

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA**

**Facoltà di Lettere e Filosofia**

Corso di Laurea in Filosofia

**La sventura in Simone Weil**

Relatrice  
Dott.ssa Paola Bora

Candidato  
Gabriele Valter Tognoni

Anno Accademico 2007/2008

## INDICE

|  |          |
|--|----------|
| Introduzione                             | pag. 2   |
| Cenni biografici                         | pag. 15  |
| 1 - Lo scopo della vita                  | pag. 37  |
| 2 - La sventura                          | pag. 41  |
| 3 - Il processo interiore                | pag. 51  |
| 4 - Il problema dell'io                  | pag. 56  |
| 5 - La rinuncia                          | pag. 61  |
| 6 - Il vuoto                             | pag. 68  |
| 7 - Il consenso                          | pag. 74  |
| 8 - La grazia                            | pag. 79  |
| 9 - Il riconoscimento                    | pag. 97  |
| 10 - Salvare Dio - Etty Hillesum         | pag. 108 |
| 11 - Essere l'essere - Margherita Porete | pag. 120 |
| Conclusioni                              | pag. 132 |
| Bibliografia                             | pag. 137 |

## INTRODUZIONE

Sul piano teorico la sofferenza ha da sempre costituito un argomento attorno al quale si sono condensati e hanno preso forma alcuni degli interrogativi più radicali della storia del pensiero ( perché si soffre? perché esiste il male se Dio è buono? ecc.) al punto che alcuni autori hanno definito il male “(...) come una sfida senza pari,...”<sup>1</sup>. In effetti è veramente difficile trovare uno stimolo equivalente, in quanto a efficacia, che spinga a ricercare nuovi sensi alla vita, quanto il problema del dolore.

Tale “sfida” è resa ancora più incalzante dal fatto che la sofferenza porta con sé il problema della sua sopportabilità. Sembra infatti che il dolore sia di per sé una esperienza assolutamente insopportabile se sprovvisti di strumenti adatti a decodificarlo e con il fine di poterlo vivere come esperienza condivisibile. Questi strumenti sono le modalità che permettono di elaborare un vissuto doloroso. Nelle varie epoche storiche le diverse culture hanno elaborato delle vere e proprie “forme del patire”<sup>2</sup> grazie alle quali è stato possibile vivere e condividere la sofferenza senza esserne travolti. Attraverso queste forme, ogni esperienza dolorosa particolare può essere tradotta in linguaggio universale, e lo stesso linguaggio universale offre la chiave per trasformare la propria vicenda

---

1 Paul Ricoeur, *Il Male Una sfida alla teologia e alla filosofia* – Morcelliana, Brescia 1993 premessa p. 7; titolo originale *Le mal. Un défi à la philosophie et ° la théologie*, Genève 1986.

2 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, “Saggi” Feltrinelli cap. 1.

dolorosa particolare da evento esclusivamente privato ad evento socialmente condivisibile<sup>3</sup>.

All'interno di questa dinamica il dolore trova un senso che, oltre a renderlo sopportabile, lo può addirittura trasformare in una esperienza conoscitiva arricchente, coerentemente all'espressione "Attraverso la sofferenza, la conoscenza"<sup>4</sup>.

Potremmo meglio sintetizzare queste prime considerazioni sottolineando che, sebbene la sofferenza abbia rappresentato un problema, il tentativo di trovare delle soluzioni ha contribuito a mettere in moto la ricerca, svolgendo per così dire una funzione propulsiva – evolutiva, al punto che non è difficile concepire la storia del pensiero (non soltanto di quello occidentale), come la storia dei tentativi di risposta al problema del dolore. Tentativi che si sono susseguiti attraverso le varie epoche e nelle diverse culture.

Tutto questo lavoro di elaborazione e codifica ha rappresentato un potente motore che ha spinto l'evoluzione della coscienza.

Un ulteriore aspetto da tenere presente è che l'esperienza del dolore ricorda, o per lo meno rimanda, al problema della morte: in ogni esperienza di sofferenza è come se vi fosse implicito un vissuto di limitazione dell'essere che ricorda appunto la morte. Di conseguenza interrogarsi sul senso della sofferenza significa interrogarsi sul senso della morte e quindi della vita in generale.

"Forme del patire" e interrogazione sul senso della vita sono

---

<sup>3</sup> Ibidem, cap. 1.

<sup>4</sup> Eschilo, *Agamennone*, v. 174.

argomenti che si sono sempre intrecciati ed hanno da sempre formato un unico grande argomento. Si può così affermare che le forme del patire sono anche visioni del mondo e gradi di consapevolezza raggiunti, che garantiscono un senso all'esistenza.

Limitando il discorso al pensiero occidentale, per evitare di allargare troppo quello che intende essere soltanto un rapidissimo sguardo, si possono distinguere brevemente alcuni punti di visione principali.<sup>5</sup>

Nella Grecia antica, all'interno della visione tragica, l'elemento distintivo è il conflitto. Conflitto tra individuo e destino, tra libertà e necessità, tra innocenza e colpa. In generale, conflitto tra sollecitazioni vincolate a motivazioni inderogabili e necessarie. Nell'*Antigone* ad esempio la legge dello stato, necessaria perché a salvaguardia dell'ordinamento esistente, entra in conflitto con la legge interiore che prescrive di dare sepoltura ai propri defunti. Lo stesso Creonte non sfugge al conflitto perché, se da una parte comprende le ragioni di Antigone, dall'altra, quale garante delle regole deve assicurare il rispetto della legge dello stato. I vissuti interiori dei protagonisti sottolineano dunque che alla dinamica tragica non sfugge nessuno e il dolore appare come una nota dominante dell'esistenza.

