

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

Rivista STUDIUM Ricerca

(Sezione on-line di Filosofia)

Anno 116 - mag./giu. 2020 - n. 3

Simone Weil protagonista della filosofia
del Novecento. Ritrovare l'umano.

A cura di Massimiliano Marianelli



ANNO 116 - mag./giu. 2020 - n. 3 - ISSN 0039-4130

STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

REDAZIONE STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Fabrizio Grasso

CAPOREDATTORE: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2018 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

email: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Stampa: mediagraf – Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di gennaio 2019

Autorizzazione del Trib. Di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

EDIZIONI STUDIUM S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*).
Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis (*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Giovanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffeis (*Facoltà teologica, Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA, Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Tovini, Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE:
Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 – 00193 Roma

Tel. 066865846 / 6875456, c.c. post. 834010

SITO: www.edizionistudium.it

SOMMARIO
STUDIUM-Ricerca

Anno 116 - mag./giu. 2020 - n. 3

Sezione monografica Simone Weil protagonista della filosofia
del Novecento. Ritrovare l'umano.
A cura di Massimiliano Marianelli

L'essere, la mediazione e il bene

- | | | |
|-----|---|----|
| I. | Noemi Sanches, <i>Dal silenzio alla parola. Tracce di un'ontologia del linguaggio in Simone Weil</i> | 8 |
| II. | Benedetta Sonaglia, <i>Tra necessità e Bene: L'ἀπειρον di Anassimandro nella riflessione di Simone Weil</i> | 31 |

La sapienza antica

- | | | |
|------|---|----|
| III. | Raissa De Gruttola, <i>Dao e pensiero cinese negli scritti di Simone Weil: un'analisi preliminare</i> | 51 |
|------|---|----|

Mistica e filosofia

- | | | |
|-----|---|----|
| IV. | Mary Elisabeth Trini, <i>Meister Eckhart, Simone Weil e il radicamento al cielo</i> | 68 |
|-----|---|----|

Appendice:

- | | | |
|----|--|----|
| V. | Emmanuel Gabellieri, <i>La recezione di Simone Weil: A proposito di «Enracinement, religione e mistica in Simone Weil»</i> | 84 |
|----|--|----|

A questo numero hanno collaborato:

RAISSA DE GRUTTOLA, dottore di ricerca in Studi sull'Asia e sull'Africa; assegnista di ricerca e professore a contratto di lingua cinese presso l'Università degli Studi di Perugia.

NOEMI SANCHES, dottore di ricerca in Scienze umane presso l'Università degli studi di Perugia.

BENEDETTA SONAGLIA, dottoranda in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia.

MARY ELISABETH TRINI, dottoranda in Scienze Umane presso l'Università degli Studi di Perugia.

Studium Ricerca maggio-giugno 2020 – ANNO 116

Noemi Sanches - *Dal silenzio alla parola. Tracce di un'ontologia del linguaggio in Simone Weil*

SOMMARIO

Nella riflessione filosofica di Simone Weil è possibile rintracciare una doppia origine del linguaggio: una puramente naturale e sociale e un'altra che ha le sue radici nel trascendente, nel Dio uno e trino cristiano che per Weil è fondamento e pienezza dell'essere come relazione. Il vero linguaggio dunque imita e incarna la “grammatica trinitaria” che si esprime *ad intra* e *ad extra* attraverso la sua unica Parola d'amore pronunciata nell'Eterno silenzio.

SUMMARY

In Simone Weil's philosophical reflection it is possible to trace a double origin of human language. One that is purely natural and social and another that has its roots in the transcendent, that is, in the Triune Christian God who for Weil is the foundation and fullness of being as relationship. True language therefore imitates and embodies the Trinitarian grammar which is expressed *ad intra* and *ad extra* through its unique Word of love uttered in the Eternal silence.

Benedetta Sonaglia - *Tra necessità e Bene: L'ἄπειρον di Anassimandro nella riflessione di Simone Weil*

SOMMARIO

Proponiamo alcune note sull'interpretazione weiliana del frammento di Anassimandro, letto con riferimento alla radicale distanza tra gli ordini del Necessario e del Bene e infine alla qualificazione di questo mondo liberato dall'*hasard*, spesso indicato come *apeiron*. Il frammento contiene in nuce riferimenti a temi e termini chiave per l'ontologia weiliana.

SUMMARY

Our proposal concerns some notes on Simone Weil's interpretation of the Anaximander fragment, with particular attention to the radical distance between the orders of Necessity and Good and then to the qualification of this world freed by *hazard*, often referred as *apeiron*. The fragment is full of references to some of the topics and the key terms available in the weilian ontology.

Raissa De Gruttola - *Dao e pensiero cinese negli scritti di Simone Weil: un'analisi preliminare*

SOMMARIO

Durante la lettura dei *Quaderni* di Simone Weil è frequente incontrare riferimenti al pensiero cinese, in particolare al Dao, al daoismo e ai suoi autori principali, Laozi e Zhuangzi. L'intento di questo contributo è quello di presentare uno studio preliminare che metta in relazione le fonti sul daoismo a cui ha avuto accesso la Weil e le citazioni individuate nei suoi scritti con i contenuti dei testi cinesi da cui queste sono estrapolate. Dopo una breve introduzione per contestualizzare tale analisi, vengono presentati i concetti di Dao e di *wu wei* (non agire) e la metafora dell'acqua contenuti nel testo del *Daodejing* e, in seguito, questi vengono accostati alla trattazione che ne fa la Weil nei *Quaderni*.

SUMMARY

Reading the *Notebooks* by Simone Weil, references to Chinese thought, in particular to Dao, Daoism, Laozi, and Zhuangzi, are frequently found. The purpose of this paper is to provide a preliminary study to put in connection the sources on Daoism used by Weil and the quotations in her writings with the Chinese texts which include them. After a brief introduction presenting the context of the analysis,

the concepts of Dao and *wu wei* (non-action), and the water metaphor as presented in the *Daodejing* are considered. Subsequently, these are observed in their occurrences in the *Notebooks*.

Mary Elisabeth Trini - *Meister Eckhart, Simone Weil e il radicamento al cielo*

SOMMARIO

Il contributo che segue ha come intento quello di gettare uno sguardo sul rapporto fra Simone Weil e Meister Eckhart, in riferimento alla nozione di *enracinement* e a partire da una citazione tratta dal *Cahier XIV*. Il possibile terreno di dialogo fra i due autori si troverebbe proprio nell'idea di una connessione ineliminabile presente nell'uomo al Bene, idea che sfocia sia nella filosofa francese che nel domenicano tedesco, in tempi più remoti, nell'elaborazione di un vero e proprio piano d'azione culturale e sociale.

SUMMARY

The following paper aims to explore the relationship between Simone Weil and Meister Eckhart in reference to the concept of *enracinement*. In the *Cahier XIV* a place of dialog may be found between the two authors regarding the ineradicable man's connection to the Good. This idea leads both the French philosopher and the German Dominican to develop an actual cultural program.

Sezione monografica

**Simone Weil protagonista della filosofia
del Novecento. Ritrovare l'umano.**

A cura di Massimiliano Marianelli

L'essere, la mediazione e il bene

I. Dal silenzio alla parola. Tracce di un’ontologia del linguaggio in Simone Weil

di Noemi Sanches

«[...] j’ai constraint enfin à dire la vérité, c’est-à-dire à dire rien»¹.

1. L’origine trascendente del linguaggio

Per Simone Weil il linguaggio presenta un’ambiguità intrinseca e, sebbene da un lato si tratti di un fenomeno umano – e perciò suscettibile al bene e al male –, d’altro canto rappresenta anche una realtà che poggia le sue fondamenta nel trascendente.

In questa linea, la filosofa francese scrive nel suo *cahier* numero 10: «Problème de l’origine du langage, de la technique, etc. Ce problème n’est même pas conceivable comme tel. Cette origine est donc transcendante»². Un po’ più avanti, nel *carnet de Londres* – il suo ultimo quaderno – Weil sostiene che l’origine trascendente del linguaggio è un fatto “evidente”, giacché nessun tipo di linguaggio esce dal non-linguaggio, ma viene sempre *trasmesso* da qualcun altro e imparato. Per questo, l’istitutore del linguaggio non può che essere Dio:

¹ S. Weil, *Oeuvres Complètes I: Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988, p. 126. D’ora in poi OC I.

² Ead., *Oeuvres Complètes VI: Cahiers 3 (février 1942-juin 1942). La porte du transcendant*, Gallimard, Paris 2002, p. 254. D’ora in poi OC VI 3.

«Les problèmes d'origine (origine du langage, des outils, etc.) n'ont absolument aucune autre solution que celle de Dieu instituteur. C'est évident. Le langage ne sort pas du non-langage. Un enfant apprend à parler ; mais c'est qu'on lui apprend. On lui apprend à travailler, etc.».³

Nelle *Leçons de philosophie* di Roanne (1933-1934), Weil parla del linguaggio come frutto di una convenzione sociale⁴. Un decennio più tardi, negli scritti londinesi, afferma invece l'esatto contrario: «Un langage n'est jamais une chose arbitraire, une convention; loin de là, cela pousse comme une plante»⁵. Questo

³ Ead., *Oeuvres Complètes VI: Cahiers 4 (juillet 1942- juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, Gallimard, Paris 2006, p. 370. D'ora in poi OC VI 4.

⁴ Cfr. Ead., *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934). Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault*, Plon, Paris 1959, p. 90 ss. D'ora in poi LP.

⁵ Ead., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Galimard, Paris 1957, p. 59. D'ora in poi EL. Questo è uno dei pochi temi della riflessione weiliana in cui si osserva un cambiamento apparentemente brusco tra pensiero giovanile e maturo. Ciononostante vale la pena chiarire che nelle *Lezioni di filosofia* non viene mai affrontato il problema delle origini del linguaggio. La giovane filosofa si limita ad analizzare il linguaggio come un fenomeno puramente sociale e, in quanto tale esso è effettivamente una convenzione; per la filosofa matura, invece, il linguaggio è anche una convenzione divina. Quest'ambiguità propria del linguaggio si deve alla sua doppia origine: una sociale e una trascendente. In questa linea, accettando l'esistenza di due tipi di linguaggi nella riflessione weiliana, afferma anche Marinaelli: «Ritengo che il *linguaggio di origine trascendente* sia propriamente il secondo tipo di linguaggio ed è da questo che derivano tutte le *lingue ed i linguaggi* particolari. Nel tentativo di risolvere il problema delle

linguaggio che spunta come una pianta, getta le sue radici nell'eterno perché è la *Sapienza eterna* colei che insegna all'uomo tutte le arti e le conoscenze, tra le quali anche la capacità di parlare e di scrivere. Tutte le tecniche umane sono così considerate come dei *dioni di Cristo*⁶.

origini del *linguaggio*, la riflessione weiliana fa dunque riferimento ad una dimensione *originaria* e non soltanto del *linguaggio*: si tratta di una Parola creatrice e, come vedremo, paradossalmente silenziosa» (M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004, p. 153).

⁶ Weil si basa anche sull'immagine di Prometeo, figura profetica del Cristo, per spiegare la propria teoria sull'insegnamento trascendente dei diversi saperi: «Quand Prométhée explique comment son action a sorti les hommes de leur état de cauchemar confus, il énumère les connaissances qu'il leur a données. Ce sont, dans l'ordre du poète, la construction des maisons, le travail des briques et du bois, la connaissance des saisons, celle des astres, celles des nombres, celle des lettres, la domestication du cheval, la navigation à voile, la médecine, la divination, les sacrifices, le travail des métaux, bref, tous les arts. [...] Soit dit en passant, quoique la Bible dise, je crois, quelque part, que c'est la Sagesse qui a enseigné aux hommes le labourage et tous les métiers, de telles pensées sont aujourd'hui tout à fait absentes de chez nous. Pourtant, si on regardait toutes les techniques comme des dons du Christ, combien la vie n'en serait-elle pas transformée?» (S. Weil, *Oeuvres Complètes IV [Vol. 2]: Écrits de Marseille. Grèce – Inde – Occitanie [1941-1942]*, Gallimard, Paris 2009, pp. 237-238). D'ora in poi OC IV 2. Aggiungiamo inoltre che la figura di Prometeo è anche associata con quella del Cristo per il tipo di condanna che riceve e la sua *accettazione obbediente e silenziosa*, come il Giusto perfetto di Isaia e il Cristo crocifisso: «(Prométhée) - Eschyle montre d'abord la crucifixion de Prométhée sur le roc. Pendant cette opération, il se tait

2. Il fondamento trinitario

Per capire meglio questa *trasmissione* divina, è necessario partire dalla concezione cristiana del Dio uno e trino che, per Weil è fondamento e pienezza dell'essere come relazione. Secondo la filosofa, infatti, la Trinità è rapporto di Dio con sé⁷ e, come tale, è *soggetto puro* che pensa se stesso⁸, tuttavia non nel senso solipsistico dell'*Io penso* cartesiano⁹, ma aperto e rivolto all'altro: «Νόησις νοήσεως νόησις. Le sens de la Trinité est que Dieu est *pensée*. Toute pensée a un sujet et un objet. Le Père pense sa parole. Cette pensée est amour. Cette parole est ordre. Cet ordre est image de cette pensée, de cet amour»¹⁰.

tout à fait. Ce silence rappelle celui du juste d'Isaïe et du Christ: "Maltraité, injurié, il n'ouvrira pas la bouche"» (*ibid.*, pp. 230-231).

⁷ «Trinité – rapport de Dieu avec soi – Les choses n'ont rapport à rien. L'homme a rapport à autre chose. Dieu seul a rapport à soi. Narcisse aspire à ce qui n'est pas possible qu'à Dieu. Dieu seul connaît et aime soi. Ce rapport est son essence même. Ce rapport est la plénitude de l'être» (Ead., *Oeuvres Complètes VI : Cahiers 2 [septembre 1941-février 1942]. La science et l'impensable*, Gallimard, Paris 1997, p. 369). D'ora in poi OC VI 2. «Trinité: relation de Dieu avec lui-même» (*ibid.*, 548).

⁸ «Dieu est tellement sujet qu'en tant qu'objet il est encore sujet», (*ibid.*, p. 483).

⁹ Su questo rinvio a M. Marianelli, «*Chaque religion est seule vraie*. Il modello weiliano come paradigma di un umanesimo interculturale, in *Humanitas* 69 (4-5/2014), p. 701 ss.

¹⁰ OC VI 2, p. 370.

Più che puro soggetto, Dio è dunque pensiero: «L'essence de Dieu n'est pas sujet ni objet, mais pensée (le *vόησις* attribut.)»¹¹. Sebbene sia chiaro il riferimento aristotelico, Weil afferma che la definizione più precisa di Dio come pensiero è da rintracciare in due formule pitagoriche attribuite a Filolao, nelle quali si definiscono l'armonia e l'amicizia. La prima come “pensiero comune di pensanti separati”, e la seconda come “uguaglianza fatta di armonia”. L'armonia, inoltre, contiene l'idea di *proporziona*, cioè di *unità* di contrari, ma anche di *uguaglianza* tra l'uno e i molti. In questo senso, la Trinità è l'*amicizia originaria* nella quale “pensatori separati pensano insieme”¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 374. «Dieu un et trois est *pensée*. Unité qui n'est pas le corrélatif du multiple» (*ibid.*, p. 370).

¹² «La formule: «L'amitié est une égalité faite d'harmonie», (*philian einai enarmonion isotēta* – φιλίαν εἶναι ἐνἀρμόνιον ισότητα), est pleine de significations merveilleuses, par rapport à Dieu, par rapport à l'union de Dieu et de l'homme, et par rapport aux hommes, à condition de tenir compte du sens pythagoricien du mot harmonie. L'harmonie est proportion. C'est aussi l'unité des contraires. Pour appliquer cette formule à Dieu, il faut la rapprocher d'une définition de l'harmonie au premier abord très étrange: (*dikha phroneontōn sumphronēsis* – δίχα φρονεόντων συφρόνησις), «la pensée commune des penseurs séparés». Des penseurs séparés qui pensent ensemble, il n'y a qu'une chose qui réalise cela en toute rigueur, c'est la Trinité. La formule d'Aristote : « La pensée est la pensée de la pensée », n'enferme pas la Trinité, parce que le substantif peut être pris également au sens actif ou passif. La formule de Philolaos l'enferme parce que le verbe est à l'actif. La méditation de cette formule conduit à la meilleure manière de rendre compte à l'intelligence du dogme de la Trinité» (OC IV 2, p. 262).

Altra caratteristica essenziale nella Trinità immanente è quella dell'*Amore* che si manifesta come doppia pulsazione: da un lato, è *generazione-creazione* dell'essere da parte del Padre; e dall'altro è risposta del Figlio come *rinuncia* ad essere.

Questi due movimenti rispondono ad un solo e ad uno stesso *atto* che è Amore o Spirito:

«Dieu veut être, non parce qu'il est soi, mais parce qu'il est le Bien. Le Père fait être le Fils par amour, parce que le Fils est le Bien. Le Fils ne veut pas être par amour, parce que le Père seul est le Bien. Pour le Père, Dieu est le Fils. Pour le Fils, Dieu est le Père. Tous deux ont raison, et cela fait une seule vérité. Ainsi Ils sont deux Personnes et un seul Dieu. Le Père est création de l'être, le Fils est renoncement à être ; cette double pulsation est un unique acte qui est Amour ou Esprit»¹³.

Questo ritmo di doppia pulsazione di Dio in sé si verifica anche nel suo agire nel mondo e nella storia della salvezza, in termini teologici: nella Trinità economica.

