

SULLE TRACCE DELLA MISTICA SOLITARIA
E “ALLE SOGLIE” DELLA CHIESA DI SIMONE WEIL
Ida Giugnatico*

Quand je lis le catéchisme du concile de Trente, il me semble
n’avoir rien de commun avec la religion qui y est exposée.
Quand je lis le Nouveau Testament, les mystiques, la liturgie,
quand je vois célébrer la messe, je sens avec une espèce de certitude
que cette foi est la mienne, ou plus exactement serait la mienne
sans la distance mise entre elle et moi par mon imperfection.
Cela fait une situation spirituelle pénible. Je voudrais la rendre,
non pas moins pénible, mais plus claire¹.

Abstract

This article involves discovering the fundamental aspects of Simone Weil’s mystical thought. This has been done by examining biographical events such as her contacts with God of 1935, 1937 and 1938 combined with her writings. Upon this examination, it becomes clear that Simone Weil’s mystic develops through the relation with *necessity (pesanteur)* and the need of *empty* to let in the grace of God by an exercise of *attention*. Finally, the article highlights the application of Weil’s mystical reflection in shaping a new society built on spiritual value of work.

Keywords: Simone Weil, mystic, religious, religion, Christianity, supernatural, work, church.

* Université de Québec à Montréal.

¹ Simone Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, p. 11.

Introduzione

La filosofa francese Simone Weil scrive queste parole a padre Couturier nel 1942 in *Lettre à un religieux*, alla vigilia della partenza per Londra, qualche mese prima di morire di anoressia all'età di 34 anni. Pur considerandosi nata nel cristianesimo, Weil aveva sempre rifiutato di ricevere il battesimo. Ed era arrivata a questa ferma conclusione dopo un rigoroso esame delle sue credenze nei confronti della chiesa e del cristianesimo. Si era chiesta quasi ossessivamente per anni se le sue posizioni potessero considerarsi "cristiane". Un cristianesimo, il suo, vicino alla povertà evangelica e lontano dalla chiesa-istituzione.

Weil conosce perfettamente la storia della chiesa e delle religioni antiche e moderne, la sua ricerca teologica tocca tutti i saperi – dalla mitologia alla filosofia, dalle culture antiche alla storia, dalle arti all'astrologia e al folklore – e soprattutto, si nutre della sua personale esperienza di vita.

Professoressa di filosofia in diversi licei, militante nei sindacati, operaia di fabbrica, nonché partecipante alla guerra civile spagnola nelle file dei repubblicani ed attiva nella resistenza francese, Simone Weil vive intensamente la sua esistenza terrena e altrettanto intensamente il suo rapporto con il soprannaturale: questa donna che pretende di non aver mai pregato, conosce e vive delle esperienze mistiche. La stessa filosofa ci racconta di come sia entrata tre volte in dialogo intimo con Dio, nel '35, nel '37 e nel '38².

Il primo di questi contatti con il soprannaturale avviene in Portogallo, all'indomani dell'esperienza in fabbrica, nel settembre del 1935, in un villaggio di pescatori situato tra Viana do Castelo e Porto. È la stessa Weil a raccontare l'episodio a padre Perrin con queste parole:

I miei mi avevano condotta in Portogallo e là io li lasciai per andare da sola in un piccolo villaggio ... in uno stato fisico miserevole entrai, sola, in quel paesino portoghese, che era ahimè! altrettanto miserevole, in una scia di luna piena, il giorno della festa del patrono ... Le mogli dei pescatori facevano in processione il giro delle barche: portavano ceri e cantavano canti sicuramente molto antichi, di una tristezza straziante ... Là ebbi, d'un tratto, la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la

² Id., *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 53.

religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, e io con loro³.

Il secondo contatto risale, invece, al periodo compreso tra la fine di aprile e l'inizio di maggio del 1937. Simone Weil si trova in Umbria, ad Assisi, nella cappella di Santa Maria degli Angeli. Da sola, nella piccola cappella romanica dove san Francesco aveva pregato spesso, avverte qualcosa più forte di lei obbligarla, per la prima volta nella sua vita, ad inginocchiarsi⁴.

Questi due contatti la preparano per il terzo che avviene intorno alla metà di novembre del 1938. Racconta questo evento interiore del tutto imprevisto solo quattro anni più tardi, in due lettere diverse datate 1942 ed indirizzate rispettivamente a padre Perrin e a Joë Bousquet.

Sappiamo che nei momenti d'intensa sofferenza fisica Simone Weil usava recitare la poesia di George Herbert, *Love*, di cui riportiamo qui il testo e la traduzione in nota⁵. Lo sfondo della poesia di Herbert è l'immagine di un banchetto al quale Dio – personificato nell'Amore – invita l'anima. Quest'ultima, però, non si sente degna di questo invito e allora l'Amore la sollecita assicurandole il perdono. Così l'anima accetta, ma non per gustare il buon cibo, bensì per fare da servitrice nel banchetto. A quel punto, allora, l'Amore esclama: “Tu siederai per gustare della mia carne”.

Nella lettera inviata a padre Perrin, Weil racconta della consolazione che durante le violente crisi di mal di testa le dà la recita di questa poesia. È proprio durante uno dei suoi ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio che la filosofa vive un altro contatto reale, «da persona a persona», con Dio⁶. Nella lettera indirizzata, invece, a Joë Bousquet, dopo aver precisato che in precedenza il nome di Dio non aveva avuto posto nei suoi pensieri,

³ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 337.

⁴ Ivi, pp. 403-404. «Quelque chose de plus fort que moi m'a obligée à me mettre à genoux»: curiosamente Weil riporta l'evento con le stesse parole di Etty Illesum, un'altra mistica.

