

Il Bello e il Bene¹

Simone Weil

L'uomo vive secondo tre modalità: pensando, contemplando, agendo. Quindi, ritenendo che nell'universo qualcosa corrisponda a queste tre modalità, si forma le idee del vero, del bello e del bene. Se si considerano, in particolare, il bello e il bene, si potrà pensare che, posto l'essere uno dell'uomo, il bello e il bene non possano essere assolutamente separati. Quest'opinione, però, è facilmente confutata. Quali rapporti possono sussistere, infatti, tra un tempio e un'azione morale? L'opera d'arte può essere conforme alla morale; spesso non lo è, ma per alcune opere, come i monumenti, i termini "conforme" o "contrario" alla morale non hanno alcun senso. D'altra parte la virtù ha un che di rigido e severo che sembra opporsi al bello – ed è noto che i giansenisti erano ostili all'arte profana. Tuttavia, il senso comune confonde spesso il bello e il bene, come fa anche lo stesso Platone – e oltre il rispetto del senso comune e dei grandi autori, non si dà pensiero. Esaminiamo, dunque, la questione, e iniziamo provando a farci una qualche idea sulla natura del bello e del bene, considerati in sé e per sé.

35

Cammino guardandomi intorno e vedo un tempio: il suo primo effetto è quello di bloccarmi. Il mucchio di pietre che avevo visto poco prima non mi aveva fatto fermare. Anzi, avevo continuato il mio cammino senza rifletterci su. O, se ci avevo riflettuto, era stato, ad esempio, per chiedermi chi l'avesse messo proprio là, a cosa servisse, o ricordandomi altri mucchi di pietre. Se l'avevo contemplato per un attimo, era ricordando un mucchio di pietre in un quadro; in fin dei conti, cioè, mi aveva fatto pensare a tutt'altro da sé. Ma di fronte al tempio non penso a null'altro che al tempio: il tempio immobilizza il mio corpo e il mio spirito. Posso girargli intorno, ma esso sta sempre là, imponendosi al mio corpo, che è costretto, in un certo senso, a imitarlo. Come avrei potuto imitare il mucchio di pietre? Un mucchio di pietre non ha forme che si possano imitare.

Stesso dicasi per il pensiero: ogni pensiero viene ricondotto al tempio, il quale, a ogni domanda, non risponde che mediante se stesso. Non mi servirebbe a nulla conoscere il nome del dio o quello dell'architetto e, del resto, non desidero affatto conoscerli. Contro quella presenza, ogni pensiero si interrompe e, allo stesso modo, se avanzo la mano per cambiare posto a una pietra, sembra che un dio mi respinga. Nessun dio m'impediva di cambiare posto alle pietre del mucchio. Esso era stato certamente sistemato in quel luogo con uno scopo qualsiasi, ma solo il gioco delle forze meccaniche aveva regolato il posto di ciascuna pietra. Potrei sfruttare tali forze per trasportare le pietre da un luogo a un altro: esse, infatti, non manifestano preferenze. Anche le pietre del tempio sono disposte secondo leggi meccaniche, altrimenti il tempio crollerebbe; potrei anche servirmi di quelle leggi per cambiare posto alle pietre, eppure, se lo facessi, non avrei più, di fronte a me, un tempio, ma un mucchio di pietre; il mucchio di pietre, invece, era rimasto mucchio di pietre.

36

Il tempio è, dunque, un ordine di pietre e quest'ordine non è quello meccanico. Una pietra nel tempio non è soltanto ciò che è in quanto materia, l'insieme delle azioni meccaniche che l'universo esistente esercita sul luogo da essa occupato: una volta parte del tempio ogni pietra ha un essere proprio. Se volessi spostarla, riceverei l'impressione di una resistenza da parte sua. Nella realtà non resisterebbe, ma io andrei contro una tendenza del suo proprio essere. Se la togliessi, chiederebbe di tornare al suo posto e, allo stesso modo, il resto del tempio la richiederebbe. Questo linguaggio è mitologico; d'altra parte, non è possibile, ancora, parlare altrimenti.