In riferimento all'atto creativo di Dio, Weil descrive il Padre come colui che crea attraverso la sua Parola unica, pronunciata eternamente nell'eterno silenzio¹⁴. Da un lato, questo silenzio si manifesta, col ritiro volontario di Dio e la rinuncia al suo potere sul mondo. In questa maniera Dio crea svuotando se stesso per dare la possibilità d'esistenza a qualcosa che è essenzialmente diverso da lui. L'atto creativo di Dio non è dunque un'affermazione di sé, ma una abdicazione ad essere perché l'altro sia. Dall'altro lato, alla creazione del Padre come rinuncia

¹³ OC VI 4, p. 130.

¹⁴ «Le Père dit une seule parole, il l'a dit éternellement et dans un éternel silence» (OC VI 2, p. 548).

ad essere tutto, corrisponde il *movimento discendente* del Figlio nell'Incarnazione¹⁵. Questo movimento è essenzialmente *silenzio* che caratterizza non solo l'essere, ma anche l'agire divino nella sua triplice *follia d'amore*, cioè: Creazione, Incarnazione e Passione. Quest'ultima rappresenta infatti il compimento dell'Incarnazione che raggiunge il suo *culmine* nel grido di abbandono del Figlio e nella non risposta da parte del Padre.

3. *La vocazione dell'uomo*

Secondo Weil questo grido che si fonde col silenzio del Padre forma una stessa armonia che indica sia l'unione, sia la separazione di Dio in se stesso. Questa armonia, frutto dello strazio divino, è il Verbo, «silence de Dieu»¹⁶ che vibra in tutta la creazione come Parola di Dio¹⁷. In questo modo, la Croce rappresenta il simbolo della separazione e unione tra mondo e Dio ed è perciò la *patria* dell'uomo¹⁸. Di lì l'attenzione

¹⁵ In questo modo, il movimento discendente nella Trinità economica rappresenta lo stesso movimento di doppia pulsazione d'amore della relazione intratrinitaria.

¹⁶ *Ibid.*, p. 373.

¹⁷ «Le Verbe, silence en Dieu, paroles dans la création» (*ibid.*, p. 374).

¹⁸ Per Weil la Trinità e la Croce rappresentano i due poli del cristianesimo, ma all'uomo quaggiù è permesso solo d'avere la croce come patria: «Ici-bas nous sommes placés par la condition humaine infiniment loin de la Trinité, au pied même de la Croix. La croix est notre patrie» (OC IV 2, p. 397). Ciononostante la destinazione dell'uomo è la patria universale e celeste, ma paradossalmente, per Weil Trinità e Croce sono essenzialmente la stessa patria: «N'a qu'une seule patrie qui est située hors de ce monde. Car il n'a qu'un Père, qui

particolare che la filosofa ripone sulla sventura umana (*malheur*) come condizione di esistenza e come *grand chance* dell'uomo di condividere lo stesso destino del Cristo – modello antropologico per eccellenza¹⁹ –, partecipando in modo consentito e attivo alla redenzione divina attraverso la propria decreazione²⁰.

habite hors de ce monde» (Ead., *Oeuvres Complètes* V [Vol. 2]: *Écrits de New York et de Londres. L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1943], Gallimard, Paris 2013, p. 231). D'ora in poi OC V 2. La Croce rappresenta, dunque, la chiave d'accesso alla patria celeste che è il destino finale dell'uomo insieme a tutto il creato. Per un approfondimento su Trinità e croce in Simone Weil rinvio a: E. Gabellieri, «*La misericordia come nome divino. Dalla rivelazione alla filosofia e dalla filosofia alla rivelazione*», en D. Pagliacci (a cura di), *Misericordia, un infinito stupore*, Ancora, Milano 2012, pp. 47-64.

¹⁹ Per Weil, Cristo è l'*eidos* dell'uomo: «Le Christ comme idée (εἰδος) de l'homme» (OC VI 2, p. 394).

²⁰ Tale possibilità donata all'uomo non è merito suo, ma è in *conformità* (nel senso tommasiano) all'Incarnazione e alla volontà divina sul creato. Ecco quanto afferma Weil: «Douleur rédemptrice portant la présence de Dieu à l'extrême du monde par la coopération de la créature. On pourrait ainsi rendre compte de la convenance (au sens de saint Thomas) de l'Incarnation, en disant qu'il ne convient pas à Dieu de dépendre de sa créature. Il s'est fait créature pour que cette œuvre soit accomplie à coup sûr parfaitement une fois. La croix est l'essence même de l'incarnation» (*ibid.*, pp. 469-470). Secondo Marianelli il termine *convenance* è centrale nell'impianto gnoseologico-ontologico weiliano ed ha a che fare con un'*armonia impossibile all'intelletto umano* giacché «consente di stabilire una *relazione*, un *rapporto*, tra il nostro modo di *concepire le cose* e la *verità assoluta*. Per predisporsi a tale *livello* di conoscenza *relazionale*, occorre però che gli sforzi di attenzione dell'uomo conducano alla

La vocazione dell'uomo è dunque la decreazione, ma questa essendo un'azione tipicamente divina, è contronatura e per questo non è possibile all'uomo, egli deve lasciarsi decreare da Dio stesso. L'uomo, in effetti, essendo creatura pensante contiene in sé il germe della decreazione²¹. Questo germe è lo stesso *Logos* divino, Mediatore per eccellenza: «Le Verbe est la lumière qui vient avec tout homme. Δόγος. Le rapport. Δόγος et ἀγάπη»²². In questo modo, il *Logos*, *Dio creatura*²³, non solo

perdita della prospettiva o, per usare un'altra espressione tipicamente weiliana, alla “morte dell’io”, attraverso un processo di “estirpazione di energia”» (M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, cit., p. 212). In questo modo, il termine *convenance* rinvia essenzialmente a la figura di Cristo come Persona che fa e che incarna l’unità stessa nell’ordine del mondo: «Weil non solo chiarisce il significato del termine *convenance*, ma mostra anche come, in relazione a tale termine, abbia un ruolo centrale la stessa figura del Cristo che è la Persona che fa l’unità e che la realizza storicamente. In Lui si rende manifesta la stessa *convenance* nella misteriosa compresenza di due nature assolutamente contraddittorie, quella umana e quella divina, che non possono essere armonizzate ma che gli “convengono” di fatto, nonostante l’intelletto non le possa concepire insieme: è questo appunto il mistero racchiuso nella *convenance*» (*ibid.*, p. 221).

²¹ «Une créature raisonnable, c'est une créature qui contient en soi le germe, le principe, la vocation de la décréation» (OC VI 2, p. 384).

²² *Ibid.*, pp. 324-325. È evidente qui l'allusione al prologo giovanneo che viene citato spesse volte nei suoi *Cahiers*: «“La parole de Dieu est comme une semence...” La parole; il s'agit du Verbe, la lumière qui naît avec chaque homme» (OC VI 3, p. 73).

²³ «La Création est abandon. En créant ce qui est autre que Lui, Dieu l'a nécessairement abandonné. Il ne conserve sous sa garde que ce qui dans la Création est Lui créature. Cela, c'est la Vie, la Lumière, le

abita in segreto nell'universo circondante, ma anche in una porzione infinitesimale e silenziosa della parte superiore dell'anima umana: «Le Verbe est le silence de Dieu dans l'âme. C'est cela le Christ en nous»²⁴. Quindi, è grazie al *Logos* presente nell'uomo che Dio può entrare in contatto col mondo²⁵, a condizione della decreazione umana, cioè del suo consentimento silenzioso all'amore divino²⁶.

Verbe. C'est la présence du Fils unique de Dieu ici-bas» (OC VI 4, p. 131).

²⁴ OC VI 3, p. 356.

²⁵ «Le seul rapport de Dieu avec le monde consiste dans la possibilité que le surnaturel existe dans le monde, dans une âme humaine» (OC VI 2, p. 398).

²⁶ Il consentimento dell'uomo all'ordine delle cose attraverso l'obbedienza è, in effetti, una sorta di *sì nuziale* pronunciato dalla parte silenziosa dell'anima ed è un'*ala* verso Dio: «Ce «oui» sans condition qui se prononce au plus secret de l'âme, qui n'est que silence, est entièrement soustrait à tout danger de contact avec la force. [...] S'il est inconditionné, il transporte réellement dans les cieux, dans le sein du Père, la partie de l'âme qui le prononce. C'est une aile» (OC IV 2, p. 196). «C'est le consentement, le oui du mariage. Un oui prononcé dans l'instant présent pour l'instant présent, mais prononcé comme une parole éternelle, car c'est le consentement à l'union du Christ avec la partie éternelle de notre âme» (Ead., *Oeuvres complètes IV [Vol. 1]: Écrits de Marseille. Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales [1940-1942]*, Gallimard, Paris 2008, p. 340). D'ora in poi OC IV 1.

In questa maniera, l'uomo attraverso la morte dell'io diviene passaggio²⁷, trasparenza dello sguardo d'amore di Dio sul mondo:

«Toutes les choses que je vois, entendis, respire, touche, mange, tous les êtres que je rencontre, je prive tout cela du contact avec Dieu et je prive Dieu du contact avec tout cela dans la mesure où quelque chose en moi dit *je*. Je peux faire quelque chose et pour tour cela et pour Dieu, à savoir me retirer, respecter le tête à tête²⁸».

E siccome Dio non ama che se stesso²⁹, l'uomo diviene, dunque, mediazione nella Mediazione dopo un lungo apprendistato

²⁷ «Nous ne sommes pas autre chose qu'un endroit par où passe l'Amour divin de Dieu pour soi-même» (Ead., *Intuitions Pré-chrétiennes*, La colombe, Paris 1951, pp. 167-168). D'ora in poi IPC.

²⁸ OC VI 3, p. 55. «Je dois me retirer pour que Dieu puisse entrer en contact avec les êtres que le hasard met sur ma route et qu'il aime. Ma présence est indiscrète, comme si je me trouvais entre deux amants ou deux amis. [...] Cesser d'être par amour» (OC VI 2, p. 490). «Plus je disparaîs, plus Dieu est présent dans ce monde-ci» (*Ibid.*, p. 486). «L'accomplissement strict du devoir simplement humain est une condition pour que je puisse me retirer. [...] Dieu m'a donné l'être et du même coup la possibilité de lui donner quelque chose en retour en cessant d'être» (OC VI 3, p. 55). «Que je parte, et la création et le Créateur échangeront leurs secrets. [...] Quand je suis quelque part, je souille le silence du ciel et de la terre par ma respiration et le battement de mon cœur» (*Ibid.*, p. 109).

²⁹ «Trinité – rapport de Dieu avec soi – Les choses n'ont rapport à rien. L'homme a rapport à autre chose. Dieu seul a rapport à soi. Narcisse aspire à ce qui n'est pas possible qu'à Dieu. Dieu seul connaît

nell’ascolto del silenzio interiore ed esteriore³⁰ – cioè di quel *Logos* presente nella sua anima, nell’anima altrui e nell’universo –, in attesa umile e obbediente. In altre parole, nell’imitazione del silenzio del *Giusto perfetto*, completamente svuotato di sé stesso³¹. In questo senso, la capacità di abdicazione della propria potenza è, in effetti, il distintivo più proprio di Dio ed è in tale

et aime soi. Ce rapport est son essence même. Ce rapport es la plénitude de l’être» (OC VI 2, p. 369).

³⁰ L’uomo che rinuncia a se stesso, si disfa delle cose illusorie e arriva alla *realità silenziosa* e vera delle cose: «Nous sommes dans l’irréalité, dans le rêve. Renoncer à notre situation centrale imaginaire, y renoncer non seulement par l’intelligence, mais aussi dans la partie imaginative de l’âme, c’est s’éveiller au réel, à l’éternel, voir la vraie lumière, entendre le vrai silence» (OC IV 1, p. 300). Questa operazione di annullamento non è però un’operazione triste, quanto piuttosto un atto felice perché è in corrispondenza con l’essere delle cose: «Il n’y a pas de félicité qui vaille le silence intérieur» (OC VI 3, p. 52). «Cette opération d’anéantissement de ce qui dit *je* s’accompagne tantôt de félicité et tantôt de douleur, mais dans les deux cas, c’est toujours essentiellement une opération heureuse, à cause de la lente croissance du silence intérieur» (*ibid.*, p. 55).

³¹ La perfezione dell’uomo sta, in effetti, nell’imitazione del silenzio di Dio: «L’âme parfaite attend le bien avec autant de silence, d’immobilité et d’humilité que Dieu lui-même» (OC VI 4, p. 185). E il Figlio è l’unico Dio permesso all’uomo di imitare: «Il n’est permis à l’homme d’imiter que Dieu le Fils. C’est pourquoi “Nul n’arrive au Père sinon par moi”» (OC VI 4, p. 198). «Le Fils, c’est Dieu *en tant que* nous devons l’imiter. C’est pourquoi il est la Sagesse et le λόγος, qui ont rapport à un ordre du monde transcendant au-dessus de nous, mais sensible pour nous» (OC VI 2, p. 331).

abdicazione che risiede la possibilità dell'uomo di essere «réflet de Dieu»³², cioè, immagine e somiglianza di Dio:

«Dieu a abdiqué sa toute-puissance divine et s'est vidé. En abdiquant notre petite puissance humaine nous devenons, en vide, égaux à Dieu.

Le Verbe divin était égal à Dieu en divinité. [...] C'est dans et par l'abdication que nous sommes transportés en Dieu.

Dieu nous a créés à son image, c'est-à-dire qu'il nous a donné le pouvoir d'abdiquer en sa faveur comme il a abdiqué pour nous»³³.

Ecco perché l'unica possibilità dell'uomo di unirsi a Dio sta nella sua assimilazione al Dio svuotato dalla sua divinità, attraverso l'obbedienza e la rinuncia della propria persona³⁴. L'uomo decreato è, dunque, l'uomo abitato dal Cristo, il quale è mediazione tra Dio e il suo *Logos* presente nell'ordine del mondo nelle sue diverse manifestazioni. Questo è possibile perché Dio stesso, fondamento di tutto ciò che è, altra cosa non

³²OC IV 1, p. 313.

³³ OC VI 4, p. 347.

³⁴ «L'homme ne peut être un avec Dieu qu'en s'unissant à Dieu DEPOUILLÉ DE SA DIVINITÉ (VIDÉ de sa divinité)» (OC VI 2, p. 394). «Ce qui en l'homme est l'image même de Dieu, c'est quelque chose qui en nous est attaché au fait d'être une personne, mais qui n'est pas la personne - C'est la faculté de renoncement à la personne. C'est l'obéissance» (OC VI 3, p. 407).

è se non mediazione in sé³⁵, ovvero, Amore³⁶. Detto in altro modo, *tutto è rapporto* ed è in questo che radica, per Weil, il cuore del dogma della Trinità, archetipo di tutti i rapporti

³⁵ «Λόγος, nom de la Nécessité, donné au Bien-Aimé – Lumière et pluie dans Évangile, stoïcisme. Nécessité, médiatrice entre la partie naturelle de nous et le consentement surnaturel. Par analogie, conçue comme médiatrice entre la matière et Dieu. Création ET action ordonnatrice.

[...] Dieu médiateur entre:

Dieu et Dieu

Dieu et l'homme

L'homme et l'homme

Dieu et les choses

Une chose et une chose

Moi et moi.

Dieu est médiation en soi, et tout est médiation divine. Analogiquement, pour la pensée humaine, tout est rapport - λόγος. Le rapport est médiation divine. La médiation divine est Dieu» (*ibid.*, p. 404). «Pour nous, tout est rapport.

En soi, tout est médiation, médiation divine. Dieu est médiation. Toute médiation est Dieu.

Médiation suprême, harmonie entre le pourquoi du Christ (répété sans arrêt par toute âme dans le malheur) et le silence du Père. L'univers (nous y compris) est la vibration de cette harmonie.

(On ne comprend vraiment l'univers et la destinée des hommes, notamment l'effet du malheur sur l'âme des innocents qu'en concevant qu'ils ont été créés, l'un comme la Croix, les autres comme les frères du Christ crucifié.)

[...] Toucher ainsi Dieu à travers tout» (*ibid.*, p. 406).

³⁶ «Et la médiation, c'est exactement la même chose que l'Amour» (IPC, p. 167).

esistenti³⁷: «Le dogme de la Trinité est nécessaire pour qu'il n'y ait pas dialogue de nous avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même en nous. Pour que nous soyons absents»³⁸.

³⁷ Così spiega E. Gabellieri: «En effet, la Trinité comme égalité entre *un* et *plusieurs* constituant le “premier couple de contraires” à la source de tous les autres, apparaît comme l'archétype de tous les “rapports” constitutifs des êtres du monde, chacun étant un rapport, à des niveaux divers, au “Rapport absolu” qu'est Dieu. «Tout phénomène est un rapport (il n'y a pas de son d'une seule main) et comme tel limité» [OC IV 2, pp. 253-254]. Comme tel limité, car aucun phénomène créé n'est Dieu. Mais en tant que “rapport” à Dieu, tout phénomène est ouvert au mystère d'une médiation dont il est une lointaine image» (E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxiologie*, Hermann, Paris 2019, p. 165).

³⁸ OC VI 2, p. 123. In un passaggio delle *Lezioni di filosofia*, Weil sosteneva già questa essenza dialogica del pensiero: «La pensée est un dialogue avec soi» (LP, p. 71). Si vede così in modo chiaro la continuità tra pensiero giovanile e maturo, ma anche il *novum* che acquisisce la filosofia weiliana a partire dell'esperienza e dalla riflessione trinitaria. In questa stessa linea Marianelli sostiene che l'ontologia e l'antropologia weiliana «è espressione di una ontologia trinitaria, fondamento di una metafisica della mediazione e del dono» (M. Marianelli, *Note sul Prometeo di Simone Weil: il Silenzio di Dio, la libertà dell'uomo e il ritmo trinitario*, in AA.VV, *Prometeo senza catene* [Donato Loscalzo ed.], Città Nuova, Roma 2017, pp. 117-129, qui p. 129). L'autore fa riferimento agli studi di E. Gabellieri, il quale sostiene anche che la metafisica dell'essere e del dono di Weil implica «une ontologie trinitaire médiant l'unité entre dimension immanente et dimension extatique dans les “processions” personnelles au sein de la Trinité» (E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux*, cit., p. 268). Per un approfondimento sulla metafisica weiliana del dono cfr. anche:

Per questa ragione ogni avvenimento, per *convenzione divina*, rappresenta il linguaggio che Dio ha stabilito con la sua creatura. Tale linguaggio, anche se non è traducibile in parole umane, assume un solo significato:

«Tous les événements de la vie, quels qu'ils soient, sans exception, sont des marques d'amour de Dieu par convention, de la même manière que le pain de l'Eucharistie est chair du Christ. Mais une convention avec Dieu est plus réelle qu'aucune réalité.