Visione tragica è consapevolezza che la stessa esistenza è mescolanza di vita e morte dove "(...) il flusso della vita è scandito

---

<sup>5</sup> Alcuni autori individuano altri punti di visione, per esempio Paul Ricoeur in *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino, parla di "visione rituale"; visione "tragica"; mito "adamitico" e visione "escatologica" ecc. Ciò a nostro giudizio è dovuto a una diversa angolazione del punto di vista dal quale si guarda il problema. La cosa importante per il nostro lavoro è convergere sull'idea che l'umanità, nei vari momenti della sua storia, si è servita di punti di visione che hanno saputo dare senso all'esperienza del dolore.

ritmicamente dal ritorno della morte”<sup>6</sup>. All'interno della tragedia come rappresentazione teatrale, nel coinvolgimento dello spettacolo e tramite le relative identificazioni, il timore privato per la conflittualità dell'esistenza si libera nel sentimento collettivo di pietà verso l'eroe che si è fatto carico della stessa conflittualità. Mentre è nell'identificazione con il coro che avviene la riconciliazione dei sentimenti che stanno alla base di questo doppio movimento<sup>7</sup>. Attraverso la dinamica delle identificazioni lo spettatore riesce a prendere distanza dai propri vissuti di terrore e pietà facendone conoscenza: “L'uomo può sopportare e non maledire solo se si proietta in una dimensione più grande, se vede il suo dolore sullo sfondo di una sofferenza universale che non ha bisogno di giustificazione perché non è figlia della colpa, ma di accettazione, poiché giunge al mortale con la sua stessa vita”<sup>8</sup>.

Attraverso la visione tragica quindi l'uomo si fa consapevole del carattere enigmatico e conflittuale dell'esistenza.

Nel tempo, la stessa consapevolezza che permette di contemplare la crudeltà dell'esistenza, porta a sviluppare degli atteggiamenti di risposta che aiutano a reggere, limitare, circoscrivere, in ogni caso ridurre, l'azione devastante del dolore. Alla rassegnazione tragica espressa nei versi: “No, non chiedermi chi sono: non volere sapere di più.”<sup>9</sup>, si sostituisce la fiducia filosofica del “conosci te stesso”. Conosci te stesso che comprende in realtà anche un ascendente tragico, poiché nel “conosci te stesso” c'è

---

6 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, “Saggi” p. 52.

7 Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino, p. 494.

8 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, “Saggi” Feltrinelli p.170.

9 Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 210-211.

anche l'esperienza del dolore e il dolore, si è visto, si conosce nella tragedia. Ma ora l'esortazione assume una valenza diversa che rimanda, da parte dell'uomo, al farsi consapevole delle proprie capacità di interrogarsi e dare senso a tutti gli aspetti dell'esistenza. Alla lamentazione si sostituisce la possibilità di reggere anche il dolore più atroce: Socrate in punto di morte fa coraggio ai suoi discepoli. La dismisura del dolore che lacera le forme viene trasformata dal contenimento e dalla ricerca dell'armonia perfetta. Non più depressione e rassegnazione nella sorte avversa, né superbia nella vittoria, ma giusto mezzo, in ogni circostanza atteggiamento di equilibrio e senso della misura. In una parola il nuovo eroe diventa l'uomo virtuoso. E virtuoso è colui che sa sviluppare al meglio le proprie facoltà; che riesce ad affinare una τέχνη che gli permette di dominare o per lo meno di saper volgere al meglio anche gli eventi più avversi.

Gli dei ad un certo punto cessano di determinare il destino degli uomini e l'uomo diventa misura di ogni cosa<sup>10</sup>. E in effetti è proprio l'uomo ora che interpreta la realtà e costruisce nuove visioni del mondo. Ben inteso, è sempre stato l'uomo a costruire le modalità di lettura del mondo, con la differenza che prima la responsabilità relativa alla maggior parte degli eventi era proiettata nel capriccio degli dei, mentre ora è l'uomo con la propria capacità riflessiva che diventa il vero protagonista della propria vita.

All'interno di questa nuova dialettica tra uomo e mondo, cambia anche

---

<sup>10</sup> Diels – Kranz, *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, Biblioteca Universale Laterza, 1990 IV Edizione, tomo secondo *Protagora*, B Frammenti, 1 p. 891.

la percezione del dolore. Il dolore non è più quella componente della vita inseparabile dalla felicità, quale era visto nella visione tragica. A poco a poco si forma l'idea che è possibile una esistenza al riparo dalla sofferenza. Questa esistenza esente da dolore non coincide più con la realtà che sta di fronte all'individuo, che ora è vissuta come mondo delle apparenze intriso di passionalità e di contraddizione, ma con il mondo delle idee illuminato dall'idea del Bene che sta sopra a tutto.

Viene da sottolineare che mentre nella visione tragica anche gli dei, i quali determinavano il bello e il cattivo tempo, soggiacevano al dolore e alla felicità al pari degli uomini, nella visione che si afferma con la filosofia, il mondo delle idee è come esente dal dolore il quale rimane esclusivamente a livello della realtà fenomenica. Il dolore è un connotato del mondo delle apparenze e determinato a sua volta dal movimento passionale. Saggio è colui che sa tenere a bada le passioni o quanto meno riesce, attraverso una τέχνη, a convogliare l'energia ivi contenuta, negli strati più elevati dell'anima cercando di condurre una vita il più possibile virtuosa e in conformità a quanto richiesto dalle esigenze del mondo ideale.

Di conseguenza è come se si facesse strada la convinzione che il dolore e la sofferenza in generale, derivano da un cattivo o errato atteggiamento nel gestire le proprie passioni. Pertanto si viene a generare una sorta di equivalenza che lega virtù - saggezza - controllo delle passioni a serenità, in antitesi ad un'altra equivalenza che stabilisce una relazione tra cattiva condotta - errato atteggiamento rispetto alle



sollecitazioni della vita e sofferenza. Una visione che non è poi molto lontana dalla teoria della retribuzione secondo la quale “(...) ogni sofferenza è meritata perché è la conseguenza di un peccato individuale o collettivo, conosciuto o sconosciuto”<sup>11</sup>. Con la differenza che mentre qui la causa principale della sofferenza è imputabile ad un atteggiamento che si discosta da una regola di condotta conforme il più possibile ad un modello ideale, là il dolore è visto come la giusta punizione per aver violato i precetti conseguenti al patto stipulato tra Dio e l’uomo. L’elemento comune è che la sofferenza si genera in conseguenza di un atteggiamento giudicato errato. Tale atteggiamento errato assume una colorazione marcatamente etica nella visione filosofica, marcatamente morale nella teoria della retribuzione divenendo specificatamente peccato.