⁵ *Love*, George Herbert – *Amore*, George Herbert [trad. it. di Cristina Campo]: «Amore, mi diede il benvenuto; ma / L'anima mia si ritrasse, / Di polvere macchiata e di peccato, vedendomi esitante / Sin dal mio primo entrare, / Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo / Se di nulla mancassi. / “Di un ospite”, io dissi, “degnò di essere qui”. / Amore disse: “Quello sarai tu”. / “Io, lo scortese e ingrato? Oh, amico mio / Non posso alzare lo sguardo su Te.” / Amore mi prese la mano e sorridendo rispose: / “E chi fece gli occhi se non io?” / “È vero, Signore, ma li macchiai: se ne vada la mia vergogna / Là dove merita andare.” / “E non sai tu”, disse Amore, “chi portò questa colpa?” / “Se è così, servirò, mio caro.” / “Tu siederai”, disse Amore, “per gustare della mia carne.” / Così io sedetti e mangiai».

⁶ Simone Weil, *Cahiers*, I, cit., pp. 60-61.

Weil riferisce di aver sentito in un momento d'intenso dolore fisico «una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile ai sensi e all'immaginazione»⁷ e che da quel momento in poi «il nome di Dio e quello del Cristo si sono mischiati in modo sempre più irresistibile ai miei pensieri»⁸.

Secondo Simone Weil tutti gli uomini hanno in loro una capacità che non ha niente a che vedere con l'intelligenza e che li conduce a parlare a Dio se lo desiderano.

I presupposti di questa «*connaissance surnaturelle*», come lei la definisce, si trovano riassunti nella filosofia platonica e nel riconoscimento dell'infinita distanza che separa la *necessità* dal Bene. Per la filosofa il Bene è situato oltre i fatti, i quali sono governati dalla legge meccanica della *pesanteur*.

La purezza della "pesanteur"

La riflessione mistica weiliana trae le basi da una categoria centrale nei suoi scritti, quella di *necessità*. Come per Platone e gli stoici, per Simone Weil la *necessità* è il legame tra l'azione umana e la volontà divina. Essa stessa è divina perché fa parte dell'ordine cosmico⁹. Weil è un'amante di testi greci e, in particolare, degli scritti platonici. Nel passo 48 A del *Timeo* si legge:

La generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di *necessità* e di *intelligenza*. E poiché l'*intelligenza* dominava la *necessità* con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, per mezzo della *necessità* vinta dalla persuasione *intelligente*, da principio fu costituito questo universo¹⁰.

Come si evince da quanto appena citato, la *necessità* è insita in ogni cosa e, diversamente dall'*intelligenza* (il *noûs*), è sregolata e imprevedibile. Platone

⁷ Ivi, p. 61.

⁸ Ibidem. Cfr. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, cit., p. 441

⁹ Per i capiscuola stoici Zenone e Crisippo la *necessità* si identificava addirittura con Zeus stesso, ma Weil non si spinge fino a tanto. Cfr. Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 149-172.

¹⁰ Giovanni Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1375.

la definisce una “causa errante” e dà di essa un giudizio ambivalente: da un lato questa è la nostra prima maestra di realtà, un’irrazionalità presente nel mondo materiale; dall’altro essa è domata dalla ragione. La necessità – spiega Platone nel *Timeo* – è persuasa affinché, in accordo con la ragione, le cose possano agire o andare verso il meglio. Platone assegna, perciò, il primato all’intelligenza (la mente), in quanto principio ordinatore della materia e di una realtà di fatto intellegibile.

La *necessità* compare nella riflessione weiliana nei suoi due aspetti fondamentali, vale a dire come strumento di una ragione superiore e come la causa errante della forza brutta. Secondo Weil, i greci, ed in particolare gli stoici, sono i principali interpreti del primo aspetto, mentre Hitler del secondo aspetto.

Epitteto, uno degli autori antichi più cari a Weil, prescrive ai suoi lettori di acconsentire ad ogni evento, anche a quelli ancora in svolgimento. Questa argomentazione – la cosiddetta “argomentazione pigra”, l’*argos logos* – non turba gli stoici, in quanto la loro principale preoccupazione è di conformarsi alla *necessità* in quanto volontà divina.

Questo dogma stoico è criticato senza riserve da Alain, il maestro di Weil, perché, a suo parere, instilla nell’essere umano la rassegnazione, implicando un infiacchimento della volontà. Weil, al contrario, ritiene che Alain non abbia capito l’autentico valore della *necessità* “pura”.

La filosofa si rende conto che la posizione stoica richiede un immenso sforzo di volontà, perché impone un consenso continuo al destino. Questa fiducia/consenso deve essere concessa non a malincuore, ma con gioia, perché così facendo si obbedisce a Dio e si partecipa al fato, cooperazione che per Weil è l’unica libertà possibile in questo mondo. Anche gli stoici, del resto, ritenevano che conformarsi a Dio significasse conformarsi alla natura quale principio ordinatore del mondo. Non a caso, l’apostrofe stoica preferita dalla filosofa recita:

Tutto ciò che ti fa piacere, o mondo, fa piacere a me; perché nulla di ciò che viene a tempo per te viene troppo presto o troppo tardi per me. Tutto mi è frutto, di ciò che recano le tue stagioni, o natura! Da te [viene] tutto, in te [è] tutto, a te [ritorna] tutto¹¹.

¹¹ Thomas R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 151.

La dottrina stoica guarda all'universo come una città abitata da esseri dotati di ragione e di cui Zeus (o Dio) è fondatore e legislatore. Il buon cittadino dell'universo deve amare tutto, perché tutto è conforme alle leggi della natura.

Weil conserva sempre la persuasione stoica di un ordine ultimo al quale partecipare. Tuttavia, nonostante questa partecipazione possa apparire solo contemplativa – poiché in un mondo in cui tutto ciò che accade dipende dal volere divino, ogni stimolo ad agire appare ingiustificato – gli stoici, e Weil con loro, affermano di non essere trascinati dal fato, ma di *stargli al passo*, sia nelle circostanze favorevoli che in quelle avverse. In diversi passi dei suoi scritti, infatti, Weil arriva al punto di pregare affinché Dio le mandi delle sventure. Come Seneca, è convinta che se l'uomo retto sapesse le cose in anticipo collaborerebbe anche alle malattie che possono affliggerlo, alla morte e alle mutilazioni. Allora, per tremende che possano essere le sventure dell'individuo, lo stoicismo, nella sua devozione al *logos*, considera il mondo positivamente, ritenendolo “buono”.