Dieu établit avec ses amis un langage conventionnel. Chaque événement de la vie est un mot de ce langage. Ces mots sont tous synonymes, mais, comme il arrive dans les beaux langages, chacun avec sa nuance tout à fait spécifique, chacun intraduisible. Le sens commun à tous ces mots, c'est : je t'aime»³⁹.

4. Eterno silenzio: orizzonte dell'ontologia weiliana

Cerchiamo ora di collegare queste affermazioni con l'interpretazione weiliana sul linguaggio. Abbiamo visto che Dio è essenzialmente pensiero e relazione, il linguaggio è, giustamente, ciò che esprime il pensiero ed enuncia le relazioni⁴⁰, considerate da Weil come delle “firme di Dio” nel creato⁴¹. Ugualmente abbiamo messo in rilievo, nella riflessione

Id., *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Éd. Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain-Paris 2003.

³⁹ OC VI 4, p. 170.

⁴⁰ «Le langage énonce des relations» (EL, pp. 33-34).

⁴¹ «La nature de la relation, et de l'attention indispensable pour la concevoir, était aux yeux des Grecs une preuve que la nécessité est réellement obéissance à Dieu. Ils en avaient une autre. C'étaient les symboles inscrits dans les relations elles-mêmes, comme la signature

weiliana sulla Trinità, la natura silenziosa di Dio che si esprime in un'originale grammatica d'amore *ad intra* e *ad extra* del suo essere. Questa dinamica che permea tutto l'esistente è alla base dell'ordine silenzioso del cosmo e dei veri linguaggi, ovverosia di quelli inspirati e sorti dal silenzio interiore dell'uomo decreato e che sono capaci di portare a una trasformazione concreta nell'anima e nella realtà circondante. In questo senso microcosmo e macrocosmo esprimono in modi diversi lo stesso nome di Dio, ovvero, il suo Verbo: «La création est la parole que Dieu nous dit; c'est aussi le nom de Dieu. La relation, qui est la Sagesse divine, est le nom de Dieu. Un homme parfait est le nom de Dieu. (Microcosme)»⁴².

Seguendo questa logica, e in base alla riflessione trinitaria di Weil, possiamo affermare che la vocazione e la missione del linguaggio nella società umana è quella di contribuire a quel dialogo di Dio con se stesso attraverso i diversi rapporti che l'uomo stabilisce nel mondo⁴³. La funzione più propria del

du peintre est écrite dans un tableau» (OC V 2, p. 353). «Dieu a inscrit sa signature dans la nécessité» (OC VI 4 p. 365). In questa linea, Marianelli considera la Trinità come “griglia di lettura” del reale: «La Trinità è dunque una “griglia” di “lettura” del reale: è la conformità “misteriosa” (in questo senso è una *convenance transcendant*) tra le nostre possibilità conoscitive (i nostri modi di conoscere l'universo) e la realtà, conoscibile appunto soltanto attraverso le categorie del vero, del bello e del bene» (M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, cit., p. 266).

⁴² OC VI 4, p. 346.

⁴³ «Chaque relation entre deux ou plusieurs choses créées - qu'il s'agisse d'êtres pensants ou de matière - est une pensée de Dieu. Nous devons désirer la révélation de la pensée de Dieu correspondant à

linguaggio è, in effetti, quella di esprimere i rapporti tra le cose, e come tutto è rapporto, il linguaggio non solo può, ma *deve* essere capace di esprimere tutto, perché *tutto parla di Dio*:

«Que faut-il en conclure concernant la multitude des choses intéressantes qui ne parlent pas de Dieu? Faut-il conclure que ce sont des prestiges du démon?

Non, non, non. Il faut conclure qu'elles parlent de Dieu. Il est urgent aujourd'hui de le montrer. C'est en cela que consiste le devoir d'élever le serpent d'airain, pour qu'il soit vu et que quiconque le regarde soit sauvé»⁴⁴.

In questo modo, l'uomo come punto di equilibrio e di incontro tra naturale e soprannaturale contribuisce col «redescendre l'esprit de vérité parmi nous»⁴⁵ attraverso «l'union de son propre esprit avec la sagesse mystérieuse éternellement inscrite dans l'univers»⁴⁶. La verità è, dunque, lo scopo ultimo nel quale convergono tutta la gnoseologia, l'antropologia e l'ontologia di Weil, non in senso puramente astratto, ma *teor-etico* nel suo significato più profondo. Sebbene il linguaggio come fenomeno umano e sociale sia insufficiente per questo scopo, è contemporaneamente indispensabile per lo svelarsi dello spirito trascendente e silenzioso, in modo da «répandre sur la vie collective elle-même une couleur de vie impersonnelle, c'est-à-

chaque relation avec nos semblables ou avec a matière dans laquelle nous sommes engagés» (*ibid.*, p. 316).

⁴⁴ OC VI 4, p. 168.

⁴⁵ OC V 2, p. 326.

⁴⁶ *Ibid.*

dire de beauté. [...] une beauté stable, en repos, à couleur d'éternité»⁴⁷.

In questo orizzonte si esprime Weil nella sua ultima lettera all'amico Padre Perrin: «Nous vivons une époque tout à fait sans précédent, et dans la situation présente l'universalité, qui pouvait autrefois être implicite, doit être maintenant pleinement

⁴⁷ EL, p. 157. Abbiamo visto che la bellezza come riflesso del bene e sigillo certo della verità, è presente in tutta la dottrina di Weil. Ci vorrebbe una riflessione a parte per trattare dovutamente tutte le sfumature della filocalia weiliana, in questo lavoro ci limitiamo ad evidenziare il suo valore come incarnazione e voce silenziosa del Bene: «Le beau est la preuve expérimentale que l'incarnation est possible» (OC VI 3, p.127). «La beauté est vraiment, comme le dit Platon, une incarnation de Dieu» (OC VI 4, p. 369). «Le Bien est hors de ce monde. Grâce à la sagesse de Dieu qui a mis sur ce monde la marque du bien sous forme de beauté, on peut aimer le Bien à travers les choses d'ici-bas» (*Ibid.*, p. 182). Si tratta infatti della bellezza del Figlio, della Saggezza eterna che rappresenta la forma sensibile dell'amore disceso da Dio nel mondo e nell'anima umana ed è capace di parlare a tutti col suo silenzio, per questa ragione essa è un vero e proprio *sacramento* per Weil: «La beauté est la seule valeur universellement reconnue. [...] L'essentiel, c'est que le mot de beauté parle à tous les cœurs» (OC IV 2, p. 178). Ecco perché per Weil lo studio della bellezza è «la clef des vérités surnaturelles» (OC VI 3, p. 356). «Dieu a créé l'univers, et son Fils, notre frère premier-né, en a créé la beauté pour nous. La beauté du monde, c'est le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière. Il est réellement présent dans la beauté universelle. L'amour de cette beauté procède de Dieu descendu dans notre âme et va vers Dieu présent dans l'univers. C'est aussi quelque chose comme un sacrement» (OC VI 4, p. 276).

explicite. Elle doit *imprégnier le langage et toute la manière d'être*⁴⁸. Il linguaggio dunque, è fondamentale in questo processo urgente di *universalizzazione del particolare* e di *soprannaturalizzazione del naturale*. Questo perché secondo Weil, la lingua è fortemente legata ad un'originarietà trascendente che è alla base di ogni cultura. Da qui il grande valore del radicamento come condizione dello sradicamento per la filosofia, perché è grazie ad esso che l'uomo può accedere alla fonte trascendente presente nel passato di ogni civiltà. Perciò il linguaggio – in analogia con la Croce – deve divenire in qualche modo *patria* per gli uomini⁴⁹, ovvero, una realtà attraverso la quale Dio stesso attraversa tutta l'infinità dell'esistenza per venire a cercare l'uomo:

«Puisque c'est Dieu qui doit venir chercher l'homme, et lui prendre l'âme en surprenant les sens, il n'a que deux moyens à cet effet: les

⁴⁸ Ead., *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 62 (corsivo nostro).

⁴⁹ Così descrive Simone Weil la cultura della regione di Linguadoca nel XIII secolo: «Ces territoires où existait un niveau élevé de culture, de tolérance, de liberté, de vie spirituelle, étaient animés d'un patriotisme intense pour ce qu'ils nommaient leur «langage»; mot par lequel ils désignaient la patrie» (OC V 2, p. 198). «Et ils avaient même un mot pour désigner la patrie; ils l'appelaient le langage» (OC IV 2, p. 409). Ci sembra interessante collegare questa interpretazione weiliana con quella della Croce come patria. In effetti, nello stesso modo in cui la Croce diviene il luogo d'accesso alla Patria celeste che è nella Trinità; analogicamente anche il linguaggio compie un ruolo importante nella soprannaturalizzazione dell'intera società umana. Per questa ragione consideriamo che il “linguaggio come patria” di Weil non deve essere inteso nel senso heideggeriano di “casa dell'essere”, ma piuttosto come un *ponte* verso il trascendente.

beautés naturelles (les cieux, la mer, les saisons, les plaines, montagnes, fleuves, arbres, fleurs, les espaces - et les beaux corps et beaux visages d'hommes, de femmes et d'enfants - et les signes sensibles (*langage, œuvres d'art, actions...*) provenant des âmes où il est entré. Elles ont dès lors une immense responsabilité. Il leur appartient de témoigner à la manière d'un pommier en fleurs, à la manière des étoiles. Elles ne le peuvent que par la perfection de l'obéissance»⁵⁰.

Ma la perfezione dell'obbedienza fino allo svuotamento totale di sé nel mistero della Croce appartiene solo a Cristo, che essendo incarnazione del silenzio di Dio è il modello perfetto anche del linguaggio umano. In effetti, per Weil solo le parole del Cristo sono veramente belle e hanno perciò il potere di chiamare e di elevare tutte le cose verso il bene e la verità trascendente. Possiamo affermare allora insieme a Marianelli che: «Il silenzio divino, all'interno dell'"ermeneutica del silenzio" weiliana, viene interpretato come una parola che da sola è persona divina»⁵¹. Per la mediazione di Cristo, dunque, il linguaggio umano diviene un elemento chiave e privilegiato nella realizzazione della vita trinitaria. In altre parole, di testimonianza della Verità e, di conseguenza, di attualizzazione dell'Amore nel mondo e nella società⁵². Perché Dio non ha

⁵⁰ OC VI 3, p. 135-137. (Corsivo nostro).

⁵¹ M. Marianelli, *Note sul Prometeo di Simone Weil*, cit., p. 125.

⁵² Per Simone Weil il senso dell'incarnazione divina è, appunto, testimoniare la Verità che è Amore: «La raison suprême pour laquelle le fils de Dieu a été fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité. Témoigner que l'amour entre le Père et le Fils est plus fort que la distance entre le créateur et la créature. Que la pensée des penseurs séparés est une 0. Pour

creato che l'amore e i mezzi dell'amore⁵³. Ecco perché l'origine del linguaggio non può che essere trascendente, perché affonda le sue radici in quell' Eterno Silenzio più positivo di ogni suono, dove risuona eternamente una sola Parola: *Io ti amo*.

Noemi Sanches

SOMMARIO

Nella riflessione filosofica di Simone Weil è possibile rintracciare una doppia origine del linguaggio: una puramente naturale e sociale e un'altra che ha le sue radici nel trascendente, nel Dio uno e trino cristiano che per Weil è fondamento e pienezza dell'essere come relazione. Il vero linguaggio dunque imita e incarna la “grammatica trinitaria” che si esprime *ad intra* e *ad extra* attraverso la sua unica Parola d'amore pronunciata nell'Eterno silenzio.

témoigner pour la vérité. Quelle vérité ? Il n'y a qu'une vérité qui vaille la peine d'être l'objet d'un témoignage. C'est que Dieu est Amour. Le Fils est séparé du Père pour témoigner qu'ils s'aiment. Témoigner devant qui ? Devant eux-mêmes. Dieu témoigne devant Dieu qu'il aime Dieu» (OC VI 4, p. 276). Dunque, anche l'uomo, per imitazione di Cristo, è chiamato a questa testimonianza: «Comme le Christ, nous avons tous été envoyés en ce monde pour témoigner pour la vérité ; et quoi que nous fassions, nous témoignerons» (*Ibid.*, p. 299).

⁵³ «Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour. Il a créé toutes les formes de l'amour» (OC IV 2, p. 351).

SUMMARY

In Simone Weil's philosophical reflection it is possible to trace a double origin of human language. One that is purely natural and social and another that has its roots in the transcendent, that is, in the Triune Christian God who for Weil is the foundation and fullness of being as relationship. True language therefore imitates and embodies the Trinitarian grammar which is expressed *ad intra* and *ad extra* through its unique Word of love uttered in the Eternal silence.

II. Tra necessità e Bene: L’ἀπειρον di Anassimandro nella riflessione di Simone Weil

di Benedetta Sonaglia

Premessa

Con queste parole Weil traduce il frammento di Anassimandro, 12 B 1 DK: «*C'est à partir de l'indéterminé qu'a lieu la naissance pour les choses; et leurs destruction a lieu par un retour à l'indéterminé, conformément à la nécessité; car elles subissent un châtiment et une expiation les unes de la part des autres, à cause de leur injustice, selon l'ordre du temps*»¹.

Il frammento di Anassimandro rappresenta una perla antica che non ha mai smesso di interrogare la riflessione come luogo per ripensare le origini stesse del pensiero. Accanto alle note letture contemporanee del detto di Anassimandro, penso ad esempio a quelle di Heidegger e Nietzsche, troviamo il prezioso contributo di Simone Weil²: che vi torna frequentemente, interrogandolo. La pensatrice legge il frammento come una formula di insondabile profondità³, espressione tipica del sentimento greco.

L'attenzione della Weil per il mondo greco ha accompagnato

¹ S. Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. "Espoir", 1953, p. 164.

² A tal proposito si veda M. Conche, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, Paris, PUF, 1991, p. 157-190

³ Weil lo qualifica precisamente «testo insondabile» (S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di G. Gaeta e M.C. Sala, Adelphi edizioni, Milano 2014, a p. 121) e «formula d'insondabile profondità» (*Ibid.*, p. 296).

costantemente la sua vita e il suo pensiero, traducendosi in un'attenta lettura dei poemi, delle tragedie e della filosofia antica con questa idea di fondo: qualunque cosa l'uomo faccia nel nome della verità rivela la potenza divina, un segno di Dio⁴. La Weil vive come una necessità impellente il tentativo di sanare uno squilibrio che caratterizza la sua epoca e che tocca la vita sia individuale che collettiva, ossia il divorzio tra vita religiosa e vita profana⁵: «Finché questa antichità e il cristianesimo resteranno impermeabili l'uno all'altro, lo saranno allo stesso modo la nostra vita profana e la nostra vita spirituale»⁶.

Il rimedio per questa crisi risulta, per Weil, la riconciliazione tra ciò che è stato separato nel corso della vicenda storica dell'Occidente; tornare alla sapienza greca, ha questo senso profondo di tornare a pensare l'uomo nella sua totalità, senza escludere dal suo orizzonte di senso la vita spirituale.

L'occhio proteso al passato è quindi per lei necessario perché sia possibile un recupero delle radici comuni a tutta l'umanità⁷. L'interpretazione del frammento di Anassimandro si colloca, come opportunamente rilevato da Rey Puente in *Simone Weil et la grèce*, come attestazione di quel limite insuperabile, cui Weil spesso richiama, tra ordine del necessario, che caratterizza la dimensione umana, e ordine del Bene, caratterizzante la dimensione divina, e apre alla ricerca di una possibile

⁴ Cfr. S. Petrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi edizioni, Milano 1994, p. 31

⁵ Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 477

⁶ S. Weil, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi edizioni, Milano 1996, pp. 21-22

⁷ Cfr. M.C. Bingemer, *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà editrice, Torino 2005, p. 80 ss.

mediazione. In qualche modo il frammento tiene insieme temi centrali dell'ontologia weiliana e per questo lo considera una *splendide formule*⁸, una formula originale ed originaria del pensiero.

1. Il frammento di Anassimandro nelle *Intuitions pré-chrétiennes*: intuizione di due ordini contrari ma complementari

Per Weil, la formula anassimandrea sembra non limitarsi ad una riflessione riguardo l'*apxé* della *φῦσις*; se per Heidegger la lettura del frammento di Anassimandro è occasione per riflettere sulla condizione di esistenza degli enti in relazione al loro fondamento, ossia il mantenersi nel distacco dal Principio seppure con esso in accordo⁹, e per Nietzsche, allo stesso modo,

⁸ Termine usato dalla stessa Simone Weil in relazione al frammento di Anassimandro, Cfr. F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, Paris 2007, p. 142

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Roma 1968, p. 300 ss.; Nei *Sentieri interrotti* Heidegger ha condotto un'attenta analisi dei termini del frammento, nel quale il filosofo tedesco rileva il nesso tra una lettura cosmologica e una etico-morale, che rivela che Anassimandro non solo intuì il ciclo della natura ma anche, per la prima volta, un isomorfismo tra uomo e cosmo. Due sono i termini del frammento su cui si concentra principalmente la sua analisi: *τοῖς οὖτι*, ossia le cose che sono, locuzione invocata dai Greci antichi per riferirsi a qualcosa che ha a che fare anche con l'essere, per cui l'ente è grecamente inteso come relazione tra la cosa e l'essere, non è pertanto possibile riferire l'ente unicamente al concetto di oggetto fisico, per cui questo frammento diviene una prima formulazione dialettica della domanda sul principio. Il secondo termine è *χρεών*: tradotto da Hiedegger con

il frammento testimonia una prima riflessione intorno alla condizione sofferente dell'esistenza come distacco dall'eterno¹⁰, per Simone Weil l'accento è da porsi sul significato stesso dell'*ἀπειρον*, sulla cui traduzione torna spesso, a volte rendendolo con «materia indeterminata»¹¹, altre con

mantenimento, cioè relazione tra essere ed ente, poiché l'ente è tale nel suo incarnare nel tempo l'essere e questa relazione avviene tramite il mantenimento dell'essente che, nel suo essere presente, si mantiene in accordo con l'essere da cui proviene, motivo per cui il punto di distacco ed incontro tra essere ed ente è il mantenersi in relazione.

¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (scritti 1870-1873), a cura di G. Colli, Adelphi edizioni, Milano 1991, pp. 160 ss; Nietzsche riconosce a questo frammento una valenza che va ben oltre una spiegazione delle cause naturali degli enti, intendendolo come una formulazione di un interrogarsi degli enti sull'essere e sulla loro condizione di distacco dal loro Principio, condizione in cui dimorano soffrendo di questo distacco come di una colpa da espiare: «Come potrà perire un qualcosa che ha diritto ad esistere? Qual è la causa di quell'incessante divenire e generare, di quell'espressione di smorfia dolorosa sul volto della natura, di quel lamento funebre senza fine, in tutti i campi dell'esistenza? Anassimandro fugge da questo mondo dell'ingiustizia, dove l'unità originaria delle cose è stata delittuosamente abbandonata e cerca riparo in una roccaforte metafisica. Affacciandosi di lassù, egli spazia attorno con lo sguardo e alla fine, dopo un silenzio meditativo, rivolge a tutti gli esseri le domande: Che valore ha la vostra esistenza? E se non ha alcun valore, perché voi esistete? È per vostra colpa, lo so, che vi trattenete in questa esistenza. Dovrete espiare questa colpa con la morte».

¹¹ S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 221

«indeterminato»¹², altre ancora con «indefinito»¹³.

Nelle sue *Intuitions pré-chrétiennes*¹⁴ la Weil richiama il frammento per la prima volta nella parte dedicata allo studio di *Dio in Platone* ed in particolar modo in apertura alla riflessione riguardo la *contemplazione dell'ordine del mondo a priori*: il frammento viene qui inserito poiché sembrerebbe essere un'indicazione anteriore alla filosofia platonica dell'intuizione delle vie che conducono alla conoscenza del sommo Bene e viene richiamato per esteso senza aggiungere alcuna ulteriore considerazione, traducendo ἄπειρον con «materia indeterminata»¹⁵; il fatto che lo traduca con “materia” ci lascia già intuire che la Weil non intenda l’ἄπειρον come il principio stesso, il Bene stesso, che non può in alcun modo coincidere con la materia, poiché è sempre ingenerato ed imperituro, quanto piuttosto con uno spazio materiale e caotico da cui si originano le cose del mondo soggette all’ordine della necessità.

Più avanti nella parte dedicata alla *discesa di Dio* ed in particolare al commento dei testi pitagorici, ove riporta i passi a fondamento del pensiero pitagorico, accanto ad alcuni frammenti di *Filolao*, un passo del *Gorgia*, due del *Filebo*, uno

¹²S. Weil, *Oeuvre complètes VI 2. Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, Gallimard, Paris 1997 (d’ora in poi OC VI, 2), p. 689

¹³ S. Weil, *Oeuvre complètes VI 2. Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, Gallimard, Paris 1994 (d’ora in poi OC VI, 1), p. 406

¹⁴ S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di G. Gaeta e M.C. Sala, Adelphi edizioni, Milano 2014, pp. 120 ss.

¹⁵ «Per le cose la nascita avviene a partire dalla materia indeterminata, e la distruzione si opera con un ritorno a quella materia indeterminata, in virtù della necessità; perché le cose subiscono un castigo e un’espiazione le une da parte delle altre, a causa delle loro ingiustizie, secondo l’ordine del tempo». *Ibid.* p. 121.

dell'*Epinomide* e alcune formule trasmesse da Aristotele e Diogene Laerzio, inserisce il frammento di Anassimandro; qui la Weil non si interessa di tradurre il termine *ἀπειρον*, lo salta¹⁶, e il motivo viene rivelato nel commento a questi testi poco più avanti: ciò che le interessa della *prodigiosa formula di Anassimandro*¹⁷ è ciò che esprime riguardo l'ordine sotteso all'Universo, un ordine consistente in una necessità matematica che media da una parte Dio e le cose, dall'altra le cose tra di loro, stabilendo un equilibrio per cui «ogni cosa essendo al suo posto permette a tutte le altre cose di esistere» secondo i limiti dello spazio e del tempo.

Quello che colpisce la Weil è dunque l'intuizione anassimandrea di un equilibrio tra immobilità e divenire, configurato in un'armonia data dai fenomeni, che singolarmente romperebbero l'ordine universale ma unitamente agli altri fenomeni lo istituiscono; ed è nel solco di questa interpretazione che il frammento viene da lei richiamato nuovamente nelle *annotazioni londinesi* dove lo troviamo accompagnato da una breve riflessione, che ci lascia intendere definitivamente la sua prospettiva: in prima istanza troviamo riportato il frammento ove l' *ἀπειρον* è tradotto con *indeterminato*: «è a partire dall'indeterminazione che ha luogo la nascita per le cose, e la loro distruzione ha luogo con un ritorno nell'indeterminato, conformemente alla necessità; perché esse subiscono un castigo

¹⁶ «...Tale è per le cose il punto di partenza dalla natura, e il termine della loro distruzione, che avviene conformemente alla necessità; perché esse subiscono un castigo e un'espiazione le une da parte delle altre, a causa della loro giustizia, secondo l'ordine del tempo».

¹⁷*Ibid.* pp. 265-297.

¹⁷*Ibid.* p. 296.

e un'espiazione le une da parte delle altre, a causa della loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo»¹⁸ immediatamente sotto un'annotazione «in altre parole la necessità meccanica che determina la materia, racchiudendo una sorta di Nemesi per via della mutua compensazione delle roture di equilibrio, è un'immagine della giustizia divina. Platone aveva conservato questo pensiero. La nostra scienza lo ha perduto, recidendo così ogni legame con la vita spirituale»¹⁹ ecco la preziosissima considerazione che conferma anche quanto da lei accennato nel commento ai testi pitagorici: Anassimandro ha intuito per primo la presenza di un meccanismo necessario che regola l'universo umano, determinando un equilibrio specchio da un lato della lontananza dal Bene, ma dall'altra della presenza del divino nelle vicende umane.

Questa prospettiva sarebbe in grado di restituire alla contemporaneità uno sguardo contemplativo sul mondo, proteso a cogliere i segni della presenza del divino nelle fitte trame del tessuto del reale: il privilegio dei Greci è stato quello di aver potuto guardare “per primi” il mondo e di averlo potuto fare con uno sguardo univoco, non frammentato, intuendo nel reale dei *ponti*, delle chiavi d'accesso alla conoscenza del Bene, che possiamo ancora oggi percorrere²⁰.

¹⁸ S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 330.

¹⁹ *Ibid.* p. 330.

²⁰ Scrive Weil: «La contemplazione della miseria umana nella sua verità implica una spiritualità altissima. L'intera civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra *miseria umana* e *perfezione divina*. L'arte dei greci, cui nulla è comparabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza (geometria, astronomia, meccanica, fisica, biologia), di cui sono inventori, non erano altro che ponti. Hanno

2. *Il frammento di Anassimandro nei Cahiers: armonia degli opposti*

Contribuiscono ad arricchire ulteriormente l'interpretazione weiliana del frammento alcune tracce dello stesso nei suoi *Cahiers*: la prima volta in cui compare il nome di Anassimandro è nel I *Cahier* ove la Weil riporta «vedere Aanassimandro»²¹ riferendosi ad una riflessione intorno alla *Tenquita*²²: un uccello a cui la neve brucia una zampa mentre cercava da mangiare per i suoi piccoli e dunque interroga la neve su questa ingiustizia, che a sua volta interroga il Sole, capace di fonderla, allo stesso modo l'uomo interroga Dio sulla sua creazione e infine Dio interroga se stesso, per cui qui il frammento sembrerebbe essere richiamato come una spiegazione ulteriore di una ciclica causalità di eventi generati dalla necessità e il cui riverbero si protende dalla creatura fino al Creatore.

Più avanti, sempre in questo quaderno, viene riportato «(Anassimandro)» tra parentesi, in relazione a questi termini: «azione e reazione, modificazioni complementari»²³ e di seguito «ovunque ci sono gli esseri, c'è il limite. Cerchio. Non dualismo. Contemplazione di tutte le contraddizioni che traggono l'anima verso l'unità. Unità che non risolve le contraddizioni della quale

inventato l'idea di *mediazione*.» S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 86.

²¹ S. Weil, *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Adelphi edizioni, Milano 1982 (d'ora in poi Q. I), p. 213.

²² *La Tenquita de cantarranas:novela para niños*, è una storia a carattere folcloristico cileno, di Nicasio Tangol Ulloa pubblicata nel 1955.

²³ Q.I, p. 301.

le contraddizioni sono l'assenza. Dualità rifiutata. Dualità vuol dire opposizione, contraddizione; che cos'altro potrebbe voler dire? Equilibrio e permanenza. Mutamento, rottura di equilibrio. Senza fine, come nel caso del pendolo. Nella materia, la società, i pensieri (sentimenti). Il mutamento sarebbe distruzione se non fosse costretto entro limiti. I limiti implicano fenomeni di compensazione. Lo studio del divenire è lo studio di questa compensazione. [...]L'illimitato è impossibile nel mondo»²⁴.

Qui Simone Weil annota il nome di Anassimandro per poi affrontare il problema intorno alle contraddizioni dalla cui contemplazione emerge l'Unità, a questo aggiunge i concetti di equilibrio e permanenza per riferirsi proprio alla condizione d'esistenza degli enti, una dimensione, spiega Weil, di lontananza dall'Unità, che rimanda però allo stesso tempo all'Unità stessa, e in questo è chiara la riflessione weiliana intorno alla presenza nell'assenza, cioè come il transeunte sia sempre di rimando a ciò che transeunte non è.

Ma ancora sempre nel I *Cahier* troviamo: «Formula di Anassimandro, fondamento di tutta la scienza. Definire ovunque un equilibrio tale che i fenomeni siano costituiti dalle rotture compensate. Anche nell'anima umana; quando un impulso va troppo lontano, si produce una compensazione»²⁵. A tal proposito nel II *Cahier* la Weil scrive: «La formula di Anassimandro. Il male della materia; e al tempo stesso il bene, a titolo di cosa copiata. Il male imita il bene per effetto della necessità che ne determina tutte le modalità»²⁶. La Weil sta

²⁴ *Ibid.*, pp. 302-303.

²⁵ *Ibid.*, p. 358.

²⁶ S. Weil, *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Adelphi edizioni, Milano

affermendo che il frammento di Anassimandro sia una prima formulazione di un tentativo umano di comprendere l'ordine della necessità in cui si trova immerso e che questo ordine necessario non sia solo espressione del male a cui la creatura è soggetta a causa del distacco dal Bene, ma sia al tempo stesso garanzia della sua possibilità di conoscerlo, poiché l'ordine impresso dalla necessità al mondo consente un equilibrio tra gli eventi naturali in grado di imitare l'ordine del Bene.

Un'interessante analogia è quella che la Weil pone tra l'*ἀπειρον* anassimandreo e il *primo armonizzato* di Filoalo, nel III *Cahier* troviamo: «L'*ἀπειρον* di Anassimandro è la materia pura, indifferente, specchio della giustizia. È il contrario del bene, ma non il male; è il correlativo del bene. Il male non è contrario del bene, come l'errore non lo è della verità» immediatamente dopo riporta alcuni frammenti di Filolao, il frammento 10: «Filoalo: Tutte le realtà sono necessariamente o limitanti o limitate o illimitanti e illimitate. Solo illimitate, esse non possono esserlo. È certo manifesto che la realtà non procede da un tutto limitato o da un tutto illimitato. È chiaro che, a partire da ciò che limita e da ciò che è illimitato, l'ordine del mondo e quanto contiene è stato unito mediante l'armonia. È chiaro negli atti. Infatti alcuni provengono da ciò che limita e limitano. Altri provengono da ciò che limita e da ciò che è illimitato; questi limitano e non limitano. Altri provengono dall'illimitato e appaiono come illimitati»²⁷ E poco più avanti: «L'Uno è il principio di tutte le cose».

Ecco che qui assume definitiva chiarezza ciò che la Weil intende

1985 (d'ora in poi Q. II), p. 200.

²⁷ S. Weil, *Quaderni III*, a cura di G. Gaeta, Adelphi edizioni, Milano 1988 (d'ora in poi Q. III), p. 143.

rispetto all'*ἀπειρον* di Anassimandro: non il Principio stesso di tutte le cose, non l'illimitato, e neppure il Bene o il male, quanto piuttosto un luogo di incontro, dove ordine della necessità e ordine del Bene si armonizzano, dove possono “toccarsi” la libertà di Dio e quella dell'uomo.

L'indeterminato viene ad essere qualcosa che provoca l'uomo nella sua condizione di necessità e lo provoca poiché dinanzi a ciò comprende la sua impotenza ed insieme la libertà di Dio, ma al tempo stesso anche Dio si ritira dinanzi alla libertà dell'uomo²⁸: l'*ἀπειρον* è in questi termini luogo di possibile generazione di eventi, *hasard des événement*²⁹.

Possiamo dunque affermare che secondo la Weil l'*ἀπειρον* di Anassimandro si esprima nella dimensione di indeterminatezza ed insieme di accordo, che sia posto a metà strada tra Dio e l'uomo, pari ad una scala posta da Dio, ma fatta apposta perché sia percorsa dal basso verso l'alto e cioè a partire da un atto di libero riconoscimento dell'uomo³⁰.

²⁸ Scrive Weil: «La distanza tra il necessario e il bene è la distanza stessa tra la creatura e il creatore. Dio rispetto alla creazione, in quanto perfettamente presente e in quanto perfettamente assente» Q.III, p. 34.

²⁹ Si utilizzerà il termine francese poiché tradurlo è difficile ed assumerà maggior significato nel progredire della nostra riflessione. Per chiarimenti sul termine e la traduzione dello stesso Cfr. M. Marianelli, *Le hasard des événements*, in *Vernants*, 2014.

³⁰ Si fa qui riferimento al concetto di *decreazione* weiliano, quella dinamica in cui Dio per amore compie verso l'uomo una *κένωσις* e nell'adesione alla propria condizione di miseria e lontananza l'uomo abbandona l'Io per poter salire quella scala che Dio abbassandosi in Cristo ha steso verso di lui. «La distanza tra il necessario e il bene è la distanza stessa tra la creatura e il creatore. Dio rispetto alla creazione,

3. L' *ἀπειρον*: luogo di possibile generazione di eventi

«Dio che per amore si ritira da noi perché ci sia possibile amarlo. Perchè se fossimo esposti ai raggi diretti del suo amore, senza la protezione dello spazio del tempo e della materia, saremmo evaporati come l'acqua al sole; non ci sarebbe abbastanza Io in noi per abbandonare l'Io per amore. La necessità è lo schermo posto fra Dio e noi perché noi possiamo essere. Tocca a noi rompere lo schermo per cessare di essere»³¹ è indispensabile che tra l'uomo e Dio vi sia uno spazio, una distanza: la generatività dell'*ἀπειρον* consiste nell'essere luogo indeterminato e per questo al tempo stesso luogo di possibilità.

L'ordine della necessità che regola le vicende umane è quasi impercettibile sino a che quello che vi è di eterno nell'uomo non inizia ad avvertire come un peso insormontabile la giustizia umana³², così come Antigone, spiega la Weil, non può sottostare

in quanto perfettamente presente e in quanto perfettamente assente» S. Weil, Q.III, a cura di G. Gaeta, Adelphi edizioni, Milano 1988, p. 34. Sul tema cfr. E. Gabellieri, *Etre et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003 ; M. Marianelli, *La metafora ritrovata: miti e simboli di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004; M. Marianelli, *Ontologia della relazione. La «convenientia» in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.

³¹S. Weil, *L'ombra e la grazia*, a cura di G. Hourdin e F. Fortini, Bompiani testi a fronte, Milano 2000/2014, (d'ora in poi OG) p. 58.

³² Scrive Weil: «fintantoché pensiamo in prima persona, vediamo la necessità dal di sotto, dal di dentro; essa ci cinge da ogni lato come la superficie della terra e la volta del cielo. Non appena rinunciamo a pensare in prima persona acconsentendo alla necessità, la vediamo dall'esterno, al di sotto di noi, poiché siamo passati dalla parte di Dio». S. Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 298.

alla legge dell'uomo tanto è il desiderio della sua anima di aderire ad una legge che supera la giustizia umana: la legge dell'amore³³.

Questa rottura della legge consiste nella risposta umana alla necessità, che si impone alla creatura come pro-vocazione, risvegliando in lei l'anelito al divino e dunque la ricerca di esso³⁴. Animato da questo stesso anelito il frammento di Anassimandro sembra allora descrivere il movimento con cui la necessità regola le vicissitudini del mondo, descrive cioè perfettamente la dinamica per cui si è portati ad ordinare ciò che in ordine non è.