Possiamo dedurre che, considerata l'esistenza di una tale tensione, l'ordine del tempio – non contemplato nel mucchio di pietre – è finalità. Si sarebbe potuti giungere alla medesima conclusione grazie all'unità percepita nel tempio; del resto, quell'unità e, per così dire, la volontà delle pietre di rimanere al proprio posto nel tempio, sono una sola e medesima cosa. Il tempio in quanto tempio è, dunque, finalità. Ma quale finalità? Anche un martello e una figura geometrica sono regolati da una finalità. Quando vedo un martello, tutto il mio corpo si dispone a martellare nello stesso momento in cui la mia mente formula l'idea dell'uso proprio del martello. Se penso il martello nella sua essenza unitaria, ciò avviene perché lo assimilo a quest'uso. Se ne cambiassi la forma senza mutarne la possibilità di utilizzo, la sua unità non verrebbe alterata; invece, per chi non conoscesse il suo utilizzo, il martello non sarebbe che materia nella materia. Stessa cosa potrebbe dirsi per il cerchio, se non fosse per il fatto che il suo fine non è, come quello del martello, nell'ambito dell'esistenza: ciò che dà unità al cerchio è la legge o il concetto di cerchio; è a tale legge che la vista di un cerchio indirizza la mia mente. Il martello e il cerchio, dunque, mi spingono entrambi verso qualcosa che è altro da loro, qualcosa a cui li raffronto per coglierne la finalità propria. Il tempio, invece, mi conduce solo verso se stesso. Esso non è regolato su alcun fine esistente o astratto fuori di lui; è regolato solo su se stesso, non può essere raffrontato che a se stesso. Non si può neppure affermare che una parte serva da fine o da modello all'insieme. Tutte le parti sono ugualmente belle rapportate al tempio e considerate come simboli dell'intero tempio, quanto prive di bellezza se le considero al di fuori del tempio: il tempio nella sua interezza è fine e modello di se stesso nella sua interezza. Non richiede nulla. Non richiede fini, come è stato appena detto, non richiede neppure cause. L'universo esistente è effettivamente, per necessità meccanica, causa formale dell'esistenza del tempio, ma se il tempio fosse distrutto, la sua bellezza non ne sarebbe alterata. Le cause formali del tempio permettono la sua esistenza nel tempo, ma il tempio è eterno, non nel senso che non abbia una fine, ma nel suo essere fuori dal tempo e al di sopra dell'esistenza. La conoscenza di alcunché di ciò che esiste può aiutarmi a comprendere il tempio, non più che la conoscenza di alcunché d'astratto, idea o legge. Il tempio non ha bisogno di nulla nell'universo. Esso esclude l'u-

niverso. Comprendrò ciò ancor meglio entrando nel tempio. È perfetto in sé, un assoluto nell'esistenza. Niente può, in alcun modo, aver presa su di esso. È là: questo è tutto ciò che io possa dirne. È l'oggetto.

37

Tale carattere di oggetto, per così dire irriducibile, appare soprattutto nell'architettura. La musica, invece, sembra sostanza stessa della nostra anima. Tuttavia, se vi si riflette, una sinfonia apparirà come un oggetto tanto solido ed impenetrabile quanto un tempio. Al contrario del tempio che sta là, di fronte a noi, nello spazio – di modo che possiamo allontanarcene e riavvicinarci quando vogliamo – la musica sfugge in continuazione e, poiché per coglierla dobbiamo imitarla continuamente e muoverci con lei, crediamo che sia lei ad esprimerci, quando, invece, siamo noi ad imitarla. Ma la sua perfezione appare altrettanto chiara che nel tempio: ciascuna nota e ciascun silenzio, sebbene imprevedibili, sono necessari e non potrebbero essere cambiati senza che ogni bellezza scompaia. L'ordine della musica è tanto inflessibile quanto quello dell'architettura: tutte le note di una sinfonia sono reciprocamente mezzi e fini, come le pietre del tempio, e la sinfonia, come il tempio, è perfetta in se stessa e non richiede null'altro. Inoltre, per il suo rigore matematico, la musica è l'arte più prossima all'architettura.

La medesima perfezione, comunque, si trova in tutte le arti. Ce ne convinceremo facilmente. Non entriamo, dunque, nel dettaglio, ma consideriamo semplicemente quell'architettura vivente e mobile che è la danza. In questo caso i singoli elementi non sono più pietre, ma esseri umani, e coloro che prendono parte alla danza, tramite essa, sono sottratti alla vita animale e trasposti nella vita di società, cioè nella vita propriamente umana. Poiché la danza appare chiaramente come derivante dalla cerimonia e la cerimonia non è che la manifestazione della società. Gli uomini che danzano, dunque, realizzano, danzando, la loro vocazione di uomini. Ma tutte le arti, e l'architettura in particolare, sono dei simboli della danza, o, piuttosto, della cerimonia. Se, dunque, come è stato detto poc'anzi, le pietre del tempio vogliono stare proprio dove esse si trovano – affermazione che risulta inintelligibile – ciò vuol significare che l'architettura consiste nell'atto di trasporre nelle pietre relazioni propriamente umane. L'universo, che non propone all'uomo nessun modello di queste relazioni, le sostiene quando l'uomo gliele impone e sembra, addirittura, realizzare in questo modo la sua natura. Così, una volta demolito il tempio, l'uomo può facilmente intuire in ciascuna pietra qualcosa di in sé e per sé; e, contemporaneamente, concepirla come oggetto, cioè percepirla nella misura in cui vi riconosce una sua propria perfezione; stesso dicasi per tutta la materia. Per l'uomo la materia – che all'inizio non era che sentimento e affezione del corpo – a partire da quando l'arte gli ha insegnato a concepirla come bella, è diventata oggetto percepito. Come un frammento di tempio è ancora bello in quanto vi riconosciamo il simbolo del tempio nella sua interezza, allo stesso modo tutto nell'universo è bello per-

