferno d’abiezione e di mediocrità se non si traduce nel *compatire*, nel patire con gli altri e per gli altri, se necessario fino all’accettazione della sofferenza vicaria inscritta nel modello della croce. Certamente, a causa della sua fragilità, ogni uomo ha bisogno di sostegni, di ponti, di *metaxy* che lo orientino verso il Bene, sottraendolo progressivamente all’impero della forza. Un elemento di *mediazione* molto solido è dato dalla condivisione d’esperienze autenticamente comunitarie entro i piccoli gruppi in cui ciascuno si sente radicato. Non si tratta né di clan né di patrie in senso regressivo, ma di microcosmi compassionevoli, nei quali può prendere forma in modo embrionale

³⁹ *Q I*, p. 316.

⁴⁰ *En quoi consiste l’inspiration occitanienne?*, p. 31.

⁴¹ *Luttons nous pour la justice ?*, *EL*, p. 54 e 56, *passim*.

quella *vis unitiva* universale dell'amore che, per quanto umanamente limitata e difettosa, resta pur sempre l'unica energia antitetica alla forza, l'unica traccia del soprannaturale quaggiù.

Abbreviazioni utilizzate

Opere in francese

EHP *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, coll. « Espoir », 1960.

EL *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

OC *Œuvres complètes*, Parigi, Gallimard

OC I *Premiers écrits philosophiques*, 1988.

OC II 1 *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988.

OC II 2 *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, 1991.

OC III 3 *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, 1989.

OC IV 1 *Écrits de Marseille (1940-1942)*, 2008.

OC VI 1 *Cahiers (1933-septembre 1941)*, 1994.

OC VI 2 *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997.

OC VI 3 *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, 2002.

OC VI 4 *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943)*, 2006.

Opere in italiano

Per le citazioni dai *Cahiers* ho utilizzato l'edizione in quattro volumi curata da Giancarlo Gaeta per l'Editore Adelphi

Q I *Quaderni*, volume primo, Milano, 1982.

Q II *Quaderni*, volume secondo, Milano, 1985.

Q III *Quaderni*, volume terzo, Milano, 1988.

Q IV *Quaderni*, volume quarto, Milano, 1993.