Nelle *Intuitions Pré-chrétiennes* in commento al frammento troviamo «Poiché la necessità è mediatrice fra la materia e Dio, concepiamo la volontà di Dio come qualcosa che ha con la necessità e con la materia due rapporti differenti. Per l'immaginazione umana questa differenza è espressa, in modo inevitabilmente lacunoso, dal mito del caos primitivo in cui Dio stabilisce un ordine, mito che a torto è stato rimproverato alla sapienza antica, e che è presente anche nel Genesi. [...] Benché la materia esista solo perché voluta da Dio, la necessità, è più vicina alla volontà di Dio. La necessità è l'obbedienza della

³³Scrive Weil: «Non sono nata per condividere l'odio ma l'amore» S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di G. Gaeta e M.C. Sala, Adelphi edizioni, Milano 2014, pp. 14 ss.

³⁴Scrive Weil: «riconoscere che l'esistenza è una caduta che si riverbera nel sentimento di mancanza radicale, e dall'intuizione di una scienza della guarigione che conduca alla conversione, ancor prima, dei culti misterici e della dottrina pitagorica, come pure, per altro verso della filosofia religiosa di Anassimandro, Parmenide ed Eraclito.» S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 477.

materia a Dio»³⁵ l'ordine descritto da Anassimandro nel frammento consiste dunque nell'ordine necessario con cui la materia obbedisce a Dio, così che l'*ἀπειρον* da cui trae origine questa necessità, espressione della volontà di Dio, viene ad essere non Dio stesso ma l'indeterminazione, il caos, da cui si deve trarre un ordine. Questo spazio caotico sta dunque ad indicare precisamente il carattere di indeterminatezza dell'*ἀπειρον*, inteso proprio per questo anche come uno stato di possibilità, un luogo da cui si possono generare degli eventi e che ha bisogno di essere tradotto dall'uomo³⁶.

A conferma di quanto detto, nel I *Cahier* la Weil scrive: «La scienza, nata dai segni (e quindi di origine religiosa), non dal lavoro e dalle cose. Perchè? Perchè solamente nei segni è possibile eliminare il caso, *ἀπειρον*, e fare così apparire la necessità – la quale tuttavia non esiste senza questo stesso *ἀπειρον*. Superiorità dell'ingegnere sull'operaio: manipolazione dei segni, nozione di problema»³⁷, qui troviamo per la prima volta l'associazione tra *ἀπειρον* e *hasard*³⁸; secondo la pensatrice la necessità non esiste infatti di per sé, ma bisogna farla apparire attraverso l'uso di segni che permettono di ordinare in qualche modo l'*ἀπειρον*, cioè l'*hasard*³⁹: non è possibile passare

³⁵ *Ibid.*, p. 297.

³⁶ Cfr. M. Marianelli, *Le hasard des événements*, cit., 2014.

³⁷ Q.I, p. 201.

³⁸ Cfr. M. Marianelli, *Le hasard des événements*, cit.

³⁹ Scrive Weil : «l'elaborazione scientifica rappresenta precisamente il passaggio dai segni alle cose e gli stessi segni, quali prodotti puramente umani, rileva Weil, sono necessari ad eliminare il caso, qualificato come apeiron, e quindi lasciar emergere la necessità che, precisa ancora la pensatrice, in realtà non esiste se non perché c'è l'apeiron». Cfr. M. Marianelli, «*L'hasard des événement*», cit., pp. 16-17.

immediatamente dai segni alle cose, l'uomo ha bisogno di una mediazione, di un luogo intermedio in cui possa esistere e coincidere la sua libertà e quella di Dio.

La Weil ritiene che il mondo come lo coglie l'uomo sia una dimensione di lontananza da Dio, che ne è il fondamento, mentre la materia costituisce uno spazio che a seguito dell'incontro tra *κένωσις* divina e *de-creazione* umana diviene generativo, cioè capace di divenire evento.

Il frammento di Anassimandro è allora una formula che si esprime riguardo l'accordo, l'armonizzarsi di «cose divergenti»⁴⁰ ed è esso stesso una realtà, per sua natura non visibile e che "tiene insieme"⁴¹ il limitato e l'illimitato, l'Uno e il molteplice, i quali coesistono simultaneamente sotto la forma di un particolare accordo: la *convenience*⁴².

Si potrebbe dunque immaginare la dialettica dell'*ἀπειρον*, che mette in relazione la materia con il principio, come uno dei gradi della *convenience*⁴³: l'*ἀπειρον* verrebbe dunque ad essere

⁴⁰ Q.II, p. 301.

⁴¹ Caratteristica peculiare del *μεταξύ*, così come il “tenere insieme”, il “mediare” e l’“essere tramite”. Cfr. OG, p. 259.

⁴² La *convenience* in Simone Weil si presenta come l'accordo tra cose che non possono essere armonizzate, perché non sono contrarie ma contraddittorie. Sul tema M. Marianelli, *Ontologia della relazione. La «convenientia»*, cit. pp. 60 ss.

⁴³ Possiamo distinguere diversi gradi della *convenience* di cui parla la Weil e sono così articolati: il primo livello fa riferimento ad una conformità tra il mondo sensibile e quello della necessità, il secondo livello è una conformità tra gli elementi presenti nella necessità stessa e si esprime nella matematica, a questo livello la conformità fa riferimento a delle facoltà intellettuali, ma questo livello incorre in un limite, poichè è tramite la matematica che viene alla luce la distanza

l'accordo che si esprime, verso il basso, nel tentativo dell'uomo di tradurre la necessità del mondo, vero l'alto, in Dio che ricerca l'uomo sino ad abbassarsi nella carne⁴⁴, dinamica questa che rivela una struttura ontologico partecipativa del reale.

Ciò a cui l'intelletto umano deve volgere la sua attenzione sono allora le relazioni presenti nell'universo sensibile in quanto *tessuto di simboli*, mediante i quali può realizzarsi l'accordo, ed è chiaro come risieda nelle capacità dell'uomo la possibilità di coglierli, ma la realizzazione del contatto avviene solo mediante l'intervento dell'Altro, cioè Dio: «Vi sono conformità ancora più misteriose verso il basso e verso l'alto: verso l'universo sensibile

tra necessità e Bene, e questo limite resta per l'uomo un mistero. Questa scala è pari ad una scala che procede dal cuore di Dio al cuore dell'uomo, garantendo non solo la necessaria lontananza perché possa emergere la libertà di entrambi, ma istituisce anche un nesso ontologico tra Creatore e creatura che rende possibile il progredire dell'uno verso l'altro, espresso nella nostalgia dell'uomo e nell'incarnazione di Dio. Al terzo livello di *convenance*, nella figura del Cristo, l'espressione più alta della conformità tra la natura umana e quella divina. Nel Cristo è una «misteriosa compresenza di due nature assolutamente contraddittorie, quella umana e quella divina, che non possono essere armonizzate ma che gli "convengono" di fatto, nonostante che l'intelletto non le possa concepire insieme: è questo appunto il mistero racchiuso nella *convenance*» (M. Marianelli, *La metafora ritrovata, miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, cit., p. 221). L'entrata di Cristo nella storia è definitiva espressione della ricerca costante di Dio verso l'uomo, è quella strada che potremmo dire con Weil i greci hanno preconizzato. In riferimento alla nozione di *Convenance*, Cfr. M. Marianelli, *Ontologia della relazione. La «convenientia» in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.

⁴⁴ Movimento di *κένωσις* divina e *de-creazione* umana.

(...); verso Dio (...). Quindi lo stesso universo sensibile, e precisamente in quanto appare ai nostri occhi rigorosamente sottomesso alla necessità, è un tessuto di simboli è questa la prova della casualità del divino»⁴⁵.

Cogliere i simboli è quanto concerne all'uomo perché possa trovare l'accordo con Dio, per poi dimorare nell'attesa che Egli continui ad "abbassarsi" a questo incontro.

Seppure l'ordine del Bene e l'ordine della necessità sembrino apparentemente incompatibili, quel bisogno d'incontro che risiede nel cuore dell'uomo, perché si possa quantomeno attenuare il grido dell'animo generato dalla condizione di *mableur*, fa sì che sia possibile guardare al mondo come un luogo attraverso cui "andare a Dio".

Rileggere l'*ἀπειρον* di Anassimandro nella prospettiva weiliana, significa uscire dall'idea che Anassimandro stia parlando di un principio materiale e, diversamente da Heidegger e Nietzsche considerarlo non tanto come principio, bensì e propriamente come spazio d'incontro tra due libertà: quella dell'originaria espressione della creatività di Dio e quella della generatività dell'uomo.

Lo stesso frammento testimonierebbe per Weil l'attitudine dell'uomo ad interrogarsi non solo sulle forze naturali che agiscono sul mondo ma anche su quelle forze di cui si percepisce unicamente il riverbero, la necessità e l'amore. Nonostante la distanza tra i due ordini, la nostalgia che configura la vita dell'uomo nella carne testimonia il nesso di amore tra Dio e l'uomo, ed è lo spazio in cui possono essere lanciati ponti,

⁴⁵ Q. III, p. 216.

*μεταξύ*⁴⁶, in cui le due libertà possono incontrarsi. L'indeterminatezza dell'*ἀπειρον* costituisce non semplicemente un caos insolubile ma qualcosa dinanzi a cui l'interrogarsi dell'uomo si fa capacità di generazione di eventi.

Lo sguardo della Weil è un invito a tornare a una grecità che è espressione profonda di una tensione al trascendente, che si realizza attraverso gli stessi intermediari: «I ponti dei Greci, ella scrive. Li abbiamo ereditati. Ma non ne conosciamo l'uso. Abbiamo creduto che fossero fatti per costruirci case. Vi abbiamo elevato grattacieli a cui aggiungiamo incessantemente altri piani. Non sappiamo più che sono ponti, cose fatte per passarci su; e che su di essi si va a Dio»⁴⁷.

Benedetta Sonaglia

SOMMARIO

Proponiamo alcune note sull'interpretazione weiliana del frammento di Anassimandro, letto con riferimento alla radicale distanza tra gli ordini del Necessario e del Bene e infine alla qualificazione di questo mondo liberato dall'*hasard*, spesso indicato come *apeiron*. Il frammento contiene in nuce riferimenti a temi e termini chiave per l'ontologia weiliana.

⁴⁶ Cfr. E. Gabellieri, *Ontologie de la médiation*, in «Question de», 97, 1994; E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann Editeurs, Paris 2019.

⁴⁷ OG, p.58.

SUMMARY

Our proposal concerns some notes on Simone Weil's interpretation of the Anaximander fragment, with particular attention to the radical distance between the orders of Necessity and Good and then to the qualification of this world freed by *hazard*, often referred as *apeiron*. The fragment is full of references to some of the topics and the key terms available in the weilian ontology.

La sapienza antica

III. Dao e pensiero cinese negli scritti di Simone Weil: un'analisi preliminare

di Raissa De Gruttola

1. Introduzione

Mentre si interroga sul genere in cui inserire gli scritti di Simone Weil, così vasti per prospettive e argomenti affrontati, in apertura della sua tesi dottorale, Jerry Law riporta le parole di p. Joseph-Marie Perrin in *Simone Weil as We Knew Her* ricordando che ella «non esitava mai di fronte a un'associazione che riteneva poeticamente o spiritualmente appropriata o stimolante» e continua evidenziando che, tuttavia, si «scorge un sottile rimprovero, dato che sicuramente parte di ciò che intende è che per molto tempo i lettori sono lasciati dalla Weil praticamente senza assistenza nei loro tentativi di sondare le profondità del suo lavoro»¹.

Sembra proprio che una delle “associazioni poeticamente o spiritualmente appropriate e stimolanti” a cui si fa riferimento, possa essere rilevata nelle molteplici volte in cui Simone Weil nei suoi scritti e, in particolare nei *Quaderni*, si rivolge al pensiero cinese, dando particolare rilevanza al daoismo e al concetto di *Dao* 道. Sono state proprio le numerose occorrenze di queste parole chiave, insieme ai nomi di Laozi 老子 e

¹ J.M. Perrin e G. Thibon, *Simone Weil as We Knew Her*, trad. di E. Craufurd, Routledge and Kegan Paul, London 1953, p. 55 citato in J. Law, *A Supernatural Use: Religion and Emancipation in the Thought of Simone Weil*, Ph.D. diss., Claremont Graduate University, 2014, p. 1, traduzione mia.

Zhuangzi 莊子² a stimolare la ricerca introdotta in questo contributo. Lo studio si presenta nella sua fase preliminare, in cui l'intenzione è quella di creare un quadro di riferimento terminologico e bibliografico nella prospettiva di raccogliere gli elementi fondamentali della trattazione e fornire un punto di partenza per successive indagini.

Nell'esplorare la relazione tra daoismo e pittura cinese in *Entre Logos et Tao*³, Gabellieri evidenzia che le letture sul pensiero cinese fatte dalla Weil sono dovute in particolare alle indicazioni dello storico dell'arte Marcel Brion e sono individuate nei testi *La Pensée chinoise* di Marcel Granet (1934) e *Les Pères du système taoïste* del gesuita Léon Wieger (1913)⁴. Nel volume italiano *La rivelazione greca* si legge invece che il testo di riferimento per il *Daodejing* usato dalla Weil è l'edizione

² Per la trascrizione dei termini cinesi si è scelto di utilizzare il *pinyin*, il sistema standard attualmente in uso a livello internazionale, adottato nel 1958 nella Repubblica Popolare Cinese e dal 1979 raccomandato in una risoluzione dell'ONU (cfr. M. Abbiati, *La lingua cinese*, Cafoscarina, Venezia 1992, pp. 43-45). Si sottolinea che “daoismo” e “*Dao*” corrispondono rispettivamente a “taoismo” e “*Tao*”, mentre “Laozi” e “Zhuangzi” corrispondono a “Lao tzu” o “Lao-tseu” e “Chuang tzu” o “Chuang-tseu”. Una sola volta nei *Quaderni* è citato Liezi 列子 (Lieh-tzu: S. Weil, *Quaderni*, Vol. II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 67).

³ E. Gabellieri, *Entre Logos et Tao, forme et «sans-forme»*. *L'esthétique de S. Weil et la pensée chinoise*, in *Mises en scène de l'invisible. Frontières de l'image et du sens Chine-France I*, dir. S. Kalla Karim, Coll. «Eidos», L'Harmattan, Paris 2016, pp. 75-91, p. 76.

⁴ Lo stesso autore aggiunge, sul buddhismo: *Mystiques et Magiciens du Tibet* di Alexandra David-Néel (1929) e *Essays in Zen Buddhism* di Daisetsu Teitarō Suzuki (il secondo volume del 1933).

del 1923 di Pierre Salet, *Lao Tseu, Tao te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu*⁵, alla cui lettura ella si dedicò nel settembre del 1941 e che ricopiò «quasi per intero condensandone il contenuto e talvolta apportandovi qualche ritocco»⁶ nel *Quaderno IV*. Considerare questi elementi induce a tenere presente la mediazione attraverso cui Simone Weil entrò in contatto con termini e contenuti daoisti.

Leggere il *Classico della Via e della Virtù*, il *Zhuangzi* e il *Liezi* nelle traduzioni di inizio Novecento di sinologi francesi, tra cui un gesuita, deve aver avuto infatti una certa rilevanza nell'indurla ad accostare più volte l'idea di *a quella di Dio o a quella di "via" legandola alla definizione evangelica che Cristo consegna di sé affermando: «Io sono la via, la verità, la vita» (Vangelo di Giovanni 14, 6). È quanto anche Pirruccello afferma ricordando che Simone Weil:*

«Sicuramente, durante la prima metà del ventesimo secolo, in modo particolare per coloro che erano letteralmente in fuga dalla seconda guerra mondiale, non c'era abbondanza di fonti eccellenti in Francia per conoscere la tradizione del buddhismo Chan e del daoismo, a cui il primo deve così tanto. Eppure, la sicurezza con cui la Weil interpreta questo e altri dialoghi Chan, secondo il dualismo della sua formazione, è sorprendente per un'intellettuale che era estremamente meticolosa e leggeva testi in molte lingue (francese, latino, greco, inglese, sanscrito e tedesco) e che apprezzava le tradizioni asiatiche

⁵ P. Salet, *Lao Tseu, Tao te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Payot, Paris 1923.

⁶ S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 383.

molto più della maggior parte dei filosofi inglesi ed europei della sua generazione »⁷.

Nell'avvicinarsi al pensiero cinese, il punto di vista della Weil orientato verso elementi filosofici e religiosi noti sembra essere confermato da Griffiths già nel 1953:

«Che relazione c'è tra questa tradizione religiosa e il cristianesimo? Questa è la domanda che continuamente occupava Simone Weil. Era profondamente colpita dalla saggezza di questa tradizione [cinese n.d.a.], che lei, per molti aspetti, considerava identica al cristianesimo, eppure temeva che se fosse diventata cristiana, avrebbe potuto essere costretta a rinunciarvi»⁸.

Tuttavia, sarà assumendo la prospettiva di analisi di Lin-yi Wu⁹, che individua nel misticismo della Weil il terreno su cui fondare la ricerca, che sarà possibile attraversare i *Quaderni* e rilevarne i riferimenti al *e al pensiero cinese, facendo spazio all'intenzione e ai contenuti dei testi stessi in cui si rilevano tali occorrenze. La stessa prospettiva, di fatto, è confermata da Franke, nel capitolo dedicato a Simone Weil nel suo volume:*

⁷ A. Pirruccello, *Philosophy in the Ten Directions: Global Sensibility and the Imaginary*, in *Philosophy East and West*, 58 (3), July 2008), pp. 301-317, pp. 307-308, traduzione mia.

⁸ B. Griffiths, *The Enigma of Simone Weil*, in *Blackfriars*, Vol. 34, No. 398, May, 1953, pp. 232-236, p. 233, traduzione mia.

⁹ L.C. Wu, *Du taoisme chez Simone Weil*, in *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association*, Vol. 25, No. 4, Dec., 1971, pp. 127-138.

«La sua filosofia mistica è nutrita in particolare dai Vangeli, da Omero, dalle Upanisad e dal daoismo»¹⁰.