38 ché simbolo dell'universo. L'opera d'arte è simbolo dell'universo in una modalità diversa, cioè in quanto la sua perfezione rappresenta quella di quell'altro oggetto immenso. Nell'arte e nella natura, però, il bello è sempre il medesimo: materia umana, per così dire, esso funge a se stesso da modello e in esso materia e forma fanno tutt'uno. Tuttavia, resta impenetrabile all'intelletto e risponde a tutto con la sua sola presenza misteriosa: simbolo del Dio-oggetto, come la Sfinge.

Il bene è differente, più difficile da cogliere, poiché è sempre sfuggente. Potrebbe essere questo il punto di partenza per un confronto con il bello, ma non bisogna essere precipitosi. Consideriamo un'azione morale e chiediamoci su quali basi essa possa dirsi morale. Immagino che un passante lasci cadere del denaro per strada, e che un uomo, che si trovava vicino, lo raccolga e glielo restituisca: quest'azione appare morale. L'atto di tenersi il denaro, al contrario, sarebbe immorale. In cosa differiscono queste due azioni? Per le loro cause? Due azioni compiute implicano necessariamente cause della loro esistenza. Se si considera il rapporto di un effetto con la sua causa, di esso si può solo affermare che è necessario. Nel caso di una necessità meccanica, non vi è implicato né male né bene. In cosa consiste, dunque, la moralità? Essa sembra consistere in un rapporto, come tutte le nozioni astratte; o, per meglio dire, in un ordine nei movimenti, differente dall'ordine delle cause. È sufficiente osservare l'uomo che domina quel primo gesto dell'afferrare il denaro e si impone i movimenti necessari per restituirlo, per comprendere che egli non è agito dalla sola necessità meccanica, ma che organizza i suoi gesti secondo un fine, poiché essi non possiedono né la naturalità dei movimenti istintivi, né il disordine dei movimenti fatti per caso. La moralità è, dunque, finalità. Ma neppure i movimenti di colui che trattiene per sé il denaro, benché di solito più violenti e più disordinati, sembrano mancare di finalità. Non basta, dunque, affermare che la moralità è finalità, bisogna domandarsi qual è quel fine che regola l'azione morale. La moralità è un rapporto di mezzo a fine nell'esistenza? Consideriamo l'esempio che è stato esposto prima. L'uomo che restituisce il denaro è forse ricco, mentre il passante povero; ma quell'uomo può essere anche povero, o aver bisogno di denaro per distribuirlo ai poveri, mentre il passante può essere ricco e per di più vizioso: sembra allora che non soltanto nel suo proprio interesse, ma ancor più nell'interesse generale, l'uomo in questione dovrebbe tenersi il denaro. E tuttavia, se si domanda quale azione, per l'uomo che trova il denaro, sia morale – restituirlo o tenerlo – tutti risponderanno che bisogna restituirlo, senza informarsi sulla ricchezza di colui che ha perduto il denaro o di colui che lo restituisce. La moralità non è, allora, un rapporto dell'azione con la conseguenza, un rapporto nell'esistenza, perciò stesso contingente; essa è legata, necessariamente, alla forma stessa dell'azione morale. Colui che restituisce il denaro agisce moralmente per il fatto stesso che lo restituisce, senza considerare nient'altro. Supponiamo, tuttavia, che l'uomo

che restituisce il denaro, lo renda nella speranza di ottenere le ricompense legate alla virtù, oppure che si sia accorto che fosse denaro falso. Continuerò ad affermare che la sua è un'azione morale? No, senza alcun dubbio. Ma se la moralità è un rapporto formale, e, tuttavia, il giudizio di moralità che formulo su un'azione dipende da alcune conoscenze, che non sono immediatamente percettibili in tale azione, si ha contraddizione: tale giudizio, infatti, è contingente. Così, io che osservo un uomo agire, affermo che il concetto di moralità non ha alcun senso, poiché implica una contraddizione. Ma immaginiamoci un'altra situazione: supponiamo che sia io a raccogliere il denaro e a restituirlo. In questo caso, non ci sono i movimenti percepiti da una parte e le intenzioni presunte dall'altra: la mia azione è percepita in quanto azione, cioè in quanto intenzioni concretizzate in movimenti; le intenzioni non sono più scindibili dall'azione e la contraddizione scompare. Si può comprendere così quella bella, quanto profonda, verità già enunciata da Platone: non si dà morale che per se stessi. Il bene è, quindi, nel soggetto: prima opposizione con il bello, poiché il bello è l'oggetto per eccellenza.