Weil condivide queste premesse stoiche e ritiene che la *necessità* sia un meccanismo per volere di Dio cieco e brutale ma indispensabile al raggiungimento della Grazia. L'ordine del mondo presenta, infatti, una bellezza “terribile” in quanto comprensiva del male. La necessità è stata voluta dalla provvidenza divina e gioca un ruolo essenziale sulla terra per la ricerca personale della Grazia.

Attesa, attenzione, decreazione. Il cammino verso la “connaissance surnaturelle”

Secondo Simone Weil l'uomo che ama la Verità deve accettare la *pesanteur* e dirigersi verso il Bene operando il distacco dai beni terreni, dai suoi desideri, dai frutti delle sue azioni e, in ultimo, dalla sua persona. Weil si serve dei termini di *decreazione/discreazione*¹² per definire questa operazione negativa di distacco che consente la purificazione e lo svuotamento.

Si tratta di un processo che richiede in primis una fase di *attente*, che non equivale mai ad un atteggiamento quietistico o inerziale. Al contrario, l'*attesa* è sempre attiva in quanto richiede l'*attenzione*, elemento essenziale per essere pronti a ricevere la Grazia¹³.

¹² Il riferimento di Weil è chiaramente il teologo e mistico renano Meister Eckhart (1260-1327/1328) e le sue *Istituzioni spirituali*.

¹³ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 210-212.

Per comprendere meglio il concetto di *decreazione*¹⁴ ne riportiamo due definizioni, suggeriteci da Weil rispettivamente ne *L'ombra e la grazia* e nei *Quaderni*. Così, nella prima opera la filosofa definisce in questi termini la *decreazione*: «Discreazione: far passare qualcosa di creato nell'increato. Distruzione: far passare qualcosa di creato nel nulla. *Ersatz* [surrogato] colpevole della discreazione»¹⁵. Ne *L'ombra e la grazia* (1940-1942) la *decreazione* è intesa, perciò, come il compimento trascendente della creazione, un annullamento in Dio che dà alla creatura annullata quella pienezza dell'essere di cui è privata finché esiste. Allo stesso tempo Weil sottolinea che la *decreazione* non è distruzione, in quanto quest'ultima è solo un "surrogato", ma non corrisponde al vero significato del processo.

Nei *Quaderni* Simone Weil ripropone questa idea parlando della *decreazione* come di un «uscire dalla creazione e tornare al principio»¹⁶, restituendoci l'idea ciclica di una rinascita che è al tempo stesso rinnovazione.

C'è da dire che alla base della *decreazione* weiliana riposa una contraddizione inerente al rapporto tra Dio e la creazione: secondo Weil, Dio ha creato per essere amato ma, non potendo creare qualcosa che sia Dio e dovendo creare qualcosa di differente da sé, non può essere amato da questo qualcosa che Dio non è. Questa contraddizione in cui si trova Dio può essere risolta solo dalla Grazia che, una volta sparito l'io, consente alla creatura di toccare l'Assoluto. Da qui la necessità di diventare niente e la suprema pienezza che Simone Weil attribuisce al vuoto.

L'uomo, infatti, in quanto soggetto egoico, è capace soltanto di amare ciò che è vicino ai sensi e che, apprendendo, muove il suo desiderio. Quest'ultimo è sete di possesso e la stessa attività del pensiero tende a soddisfarlo assimilando in sé ogni alterità, affinché nulla rimanga sospeso fuori di esso.

La ragione di questo procedere è data dall'ambizione dell'io, dal suo porsi al centro di ogni movimento di tensione: il desiderio porta fuori di sé ma unicamente perché ciò che sta fuori possa appartenerci, possa entrare dentro e venire inglobato. Il corpo, d'altra parte, detta le sue leggi: esso ha bisogno di contatto, si mantiene in vita mangiando, distruggendo e

¹⁴ Sul concetto di *decreazione* rimando a: Janet Patricia Little, *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.

¹⁵ Simone Weil, *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002, p. 59.

¹⁶ Id., *La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 230.

rigenerandosi in tale distruzione. Così obbedisce alla sua volontà di vita e di potenza, ma tutto ciò che gli appartiene, divenendo parte di esso, perde la sua alterità. Secondo Simone Weil, desiderare e conoscere equivalgono, per gli esseri umani, a possedere.

È impossibile comprendere il reale, conoscere qualche cosa dell'uomo e del mondo, prescindendo dal corpo: se non si assume tutta la forza della sua consistenza materiale, desiderio e pensiero continuano a muoversi nel sogno della contraddizione del loro essere incarnati. Il corpo, pesante legame alla naturalità, non consente agli esseri umani di consistere in puro pensiero e puro amore. È il principio della loro realtà che rende gli uomini un miscuglio di potenza soprannaturale e passività naturale, inerzia. In Simone Weil più il corpo nella sua materialità finita è assunto come polo della naturalità – dove si danno tutti i meccanismi che rendono il naturale un mondo soggetto a un ordine necessario – più diventa palese che l'unica via di accesso al Bene è la diminuzione della potenza corporea ed il distacco dai bisogni terreni. La strada del distacco, della *decreazione/discreazione*, viene praticata riorientando lo sguardo desiderante, volgendo gli occhi fuori di sé, esercitando l'*attenzione* sul mondo, fino a giungere al Bene.

Quando si è così pervenuti al limite dell'attenzione, fissare lo sguardo dell'anima su questo limite con il desiderio di ciò che è al di là. [...] La grazia farà il resto. Farà ascendere e uscire¹⁷.

Si tratta di un processo difficile che richiede un vero e proprio “addestramento” (*dressage*), evidente nella scelta della filosofa di esorcizzare i bisogni del corpo, rifuggire gli attaccamenti e rifiutare l'amore fisico. È solo tramite questo processo di annullamento di sé che l'uomo raggiunge la conoscenza soprannaturale, trasformandosi da soggetto egoico a spirito universale penetrato dalla Grazia.