2. *Il Daodejing*

Secondo la tradizione, Laozi 老子 (o Laodan 老聃) fu il fondatore del daoismo e sarebbe vissuto tra il VI e il V sec. a.C.. A lui, il “vecchio maestro”, quando scoraggiato per la decadenza della corte Zhou decise di intraprendere un viaggio verso occidente, viene attribuita la redazione di un testo in cinquemila caratteri, noto con il nome di *Daodejing* 道德經 (Classico/Canone della Via e della Virtù) o, appunto, di *Laozi*. Se l'esistenza storica del maestro si perde nella leggenda, quella del testo giunto fino a noi è stata dettagliatamente ricostruita, fino a rilevare la certezza della redazione da parte di una collettività di autori, dato che relativizza anche le ipotesi di datazione delle diverse parti del testo.

Rimandando a voci più autorevoli per quanto riguarda la creazione e trasmissione di un *textus receptus*, delle tradizioni manoscritte e a stampa, e della redazione e diffusione dei numerosi commentari, sarà qui sufficiente sottolineare che, grazie ai ritrovamenti archeologici del 1993 a Guodian 郭店 (Jingmen, Hubei), il testo può essere datato intorno al IV secolo a.C., con brani che probabilmente risalgono al VI sec. a.C., e che il *textus receptus* ha tramandato una divisione canonica di 81 stanze in due macro sezioni: quella della “Via” (1-37) e quella

¹⁰ W. Franke, ed. by, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts. Volume 2. Modern and Contemporary Transformations*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2007, p. 204, traduzione mia.

della “Virtù/Potenza” (38-81)¹¹. In merito ai contenuti, lo stesso Andreini sottolinea che «per quanto sia ancora prevalente, la chiave interpretativa mistico-religiosa non è, però, l'unica plausibile, essendo il Laozi un'opera venata, tra l'altro, anche d'acume politico e militare. Non siamo, pertanto, di fronte a un testo uniforme, lineare»¹². Oltre a essere stratificato e a essere caratterizzato da più dimensioni dal punto di vista sia del tempo che dell'autorialità, dunque, il testo si presenta anche come una variegata raccolta di argomenti diversi, in forma di metafore, aneddoti e aforismi esposti «in una serie di versi ritmati e rimati, di estrema concisione e connotati da uno stile singolare, che risulta oscuro a forza di semplicità»¹³. I contenuti comprendono considerazioni su numerosi aspetti umani e naturali, tra i quali ne sono stati selezionati tre principali ai fini della trattazione in questo contributo: il *, il non agire (*wu wei* 無為) e la metafora dell'acqua.*

Il concetto di *si incontra fin dalla prima stanza, dove viene presentato già nella sua difficoltà di definizione (e dunque di traduzione), non mancando di sottolineare l'incapacità del linguaggio di racchiudere qualcosa di assoluto. Andreini, nelle sue note alla traduzione, precisa che *può essere:**

- «a) Principio cosmico ineffabile che regge l'universo (*Dao*);

¹¹ Per un'analisi dettagliata di tali questioni si veda la sezione introduttiva di: Laozi, *Daodejing: il canone della Via e della Virtù/Laozi*, a cura di A. Andreini, Einaudi, Milano 2018, pp. VII-XXXV e l'ampia bibliografia lì riportata.

¹² *Ibid.*

¹³ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. 1: Dalle origini allo studio del mistero*, Einaudi, Torino 2000, p. 184.

- b) ogni forma di teoria o discorso prescrittivo che diventa modello di comportamento da seguire (*dao*);
- c) il modus operandi del mondo stesso, la via, il “decorso” che i fenomeni – nel loro insieme o separatamente – tracciano per rivelare ciò che sono, ovvero, la realtà nella sua convergenza di essere e dover-essere. [...]

dao significa anche “parlare, dire». Va incluso anche il senso di “essere tracciato come un solco” o un “percorso”, una “via” che si esprime in una linea di condotta che, a sua volta, definisce un modello cui ispirarsi attraverso una traccia che orienta e “guida”»¹⁴.

Il testo continua a presentare il *Dao* tramite caratteristiche di negazione e ritorno all’origine di tutte le cose alla stanza 14:

«Lo guardi senza scorgereLo:
si chiama ‘Impercettibile’.
Stai in ascolto, ma non Lo senti:
si chiama ‘Silente’.
Mano Vi poni, ma non Lo prendi:
si chiama ‘Minuto’.

Sono queste tre qualità che non ci è dato investigare oltre,
per ciò, le consideriamo indistintamente fuse in Unità.

[...]

Incessante e Immenso, Indicibile,
a quando nessuna cosa esisteva fa ritorno»¹⁵.

Date queste caratteristiche, la manifestazione di tutta la realtà deriva dallo stesso *Dao*, che invece è prima di ogni cosa:

¹⁴ Laozi, *Daodejing*, 2018, pp. 2-3. Il primo verso è tradotto come segue: «*Dao* che come *Dao* può essere preso, Eterno *Dao* non è».

¹⁵ *Ibid.*, cap. 14, p. 39.

«Indistintamente qualcosa prese forma,
qualcosa nato di Cielo e Terra pria.
Silente! Vago!
Romito e inalterabile,
ovunque circola, senza posa.
Definire Lo potremmo ‘Madre di tutto ciò che sta sotto il Cielo’.
Il Suo nome io ignoro,
ma ‘Dao’ Lo si designa».”

«Il Dao generò l’Uno,
e dall’Uno furono Due,
e dal Due, Tre,
e, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita»¹⁶.

Per seguire e raggiungere il *Dao*, l’unico percorso possibile è quello di abbandonare l’agire intenzionale, evidenziando un’espressione riscontrabile in ben 57 stanze del testo. Si tratta del *wu wei*: non agire. Questa disposizione non indica passività, ma implica una rinuncia alle azioni deliberate che si oppongono al corso naturale delle cose, richiede un agire senza farsi notare dato che “Viaggiatore che eccelle, tracce non lascia” e che un saggio al governo riesce a evitare danni solo se non interviene¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*, capp. 25, 42, pp. 67, 115.

¹⁷ *Ibid.*, cap. 27, p. 73. Sul non agire del Saggio, il riferimento è alla stanza 64:

«[Vero è che] intervieni, e qualcosa rovini,
saldamente tieni, e qualcosa perdi.
Poiché, però, il Saggio non interviene,
guasto non reca;
a nulla si tiene saldo,
sicché perdita non subisce.
Il popolo, dedito ad assolvere le proprie mansioni,

Questo atteggiamento del vincere cedendo è proprio dell'acqua, elemento che, sebbene apparentemente privo di forza, di fatto vince anche sulle superfici più dure e resistenti. Anche il saggio è chiamato a comportarsi come l'acqua, dato che quest'ultima per la sua umiltà, docilità e cedevolezza è vicinissima al *Dao*:

«Bontà che eccelle è simile all'acqua.
La bontà dell'acqua sta nel giovare ai Diecimila Esseri e nel rifiutare contese.
Essa occupa il luogo che ognuno disdegna,
e, per questo, prossima è al *Dao*».

«Sotto il Cielo non v'è cosa più molle e più debole dell'acqua, eppure, nell'assalire quel che è duro e forte, niente può superarla, tant'è che non v'è cosa che la rimpiazzi.
Che sia debolezza a sopraffare la forza,
e mollezza a sopraffare la rigidezza,
nessuno sotto il Cielo l'ignora, eppure, nessuno riesce a farne condotta»¹⁸.

è solito guastare tutto all'approssimarsi della riuscita,
ma se accorto fosse alla fine come in principio, nulla di certo
guasterebbe.

Il Saggio, pertanto, dà prova che la vera aspirazione è quella di non nutrire aspirazioni,

tant'è che sprezza i beni difficili da ottenere». *Ibid.*, cap. 64, p. 181.

¹⁸ *Ibid.*, capp. 8, 78, pp. 21, 217.

3. Dao, non agire e metafora dell'acqua nei Quaderni di Simone Weil

I tre temi che si è scelto di esaminare nelle loro occorrenze nei testi di Simone Weil sono riscontrabili in tutti e quattro i volumi dei *Quaderni*. In primo luogo, i riferimenti al *Dao*, al daoismo e ai daoisti sono molto numerosi e di vario ordine. In questo contesto saranno riportati solo alcuni brani selezionati per analizzarne il contenuto e l'utilizzo alla luce di quanto appena detto sui concetti chiave del *Daodejing*.

Come anticipato, sorprende l'immediatezza con cui la Weil rende velocemente sinonimi sia le parole *Dao* e Dio, sia tutto il bagaglio concettuale che sta loro dietro. Si legge infatti:

«Io sono la Via.

Il Tao, l'azione non-agente, è una forma equivalente»¹⁹.

«Taoisti. Chiamare con lo stesso nome, Tao, via, da una parte la via verso Dio, dall'altra Dio stesso, non implica un'idea di mediazione? «Io sono la via». E nei passi in cui si parla a un tempo del Tao e del saggio perfetto, non vi è un presentimento dell'incarnazione? O qualcosa di più?»²⁰

«Tao (“io sono la Via”)»²¹.

¹⁹ S. Weil, *Quaderni*, II, p. 228. Il riferimento, in tutte e tre le citazioni, è al Vangelo di Giovanni 14, 6.

²⁰ S. Weil, *Quaderni*, Vol. III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 142.

²¹ S. Weil, *Quaderni*, Vol. IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 222.

Ciononostante, non si sono riscontrati fino a ora estratti in cui tale accostamento sia presentato in maniera più articolata o elaborata. Aspetto che, invece, anche se ancora con pochi dettagli, viene ben esposto quando si fa riferimento al non agire o non intervenire e al valore dell'acqua:

«Amate i vostri nemici, i malvagi, gli ingratiti, ecc., come il vostro Padre celeste (non diversamente); accostare al non-agire cinese»²².

«Scienza e saggezza. Taoisti. Il Tao agisce senza sforzo. Al contrario, la gravitazione newtoniana racchiude delle forze; immagine molto inferiore».

«Cina: passività, assenza di Dio, azione non-agente»²³.”

«Distacco dai frutti dell'azione. Sottrarsi a questa fatalità. In che modo?

Agire non per un oggetto, ma a causa di una necessità. Non posso fare altrimenti. Non è azione, ma una specie di passività. Azione non-agente. In un certo senso lo schiavo è un modello. (Il più basso... Il più alto...; sempre la stessa legge). In un certo senso la materia è un modello.

Acqua nei taoisti. È ciò che i santi intendono per obbedienza. La subordinazione negli ordini religiosi ne è solo la figura»²⁴.

«Due idee contraddittorie su Dio: egli conosce ogni cosa, perché è la verità; egli ignora ogni cosa, perché è fuori del tempo.

Acqua dei taoisti. Così pure: egli fa ogni cosa; egli non fa niente. In quanto causa, egli è ugualmente presente, con uguale densità (tutto è

²² S. Weil, *Quaderni*, Vol. I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 346. Il riferimento è al Vangelo di Luca 6, 27.

²³ S. Weil, *Quaderni* II, pp. 132, 197.

²⁴ S. Weil, *Quaderni* I, p. 370.

pieno d'essere) qui e là; in tutte le parti del mondo e in tutti gli insiemi di parti, a tutti i livelli»²⁵.

Questi estratti mostrano come Simone Weil, nella redazione dei suoi *Quaderni*, abbia ritenuto importante inserire elementi del pensiero filosofico cinese a cui si era recentemente accostata. Tuttavia, per la stessa struttura eterogenea dei testi, nessuna citazione o riferimento è situato in un contesto di analisi o commento più ampio, lasciando intravedere soltanto somiglianze o assimilazioni fatte dall'autrice che spesso si serve degli elementi del daoismo per accostarli a concetti del pensiero classico greco o di quello cristiano. Se ne evince sicuramente l'ammirazione e, probabilmente, anche il tentativo di limitare un uso eccessivo o superfluo di quel linguaggio rivelatosi così poco efficace rispetto al non agire.

4. *Osservazioni conclusive*

Quanto brevemente presentato permette di apprezzare lo sforzo di Simone Weil nell'includere diverse prospettive e riflessioni nel suo sistema di pensiero condensato nei *Quaderni* qui esaminati. Sebbene leggere negli scritti della Weil questo continuo alternarsi di riferimenti a diverse correnti filosofiche o religiose, a un primo impatto, possa sembrare fuori luogo o poco lineare, in seguito a una più attenta analisi se ne può apprezzare sicuramente l'originalità e la densità di contenuti, nonostante il procedere conciso del discorso, anch'esso, potremmo dire, in linea con la posizione daoista di inadeguatezza del linguaggio a descrivere pienamente la realtà. Come ben sottolinea la stanza

²⁵ S. Weil, *Quaderni II*, p. 203.

11 del *Daodejing*, riportata anche nei *Quaderni* della Weil, infatti, è proprio nell'assenza di qualcosa che se ne coglie l'utilità:

«Convergono nel mozzo trenta raggi,
e proprio da quell'assenza [di qualità fisiche] l'utilizzo del carro
dipende.

Argilla si plasma per farne vasi,
il cui utilizzo proprio da quell'assenza [di qualità fisiche] dipende.
Porte e finestre s'aprano perché una dimora tale sia,
e proprio da quell'assenza [di qualità fisiche] il suo utilizzo dipende.
Ammesso, dunque, che dalla presenza [di qualità fisiche] l'utilità delle
cose derivi,
è dall'assenza [di qualità fisiche] che il loro utilizzo dipende»²⁶.

Per concludere, è interessante prendere in considerazione quanto osserva Hao che, nel sottolineare la necessità di “svegliarsi,” “svuotarsi” e “decentrarsi” per conoscere, conoscersi e fare spazio all’altro, presenta quattro passaggi che la Weil si propone di fare:

«In primo luogo, gli uomini, come propensione naturale, pensano a sé stessi come al centro del mondo e vedono questo mondo come assoluto; in secondo luogo, svegliarsi significa decentrare questo ego naturale e rendersi conto che la posizione o il centro posseduti dall'uomo sono relativi; in terzo luogo, c'è un'altra realtà, una realtà nel vero senso del termine, diversa dal mondo reale in cui viviamo; in quarto luogo, è solo dopo aver messo da parte o sospeso la prospettiva dell'ego naturale che ‘la vera luce’ o ‘il vero silenzio’ (o voce) appaiono, non come un oggetto, ma come qualcosa che ha più realtà

²⁶ Laozi, *Daodejing*, 2018, cap. 11, p. 31. La Weil fa riferimento a questi contenuti in *Quaderni I*, pp. 263, 267.

di ogni altro oggetto naturale che il sé abbia mai conosciuto. È l'altro al di là della comprensione o della conoscenza del sé»²⁷.

Per i successivi sviluppi di questo studio è già molto il materiale che merita di essere analizzato a fondo, in particolare, sono presenti almeno altri tre ulteriori ambiti di ricerca da indagare: un approfondimento sui riferimenti ai testi buddhisti, un confronto con l'approccio della Weil alla filosofia indiana, un'analisi della relazione tra pittura e filosofia cinese. Quest'ultimo punto permetterebbe di ritornare al personaggio di Marcel Brion già citato in apertura e che, nella sua estetica, già si era occupato di filosofi e pittori cinesi e dell'importanza del vuoto nei lavori di questi:

«Sostenere che ci sia una relazione tra filosofia e pittura non è una forzatura, perché questi testi hanno una relazione chiara con la meditazione artistica. [...] Quando M. Brion parlava dell'importanza

²⁷ C. Hao, *Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion*, in *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 6, No. 1, March, 2011, pp. 75-99, p. 84, traduzione mia. Il commento di Hao si riferisce al seguente estratto da *Attesa di Dio*: «ogni uomo immagina di occupare il centro del creato. [...] Noi siamo nella irrealità, nel sogno. Rinunciare alla nostra illusione di essere situati al centro, rinunciarvi non solo con l'intelligenza, ma anche con la parte immaginativa dell'anima, significa aprire gli occhi alla realtà, all'eternità, vedere la vera luce, sentire il vero silenzio. [...] Distaccarsi dalla propria falsa divinità, negare sé stessi, rinunciare ad immaginare di essere il centro del creato, riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri allo stesso titolo e che il vero centro sta fuori del mondo» (S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1984, pp. 93-94).

dello spazio vuoto nella pittura cinese [...] secondo Lao-Tse – si poteva pensare anche a Giotto, che usava lo spazio vuoto per far convergere i suoi dipinti verso un effetto così forte»²⁸.

Insieme ai nuovi spunti di ricerca appena delineati, resta comunque auspicabile un approfondimento delle tematiche introdotte in questo contributo²⁹, con la prospettiva di individuare e contestualizzare in un quadro più ampio e dettagliato i riferimenti a *e pensiero cinese negli scritti di Simone Weil.*

Raissa De Gruttola

SOMMARIO

Durante la lettura dei *Quaderni* di Simone Weil è frequente incontrare riferimenti al pensiero cinese, in particolare al *, al daoismo e ai suoi autori principali, Laozi e Zhuangzi. L'intento di questo contributo è quello di presentare uno studio preliminare che metta in relazione le fonti sul daoismo a cui ha avuto accesso la Weil e le citazioni individuate nei suoi scritti con i contenuti dei testi cinesi da cui queste sono estrapolate.*

²⁸ E.O. Springsted, ed. by., *Simone Weil: Late Philosophical Writings*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2015, pp. 38-39, traduzione mia. Su Weil e Giotto si veda anche: E. Gabellieri, *Pesanteur, Grâce et Incarnation de Simone Weil à Giotto et retour*, in *Gregorianum*, 96/3, 2015, pp. 595-614.

²⁹ Tra le tematiche introdotte, quelle a cui sarà dedicato uno sviluppo primario saranno l'analisi dei brani citati dal Zhunagzi e dal Liezi e la questione del linguaggio nel daoismo e in Simone Weil.