39

Dunque, restituisco il denaro al passante. Se, prima che glielo restituisca, qualcuno mi dimostrasse che quel denaro sarebbe molto più utile alla società nelle mie mani che nelle sue, lo restituirei comunque, se sono davvero onesta; e se mi si chiedesse il perché, risponderei: per principio. La moralità, che non è, come si è visto, conformità dell'azione con un fine esistente, sarebbe dunque conformità dell'azione a una regola. Questa regola sta all'azione morale come il concetto di cerchio a un cerchio particolare. Come paragono un cerchio disegnato male alla definizione di cerchio, per dimostrare che è disegnato male, così posso dimostrare che un'azione è morale o immorale rapportandola alla legge morale. Cosicché, se vedo qualcuno prendere del denaro che non gli appartiene, rapporterò tale azione al precetto che afferma: non rubare la roba d'altri, e, giudicando l'azione non conforme al precetto, dirò che essa è immorale. Ma ci sono alcune differenze: la legge del cerchio, in quanto definizione, basta a se stessa; la legge morale, invece, non è una definizione, è un obbligo e ha bisogno di qualcosa che la fondi. D'altra parte, non sono i gesti ad essere messi in rapporto alla legge, ma l'intenzione che si manifesta nei gesti: se rubassi dormendo ciò non costituirebbe un furto. In ogni caso, è proprio la conformità delle azioni alla legge che appare come bene. D'altra parte, le riflessioni compiute a partire dal concetto di ipocrisia sono troppo deboli perché, a rigore, non esiste ipocrisia, ma solo l'ignoranza di colui che osserva. I gesti di chi compie un'azione nel proprio interesse non hanno la severità e il rigore di quelli dell'uomo giusto.

Dunque, quando restituisco il denaro trovato al suo legittimo proprietario, la moralità non sta nel mero atto, cioè nel semplice fatto che il denaro venga restituito, ma nei miei gesti. Ma quale legge astratta può orientare i gesti? Non posso più giudicare

- 40 la moralità di un'azione rapportandola alla legge; posso giudicare l'azione soltanto nella sua realtà particolare. Ma in base a cosa giudichiamo l'azione, se non in base a una legge? A questo punto qualcuno tirerà in ballo l'intuizione e il subconscio. Questi termini ci avvertono di non esaminare oltre la questione e immedesimarci nella coscienza stessa di colui che agisce. È evidente, infatti, che non posso giudicare le sue azioni se non nella misura in cui mi fingo al suo posto. Eccomi, dunque, ricondotto a me stesso, sempre guidato da quel pensiero dominante: non esiste morale che per se stessi. In me ritrovo nuovamente i precetti morali e la legge morale che tutti li fonda: agisci sempre in modo che la massima che regola la tua azione possa valere come norma universale. Qui Kant è maestro. Ma la legge morale, si dirà, chi la fonda? Poiché la percepisco effettivamente dentro di me, ma in me sento anche, molto chiaramente, i principi della geometria; eppure è mio diritto, oltre che mio dovere di uomo, direbbe Cartesio, dubitare di essi. Dubiterò, dunque, della legge morale. Ma se posso dubitare della geometria, che è fuori di me, come dubitare della legge morale che è il mio stesso essere? Poiché si dubita dell'oggetto, ma non si dubita di sé. Il dubitare di sé, per non disonorare una bella parola, deve essere detto "incertezza". Ho detto, del resto, che era dovere dell'uomo dubitare della geometria, ma diremo che è un dovere dubitare del dovere? La legge morale, dunque, è stata mal compresa e Kant, senza dubbio, mal interpretato. Cosa su cui non si avranno più dubbi considerando questo: un uomo senza passioni violente, nel quale i genitori avessero, durante l'infanzia, impresso in profondità il rispetto della legge morale, potrà trascorrere la sua vita in conformità con tale legge. Una morale di tal fatta è alla portata anche di un cane. Si afferma che la moralità di un'azione, osservata dall'esterno, non consista nella semplice conformità alla legge, ma nell'intenzione, poiché si suppone la possibilità di un fine nascosto. Lo stesso, però, bisognerebbe dire di azioni che percepisco immediatamente come mie. Come, secondo gli stoici, la verità di un pensiero non consiste semplicemente nella conformità a un oggetto, esistente o astratto, ma soprattutto nella forza con la quale la mano del pensatore, per così dire, stringe il suo pensiero, così la morale non consiste in un rapporto fra azione e legge, rapporto che starebbe sempre nell'oggetto ed esteriore a me. Il vero bene che implica questo rapporto, come il superiore implica l'inferiore, è l'atto di libera volontà che impone l'obbligo di conformarsi alla legge morale; senza la volontà che abbraccia la legge e decide di realizzarla nell'azione, la morale è nulla. Il bene non è uno stato di non-peccato ma un'azione perpetua. È sufficiente che, per un momento, l'abbraccio si sciogla affinché la morale non abbia più senso: la legge morale ripiomba nel sonno e, qualsiasi cosa si faccia, si farà solo del male.