Dal distacco alla pienezza del vuoto. L'irruzione della Grazia

La scelta di sperimentare la durissima esperienza del lavoro in fabbrica, il suo stile di vita prossimo alla povertà assoluta, la sua decisione di vivere al freddo, di dormire per terra e di rifiutare ogni conforto umano, sono la conferma

¹⁷ Simone Weil, *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 233.

dell'innegabile tendenza di Weil al sacrificio¹⁸ e a sperimentare le condizioni di quelli che definisce nell'*Enracinement* “gli sradicati”, come dimostrano le parole della sua amica Simone Pétrement:

Mme Weil aveva comperato un forte quantitativo di carbone. Simone non sembrò domandarsi chi l'avesse pagato. È vero però che non se ne serviva affatto per sé perché, pensando che i disoccupati non potevano riscaldare le loro abitazioni, aveva deciso di non riscaldare la sua camera. [...] Dormiva con la finestra aperta e lavorava al freddo, coperta di golf¹⁹.

Sempre a questo proposito la stessa amica di Weil riferisce di una favola che influenza l'intera vita della pensatrice e che è intitolata *Maria d'oro e Maria di catrame*. Questa storia viene raccontata alla filosofa dalla madre, Mme Weil, nel 1912, durante la convalescenza successiva ad un intervento di appendicite.

Protagonista della favola è una fanciulla che, mandata dalla matrigna nel bosco, giunge ad una casa dove le si chiede se vuole entrare dalla porticina d'oro o da quella di catrame. L'eroina risponde: «Per me il catrame va benissimo»: è la risposta giusta ed una pioggia d'oro le cade addosso. Quando la matrigna vede tornare indietro la fanciulla con l'oro, manda nel bosco anche sua figlia. Questa, però, quando le viene fatta la domanda, sceglie la porta d'oro e così le piove addosso catrame²⁰.

Allo stesso modo, per Simone Weil la *connaissance surnaturelle* non è un oggetto da desiderare con concupiscenza, da conoscere o da conquistare, bensì la luce che illumina questo mondo. La conoscenza soprannaturale coincide con la vita nella Grazia, un'esistenza che secondo Weil può essere osservata nell'*amor fati*²¹ dei Greci e nel Cristianesimo del Vangelo: è qui che l'operazione di distacco estremo che presuppone la perdita della stessa

¹⁸ Cfr. Giuliana Kantzà, *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012, pp. 151-153.

¹⁹ Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, cit., p. 123.

²⁰ Ivi, p. 17.

²¹ La locuzione latina *amor fati*, comunemente tradotta con l'*amore del fato* è una massima usata da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* per definire il corretto atteggiamento del *Superuomo* che accetta gioiosamente il destino al quale non può sottrarsi, poiché egli soltanto è l'unico in grado di realizzarlo compiutamente.

esistenza personale e dei suoi legami dà vita al pieno dispiegarsi dell'amore e dell'intelligenza²². Nei *Cahiers* Weil scrive:

Per noi la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell'io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore*. Questa non è percepibile che attraverso il distacco totale. Se ne resta anche solo un filo, c'è ancora attaccamento²³.

C'è da dire che l'*amor fati* apre indiscutibilmente ad un rapporto complesso tra libertà e necessità. Si potrebbe erroneamente credere che la riflessione mistica di Weil muova dal volontarismo per poi abbandonarlo. In realtà, se da un lato l'uomo che ha percorso la via mistica arriva ad amare il suo stesso destino e ad annullarsi come soggetto, dall'altro lato il distacco da lui compiuto resta un'*azione* di forte affermazione della propria volontà. Necessità e libertà in Weil non sono, perciò, opposte. Al contrario, la stessa libertà presuppone la necessità, che possiamo identificare in senso soprannaturale con l'obbedienza a Dio²⁴. Difatti, a proposito della necessità non a caso Weil scrive: «La necessità in quanto assolutamente altra dal bene è il bene stesso»²⁵.

All'uomo spetta decidere se acconsentire o meno a questa obbedienza necessaria. Perciò, esisterebbe un'obbedienza "desiderata" e una "indesiderata" (la cosiddetta disobbedienza), ma non una disobbedienza in quanto tale.

Da questi due tipi di obbedienza derivano due modi diversi di intendere la necessità: se questa è "indesiderata" coincide con la necessità meccanica che domina materialmente il mondo e che è vissuta come costrizione e se, invece, è "desiderata" è compresa come l'insieme delle leggi relative alla sfera del soprannaturale e dotate di una funzione liberatoria²⁶.

La necessità, infatti, non va concepita nel pensiero weiliano come una forza passivante che paralizza la volontà, in quanto possiamo accettare l'esistenza di un ordine necessario del mondo solo grazie ad un esercizio di *attenzione* che, come abbiamo detto, in Weil è *azione*.

²² Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

²³ Simone Weil, *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 275.

²⁴ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

²⁵ Simone Weil, *Cahiers*, III, cit., p. 99.

²⁶ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

È solo l'attenzione che permette l'arrivo della Grazia, il compiersi dell'illuminazione che si dà quando altri percorsi, nell'ordine di ciò che si rappresenta alla ragione deduttiva, si rivelano vicoli ciechi. Come Weil spiega più volte, il limite è sempre quello della sofferenza senza rimedio, della *sventura*, che ci permette di accettare la necessità e di accedere al soprannaturale. "Soprannaturale" nel senso di un qualcosa d'inspiegabile, non desumibile né argomentabile, ma che possiamo toccare quotidianamente grazie alle incredibili risorse d'amore dell'essere umano. Si tratta di uno squilibrio incomprensibile e indomabile dalla ragione, che vede l'individuo reiterarsi nella ricerca di un oggetto amato che esaurisca la sua sete d'amore.