Dopo una breve introduzione per contestualizzare tale analisi, vengono presentati i concetti di Dao e di *wu wei* (non agire) e la metafora dell'acqua contenuti nel testo del *Daodejing* e, in seguito, questi vengono accostati alla trattazione che ne fa la Weil nei *Quaderni*.

SUMMARY

Reading the *Notebooks* by Simone Weil, references to Chinese thought, in particular to Dao, Daoism, Laozi, and Zhuangzi, are frequently found. The purpose of this paper is to provide a preliminary study to put in connection the sources on Daoism used by Weil and the quotations in her writings with the Chinese texts which include them. After a brief introduction presenting the context of the analysis, the concepts of Dao and *wu wei* (non-action), and the water metaphor as presented in the *Daodejing* are considered. Subsequently, these are observed in their occurrences in the *Notebooks*.

Mistica e filosofia

IV. Meister Eckhart. Simone Weil e il radicamento al cielo

di Mary Elisabeth Trini

Le considerazioni che seguono intendono proseguire un dialogo con gli stimoli aperti dalla prospettiva indicata da Gabellieri per leggere la nozione di *Enracinement*, centrale nel pensiero di Simone Weil. Propongo alcune note, che intendono aprire ulteriori vie di ricerca, attraverso un confronto tra la riflessione weiliana e il pensiero del maestro Eckhart, autore che Weil ha soltanto “sfiorato” leggendo le pagine dell’edizione Aubier del 1942 a cura di M. de Gandillac¹. In questa edizione sono raccolti tre trattati e i sermoni tedeschi del maestro domenicano. Consideriamo quindi i riferimenti weiliani al filosofo domenicano, la lettura che ne propone e ci riferiamo infine al famoso trattato eckhartiano, conosciuto come *Libro della consolazione divina*², per tentare ulteriori aperture di confronto.

¹ M. Eckhart, *Traité et Sermons*, a cura di M. de Gandillac, Editions Aubier-Montaigne, Paris 1942.

² In realtà, il titolo registrato negli atti del processo di Colonia è *Liber benedictus*, dal versetto di 2 Cor, 1, 3 che lo introduce, che vedrebbe figurare fra le sue pagine anche il cosiddetto trattato *Dell'uomo nobile*. L’edizione italiana alla quale faccio riferimento è quella curata da Marco Vannini uscita per Adelphi nel 1999, in un volume intitolato proprio *Dell'uomo nobile*, che raccoglie, oltre a quelli citati, altri due trattati eckhartiani.

1. Malheur e sacrificio

Simone Weil cita Eckhart in soli due luoghi nei *Quaderni*: riproponendo alcune citazioni nel *Cahier XII*, contenuto nel terzo volume della traduzione italiana a cura di Gaeta³, e nel *Cahier XIV*, contenuto nel IV volume della stessa traduzione italiana, dove sono messi in relazione alcuni temi chiave del suo pensiero. Qui Weil scrive:

«L'unica parte della nostra anima che non dev'essere soggetta alla sventura è quella situata nell'altro mondo. La sventura non ha potere su di lei – forse perché, come dice Meister Eckhart, essa è increata – ma ha il potere di separarla violentemente dalla parte temporale dell'anima, cosicché, benché l'amore soprannaturale risieda nell'anima, non se ne avverte la dolcezza. E' allora che si eleva il grido: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?"»⁴.

La Weil fa riferimento alla dottrina eckhartiana del fondo increato dell'anima, le cui testimonianze scritte sono valse al domenicano la condanna da parte dell'Inquisizione di Colonia. La posizione di Eckhart sulla natura dell'anima è chiamata in causa dalla Weil per parlare del *malheur*, quella dimensione assolutamente enigmatica caratterizzata dall'essere una «forza che sovrasta l'agire di vinti e vincitori»⁵ e che favorisce la «purificazione del cuore». La dimensione del *malheur*, tuttavia, ha un carattere solo occasionale, per così dire. L'etimologia del

³ Cfr. S. Weil, *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, vol. III, pp. 398 ss.

⁴ S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, G. Gaeta (a cura di), Adelphi, Milano 1993, p. 171.

⁵ M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, Città Nuova, Roma 2004, p. 82.

termine francese ce ne dà una conferma: è «composto da *mal* (cattivo, funesto, mortale) e *heur* (presagio, sorte)»⁶, ad indicare un destino del tutto enigmatico ed inquietante che quando si verifica tocca, in un modo o nell'altro, tutti gli uomini. Nella “sventura” è presente una sorta di potenza parificatrice – ma non ancora *purificatrice* – che crea le condizioni per quella che costituisce, in seno all'anima e in seno alla storia, la vera purificazione: il dolore che sgorga dall'innocente. È l'idea del sacrificio, apprezzabile dagli albori del culto, che non fa altro che anticipare, nelle diverse forme del sacrificio animale e, in seguito, nella singolarità della tragedia greca e dell'arte *tout court*, l'unico vero sacrificio, nel quale si ritrovano unificati tutti gli elementi: chi sacrifica, il Figlio, ciò a cui si sacrifica, il Padre, chi compie il sacrificio, Cristo-sacerdote, ciò che è sacrificato Cristo-Gesù⁷.

Ecco, il *malheur* è quel piano, ineludibile alla stessa Bontà divina e strettamente connesso nel pensiero weiliano alla dottrina della creazione come «abdicazione»⁸ di Dio, in cui l'umano è esposto alle intemperie del caso, alle diverse forme di tribolazione che Eckhart descrive all'inizio del suo trattato.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ In riferimento a questo tema, credo si rivelerebbe interessante mettere a confronto il pensiero weiliano, testimone di una spiritualità spiccatamente contemporanea, con quello di C. de Condren, in particolar modo sulla sua idea di adorazione “per sacrificio”, di stato d’ostia, di consumazione e annientamento. Questa linea sapienziale, per trovare la quale solitamente si guarda all’Oriente, è spesso viva anche in Occidente, proprio nell’esperienza dell’Eucaristia e nelle riflessioni che ne sono fiorite, come quella di padre de Condren.

⁸ A. Del Noce, Simone, la negativa, in *Filosofi dell’Esistenza e della libertà*, Giuffrè Editore, Milano 1992, p. 269.

Sarebbe forse azzardato affermare che Simone Weil si riferisca, nella citazione proposta, proprio a questo scritto, e tuttavia non lo è il rilevare l'accostamento del tema della sventura al nome del maestro di Erfurt, tema che costituisce precisamente il punto di partenza del *Liber eckhartiano*.

Eckhart inizia con l'individuare tre tipi di tribolazioni: «il primo sta nella privazione dei beni esteriori, il secondo nel danno a parenti e amici, il terzo nei danni che ci colpiscono personalmente, come il disprezzo (*honte*), le sventure (*ennui*), i dolori fisici (*douleur physiques*) o la pena del cuore (*chagrins intimes*)»⁹. Tutto ciò costituisce il piano del *malheur*, oltre al quale Eckhart si sposta veloce, presentando la radice di ogni possibile consolazione: l'essere-fuori-di-sé dell'anima buona. Uno dei pilastri del pensiero eckhartiano risiede proprio in questa idea di *dis-appropriazione* rispetto a se stessi e ad ogni creatura, inclusa quella «parte temporale» della stessa anima, nominata anche dalla Weil. L'uomo buono «in quanto buono – non è né fatto né creato, e tuttavia è figlio nato e generato dalla Bontà»¹⁰, dove non c'è né tribolazione né sofferenza.

2. *Intermezzo storiografico: consonanze fra progetto eckhartiano e progetto weiliano*

La proposizione eckhartiana fornisce lo spunto per toccare, ancora in forma di abbozzo, una questione che possiamo definire *metafilosofica*, riguardante, cioè, l'idea di

⁹ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 155. I termini riportati in francese sono quelli usati nell'edizione del 1941 sulla quale si basa la conoscenza che la Weil ha del maestro domenicano tedesco.

¹⁰ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 156.

filosofia e il significato integrale che le si attribuisce. La dottrina della generazione eterna di Dio nell'anima assume un aspetto ancipite. Per un verso, essa rappresenta un nodo senz'altro problematico della produzione eckartiana, a sua volta stadio radicale di quella «via tedesca» alla filosofia, che con il teorema dell'«uomo divino» aveva dato «articolazione e sistemazione [a] una nuova fondazione per la dignità umana, una nuova idea di natura e soprattutto nuovi concetti di perfezione, di nobiltà, di divinità e del Divino stesso»¹¹, fondazione che all'osservatorio papale di Avignone è sembrata in quel momento gravida di rischi; per l'altro e in stretta connessione a quanto appena detto, essa costituisce uno degli ancoraggi filosofici e degli stimoli più forti al rinnovamento antropologico di età umanistica che segue, fra gli altri, gli insegnamenti del maestro domenicano.

In piena consonanza al contenuto filosofico, è possibile rilevare come anche sul piano metafilosofico il progetto eckhartiano sia del tutto peculiare e, credo, avvicinabile a quello d'ispirazione weiliana. È nota l'originalità di Eckhart nel divulgare contenuti teologici e filosofici anche ad un pubblico di "semplici"¹² (contadini, commercianti, notai) e di laici (chiunque non conosceva il latino, lingua dei chierici, ovvero degli istruiti). Lo stesso *Liber Benedictus* è scritto in volgare in favore di un simile pubblico che Eckhart non riteneva giusto privare delle più alte ed intime verità. Non ci troviamo indubbiamente di fronte ai Commenti all'Antico Testamento o al Vangelo di Giovanni, ma la differenza fra questi e i trattati e

¹¹ L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Le Lettere, Firenze 2010.

¹² Per un approfondimento si veda A. Beccarisi, *Eckhart*, Carocci editore, Roma 2012, p. 122.

sermoni tedeschi, è “solo” nella forma – la lingua usata – niente affatto nel contenuto. In effetti, bisognerebbe dire che la lingua si adegua al mutare dello spirito filosofico. La scelta di “fare filosofia” in volgare (quando filosofia era solo in latino), è parte fondamentale di un vero e proprio progetto culturale eckhartiano che si cruccia delle limitazioni imposte dalla mentalità “accademica” dell’epoca. Ne abbiamo una testimonianza molto significativa proprio alla fine del *Liber benedictus*, quando scrive:

«Un maestro pagano, Seneca, dice che si deve parlare di cose grandi e sublimi con pensieri grandi e sublimi, e con un’anima elevata. Si dirà anche che non bisogna esporre o scrivere tali dottrine per gli ignoranti, ma io rispondo che nessuno sarà mai istruito se non si insegna agli ignoranti, e nessuno potrà allora insegnare o scrivere. Si dà un insegnamento agli ignoranti, infatti, perché da ignoranti che erano, divengano persone istruite. Se non vi fosse nulla di nuovo, nulla diventerebbe vecchio»¹³.

Trovo una singolare unità di intenti fra il domenicano tedesco nato nel XIII secolo e la filosofa francese vissuta nei brevissimi anni di metà Novecento, che a sua volta ha tentato di concretizzare l’idea della filosofia che aveva in parte ereditato dal maestro Alain. L’ideale comune ad entrambi, che si esprime in un concreto programma d’azione culturale, è che vi sia una inestirpabile natura dell’umano, che precede ed eccede la dignità “per diritto” – questo è esplicito nella Weil, ma è altrettanto chiaro dal *modus operandi* di Eckhart: è «questa esigenza di un bene assoluto che vi abita sempre e non trova mai

¹³ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 204.

nessun oggetto in questo mondo»¹⁴, perché «è davvero impossibile a Dio e a ciascuno in questo mondo trovare consolazione vera, quando la si cerca nella creatura»¹⁵.

L'affiatamento è sorprendente e porta in entrambi i casi ad un inveramento dell'insegnamento evangelico: Simone Weil lo esprime nella assoluta identità di tutti gli esseri umani «laddove possono essere concepiti come costituiti da un'esigenza centrale di bene intorno alla quale è disposta della materia psichica e carnale»¹⁶, Eckhart nell'idea di una nuova *nobiltà* dell'uomo avente la sua radice nel legame di stirpe che esso ha con la Bontà divina. Un tale principio non rimane estrinseco al piano storico, essendo, anzi, «l'unico movente possibile al rispetto universale di tutti gli esseri umani»¹⁷.

3. Dolore e mediazione

Torniamo ora ad analizzare il rapporto tra la citazione dei Quaderni e il *Liber benedictus* provando a mettere in luce quale sia l'essenza di quell'«esigenza centrale di bene» capace di fecondare il terreno della storia. La cerniera concettuale fra la prima parte – sul *malheur* come occasione del sacrificio, ovvero, dimensione della *necessità* – e l'ultima – sull'operazione di Dio, come vedremo, ovvero la sovradimensione del *bene* –, è costituita dall'incontro fra due elementi che sembrano essere essenziali l'uno all'altro, sia per Eckhart che per la Weil, il dolore

¹⁴ S. Weil, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 74.

¹⁵ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 161.

¹⁶ S. Weil, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 76.

¹⁷ *Ibid.*, p. 74.

e la mediazione. Condensata nel passo dei Quaderni, si trova l’idea per la quale l’occasione di ogni dolore, il verificarsi del *malheur*, propizia una separazione violenta dell’anima da se stessa, un disarcionamento che provoca sofferenza, sulla quale opera poi l’amore di Dio.

Simone Weil dice che il dolore è cifra inevitabile del contatto dell’anima con la dimensione temporale, al punto che ci «inchioda»¹⁸ al tempo e, similmente, Eckhart rileva come «nella sofferenza l’uomo guarda ancora in qualche modo alla creatura»¹⁹, a partire da quella prima creatura che è *Chronos*, appunto. Nella meccanica weiliana della purificazione tutto è predisposto perché quell’anima che è dimora dello Spirito, sia separata dalla sua parte temporale: tutto è preparato per il grido dell’abbandono, come ricorda la Weil nella citazione riferita ad Eckhart. In questo consiste l’attività massimamente umana: «ci rimane un’opera che è nostra e solamente nostra: l’annullamento di noi stessi [ma] tale annullamento e tale riduzione, per quanto grandi siano, rimangono imperfetti se Dio stesso non li porta a compimento in noi»²⁰. Ora bisogna chiedersi, come opera Dio nell’uomo?

A questa domanda Simone Weil risponde in piena continuità con quelli che sono i tentativi del pensiero teologico cristiano di dar ragione del rapporto fra l’uomo e Dio Trinità, vale a dire, leggendo tale rapporto *nella* stessa relazione vivente a cui fa riferimento: è l’orizzonte della *fede*, ed è il punto dove si incrociano le vie della filosofia e della teologia. Lo strumento individuato dalla Weil per muoversi in questa trama di relazioni

¹⁸ S. Weil, *Quaderni*, cit., volume IV, p. 91.

¹⁹ M. Eckhart, *Dell’uomo nobile*, cit., p. 132.

²⁰ *Ibid.*, p. 109.

è il concetto di mediazione, riconosciuto come frutto dello spirito greco. Pur non arrivando a ragionare su questo concetto, con tutto ciò che ne consegue e che proveremo a rilevare nelle conclusioni, proprio nel *Liber bennedictus* Eckhart fornisce un'immagine in cui compare la funzione mediatrice dell'operazione divina:

«[...] quando un malato beve il dolce vino: questo gli risulta amaro, e tale lo definisce, ed è vero; il vino infatti perde tutta la sua dolcezza sulla superficie amara della lingua, prima di penetrare là dove l'anima percepisce il gusto e lo apprezza. Così avviene, in un senso incomparabilmente più alto e più vero, quando l'uomo compie tutte le sue opere per amore di Dio: Dio allora è *l'intermediario* e ciò che è più vicino all'anima, e nulla può toccare l'anima e il cuore dell'uomo senza perdere necessariamente la propria amarezza, in virtù di Dio e della sua dolcezza, e diventare quindi pura dolcezza prima di toccare il cuore dell'uomo»²¹.

Attraverso una mediazione, Dio opera nell'uomo, trasformando perfino la realtà dolorosa che è segno inequivocabile di questo tempo. Infine, c'è, nel passo di *Quaderni*, un altro accostamento fatto dalla Weil che può passare inosservato ma che credo sia uno dei punti di più intimo contatto con il domenicano tedesco e riguarda la concezione dell'amore: «benché l'amore soprannaturale risieda nell'anima, non se ne avverte la dolcezza». Nei trattati eckhartiani si trova una dottrina simile che costituisce il cuore dell'*enracinement al Cielo*.

²¹ *Ibid.*, pp. 195-196

4. *La radice celeste e i due modi dell'amore*

Nel *Liber benedictus* Eckhart parla di una «operazione interiore» sempre presente nell'anima («brilla e rifulge giorno e notte»), che non si può ostacolare e che consiste nell'amare Dio, volere il Bene e la Bontà. A tal proposito si serve di una delle immagini più ispirate della sua produzione:

«La pietra ci offre una testimonianza vivente di questa dottrina: la sua opera esteriore sta nel precipitare e giacere a terra. Tale opera può essere ostacolata, per cui la pietra non cade sempre e di continuo. Essa conosce però un'operazione più intima: è l'inclinazione verso il basso, che le è innata, per cui né Dio né alcuna creatura gliela possono sottrarre. La pietra compie questa operazione di continuo, giorno e notte: se anche rimanesse mille anni lassù in alto, continuerebbe a tendere verso il basso come il primo giorno, nello stesso identico modo. Altrettanto io dico della virtù: essa ha un'operazione interiore, un volere, un'inclinazione verso ciò che è bene, e una repugnanza verso ciò che è malvagio, che non è uguale alla Bontà e a Dio»²².