Queste osservazioni sul bello e sul bene sono ancora sommarie. Sappiamo, infatti, che il bene è movimento, ma non sappiamo perché sia movimento verso la legge mo-

rale proprio come Kant l'ha formulata. Tuttavia, non soffermiamoci oltre sulla natura del bello e del bene e consideriamo, piuttosto, i loro rapporti, cercando di individuare una realtà suscettibile d'essere detta sia buona che bella. Non si dice mai che un tempio è "morale", mentre è consuetudine dire che un'azione è bella. Analizziamo, dunque, una bell'azione. Non ne esiste alcuna più universalmente ammirata di quella compiuta da Alessandro che – soffrendo la sete con tutto il suo esercito, condotto attraverso un deserto – versa a terra dell'acqua offertagli in un elmo da un soldato². Cosa fa affermare che quell'azione è bella? Qualcuno, infatti, potrebbe obiettare: «Non vedo cosa abbia di bello. Alessandro avrebbe fatto meglio a bere. È meglio per un esercito avere un capo in forma che un capo che muore di sete; e, se voleva fare il magnanimo, bastava dare l'acqua a uno dei suoi soldati». Un difensore di Alessandro risponderà che l'azione del versare l'acqua era più utile all'esercito di quanto l'acqua stessa non avrebbe potuto esserlo, perché atta a infondere coraggio. «Bene – dirà l'altro – Alessandro era un abile generale, ma questo non è ancora "bello"». L'utilità dell'azione di Alessandro è, in effetti, fuori questione. Si potrà anche provare che Alessandro era coraggioso, poiché, pur avendo sete, non ha bevuto. Ma neppure il soldato che aveva trovato l'acqua aveva bevuto, perché era suo dovere di soldato portarla al comandante. Si approva, dunque, la sua azione, ma non la si ammira; ciascuno si dice: «Avrei fatto altrettanto». Non si contempla il gesto del soldato.

Esaminiamo, dunque, l'azione di Alessandro, e immaginiamola al presente, come compiuta davanti ai nostri occhi. Un soldato porta dell'acqua ad Alessandro. La porta com'è suo dovere. Ma nessuno potrebbe rimproverargli di mancare al suo dovere se la desiderasse ardentemente. Tuttavia non la desidera; neppure pensa alla possibilità di berla. Alessandro, dopo un primo movimento pressoché automatico, mentre il soldato si avvicina, resta immobile. Neanche l'esercito si precipita verso l'acqua, né, tantomeno, la guarda con bramosia; fa attenzione, piuttosto, ai segni umani, osserva il comandante. Alessandro, nel lasso di tempo in cui il soldato si avvicina a lui, non fa un solo gesto verso l'acqua; quando il soldato gli si trova proprio davanti, prende l'elmo, e resta un attimo immobile. Anche l'esercito è immobile, gli occhi fissi su Alessandro. L'universo è riempito del silenzio e dell'attesa di tutti quegli uomini. Improvvisamente, al momento opportuno, né troppo presto, né troppo tardi, Alessandro versa l'acqua, e l'attesa ne è come liberata. Nessuno, e Alessandro meno degli altri, avrebbe osato prevedere quell'azione sorprendente. Eppure, una volta compiuta, tutti sentono che doveva andare proprio così. Che l'azione di Alessandro abbia o meno avuto luogo esattamente così, poco importa: per noi è un mito. Ma, se si considera questa descrizione dell'azione di Alessandro, si sarà inevitabilmente portati a pensare alla musica, alla danza e alla cerimonia; c'è la medesima attesa e il medesimo scioglimento della tensione mediante un'azione libera e necessaria. Tutto ciò è già più

- 42 adatto a gettare qualche luce sul concetto di “azione bella”. Ma, per comprendere in cosa consista la bellezza dell’azione, vediamo a causa di quali cambiamenti essa verrebbe meno. Se Alessandro non avesse avuto sete, o se avesse saputo che l’acqua era avvelenata, l’azione non sarebbe stata bella; stesso dicasi nel caso in cui avesse agito per dare coraggio ai suoi soldati o se una legge, anche senza sanzioni, avesse vietato al comandante di bere nel caso in cui l’esercito soffrisse la sete. Il bello nell’azione, così come nell’opera d’arte, non ha altro fine che in se medesimo.