Questo bene acquietante tanto ricercato si trova, però, solo oltre l'essere, oltre il divenire, perché solo lì vige la perfetta armonia, l'equilibrio. Perciò, per la mente ed il desiderio che sanno muoversi solo a partire dal limite naturale dell'essere, il Bene si configura come non appartenente al mondo. Il pensiero può intuire il Bene solo come negativo, come ciò che si oppone in quanto tale alla legge del divenire: il Bene è, allo sguardo di Simone Weil, il vuoto. Altro non si può dire, poiché sappiamo rappresentarci unicamente soltanto ciò che appartiene alla nostra esperienza, ovvero le cose che si muovono tra limite e illimitato. Tuttavia, grazie all'illuminazione, che consiste in un attimo che è intuizione ed amore insieme – il bene acquietante arriva in questo mondo con l'irrompere della Grazia nell'anima. L'amore e l'intuizione che, se rimanessero legati alla semplice naturalità seguirebbero strade opposte fino a che l'uno non prevarrebbe sull'altra, trovano così una perfetta congiunzione in questo momento soprannaturale.

L'irruzione della Grazia si dà come luce improvvisa e fa comprendere agli uomini che il bene esaustivo esiste e che è raggiungibile, anche se trascendente e rappresentabile solo come *vuoto*. Nel loro procedere, infatti, tutti gli esseri umani si muovono incessantemente, dalla nascita alla morte, per il raggiungimento del proprio bene, instaurando relazioni d'amore tra loro e le cose. La condizione per raggiungere il Bene è che si scioglia il desiderio dai suoi oggetti, disancorandolo dagli orientamenti consueti ed indirizzando l'energia in senso ascendente, oltre gli attaccamenti terrestri. Il problema è che desiderare a vuoto non è comprensibile dalla ragione discorsiva. Non solo. Se il vuoto appare nel corso dell'esistenza esso si dà come terribile squilibrio interiore, nella forma della *sofferenza* e della *sventura*. Tra la *sofferenza* e la *sventura* la differenza è di tipo qualitativo: non è l'intensità del dolore a fare di un individuo uno sventurato, ma la brutalità della forza di un evento che ha il potere di sradicarlo dalla vita, portando con sé il nulla del

vuoto. Il contatto con il nulla, l'assenza di futuro, di desiderio e di amore è un orrore spesso irreversibile.

Il concetto di vuoto ha, quindi, in Simone Weil una doppia connotazione: vuoto come privazione, assenza di senso, dolore, e vuoto come pienezza, trascendenza di significato, Bene.

Dopo la sua esperienza mistica, Weil dà a questo “vuoto come pienezza” il nome di Dio: Dio inteso come l'infinità dell'essere, il tutto, la quiete, l'equilibrio, l'immobilità perfetta da cui ogni cosa viene e a cui ogni cosa aspira.

Dietro questa immagine sta il Brahman delle *Upanishad*, i commentari segreti dei Veda, testi sacri dell'induismo. Brahman è Essere e Fondamento assoluto, è la potenza dell'universo, l'energia che sta al fondo primordiale di ogni individualità. Tuttavia, la differenza tra il dio di Simone Weil e il Brahman è che per la filosofa non vi è continuità tra Dio e l'uomo. Tra i due c'è l'abisso della creazione, l'atto con cui Dio ha dato vita all'esistenza delle singole creature.

La Création elle-même est une espèce de passion. Mon existence elle-même est comme un déchirement de Dieu, un déchirement qui est amour. Plus je suis médiocre, plus éclate l'immensité de l'amour qui me maintient dans l'existence²⁷.

La creazione è, nel linguaggio della filosofa, un processo discendente ed ispirato da un atto d'amore tale da far sì che Dio si ritirasse da sé, rinunciasse alla sua perfezione per donare esistenza. Nel mondo terreno quindi, Dio è in sé assente, ma al tempo stesso presente perché di lui abbiamo traccia grazie all'amore. Quest'ultimo è la forza che rende possibile la *decreazione* ed è l'unica facoltà medianica tra l'uomo e Dio che consente al singolo di tendere a ricongiungersi al tutto, al bene indeterminato. Così, similmente, secondo le *Upanishad* l'individuo trova il suo “ātman”, la sua essenza, attraverso l'addestramento della volontà e dell'intelligenza con cui comprende che Brahman e “ātman”²⁸, sono tutt'uno²⁹.

Nella filosofia vedanta questo processo è puramente conoscitivo e intellettuale. Ciò che separa il singolo dall'ātman/brahman è solo l'azione. In

²⁷ Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008, p. 273.

²⁸ [Nota di Simone Weil] Ātman = soggetto trascendentale, nel senso di Kant, concepito come identico a Dio – (Si ritiene che il senso primitivo della parola sia soffio; in seguito ha avuto funzione di pronome personale riflessivo).

²⁹ Simone Weil, *Cahiers*, II, cit. pp. 335-336.

Simone Weil – per la quale, ricordiamo, non vi è continuità tra Dio e l’uomo – ciò che separa Dio dall’uomo è, invece, Dio stesso.

Il senso insito del creare è che solo Dio può volere che le sue creature si ricongiungano a lui: Cristo appare nella storia come segno tangibile dell’amore di Dio per l’uomo, come l’adempimento di una misteriosa promessa d’amore.

La figura simbolica di Cristo chiude perciò il paradosso della creazione: l’umano e il divino si ricongiungono e la Croce indica la via della conciliazione tra le due appartenenze poiché, nella passione, avviene l’accesso al trascendente, al regno della Verità.

È nella sofferenza, scrive continuamente Weil, che si dà conoscenza: la passione, che è sofferenza e modificazione, è un medium di conoscenza, un passaggio dalla necessità della natura, dalla violenza del dolore fisico al soprannaturale. Nessun male è reale se non si materializza nella carne, nessuna passione è tale se non è vissuta dal corpo, con il quale ci muoviamo nel mondo compiendo atti. Ma è proprio grazie al corpo, spiega Weil, che l’uomo può, attraverso l’esercizio della volontà e dell’attenzione, abbandonare il piano personale e soggettivo delle sue azioni.