Ad un certo punto sia la teoria della retribuzione che la visione filosofica entrano in crisi, probabilmente perché non soddisfano più quella che P. Ricoeur chiama “totalizzazione sistematica” secondo la quale all’interno di un sistema o di una visione, le parti devono necessariamente coesistere rispettivamente secondo il principio di non contraddizione<sup>12</sup>.

La visione filosofica, impegnata nel dare senso a tutto, di fatto si isola sempre più rispetto a quella sfera dell’esistenza che comprende il movimento passionale e l’aspetto conflittuale della vita. Si formerà così una sorta di visione dualistica dove da una parte si avrà il valore, il senso, rappresentato dall’unità del pensiero che tutto ordina e dall’altra si avrà il molteplice, la materia dove viene rigettato il male. Il male viene

---

11 Paul Ricoeur, *Il Male Una sfida alla teologia e alla filosofia* – Morcelliana p. 21.

12 Ibidem, p.7.

riconosciuto come la “(...) consacrazione del molteplice in noi stessi...”<sup>13</sup>. Di conseguenza per eliminarlo occorre eliminare il molteplice che a sua volta trae origine nel substrato materiale, nel corpo, che è di fatto ineliminabile. Così la filosofia, nel suo sforzo “(...) di condurre il pensiero in una zona di imperturbata serenità, nell’occhio del ciclone dell’esistenza, dove le passioni sono sotto controllo e i tormenti hanno fine...”<sup>14</sup>, lascia fuori dal suo ambito “(...) la sfera dei conflitti insoluti e delle conoscenze vaghe...”<sup>15</sup>.

La figura dell’uomo virtuoso da un certo punto in poi non basterà più a ricongiungere i due estremi e quindi a mettersi al riparo dal dolore che in questo modo risulterà ancora di più ineliminabile proprio perché inerente la stessa esistenza. Da questa angolazione, sembra che, ad entrare in crisi sia proprio la visione filosofica: una visione che aspira per definizione a rendere conto di tutto e proprio nel far ciò lascia fuori una parte. E in questa crisi ecco riaffiorare l’idea tragica della sofferenza quale componente della vita inseparabile dalla felicità<sup>16</sup>.

Ma anche la teoria della retribuzione, che da una parte aveva garantito un principio di giustizia stabilendo una corrispondenza tra sofferenza e peccato, dall’altra non riesce a rendere conto del male degli innocenti, dei bambini, dei giusti e si infrange nell’esperienza di Giobbe.

Egli è l’uomo giusto per eccellenza al quale sono inflitte le peggiori sofferenze. Se Giobbe risultasse in qualche modo un peccatore, la teoria

---

13 Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino, capitolo V, 4 *La lotta tra il mito adamitico e il mito dell’esilio* p. 620.

14 Remo Bodei, “*Il senso della sofferenza*”, in *Sfera* n° 39, Ed. Sigma – Tau, p. 35.

15 *Ibidem*.

16 Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino, capitolo V, 2 *La riaffermazione del tragico*, p. 584.

della retribuzione verrebbe confermata. Al contrario, proprio perché è un giusto, manda in frantumi una visione dominata dalla logica di causa ed effetto che giustificava il male come conseguenza del peccato. Con Giobbe la sofferenza esiste al di fuori del peccato e Dio come legislatore diventa oscuro<sup>17</sup> ed oscuro diventa anche il senso del concetto di giustizia.

La teoria della retribuzione sembra, ancora una volta, vacillare e riemerge la visione tragica secondo la quale il male fa parte della vita indipendentemente da ragioni di colpa. Alla fine sarà lo stesso Giobbe che andrà oltre l'aporia nella quale viene a trovarsi la logica della retribuzione rinunciando alla pretesa di una spiegazione che renda conto del male sofferto. In questo modo il rapporto interdipendente del tipo io amo Dio perché Dio è buono ed è buono perché garantisce il benessere della mia esistenza, viene superato da un rapporto più libero e intersoggettivo del tipo io amo Dio in quanto Altro del rapporto in cui mi relazio, indipendentemente da ciò che posso ottenere, perché la ricompensa se così è corretto chiamarla, risiede già nello stesso rapporto d'amore: Giobbe amerà Dio "per nulla"<sup>18</sup>. E per questo amore Dio vincerà la scommessa su Satana il quale sosteneva che l'amore del Suo servo era condizionato all'ottenimento dei benefici che Egli gli concedeva.

Con Giobbe il rapporto tra uomo e Dio compie un salto di logica: si passa da uno stato di totale sudditanza ad una relazione dove si intravede una reciprocità; la vecchia logica della retribuzione viene messa in crisi ma proprio per questo ora, il problema del male, appare ancora di più

---

17 Ibidem, p. 588.

18 Paul Ricoeur, *Il Male Una sfida alla teologia e alla filosofia* – Morcelliana p. 55.

insensato. Lo stesso Giobbe, che da una parte verrà risarcito per i danni subiti, dall'altra non avrà più i figli morti e rimarrà segnato per sempre dall'esperienza di sofferenza<sup>19</sup>.

Cercando di semplificare, se con Adamo si afferma la teoria della retribuzione secondo la quale il male in generale è conseguenza del peccato (conosciuto o sconosciuto), per cui, chiunque soffra, è visto come colpevole di qualcosa e in ultima analisi la teoria del peccato originale rende conto e fa da sfondo al dilemma del male in generale, con Giobbe questa teoria viene messa in crisi perché essa mette a nudo il problema del male subito dagli innocenti e dai giusti.