Ma l’intera questione non è ancora chiara e qualcuno potrà di nuovo chiedere: «Che c’è di bello in questo?» Ma, bisogna sottolinearlo, nessuno pone la domanda. Anche nel caso in cui un soldato, mentre Alessandro versava l’acqua, avesse esclamato: «Dà-la a noi quell’acqua, se tu non la vuoi!» l’azione di Alessandro sarebbe sembrata ridicola. L’azione avrebbe perso la sua bellezza anche se un soldato avesse comunicato questo stesso pensiero al suo vicino, o se gli fosse passato per la mente, anche senza dirlo a nessuno. Ciò può stupire, perché Alessandro non è responsabile dei pensieri dei suoi uomini e, d’altra parte, quei pensieri non cambiano nulla all’azione di Alessandro in quanto da lui stesso compiuta. La bellezza dell’azione non risiede, dunque, nel solo Alessandro. La rinuncia all’acqua, in effetti, è anche del soldato che la porta e dell’esercito che osserva. Essi vi rinunciano per Alessandro, Alessandro vi rinuncia per loro; ogni uomo è, come le pietre del tempio, allo stesso tempo fine e mezzo. Sarebbe bastato che uno solo di loro desiderasse l’acqua per rendere impossibile l’azione del versarla. Cosa sarà cambiato, in fin dei conti? Nulla, se non l’accordo fra gli uomini. La bellezza dell’azione di Alessandro è, dunque, identica a quella di una cerimonia. Si può dire, anzi, che l’azione di Alessandro è cerimonia.

Essa è cerimonia. Tuttavia la cerimonia non è tale se non per la sua immutabilità e la sua sempre identica ripetizione, mentre l’azione è invenzione. Un’azione non è mai bella, dunque. Mai, quando agisco, mi contemplo nell’agire. Eppure contemplo Alessandro: la sua azione mi appare come immutabile e fuori dal tempo, fuori dall’esistenza, perfetta, fine a se stessa, in grado di rispondere a ogni domanda con il suo stesso essere. L’azione è diventata Sfinge. Eppure l’azione è precisamente il contrario della Sfinge: sempre presente e sempre mutevole; *richiamando sempre altro e interrogando l’oggetto*. Non è dunque in quanto azione che ammiro l’azione di Alessandro, ma in quanto spettacolo. In effetti, non mi immedesimo in Alessandro, ma lo considero sullo stesso piano dei soldati. Non penso ad Alessandro come spirito, ma come corpo; come corpo umano, cioè come materia che ha ricevuto la forma dello spirito umano; come il tempio. L’azione bella è, dunque, cerimonia in quanto contemplata e raccontata, non in quanto azione. La sua esistenza non ci importa più che tanto. Che cos’è un’azione che non esiste? L’azione bella è ciò che si ama celebrare o anche recitare, e della quale il teatro può essere un esempio, poiché, in origine, esso celebrava le azioni degli

dei e degli eroi. Ma se l'azione bella è spettacolo e non azione, occorre comprendere quali siano i suoi rapporti con l'azione; e, se essa è mito, di quale verità essa è il mito.

43

Contempliamo di nuovo Alessandro, dunque, ma da solo, nel deserto, senza esercito né uniforme. Occorre tenere presente che, nel mito, Alessandro, dopo il primo scatto, si ricompone, così come i soldati, che si trovavano alla presenza di Alessandro. Nel gesto di questi ultimi ha parte sia il timore che il rispetto. In Alessandro, nessun timore, nessun rispetto, se non quello che il senso comune chiama, appunto, rispetto umano. La costrizione che egli esercita su se stesso non è affatto politica, ed è per questo che egli è al centro dell'azione, benché il ruolo dei soldati non sia meno bello. Alessandro, comunque, è sostenuto sia dall'orgoglio proprio del comandante, che ha il dovere di essere più virtuoso dei soldati, che dagli sguardi dei suoi subordinati, atti a ispirare terrore ben più dello sguardo dei superiori, perché efori di un giudizio nudo, non rivestito di potenza. Ora, non sfuggirà a nessuno che quel momento di immobilità, che è cerimonia, è l'attimo decisivo dell'azione. L'azione vera non è il gesto del versare, che è automatico e quasi inconscio, come la sua stessa eleganza dimostra. L'azione è il rifiuto di ogni gesto istintivo, quella immobilità sculturale e quella meditazione silenziosa, ottenuta mediante il solo dominio dei muscoli.

Ma adesso Alessandro è solo e nessuno sguardo si posa su di lui per sostenerlo. È solo ed ha sete. Sa che altri uomini, nello stesso deserto, hanno sete; ma non li vede. Intravede dell'acqua, le si precipita su e la beve: uno scatto di cui non ha alcuna coscienza. L'ha compiuto dormendo. Proprio in questo consiste il peccato. Il peccato è sonno. Il peccatore ne prende coscienza solo nel momento in cui si sveglia – fatto esplicitato dalla dottrina cattolica sulla salvezza che viene dal pentimento. Ma nella realtà Alessandro non beve, altrimenti non sarebbe Alessandro. Alessandro vede l'acqua, fa uno scatto verso di essa; poi si irrigidisce, riflette. Tale riflettere non è incertezza, ma dubbio, dubbio sul valore del primo gesto. Se avesse bevuto quando era di fronte al suo esercito, la sua felicità l'avrebbe separato dai suoi soldati e i soldati, da parte loro, avrebbero provato invidia per Alessandro: l'unità sarebbe stata spezzata, e non ci sarebbe stata bellezza. Sembra, dunque, che il versare l'acqua sia una sorta di libazione alla società.