Con questa immagine, Eckhart fa riferimento a quella che in un altro luogo²³ presenta nella forma di una dottrina sui “due modi dell'amore”: uno lo chiama «essenza dell'amore», l'altro «la sua operazione» o «manifestazione». Il primo modo dell'amore sembra essere quello al quale si riferisce la Weil nei *Quaderni*: è sempre ma in forma latente e talvolta non se ne

²² M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 181. la dottrina in questione si trova nelle *Istruzioni spirituali*, contenute sempre nell'edizione Adelphi

²³ La dottrina in questione si trova nelle *Istruzioni spirituali* contenute nell'edizione Adelphi già citata, p. 73.

avverte la dolcezza – o *consolazione* –, vale a dire, non si manifesta. Nella gradazione eckhartiana il primo modo, quello essenziale, è il massimo modo. Questa presenza latente dell'amore è la radice che radica la natura umana al Cielo, che la fa guizzare «verso il padre celeste»²⁴.

Con la considerazione del secondo modo dell'amore, arriviamo ad un punto cruciale in cui l'apporto di Simone Weil alla dottrina del maestro di Erfurt è, a mio parere, decisivo. Per la Weil, infatti, la manifestazione dell'amore, pur non essendo continua, ha uno statuto di prim'ordine: si tratta della bellezza e di tutto ciò che ad essa è connesso. Eckhart lo intuisce quando nel passo riportato sopra afferma che l'essenza divina è in grado di trasformare ogni amarezza in «dolcezza». In Simone Weil, invece, discepola dei Greci ma anche dell'insegnamento profondo del Cristianesimo, l'ordine del Bello costituisce la stessa presenza del Bene celeste che informa e nutre di sé l'universo. A tal proposito quello dell'*enracinement* costituisce un concetto chiave e ci permette di introdurre una riflessione conclusiva.

5. Simone Weil e l'amore *enraciné*

In questo contesto, vorrei tentare di pensare al paradigma weiliano dell'amore *enraciné* come ad un paradigma *pneumatico* o vegetale²⁵ reso possibile da una serie di mediazioni

²⁴ M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 175.

²⁵ In riferimento al paradigma “vegetale” confronta E. Coccia, *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Bibliothèque Rivages, Paris 2016 (edizione italiana *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018).

concrete, di tipo sociale, religioso e politico. Nelle intenzioni di Eckhart era abbozzata un'intenzione di questo tipo, abbiamo avuto modo di considerare nell'intermezzo storiografico parlando del suo progetto culturale. Simone Weil riesce a ricavare da presupposti, come abbiamo visto, a tratti affini, un vero e proprio paradigma della società come *humus* che si arricchisce di quelle mediazioni rappresentate dai prodotti autentici della cultura *tout court*, della religione e della politica, tutte nutritte dalla radice del Bene.

Per la Weil ognuna delle dimensioni dell'*enracinement*, costituendo un *metaxu*, deve intrattenere con l'altra, un rapporto di non prevaricazione o dominio (possiamo chiamare quest'ultimo, con tutte le astrazioni del caso, paradigma *animale*). Quando questo avviene e si ha la formazione di una rete fisica, si costituisce anche un vero e proprio ambiente vitale, che altro non è che il luogo di una “cultura” che ci precede nell'esistenza, nel pensiero e nell'azione. Nell'ambiente vitale scopriamo un modo di essere che non è né attivo né contemplativo e che li favorisce entrambi: si tratta di uno stato di immersione o *essere-donato* che rappresenta la più essenziale modalità di essere-nel-mondo, nutriti o *enraciné* al Bene.

Pensare il mondo in termini di *enracinement*, «*un des plus difficiles à définir*»²⁶, vuol dire cercare di individuare la necessità e le condizioni per la formazione di una *atmosfera*, significa tentare la riproposizione di un paradigma *pneumatologico* (dalla tradizione biblica alla filosofia stoica), inverato da un paradigma *cristologico*, che permette di pensare l'unità non nei termini di una fusione identitaria ma come condivisione di un unico respiro, *pnéuma*, *ruah*. Le considerazioni aperte da

²⁶ *Ecrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 74.

un’ispirazione di questo tipo sono molte, così come innumerevoli ne sono i campi di applicazione. Qui vorrei individuarne una, in modo solamente abbozzato, che riguarda la possibilità stessa di una dimensione del Bello. Se, infatti, lo sviluppo del gusto “estetico” muove i suoi primi passi a partire dalle stesse caratteristiche fisiche dell’ambiente di sviluppo, e se, ad un livello superiore, queste caratteristiche si esprimono in prodotti spirituali partecipati, allora diventa chiaro come la mancanza delle condizioni di *enracinement*, produca un ostacolo insormontabile non solo alla fruizione estetica, ma alla stessa capacità di produzione artistico-liturgica. La capacità di vedere il Bello diventerebbe, in quest’ottica, uno dei segnali più chiari del fatto che si è, platonicamente, in contatto con un ritmo vitale. Ritrovare la *racine*, allora, permette di mantenere vive le condizioni di uno sviluppo integrale dell’umano.

Oltre Eckhart, potremmo dire contemplando Eckhart con Bonaventura²⁷, la Weil sembra però considerare tale sviluppo integrale non nella prospettiva di una mistica contemplativa, in qualche modo intellettualistica o escludente la natura, bensì fortemente consegnata al “limite” di questo mondo, limite cui frequentemente la pensatrice si richiama e che nell’*hasard des evenements* invita all’ordine e alla ricerca di mediazione per trovarlo. Della stessa mediazione Weil cerca un fondamento trovandolo nella nozione di *metafora reale* e infine nel fatto storico dell’una volta per tutte del Cristo, vero fondamento di amore *enracinè*, che, come rileva Coda «non come un simbolo

²⁷ Cfr. E. Gabellieri, *Simone Weil, De l’élargissement de la métaphysique à l’élargissement du christianisme*, in R. Chenavier, T. Pavel (a cura di), *Simone Weil, réception et transposition*, cit., pp. 249-250.

tra gli altri, ma come la “metafora reale” in cui il linguaggio simbolico, espressivo della correlazione asimmetrica tra il desiderio dell’uomo e il dono di grazia di Dio, ultimamente s’invera, costituendo il luogo della mediazione in atto tra l’eterno e il tempo nell’‘una volta per tutte’ di quel singolare evento storico – la pasqua di Gesù Cristo – che sempre di nuovo accade nello Spirito Santo, facendosi presente alla libertà che lo accoglie e, accogliendolo, si fa ciò che avverte, a volte anche solo confusamente, d’essere chiamata a diventare»²⁸.

Mary Elisabeth Trini

SOMMARIO

Il contributo che segue ha come intento quello di gettare uno sguardo sul rapporto fra Simone Weil e Meister Eckhart, in riferimento alla nozione di *enracinement* e a partire da una citazione tratta dal *Cahier XIV*. Il possibile terreno di dialogo fra i due autori si troverebbe proprio nell’idea di una connessione ineliminabile presente nell’uomo al Bene, idea che sfocia sia nella filosofia francese che nel domenicano tedesco, in tempi più remoti, nell’elaborazione di un vero e proprio piano d’azione culturale e sociale.

²⁸ P. Coda, *Prefazione*, in M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, cit., p. 6.

SUMMARY

The following paper aims to explore the relationship between Simone Weil and Meister Eckhart in reference to the concept of *enracinement*. In the *Cahier XIV* a place of dialog may be found between the two authors regarding the ineradicable man's connection to the Good. This idea leads both the French philosopher and the German Dominican to develop an actual cultural program.

Appendice

V. Sulla recezione di Simone Weil: a proposito di «Enracinement, religione e mistica in Simone Weil»

Pubblichiamo di seguito le risposte di Emmanuel Gabellieri ad alcune questioni poste al termine dell'intervento presentato all'Académie des Sciences Morales et Politiques (Institut de France) il 23 novembre 2015 durante il ciclo di lezioni dedicate alla religione, sotto la direzione della Prof.ssa Chantal Delsol¹. Le questioni poste da Alain Besançon (Professore onorario dell'EHESS- Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Jean-Claude Casanova (direttore della rivista *Commeniatre*), Haïm Korsia (Gran Rabbino di Francia), Bernard Bourgeois (già Presidente della Società francese di Filosofia), Jean-Claude Trichet (già Presidente della Banca di Francia), Jean Mesnard (già Presidente della Academie des Sciences Morales et politiques), Xavier Darcos (già Ministro dell'Educazione in Francia), Philippe Levillain (Prof. emerito Paris X-Nanterre, Storico), Jean Baechler (Direttore emerito CNRS, Sociologo)².

¹ Ringraziamo sentitamente l'Accademia per l'autorizzazione data a questa pubblicazione in italiano del dibattito che ha seguito l'intervento di Emmanuel Gabellieri, «Enracinement, Religione e mistica in Simone Weil».

Per il testo francese della discussione finale si veda:
<https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/wp-content/uploads/2019/01/d15-11-23-gabellieri.pdf>

² Per i testi delle domande poste, Cf.
<https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/wp-content/uploads/2019/01/d15-11-23-gabellieri.pdf>

Risposte:

In risposta a J. Baechler:

«Doveri» o «Obblighi», in effetti Simone Weil si serve dei due termini in modo indifferente. Il problema della scelta fra i due concetti, dunque, non si pone.

In risposta a A. Besançon, J.C. Casanova et Haïm Korsia:

Quello che posso testimoniare dopo aver lavorato più di vent'anni sui testi di Simone Weil è che ci sono nella sua opera un'unità e una coerenza molto più grandi di quanto si pensi comunemente. Per questa ragione, non posso sottoscrivere l'affermazione per la quale Simone Weil avrebbe una capacità speculativa inferiore, ad esempio, a quella di Hannah Arendt. Mi verrebbe da pensare, piuttosto, il contrario. Certo, l'opera frammentaria e incompiuta di Simone Weil può dare l'impressione di incoerenza, ma quando la si è letta per intero, si rileva chiaramente che le categorie sociologiche, antropologiche, e tutte le altre categorie del suo pensiero sono sostanzialmente tanto forti quanto quelle di Hannah Arendt e, inoltre, spesso più variegate. Per esempio, l'opposizione fra lavoro e azione è impossibile in Simone Weil, ma il lettore ha l'impressione ingannevole di un pensiero dualista mentre il dualismo si trova di fatto in Hannah Arendt.

Ho dedicato numerosi lavori – dal 1996, in particolare nella mia tesi di Stato e nel libro che ne è derivato nel 2003 (*Etre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Peeters, Louvain-Paris, 2003) e in seguito (vedere <http://www.emmanuel.gabellieri.fr/?categorie3/publications>) –

alla questione del rifiuto dell'ebraismo da parte di Simone Weil, ma ascolto ancora le stesse critiche. Bisogna sapere che Simone Weil non ha affatto istituito il suo antigiudaismo che, invece, le viene da Alain e dalla filosofia europea, da quella corrente che, da Spinoza ad Alain, passando per Kant e Hegel, ha contrapposto il giudaismo come religione della violenza al cristianesimo come religione dell'amore. Se si scorrono i testi di Alain che Simone Weil leggeva quando era studentessa, e i testi che ha scritto negli anni Quaranta, si vede chiaramente il parallelismo. L'antigiudaismo di Simone Weil è stato in seguito e senza dubbio aggravato, paradossalmente, proprio dall'ebraicità della filosofia, oltre che dal contesto della guerra. La Weil non concepiva in effetti la lotta contro il nazismo se non da un punto di vista universale, ed è per questo che rifiutava di rinchiudersi in una battaglia che non sarebbe stata motivata che dalla sua stessa particolarità ebraica (che lei non vedeva immune dalla violenza). Simone Weil ha considerato, in realtà, che nel nazismo era l'umanità tutta ad essere presa di mira.

Noi tutti, qui, siamo gli eredi del Concilio Vaticano II che ha ritrovato il Gesù ebreo come anche la continuità fra la prima e la seconda Alleanza. Nella teologia degli anni Trenta, però, erano il rifiuto dell'ebraismo e la separazione radicale fra ebraismo e cristianesimo a dominare la cultura della Chiesa. Simone Weil ha attinto da questa atmosfera. Basti pensare che Maritain stesso, se non avesse incontrato Léon Bloy, sarebbe rimasto in quello che era il gruppo di maggioranza dei cattolici dell'epoca. Leggiamo *Israël et la foi chrétienne*, opera di alcuni teologi lionesi coordinata da Henri de Lubac e pubblicata durante la guerra in Svizzera nel 1943. Egli scrive nella prefazione che «ciò che sta succedendo attualmente [vale a dire il nazismo e l'antiebraismo], è il dramma dell'Antico

Testamento da decenni, nella cultura e nel cristianesimo». Ecco che troviamo la spiegazione dell'antiebraismo di Simone Weil come quello di migliaia di altre persone.

Ma non pensiamo che Simone Weil rifiuti in blocco l'Antico Testamento. La filosofa ha detto, infatti, che vi si trovano delle perle di purezza, dei testi che trova mirabili; pensa, semplicemente, che Israele ha avuto una vera rivelazione, quella del Dio unico, ma che l'ha compromessa storicamente con l'idolatria della forza e della guerra santa, almeno fino all'Esodo. Secondo la Weil, le influenze universaliste verrebbero dai contatti fra Israele e il paganesimo antico (lo si può prendere sottogamba, ma ci si dimentica spesso in questo argomento che una parte essenziale delle sue critiche consiste nel sottolineare la verità dimenticata di una «prima alleanza», l'alleanza «noachica» rivelata nell'Antico Testamento, ma che la critica giudeo-cristiana del paganesimo sembra aver nascosto ciò che è spesso vero. Se ci si riferisce al «principe de secondarité» di R. Brague, in effetti, troviamo presso la Weil, come anche in Clemente Alessandrino, una doppia radice all'opera nei fondamenti del cristianesimo: quella della sapienza pagana, culminante nella Grecia antica, e quella della tradizione semitica).

La sua critica all'Antico Testamento è dunque più sfumata e complessa di quanto si creda, e lo stesso possiamo dire di quella a Roma. La Roma presa di mira da Simone Weil è la stessa intesa da sant'Agostino nella Città di Dio: quella della barbarie, barbarie dei giochi, barbarie della conquista, barbarie della distruzione di Cartagine, barbarie della guerra contro i Galli. Indubbiamente, non bisogna demonizzare Roma, ma non bisogna più considerarla come angelica con il pretesto che

l'Europa le deve grande parte della sua cultura, delle sue arti, dei suoi diritti.

In risposta a X. Darcos:

La fascinazione di Simone Weil per la forza non agente l'ha portata a una negazione della capacità di agire? I suoi impegni sono sempre stati abortiti? Una prima risposta consisterebbe nel dire che, sfortunatamente, non è solo lei, ma tutti quelli che sono stati chiamati «pensatori non-conformisti degli anni Trenta», hanno fallito, vale a dire, tutti i pensatori antitotalitari dell'epoca. La conclusione da trarre non è, allora, che sarebbe stato preferibile che quelli che «hanno avuto successo», gli attori dei movimenti totalitari, avessero fallito? In secondo luogo, come ho detto troppo rapidamente, l'azione non agente, lungi dall'essere negazione dell'azione, designa un'azione dove l'ispirazione è tale che essa prospetta in maniera esponenziale grazie all'ispirazione e al contagio dato dall'esempio (Gandhi, la Resistenza francese...), e non grazie ai mezzi di forza (anche su questo rinvio, per esempio, al capitolo *«Enracinement e action non-agissante»* nel mio libro *Etre et Don*).

Inoltre, quello che mi preme, è l'influenza che Simone Weil riesce ad avere dopo un periodo in cui, nel dibattito franco-francese, è stata vista sia in modo esaltato, sia in modo eccessivamente critico. I dissidenti dell'Europa dell'Est l'hanno vista come «una luce in fondo alla notte». In America Latina, le militanti popolari, le teologhe e alcuni attori politici, la salutano come un'ispiratrice di certe correnti della «teologia della liberazione», di certe correnti del lavoro sociale e politico. Non possiamo, innanzitutto, non essere colpiti da questo

universalismo del suo pensiero che la libera dalla morsa occidentale nella quale la si trattiene ancora troppo spesso, e anche costatare che Simone Weil è una fonte d'ispirazione nel mondo intero, al di là della appartenenza culturale.

In risposta a Bernard Bourgeois:

Direi che, in Simone Weil, non c'è sicuramente un'unica visione della politica e un'unica visione della religione, quanto una contrapposizione fra politica della forza e politica dell'enracinement, come fra religione dell'idolatria e religione dell'incarnazione e della trascendenza. Simone Weil ritiene che ci sia una vera e una falsa politica, una vera e una falsa religione; questo non la porta a dire, per esempio, nonostante la sua adesione al cristianesimo, che quest'ultimo sia la religione della verità, mentre tutte le altre religioni sarebbero false. Questo dipende dal fatto che la sua è una metafisica del Verbo che consiste nel dire che anche se il cristianesimo è la pienezza della verità, non lo è, invece, storicamente, perché ha bisogno, per essere pienamente cristiano ed universale, di integrare tutti i semi del Verbo che sono nelle altre religioni. Il punto di vista di Simone Weil, non rientra né nel relativismo, né nell'esclusivismo. Difatti, è molto vicino ad un «inclusivismo» come quello di un Henri de Lubac. Weil pensa che ci sia un cristianesimo implicito al di fuori delle mura del tempio.

In risposta alla domanda di Philippe Levillain sui sacerdoti-operai:

Non ho elementi per rilevare un'influenza diretta di Simone Weil sul dibattito ecclesiale. Senza dubbio è stata una

fonte ispiratrice (come, d'altronde, lo è stata anche per certi maoisti degli anni Sessanta e Settanta, entrati in fabbrica dopo aver letto *La Condition ouvrière!*), ma la sventura è che sebbene Simone Weil sia stata una delle più lucide critiche del marxismo negli anni Trenta, quello che più viene ricordato del movimento dei preti-operai, è una prossimità con il marxismo che, accanto a figure mistiche ammirabili, ha portato taluni a trasformarsi negli «ultimi marxisti», come avrebbe detto Maurice Clavel. Un vero proseguimento di Simone Weil sarebbe piuttosto il movimento polacco Solidarnosc degli anni Ottanta.