Da questo punto in poi non basterà più neanche il battesimo ad azzerare il debito ereditato o contratto alla nascita<sup>20</sup> nei confronti di Dio. Dio stesso, diventando oscuro come legislatore, diventerà oscuro anche come principio ordinatore che dà senso al tutto, ed il male, all'interno di questa visione di Dio per così dire logorata, apparirà ancora di più insensato.

Occorrerà alla fine il "Servo sofferente di Yahwé"<sup>21</sup> nella figura del Cristo per completare definitivamente il rovesciamento della logica della retribuzione: con Adamo il male in generale, e soprattutto quello subito, è conseguenza di peccato (conosciuto o sconosciuto), con Giobbe questa relazione viene messa in luce in tutta la sua insensatezza, e infine con Cristo è proprio il male subito a diventare simbolo di redenzione e non più

---

19 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, "Saggi" Feltrinelli p. 299.

20 Kurt Flash, *"Agostino d'Ipbona"*, traduzione di Claudio Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983, p. 195.

21 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, "Saggi" Feltrinelli p. 323.

di peccato.

Quelli che nella vecchia logica erano considerati gli ultimi, i più lontani, addirittura i ripudiati a causa della loro sofferenza, ora, con Cristo, saranno i primi proprio in virtù delle loro sofferenze. Il male subito riscatterà anche il male commesso<sup>22</sup> e la simbologia della croce diventerà il riferimento generale per il riscatto da tutte le sofferenze.

Gesù Cristo attraverso l'esperienza della passione diverrà il nuovo eroe la cui forza, a differenza dell'eroe tragico, consisterà nella propria debolezza e nella totale e consapevole coincidenza alla volontà del Padre. In Lui e tramite Lui i deboli ed i sofferenti potranno trovare possibilità di identificazione e di riconoscimento.

La sofferenza, attraverso l'esperienza cristica, recupererà un senso e un valore positivo: un senso perché sarà in grado di riscattare il male in generale, un valore positivo perché d'ora in poi il regno dei cieli sarà in primo luogo la dimora dei sofferenti.

E' all'interno dell'esperienza cristica che a nostro avviso può essere letta e decifrata quella particolare esperienza del dolore che Simone Weil chiama *malheur*. Traducibile con sventura<sup>23</sup>, *malheur* rappresenta uno stato caratterizzato da sofferenza fisica o psicologica o tutte due insieme e del quale non si intravede il termine. Tale stato di sofferenza piano piano fa cadere in una situazione di "totale inerzia psicologica"<sup>24</sup>.

Il *malheur* o sventura, non si limita semplicemente ad una

---

22 Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino, p. 598.

23 Sventura da mala ventura, mala sorte; fatto che provoca danno; è il vocabolo italiano etimologicamente più vicino a *Malheur* composto da "mal" cattivo funesto e da "heur" presagio, sorte, fortuna.

24 Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simon e Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p. 99.

esperienza di sofferenza fisica o psichica circoscritta e ben definibile anche se irreversibile, quale può essere una malattia, un dispiacere o anche una vera e propria violenza causata da un uomo ai danni di un altro. Per esserci sventura in senso weiliano, lo stato di sofferenza deve portare con sé come determinante anche l'aspetto sociale. Per fare un esempio sufficientemente esplicativo: il martire cristiano che moriva nell'arena non era uno sventurato in quanto la sua morte era motivata a se stesso e riconosciuta nell'ambito della comunità che perseguiva gli stessi fini. Viceversa, era uno sventurato il Cristo che è morto sulla croce ripudiato da tutti e trattato come un comune delinquente<sup>25</sup>.

Sventurato quindi è colui che vive una sofferenza che a sua volta diviene fonte di giudizio negativo da parte della collettività e conseguentemente di ripudio.

La sofferenza in generale fa male anche quando apparentemente sembra non appartenerci e così si tende ad isolarla proprio per poter meglio circoscriverla e quindi controllarla. Ciò avviene sia a livello collettivo, perché ricorda a vari modi l'aspetto sinistro della vita se non addirittura una minaccia per la stessa collettività, sia a livello individuale, perché spesso è troppo penoso rapportarsi a ciò che genera dolore. Pertanto lo stesso sventurato spesso si vergogna della propria condizione e attiva un meccanismo perverso di rimozione, nell'illusorio tentativo di sfuggire all'esperienza di dolore che viceversa lo distingue dagli altri e gli

---

<sup>25</sup> Simone Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, in *Attesa di Dio, Obbedire al tempo*, a cura di J.-M. Perrin, traduzione di Orsola Nemi con prefazione di Laura Boella, V edizione. Milano 1996, Rusconi, prima edizione gennaio 1984, titolo originale *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1969, cit. p. 92.

impone di sopportare anche il peso della diversità.

Il tema della diversità, che a sua volta porta in sé molto forte il problema della solitudine, impone un percorso individuativo che è da Simone Weil paragonato all'esperienza cristica. Esperienza vista come passaggio da uno stato individuale centrato sull'io, a sua volta aderente ai valori collettivi dominanti, ad uno stato nel quale viene abbandonata la centralità dell'io per recuperare la relazionalità con i valori universali interni ad ogni individuo ma normalmente sepolti sotto le stratificazioni depositate dal continuo adattamento dello stesso io alle convenzioni sociali.

E' possibile pertanto, all'interno dell'opera di Simone Weil, tracciare un cammino ideale che, partendo dalla ricerca del senso della vita, spalanca gli occhi di fronte al problema della sventura quale esperienza di radicale dolore. E la radicalità di questa esperienza è in grado di innescare un processo interiore che, passando attraverso tappe cruciali quali il superamento della presenza ingombrante dell'io, il problema della rinuncia, l'esperienza del vuoto, dispone interiormente l'individuo a ricevere l'azione vivificante della grazia con il conseguente riconoscimento del contatto profondo e totalizzante con l'universale.