Adesso, però, Alessandro è solo: il suo esercito non è che un mito – il mito dell'umanità in lui – e lui deve scegliere tra l'essere animale o l'essere uomo. L'aver sete in sé è un'inezia; è importante, invece, rifiutarsi di soddisfare la propria sete per non separarsi dal genere umano. «Potente è la sofferenza – dice Violaine – quando è volontaria quanto il peccato»³. Abbiamo sottolineato, prima, che sarebbe bastato il desiderio di bere di uno solo dei soldati, affinché l'azione di Alessandro non fosse più bella; affermazione sorprendente, dato che la cosa in sé non avrebbe cambiato la buona volontà di Alessandro. Ma anche questo è un mito, poiché tutto accade nell'anima di

- 44 Alessandro: per lui è in gioco il porsi in quanto uomo. Gli altri uomini sono “oggetti” per lui, e l’oggetto ci rinvia ciò che noi stessi gli attribuiamo. Dio è innocente, afferma Platone. Basterebbe, allora, essere giusti e puri per salvare il mondo, come racconta il mito dell’Uomo-Dio, che riscatta i peccati degli uomini attraverso la sola giustizia, senza alcuna azione politica. Occorre, dunque, che ciascuno autoreddima il proprio sé: che salvi in sé lo Spirito di cui l’umanità esteriore è il mito. Il sacrificio è l’accettazione del dolore, il rifiuto di obbedire all’animale in sé e la volontà di riscattare gli uomini sofferenti per mezzo della sofferenza scelta volontariamente. Ogni santo ha versato la sua acqua. Ogni santo ha rifiutato qualsiasi felicità che lo separasse dalle sofferenze del genere umano. Il bene è dunque lo sradicarsi dalla propria individualità, cioè dalla propria animalità, per affermare la propria umanità, cioè l’essere partecipi di Dio. Il bene, però, è possibile solo se pensiamo a Dio, ossia l’umanità, lo spirito umano, che combatte in noi e si fa presente in ciascuna delle nostre vittorie. «Entrate nel mio cuore e nella mia anima – dice Pascal invocando Gesù Cristo – per sostenervi le mie sofferenze e per continuare a sopportare in me ciò che vi resta da soffrire della vostra passione»⁴. Grazie alla presenza continua dello Spirito in noi, ogni nostro gesto è cerimonia: proprio questo fa sì che il giusto sia bello. Dunque, nel momento in cui agiamo, cioè quando siamo liberi e uguali a Dio, il bello e il bene sono uno. Dietro la caverna il bello e il bene sono uno.

Occorre rientrare nella caverna, e ritrovare il tempio e l’azione morale. L’azione morale, abbiamo detto, è affermazione dell’uomo in quanto uomo. Ritroviamo qui l’imperativo categorico di Kant, che ha senz’altro detto tutto quanto c’era da dire sulla questione, benché sia semplice disconoscerlo. Il bene è regolato su un concetto, ma tale concetto è il simbolo del percorso di distacco dalle cose messo in atto dallo spirito, percorso che è il bene stesso. Il distaccarsi dalla cosa è anche un lasciarla a se stessa. Quando noi dormiamo siamo come assimilati alla cosa e ciascuno dei nostri desideri cambia la cosa: con un semplice movimento del nostro corpo, gli alberi parlano. Svegliarsi è proprio rifiutare di dar vita alla cosa morta. Un uomo che stimasse in sé perfetto lo Stato in cui vive sarebbe esonerato da ogni azione politica e spinto verso l’unica e vera azione, che è il pensiero⁵. Ora, la cosa da sola, il caos, non è morte, ma il nulla. L’oggetto è morte, morte simbolo di vita. Dio creando il mondo, afferma la Bibbia, separò le terre e le acque: è così che noi creiamo il mondo tutti i giorni, separando l’Oggetto e lo Spirito. L’oggetto è bellezza. Il bello è ciò che è sempre perfetto, sempre finito. Materia morta che ha ricevuto l’impronta dello spirito vivente. Essere schiavi delle cose, è accettare di cambiarle; liberarsi da esse, è voler cambiare solo se stessi.

Nessuno, però, vuole cambiare il tempio. Il tempio è simbolo di Dio, in quanto sua manifestazione nell’oggetto. Il medesimo percorso attraverso il quale ci liberiamo dall’oggetto ci permette di riconoscere l’oggetto come bello, cioè di creare la bellezza.