Tale processo, che può essere realizzato esclusivamente in una vita di grazia, va compreso a partire dalla definizione di abbandono contenuta nella parabola di Arjuna all’interno della *Baghavat Gītā*. In questo testo, parte di un monumentale poema epico, il Mahabharata³⁰, è raccontata la guerra fratricida che oppone la discendenza del re Dhritarashtra a quella del fratello minore Pandu. Alla morte del padre, Pandu gli succede al trono perché il fratello maggiore Dhritarashtra, essendo cieco, non può governare. Quando Pandu muore, la corona passa a suo figlio Yudhishtira, ma il primogenito di Dhritarashtra, Duryodhana riesce con l’inganno a spodestarlo, costringendo all’esilio per tredici anni lui e gli altri figli di Pandu. Al loro ritorno questi reclamano il regno, ma Duryodhana rifiuta e scoppia la guerra.

La *Baghavat Gītā*, che è inserita all’interno di questa vasta vicenda epica, di fatto rappresenta una digressione in cui viene elaborato il conflitto interiore di Arjuna, figlio di Pandu: quando i due eserciti si fronteggiano, nell’imminenza dello scontro Arjuna, vedendo nelle file nemiche suoi parenti, amici e conoscenti, è assalito dall’incertezza e chiede al suo cocchiere Krishna – il quale ha natura divina – di fermare il carro tra i due schieramenti. Decide così di invocare la morte in battaglia piuttosto che diventare l’artefice

³⁰ Opera molto probabilmente pre-buddhista, dunque anteriore al VI secolo a.C.

dello sterminio della sua gente. A questo punto Krishna, però, esorta all'azione Arjuna.

L'eroe deve accedere a una dimensione che trascende ogni dualismo tra piacere e dolore, tra successo e fallimento, tra bene e male, tra essere e non essere: deve conquistare la libertà dall'attaccamento e abbandonare l'identificazione con le proprie azioni. Il mezzo attraverso cui può raggiungere questa dimensione è la disciplina dello yoga, che viene definito, in questo contesto, come la disciplina dell'azione gratuita, disinteressata. [...] L'apparente contraddizione tra azione e non-azione viene così superata: la rinuncia non consiste nel rifiutare l'azione, ma nel distaccarsi dalle conseguenze che ne possono derivare³¹.

Arjuna non deve astenersi e rinunciare all'azione, ma deve combattere passivamente, abbandonando il frutto di tutti i suoi atti³². Questa battaglia è azione ma, al tempo stesso, fa parte del destino *necessario* dell'eroe e rispetta l'ordine della natura.

Quando infatti la *necessità* esula dal regno della natura e s'incarna nella materia non solo scatena reazioni più forti e disastrose, ma essa stessa punisce il suo abuso e Weil lo dimostra rileggendo l'*Illiade*, che povera di vittorie, rispecchia questo castigo³³.

Weil legge Omero fondando la sua interpretazione sui testi presocratici e, in particolare, sul frammento di Anassimandro che recita: «ciò da cui gli esseri si generano è anche ciò in cui vengono a dissolversi secondo necessità; essi infatti reciprocamente scontano la pena e pagano il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»³⁴.

Ogni cosa procede in quanto nasce dalla materia indeterminata o ritorna alla materia indeterminata, secondo la *necessità*. Il passare di tutte le cose, il loro essere, produce inevitabilmente ingiustizia, per la quale le cose stesse devono pagare un tributo³⁵.

L'idea che guida l'interpretazione weiliana dell'*Illiade* è, quindi, quella dell'oscillare ritmico del divenire. Weil non considera la guerra un

³¹ Marco Longhi Paripurna, (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001, p. 7.

³² Abbandono e rinuncia nella *Bhagavad Gita* sono, rispettivamente, *samnyāsa* e *tyāga*.

³³ Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989, pp. 227-253.

³⁴ Talete, Anassimandro, Anassimene, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 51.

³⁵ Anche il *Timeo* di Platone, seppur con accenti più positivi, parla dell'oscillazione di tutte le cose nell'equilibrio cosmico di necessità e divinità.

allontanamento violento dall'ordine per entrare nel caos, bensì una drammatizzazione dell'esistenza. Ma Omero, spiega Weil, non ci mostra soltanto la guerra, bensì un ordine della realtà terrificante in cui resta ancora spazio per alcuni "momenti luminosi", quando sentimenti come il coraggio e l'amore hanno perso ogni ambiguità e si fanno palesi e invisibili³⁶. Perciò, nonostante in questo stato di cose i sentimenti umani siano rari, nella misura in cui essi continuano a esistere, sono puri. Per Simone Weil ogni forma di esercizio del potere è un tentativo dell'uomo di governare i meccanismi della *necessità*, di utilizzarli per i propri scopi, e il risultato è la follia. A questo proposito, possiamo ricordare la furiosa vendetta di Achille per la morte di Patroclo, quando il guerriero omerico si trasforma in una forza della natura, finché non viene fermato da un'altra forza, il dio fiume rigonfio dei giovani troiani che egli aveva trucidato.

L'origine della follia è il tentativo di oltrepassare i limiti imposti dalla *necessità*: ogni uomo deve riconoscere che non è possibile governare la *necessità*. Per Weil l'illusione di poterla contrastare non è caratteristica esclusiva della collettività, ma nasce innanzitutto nella mente individuale.

Nella parabola platonica del *gros animal*, a cui Weil fa ripetutamente riferimento, un ruolo fondamentale è assegnato ai domatori della bestia sociale, i sofisti, bravi a abbindolarla nei suoi interessi. Nell'analisi della realtà politica a lei contemporanea, Weil attribuisce la parte dei sofisti ai dittatori moderni, a tutti i propagandisti politici ed alla loro burocrazia. Tuttavia, anche questi manipolatori sono vittime dell'illusione. Nella visione weiliana della *necessità* il fatto più triste sembra essere che ogni uomo insiste a volerle sfuggire cercando la protezione nelle fantasie del collettivo, il *gros animal*. Secondo Weil è la singola mente umana che per prima deve venire a patti con la *necessità* ed *accettare la sventura*. Quest'ultima ricorda l'esistenza incontrovertibile del limite ed il fatto che tutto il bene di questo mondo è unito al male. Peggior di qualunque danno possa venire dall'esterno è, infatti, il danno che si fa a sé stessi dall'interno, permettendo all'immaginazione di creare spazi in cui trovar rifugio dal *malheur*.