## Cenni biografici

Simone Weil nasce il 3 febbraio 1909 a Parigi. Il padre Bernard ebreo di origine alsaziana, unico discendente intellettuale di una numerosa famiglia di commercianti e uomini d'affari<sup>26</sup>, nasce a Strasburgo nel 1872. La madre Salomea Reinherz anch'essa di origine ebraica nasce a Rostov sul Don nel 1879 da famiglia colta e benestante. Sia il padre che la madre non professano alcun credo religioso. A causa dei continui spostamenti del padre (ufficiale medico arruolato durante la prima guerra mondiale), Simone e il fratello André nato nel 1906, ricevono una educazione pressoché extrascolastica. In particolare è la madre, donna istruita e intelligente che si fa carico di supplire a tutti i vuoti e le carenze che la discontinuità del percorso scolastico comportava, attraverso lezioni individuali orientate con molta cura. E' da supporre che l'educazione privata associata alla cultura laica (essenzialmente agnostica) che si respirava in casa Weil, concorreranno a delineare un percorso formativo del tutto originale. André si appassiona alla matematica e a otto anni è già in grado di risolvere difficili problemi di geometria; impara da solo il greco e diverrà un insigne matematico. Simone si appassiona alla letteratura; nei suoi giochi con il fratello cita a memoria brani di Corneille, Racine, Turenne. A dieci anni già mostra uno spiccato interesse per i problemi

---

<sup>26</sup> Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, a cura di Maria Concetta Sala e con una nota introduttiva di Giancarlo Gaeta, traduzione di Efrem Cierlini, Milano, 1994 Adelphi, titolo originale, *La vie de Simone Weil*, Paris 1973, Fayard, p. 13.



sociali: si esprime in merito al trattato di Versailles giudicandolo umiliante nei confronti delle nazioni sconfitte<sup>27</sup>.

Alla fine della guerra la famiglia Weil si ristabilisce nuovamente a Parigi e Simone, nell'ottobre del 1919, inizia a frequentare il liceo Fénelon, ottenendo ottimi risultati in lettere e matematica mentre risulta insufficiente in cartografia e disegno. "Fu esonerata anche dal lavoro manuale. Grazie all'intelligenza dei suoi genitori, che sapevano discernere l'utile dall'inutile, poteva fare quasi unicamente ciò che le interessava. In certi casi non faceva i compiti in classe. E' probabile che non si sia presentata alla licenza media. Era molto libera riguardo agli obblighi scolastici."<sup>28</sup>

Nel 1922 Simone ebbe una forte crisi che la fece sprofondare in una disperazione senza fondo nella quale pensò seriamente al suicidio. Sembra che la crisi sia stata causata dalla convinzione di essere poco dotata intellettualmente. Convinzione che veniva rafforzata dal continuo confronto con il fratello André il quale proprio in quel periodo veniva ammesso in anticipo alla Normale. Simone non rimpiange di non aver avuto successi esteriori; ciò che la deprime maggiormente è la convinzione "di non poter sperare di accedere a quel regno trascendente dove entrano soltanto gli uomini autenticamente grandi e dove abita la verità"<sup>29</sup>. Preferirebbe morire piuttosto che vivere fuori da quel regno che le sembra, già a questa età, l'unico bene per il quale valga la pena di vivere. Dopo alcuni mesi esce dalla crisi grazie ad una intuizione che anni dopo, nel 1942, descriverà con queste parole in una lettera a J.-M. Perrin: "Dopo

---

27 Giancarlo Gaeta, *Quaderni*, Vol. I, Milano, 2000, Adelphi, p. 39.

28 Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano, 1994 Adelphi p. 26

29 Ibidem, p. 29.

mesi di tenebre interiori, ebbi d'improvviso e per sempre la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono pressoché nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, purché desideri la verità e faccia di continuo uno sforzo di attenzione per raggiungerla (...). Il concetto di verità comprendeva per me anche la bellezza, la virtù ed ogni sorta di bene (...). Avevo acquisito la certezza che quando si desidera pane non ci vengono date pietre"<sup>30</sup>.

E' forse in questi anni "che si radica in lei la convinzione tenace che la percezione dell'immanenza della morte non è altro che un aspetto di quella condizione di sventura che accomuna tutti gli uomini in un destino collettivo"<sup>31</sup>.

Nel 1924 – 1925 segue al liceo Victor Duruy le lezioni del filosofo Le Senne. In giugno supera il baccalaureato in filosofia e si iscrive, in ottobre, al liceo Henri IV per prepararsi l'esame di ammissione all'École Normale Supérieure e soprattutto per diventare allieva di Alain.<sup>32</sup> L'incontro con Alain rafforzerà l'amore per lo studio della filosofia qualificandola principalmente come ricerca continua della verità. Una caratteristica del suo metodo di insegnamento era quella di richiedere agli alunni delle esercitazioni scritte, i topos, su argomenti stabiliti. Egli "era persuaso che imparare a scrivere bene volesse dire imparare a pensare bene"<sup>33</sup>. Sono di questo periodo i topos: *Le beau et le bien* (1926) dove si affronta in principal modo il problema etico del sommo bene; in *Du temps* (1926)

---

30 Simone Weil, *Attesa di Dio, Obbedire al tempo*, a cura di J.-M. Perrin, Milano 1996 Rusconi cit. p.38, 39.

31 Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p.18.

32 Pseudonimo del filosofo Emile – Auguste Chartier (1868 – 1951).

33 Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano 1994 Adelphi p. 45.

Simone tratta il tema dell'esistenza come ciò che si oppone allo spirito. Secondo S. Pétrement che conobbe la Weil proprio in quegli anni, il "problema del tempo e quello dell'esistenza, che Simone giustamente ritiene inseparabili, costituiscono, dopo la morale, il secondo oggetto delle sue riflessioni durante il liceo"<sup>34</sup>.

Nel 1927 viene bocciata all'esame di ammissione alla Normale soprattutto per il giudizio negativo in storia. Probabilmente il forte impegno nello studio della filosofia le fa trascurare la cura delle altre materie.