Perché il bene è dire “no” a tutte le cose, dire di ogni cosa: «io non sono quella». «Dio non me l'avrebbe presa – dice Jacques Hury in Claudel, parlando di Violaine – se lei fosse stata completamente piena di me, senza nessuno spazio vuoto; la parte di Dio, come la chiamano le pie donne»⁶. Riconosco che il tempio è bello solo pensando: «io non sono quello»; poiché, senz'altro, il primo momento del sentimento estetico è il sentirsi uno con l'armonia in esso percepita, ma quel primo momento è sonno. Dire: «io non sono quello», è porre il tempio in quanto perfetto in sé, senza me, cioè porlo in quanto bello. Da un lato, dunque, il bello ci invita ad essere liberi e, poiché ci respinge (*rifiuta*), ci induce a respingerlo (*rifiutarlo*). Ma, d'altra parte, noi percepiamo il bello in quanto bello proprio tramite l'atto del distaccarci da lui. Respingiamo (*rifiutiamo*) il tempio; e questo ci insegna a respingere (*rifiutare*) l'oggetto intero, l'oggetto in noi, cioè le nostre passioni, i nostri sentimenti e i nostri pensieri. Tramite ciò la nostra vita diventa bella e immagine di Dio, così come le nostre passioni diventano le nostre passioni e i nostri peccati diventano i nostri peccati, come ha chiaramente intuito il cattolicesimo. Ecco perché l'uomo, che non percepisce le sue passioni come belle, dorme. Noi andiamo sempre verso Dio, respingendo (*rifiutando*) e lasciando alle nostre spalle la materia plasmata da noi nel respingerla (*in quel movimento di rifiuto*), perfetta, avendo ricevuto la forma dello spirito umano, immobile e simbolo del movimento. Quel gesto del respingere (*quel rifiuto*) è ciò che fa della materia l'oggetto, cioè, in altri termini, la rende bella; poiché percepire una cosa come bella, è percepirla immutabile ed eterna, anziché percepirvi la cosa esistente, sempre mutevole e fluttuante; è percepire l'essenza sotto l'esistenza. Ma il bene è respingere (*rifiuto*) dell'essenza stessa, affermazione che l'essenza è attribuita da qualcosa di superiore, che è la libertà.

45

Dio è l'unità della libertà, dell'essenza e dell'esistenza: in lui il bello e il bene sono una sola e medesima cosa. Nel nostro universo essi si contrappongono, come l'oggetto al soggetto. Ma l'azione è affermazione di Dio. Nell'azione il bello e il bene sono uno, perché è tramite lo stesso movimento che noi ci distacciamo dalla cosa e ne facciamo l'oggetto e, dunque, il bello. *Vale a dire, percepiamo*. Al di là di quest'azione, che pone l'unità del bello e del bene *con il volerla*, tutto è sonno. «Essere o non essere, sé e ogni cosa, occorre scegliere»⁷.

(Traduzione di Rita Fulco)

Note

1. Il saggio si trova in S. Weil, *Œuvres complètes*, Tome I, *Premiers écrits philosophiques*, a cura di G. Kahn e R. Kühn, Gallimard, Paris 1988, pp.60-73. All'inizio di tale saggio, redatto da Weil nel febbraio 1926, Alain ha scritto «molto bello», marcando spesso il suo apprezzamento ai margini del testo.

2. L'aneddoto è stato riportato da Plutarco nel seguente modo: «[...] [Alessandro] incontrò alcuni Macedoni che trasportavano in otri, a dorso di mulo, acqua che avevano attinto al fiume. Essi, vedendo Alessandro provato dalla sete nel mezzogiorno, riempirono velocemente un elmo e glielo porsero. Egli domandò loro per chi stessero facendo quel trasporto: "Per i nostri figli – risposero – ma voglia il cielo che tu viva, noi ne avremo degli altri, se perderemo questi". A tali parole egli prese l'elmo nelle sue mani, ma, guardando attorno a lui,

vide tutta la cavalleria che lo accompagnava dirigere lo sguardo sulla bevanda. Allora la rese senza aver bevuto, e, ringraziando coloro che gliel'avevano offerta, disse: "se bevo solo io, questi uomini perderanno coraggio"». Cfr. Plutarco, *Le Vite*, IX, XLII, 7-9.

3. Paul Claudel, *L'annuncio fatto a Maria*, Atto III, sc 3.

4. «Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie». Cfr. B. Pascal, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1969, p. 614.

5. Sui rapporti fra azione e pensiero, vedere gli appunti per un saggio dell'aprile 1926 in *Appendice* a S. Weil, *Œuvres complètes*, Tome I, *Premiers écrits philosophiques*, cit., p. 316.

6. Paul Claudel, *L'annuncio fatto a Maria*, Atto IV, sc. 3.

7. J. Lagneau, *Célèbres Leçons et fragments*, PUF, Paris 1964, p. 153.