Il valore spirituale del lavoro

La riflessione mistica di Simone Weil trova il suo terreno di applicazione in una concezione sacrificale e sacramentale del lavoro che nella riflessione della filosofa costituisce la premessa di qualsiasi rinnovamento sociale.

³⁶ Un esempio è costituito da Ettore e Andromeda sui bastioni di Troia.

La tesi weiliana è che se il lavoro è visto come un sacrificio non solo può salvare l'operaio dall'abbruttimento ma può anche radicarlo. È forte in questa idea di Weil l'influenza della JOC – la Jeunesse ouvrière chrétienne – il cui interesse per la sorte dei giovani operai di fabbrica e la ricerca di un Cristo operaio, le fa pensare che il cristianesimo in Francia non sia ancora del tutto definito e che ci siano le prerogative per attuare dei veri cambiamenti³⁷.

Secondo Simone Weil gli *jocistes*, in quanto operai, sapevano che il peso che subivano durante il lavoro era solo materiale, e reagivano con consapevole sottomissione alla materia. Questo dava loro un'immensa superiorità e conservava intatta la purezza del loro cristianesimo.

Nonostante Weil progetti l'abolizione dei sistemi di produzione basati sullo sfruttamento, il decentramento, la presenza delle cooperative e la proprietà degli utensili, allo stesso tempo la filosofa non crede che questi miglioramenti siano in grado di cambiare la natura del lavoro, destinato a rimanere duro e necessario. Le riforme di Weil non mirano, infatti, ad abolire la durezza del lavoro, ma soltanto a compensare l'umiliazione servile legata al lavoro a cottimo e alla razionalizzazione attraverso un ruolo di maggiore responsabilità affidato al lavoratore.

Weil intende fare del lavoro un'attività spirituale e questo vuol dire, per la filosofa, concepire la fatica ad esso legata come un castigo per la disobbedienza dell'uomo a Dio. La fatica è una specie di morte quotidiana perché obbliga a sottomettersi alla materia inerte ma, al tempo stesso, consentirebbe di arrivare a Dio.

La sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa per Simone Weil «il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano»³⁸. Questo vuol dire che il lavoratore deve *voler* diventare un'estensione dello strumento che utilizza, e questo obbedire consenziente a un lavoro inteso come necessità equivale a obbedire a Dio. Di fatto, il lavoro diventa una punizione ontologica e questo consenso alla materia non mitiga in alcun modo la violenza con cui vincola gli esseri umani alla materia. È per questa ragione che, come si evince da queste parole, Weil dà al lavoro fisico una superiorità spirituale su tutti i prodotti della scienza, dell'arte e della filosofia:

³⁷ Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 413.

³⁸ Id., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990, p. 91.

Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. On l'exécute à cause d'un besoin, non en vue d'un bien; «parce qu'on a besoin de gagner sa vie», comme disent ceux qui y passent leur existence³⁹.

La sua ostilità verso il progresso tecnologico viene dalla convinzione che sciogliere gli uomini dai vincoli penitenziari del lavoro metterebbe in pericolo il suo aspetto di obbedienza sacramentale. L'antico sogno umano di essere liberi dalla fatica fisica è, agli occhi di Weil, pericoloso perché «l'accettazione del lavoro fisico è, dopo l'accettazione della morte, la forma più perfetta della virtù dell'obbedienza»⁴⁰ ed attraverso la punizione e l'asservimento con il tempo si arriva alla gioia, al radicamento. Nell'*Enracinement* Weil sostiene che:

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale. Essa è dunque, per sua natura, l'aspirazione che corrisponde alla nostra sofferenza⁴¹.

La tesi del lavoro quale attività spirituale è sostenuta da Simone Weil con un singolare paragone. La filosofa immagina due donne che cuciono: la prima è una giovane donna incinta e felice che prepara il corredo del nascituro. Nonostante tutte le difficoltà tecniche del cucito, neanche per un istante la gestante si dimentica del bambino che porta in sé. Nello stesso momento anche un'altra donna, una carcerata, sta cucendo. Questa seconda donna non è meno attenta agli aspetti tecnici del cucito ma teme di essere punita se rovina il lavoro⁴².

Tra le due cucitrici c'è una differenza abissale: il lavoro, spiega la filosofa, avrà ottenuto il posto che gli spetta nella società quando i lavoratori saranno messi in grado di passare dalla condizione della carcerata a quella della prima donna incinta. Weil sottolinea la necessità che questo mondo e

³⁹ Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 418.

⁴⁰ Id., *L'enracinement*, cit., p. 262.

⁴¹ Ivi, p. 95.

⁴² Ivi, p. 92.

l'altro, nella loro doppia bellezza, siano presenti e associati all'atto del lavoro, come il nascituro alla preparazione del corredo.

All'attività concreta del lavoro deve quindi unirsi la consapevolezza della bellezza del mondo. Quest'ultima, infatti, penetra nell'essere umano attraverso la pena – non l'infelicità – che accompagna inevitabilmente il lavoro. Questa sofferenza è parte integrante di ogni vera dignità, sostiene la filosofa, ed ha la sua radice nell'ordine soprannaturale⁴³. È per questo motivo che bisogna ridare ai lavoratori la coscienza piena del loro lavoro, affinché possano rispondere in modo affermativo alla realtà stessa e radicarsi nel soprannaturale.

Nel suo saggio del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Weil aveva citato con approvazione l'idea goethiana di Marx secondo cui l'uomo crea sé stesso nel produrre le condizioni della propria esistenza. Nell'*Enracinement* questo atto liberatorio trova un sostegno in un programma di decentramento fatto di cooperative, ma anche un limite nel Vangelo stoico dell'accettazione delle condizioni di esistenza determinate dal lavoro.