Supererà l'esame l'anno successivo e inizierà a frequentare la Normale come esterna. Nel frattempo studia l'Antico e il Nuovo testamento. Si interessa di problemi sindacali e si mostra tendenzialmente vicina al P.C.F. (Partito Comunista Francese) al quale però non si iscrive; mostra da subito una generale diffidenza verso le strutture burocraticamente organizzate. Collabora ai corsi serali di educazione sociale per operai. Ha delle esperienze di lavoro agricolo che stimoleranno in lei l'attenzione al lavoro manuale considerato al pari di quello intellettuale un mezzo indispensabile per la conoscenza della realtà. Sono proprio di questo periodo le importanti riflessioni sulla nozione di lavoro: "Così è solo attraverso la prova del lavoro che mi sono dati, e sempre insieme, tempo ed estensione, il tempo come condizione, l'estensione come oggetto della mia azione"<sup>35</sup>.

Nel 1930, discutendo una tesi intitolata *Science et perception dans Descartes (Scienza e percezione in Cartesio)*, si laurea in filosofia. In

---

34 Ibidem, p. 52.

35 Ibidem, p. 92.

coerenza con le riflessioni di questo periodo nella tesi si sottolinea l'importanza del concetto di lavoro come mediatore tra l'uomo e il mondo; si mette in rilievo il valore dell'immaginazione e dell'intuizione nella dinamica che permette di giungere alle verità razionali; entra in aperta polemica con la matematica e la fisica moderna giudicate ormai troppo astratte. La tesi non è apprezzata e le viene assegnata appena la sufficienza.

Superato l'esame per l'abilitazione all'insegnamento, nell'estate del 1931 le viene assegnata la cattedra di filosofia al liceo di Le Puy che raggiungerà a fine settembre.

Intanto partecipa al XXVII congresso della C.G.T. (Confédération Générale du Travail); tema dominante del congresso è l'unità del sindacato; Simone ne farà un resoconto su "Libre propos". Prende posizione a favore del sindacato quale reale portatore dei valori rivoluzionari e si mostra critica nei confronti dei partiti politici giudicati come delle strutture ideologiche staccate dalla realtà. Infatti, perché il potere possa passare effettivamente ai lavoratori, questi devono unirsi, non con il legame immaginario creato dalla comunanza delle opinioni, ma col vincolo reale creato dalla comunanza della funzione produttiva<sup>36</sup>.

Entra in contatto con esponenti sindacalisti rivoluzionari come Louzon, Pier Monatte, Boris Souvarine.<sup>37</sup>

Si trasferisce a Le Puy. Prende contatti con il movimento sindacale

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>37</sup> Robert Louzon (1882-1976), ingegnere, collaboratore di diverse pubblicazioni di estrema sinistra, fu membro fondatore della "Vie ouvrière" e della "Révolution prolétarienne". Pier Monatte redattore insieme a Boris Souvarine (1895-1984) della mozione da cui è nato il Partito Comunista Francese (1920). Cfr. Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, pp. 69 nota 1 e 131 nota 2.

della Loira, conosce Urban Thévenon, dirigente sindacale, e la moglie Albertine, maestra insieme al marito a Saint-Étienne. Collabora con l'Effort, giornale del sindacato autonomo.

Inizia l'anno scolastico e Simone da subito si distingue dal resto degli insegnanti per la particolarità del suo metodo d'insegnamento: lezioni all'aperto; ogni pretesto è utile per stimolare lo spirito critico delle allieve, le quali, vengono trattate alla pari. A poco a poco si guadagna la loro stima insieme a quella dei loro genitori, mentre è oggetto di critiche da parte dei superiori i quali sollecitano varie ispezioni da parte del Ministero dell'Istruzione.

Partecipa con ruolo attivo agli avvenimenti di Le Puy. Su richiesta dei disoccupati farà parte della delegazione incaricata di trattare con l'amministrazione comunale. Si espone politicamente oltre ogni misura. Abita in un appartamento confortevole messo a disposizione dalla madre che ben presto trasforma in un luogo spoglio e non riscaldato in segno di solidarietà verso i suoi compagni operai.

Nell'estate del 1932, per informarsi direttamente sulla fase politica tedesca, compie un viaggio in Germania; è ospite, a Berlino, di una famiglia di operai. Questi la introducono negli ambienti clandestini della sinistra tedesca. Capisce immediatamente, al contrario delle apparenze, che la situazione è molto tesa. Al rientro in Francia pubblicherà una serie di articoli fra i quali *L'Allemagne en attente (La Germania in attesa)* apparso contemporaneamente su "La Révolution prolétarienne" e "Libres propos" e *La situation en Allemagne (La situazione in Germania)*

pubblicato su “L'École émancipée”, organo della Federazione unitaria dell'insegnamento. In questi articoli mette in rilievo l'incapacità del Partito Comunista Tedesco di fronteggiare la crescente arroganza dei nazionalsocialisti. Gli rimprovera, in particolare, di non lavorare abbastanza alla formazione di un fronte popolare, da costruire assieme ai socialdemocratici, che sia in grado di ostacolare realmente l'ascesa del fascismo. Denuncia inoltre la dipendenza dei partiti comunisti europei da quello sovietico ridotto ormai ad organo burocratico autoritario mettendo in aperta evidenza il fallimento della rivoluzione russa.

Questi articoli susciteranno delle forti reazioni e prese di distanza da parte della sinistra francese. Da alcuni sarà accusata di disfattismo.

Una volta che Hitler salirà al potere, Simone si adopererà in ogni modo per organizzare la fuga di molti operai tedeschi soprattutto di coloro che non erano appoggiati da nessuna organizzazione<sup>38</sup>.

Nel frattempo viene trasferita al liceo femminile di Auxerre, dove prende residenza nel settembre del 1932. Anche qui si distingue per l'originalità del metodo d'insegnamento; fa leggere alle sue allieve direttamente le opere dei filosofi, in particolare Spinoza, Kant e Cartesio, autori da lei preferiti in quel tempo. Ma non trascura opere tratte dall'intera letteratura, convinta, secondo la lezione del suo maestro Alain, che il pensiero filosofico si apprende anche attingendo da testi appartenenti a discipline diverse da quelle schiettamente filosofiche.

Il tempo è uno dei temi dominanti delle sue lezioni; inoltre, l'idea di Dio è spesso presente anche se quasi sempre lasciata

---

<sup>38</sup> Enrica Brambilla, *Il chicco di melagrana*, Alba (Cuneo) 1998, San Paolo, p. 118.

nell'indeterminazione. In questo periodo Simone si è già formata la visione secondo la quale il cristianesimo è inteso come sintesi tra lo spirito greco e quello biblico<sup>39</sup>.

Nel 1933 viene pubblicato l'articolo *Perspectives (Prospettive)* dove viene proposta un'analisi precisa del fallimento del movimento operaio tedesco, della rivoluzione russa e della sinistra europea in generale, considerata incapace di affrontare le nuove problematiche perché ancora legata a schemi superati: secondo Simone il nuovo oppressore non è più il capitalismo ma la burocrazia con il suo apparato. Questo articolo sarà giudicato uno dei suoi scritti politici più importanti.

Nel frattempo ad Auxerre la direttrice del liceo riesce a far sopprimere la cattedra di filosofia imponendo indirettamente un trasferimento a Simone con la quale era entrata in aperto contrasto.

Simone andrà ad insegnare filosofia al liceo di Roanne. Qui i rapporti con la direttrice saranno meno conflittuali e si formerà un gruppo molto unito fra le allieve di filosofia. Una di queste, Anne Guérithault pubblicherà gli appunti del suo corso.

Continua l'impegno sindacale e politico. A dicembre farà ospitare a Parigi, dai suoi genitori, Trotskij per una riunione clandestina con esponenti della sinistra francese al fine di tracciare i contorni di una nuova Internazionale.

Intanto matura in lei l'idea che, nella realtà, qualsiasi rivoluzione finirebbe nel sangue senza alcuna possibilità di vittoria. A ciò si aggiunge la fine dell'illusione di poter lavorare con successo a sconfiggere

---

<sup>39</sup> Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Azzate (Varese), s.d., p. 30.

l'oppressione operaia. Medita seriamente di ritirarsi dall'attività politica. Le motivazioni di questa crisi dell'impegno politico e sindacale, verranno tradotte e sistematizzate nel saggio *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale (Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale)*, che assorbirà tutte le sue energie tra la primavera e l'autunno del 1934. Il saggio da lei chiamato il suo *Grand Oeuvre*, sarà molto apprezzato dal maestro Alain che ne sottolineerà il rigore critico e lo definirà una continuazione di Kant.

Una testimonianza chiara di come Simone concepiva la rivoluzione in questo periodo e del conseguente contrasto con l'idea che di essa circolava negli ambienti della sinistra, si trova in una lettera indirizzata al Cercle Comuniste Démocratique: "(...) Ma la rivoluzione è per lui (Georges Bataille<sup>40</sup>) il trionfo dell'irrazionale, per me del razionale; per lui una catastrofe, per me una azione metodica di cui ci si deve sforzare di contenere i danni; per lui la liberazione degli istinti e in particolare di quelli considerati di solito come patologici, per me una moralità superiore"<sup>41</sup>.

In questo periodo viene maturando il desiderio di sperimentare quello che secondo lei è la "vita reale": cioè la vita da operaio con tutte le privazioni che comporta. Evidentemente in lei il desiderio di conoscenza passa anche attraverso l'esigenza di vivere realmente con il proprio corpo le varie situazioni. Così, usufruendo di un periodo di aspettativa per motivi di studio, riesce a farsi assumere nel dicembre del '34 alle officine Alsthom di Parigi. Viene assegnata ad una pressa dove fatica a tenere il ritmo di

---

40 Georges Bataille: membro del Circolo Comunista Democratico.

41 Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano 1994, Adelphi p. 280.



produzione e, in quanto pagata a cottimo, percepisce un guadagno inferiore alla media. Inoltre, rifiutando l'aiuto della famiglia, si trova a vivere una vita di stenti. Come se non bastasse è totalmente priva di abilità manuale e soffre di forti mal di testa. Ne risulta una esperienza faticosissima. Nonostante ciò riesce a tenere un "*Giornale di Fabbrica*" dove annota giornalmente sensazioni, riflessioni, numero di pezzi prodotti, considerazioni sul metodo di produzione tayloristico, la condizione disumana degli operai ridotti a semplici accessori<sup>42</sup>.

Il 5 aprile del '35 viene licenziata. Dopo una settimana è assunta in una piccola azienda metallurgica dalla quale è licenziata dopo circa un mese. Successivamente riesce a farsi assumere alla Renault dove lavorerà sino ad agosto.

L'esperienza del lavoro in fabbrica le entrerà dentro in maniera violenta e duratura e lei a sua volta conoscerà una dimensione che prima aveva soltanto intuito. Simone Pétrement sua amica e principale biografa così si esprime parlando di quel periodo: "(...) Al di là di tutto questo, se distinguiamo due periodi nella sua vita il secondo ha inizio con l'anno in fabbrica perché fu allora che qualcosa mutò nel suo carattere o nella consapevolezza che aveva di sé e della vita preparando così quel cambiamento nelle sue idee che avverrà qualche anno più tardi"<sup>43</sup>. In sintonia con queste considerazioni e relativamente a quell'esperienza, la stessa Weil scriverà anni dopo: "Il contatto con la sventura aveva ucciso la mia giovinezza. Fino ad allora non avevo avuto esperienza della sventura

---

42 Tutte queste annotazioni vennero pubblicate postume in *La condizione operaia*.

43 Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano 1994, Adelphi p. 286.

all'infuori della mia personale che, essendo mia, mi sembrava di poca importanza e, del resto, essendo più fisica che morale, era una sventura solo parziale. Sapevo bene che c'era molta sventura nel mondo e ne ero ossessionata, ma non l'avevo mai constatata attraverso un contatto prolungato. Stando in officina, confusa agli occhi di tutti e ai miei propri occhi con la massa anonima, la sventura degli altri mi è penetrata nell'anima e nella carne"<sup>44</sup>.