Il lavoro deve essere condotto in uno spirito di umiltà, obbedienza e amore, rivolto non ad un padrone ma a Dio ed alla divina provvidenza, che costituiscono l'ordine del mondo. La filosofa rende pienamente questa idea quando dice che dobbiamo ricevere la nostra gioia ed il nostro umano dolore con lo stesso senso interiore di gratitudine. Il lavoro è un elemento fondamentale nell'educare a questa ricettività.

Nell'*Enracinement* Weil sottolinea come il legame tra lavoro ed ispirazione religiosa autentica debba essere rafforzato dalla mistica, che la filosofa definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»⁴⁴, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni.

Restare “alle soglie”. La mistica contro i rischi del “gros animal”

Porre al centro della nuova civiltà la mistica è una mossa che ha anche un forte valore politico. La filosofa ricorda come i mistici si siano spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio.

⁴³ Ivi, pp. 91-92.

⁴⁴ Simone Weil, *Cahiers*, III, cit., p. 118.

Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo Simone Weil, ogni militante politico deve mettere continuamente in discussione “la verità” circolante nel suo partito, verità che non deve mai diventare totalizzante e che deve essere sempre posta in un confronto dialettico con le altre verità.

I mistici, situati simbolicamente al centro della società, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità, evitando così che il mistero diventi dogma. Una collettività che si nutre della mistica propende sempre per quei tipi di azione tendenti verso il Bene e non corre il rischio di trasformarsi in quel *gros animal* tanto temuto da Weil che soffoca il senso critico degli individui⁴⁵.

È per questo motivo che Weil aveva sempre rigettato l’idea di entrare nella Chiesa, scegliendo di rimanerne sempre “alle soglie”. Si era interrogata a lungo sull’idea di contrarre il battesimo, ce lo testimoniano le lettere a padre Perrin fra il 19 gennaio e il 26 maggio 1942 in cui sottopone all’attenzione dell’ecclesiastico le sue posizioni sulla Chiesa, alla quale indirizza un doppio rimprovero: innanzitutto quello di abusare del suo potere, di imporre alla coscienza individuale e affermare come un fatto i dogmi che invece andrebbero guardati a distanza con amore e attenzione; in secondo luogo, Weil insorge contro l’*anathema sit* emanato con il Concilio di Trento e con il quale la chiesa escludeva un cristiano dalla sua comunità per le sue credenze personali, atto in totale disaccordo con il messaggio di inclusione delle origini (citando uno dei dogmi formulati dal Concilio Vaticano I: «se qualcuno dice che è possibile che a un certo momento, dato il progresso della conoscenza, si possa attribuire un senso ai dogmi proposti dalla Chiesa che è diverso da quello che la Chiesa ha capito e capisce: sia anatema»⁴⁶). Infine, Weil rifiuta alla Chiesa di pretendere il Corpo mistico di Cristo quando si è resa responsabile di tanti crimini.

La Chiesa avrebbe allora disincarnato il Cristianesimo delle origini, che aveva per missione di mettere l’armonia nel mondo. La ragione di questo

⁴⁵ Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall’Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

⁴⁶ Paolo Angelo Ballerini, *Il Concilio ecumenico vaticano. Cenni storici ed esposizione delle due sue costituzioni dogmatiche*, Boniardi-Pogliani, Milano 1880, p. 33.

allontanamento della Chiesa dal Cristianesimo delle origini è, secondo Weil, il suo rifiuto di comprendere che essa non è che uno dei tanti riflessi di una singola verità, quella del Bene, probabilmente il migliore tra tutti questi riflessi, ma non l'unico. Altri riflessi di questa verità esistono nelle altre religioni, come quella egiziana, greca, indù, africana e precolombiana, e i missionari insieme ai conquistatori hanno partecipato alla loro distruzione. Non esiste un popolo eletto secondo Weil. E ancora, i profeti, cioè le persone che attraverso Dio si indirizzano agli uomini, sono esistiti anche in altre religioni, e c'è stata Incarnazione anche al di fuori di Israele, come dimostra chiaramente l'induismo dove si ritrova il mistero della Santa Trinità.

Il Concilio Vaticano II ha dato ragione a Weil su molti punti, tra i quali spicca il rispetto delle coscienze individuali attraverso la soppressione dell'anatema con i due atti *Gaudium et Spes* e *Dignitatis humanae* del 7 e 8 dicembre 1965. In particolare, gli avvenimenti che costituivano il contesto delle scomuniche, e quelli che l'hanno seguite, hanno rappresentato un ostacolo invalicabile nel cammino dell'incontro tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli ed hanno assunto dimensioni tali da impedire di riconoscere tutto il positivo che le due chiese avevano vissuto insieme in precedenza.

I percorsi storici hanno allora dimostrato la lungimiranza della riflessione mistica della filosofa, da sempre votata alla ricerca della verità, nel senso in cui lo intendeva San Giovanni quando diceva: «Io sono la via, la verità e la vita»⁴⁷. Per Simone Weil questa ricerca di verità da condurre da soli e “alle soglie” della chiesa è sempre stato lo scopo unico della sua vita.

Riferimenti bibliografici

Ballerini P.A., *Il Concilio ecumenico vaticano. Cenni storici ed esposizione delle due sue costituzioni dogmatiche*, Boniardi-Pogliani, Milano 1880.

Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.

Kantzà G., *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012.

Little J.P., *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Longhi Paripurna M., (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001.

Nevin T.R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

⁴⁷ Vangelo Gv 14, 1-12.

Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994.

Reale G.(a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

Talete, Anassimandro, Anassimene, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992.

Trione A., *Mistica impura*, Il Melangolo, Genova 2009.

Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

Weil S., *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002.

- *La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.
- *Lettre à un religieux*, Gallimard, Parigi 1951.
- *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.
- *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.
- *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.
- *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989.
- *Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008.