Reduce da questa esperienza compirà un viaggio in Spagna e Portogallo insieme ai suoi genitori. Fu allora che ebbe il primo contatto con il divino: "(...) in condizioni fisiche miserevoli, sono entrata in quel paesino portoghese, che era aimé, altrettanto miserevole, una sera di luna piena. In riva al mare si svolgeva la festa del santo patrono. Le mogli dei pescatori facevano in processione il giro delle barche reggendo i ceri e cantavano canti senza dubbio molto antichi, di una tristezza straziante. Nulla può darne un'idea. Non ho mai udito un canto così doloroso, se non quello dei battellieri del Volga. Là improvvisamente, ebbi la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, ed io con loro"<sup>45</sup>.

A ottobre del '35 riprende l'insegnamento a Bourges dove è stata assegnata per il nuovo anno scolastico.

Nei mesi successivi visita una fonderia nei pressi di Rosières diretta da un ingegnere piuttosto attento alle problematiche relative all'alienazione operaia. Con questi inizia una sorta di scambio di opinioni

---

44 Simone Weil, *Autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio, Obbedire al tempo*, Milano 1996, Rusconi, cit. p.40.

45 Ibidem, p. 41.

che porteranno Simone a collaborare con il giornale della fabbrica dove pubblicherà alcuni articoli redatti appositamente allo scopo di rendere accessibili, agli operai, alcune delle principali opere poetiche greche.

All'inizio dell'estate una catena di scioperi porta alla vittoria del Fronte Popolare. Simone si augura che ciò possa creare le condizioni per introdurre delle riforme. Nel frattempo scoppia la guerra civile spagnola e lei decide di arruolarsi tra gli anarchici di Buenaventura Durruti. Partecipa a due missioni il 17 e il 18 agosto del '36; pochi giorni dopo si brucia una gamba con dell'olio bollente ed è costretta a rientrare in Francia dove sosterrà iniziative in favore della Spagna libera, ma si opporrà a quanti chiederanno l'intervento armato della Francia in favore dei repubblicani poiché teme il rischio di una guerra internazionale.

In generale, in questo periodo, Simone adotta una posizione pacifista: è convinta che la partecipazione ad un conflitto avrebbe una ripercussione disastrosa sulle conquiste sociali appena realizzate.

A marzo del '37 si reca in Svizzera per tentare una cura per alleviare i mal di testa sempre più gravi. L'esito di questa cura sarà praticamente nullo.

Ad aprile inizia un lungo viaggio in Italia che coinciderà con uno dei periodi più felici della sua vita. Visita Milano, Ferrara, Ravenna, Bologna; rimane affascinata da Firenze; Roma la entusiasma; è particolarmente colpita dalle statue greche. Passa in Umbria. Ad Assisi, ha il secondo contatto con il divino da lei stessa così descritto: "Là, mentre ero sola nella piccola cappella romanica del secolo XII di Santa Maria degli Angeli,

incomparabile miracolo di purezza, in cui San Francesco ha pregato tanto spesso, qualcosa più forte di me mi ha costretta, per la prima volta in vita mia, a inginocchiarmi”<sup>46</sup>.

In giugno rientra in Francia. Riprende i contatti con il movimento sindacale. Partecipa attivamente al congresso del Sindacato Nazionale dell’Insegnamento. Intanto il 23 giugno si dimette il governo di Léon Blum. Praticamente questo evento segna la fine del Fronte Popolare. In Simone susciterà una serie di riflessioni importanti sulla gestione del potere e sul ruolo dell’immaginazione nella determinazione dei meccanismi sociali. Inoltre sostiene che è la nozione di “forza” e non quella di “bisogno” a costituire la chiave di lettura dei fenomeni sociali (*Oppressione e libertà*).

In settembre è nominata al liceo Saint-Quentin.

A gennaio del ’38, a causa dei mal di testa sempre più violenti, è costretta a chiedere un lungo periodo di congedo alla fine del quale si ritirerà definitivamente dall’insegnamento.

Sul piano dell’economia politica assume una posizione sempre più critica rispetto al pensiero marxista e si sposta su posizioni sempre più riformiste.

Collabora alla rivista di stampo riformista “Nouveaux Cahiers”.

Critica il processo di burocratizzazione che è in atto all’interno del sindacato e indirizza la sua attenzione sulle questioni internazionali. Nella primavera del ’38 firma, insieme ad altri intellettuali, un appello contro la guerra.

Durante la Pasqua del ’38 Simone si reca dieci giorni presso

---

<sup>46</sup> Ibidem.

l'abbazia benedettina di Solesmes per assistervi alle famose esecuzioni dei canti gregoriani che a lei piacevano molto. Fu qui che ebbe il terzo contatto con il divino. L'esperienza viene da lei anni dopo raccontata a padre Perrin: "Avevo emicranie violente, ogni suono mi faceva male come un colpo, e solo un estremo sforzo di attenzione mi permetteva di uscire dalla mia misera carne, di lasciarla soffrire sola, rannicchiata in un angolo, e di trovare una gioia pura e perfetta nella inaudita bellezza del canto e delle parole. Quella esperienza mi ha permesso, per analogia, di comprendere meglio la possibilità di amare l'amore divino attraverso la sofferenza. Durante queste funzioni era naturale che entrasse in me una volta per tutte il pensiero della Passione di Cristo."<sup>47</sup>

Sempre a Solesmes conoscerà un giovane inglese da lei soprannominato "l'angel boy" perché le fungerà da messaggero mettendola in contatto con i poeti metafisici inglesi. In particolare rimane colpita dalla poesia *Love*<sup>48</sup> di George Herbert (1593 – 1633), che imparerà a memoria.

Ben presto, questa poesia assumerà le vesti di una vera e propria preghiera. Simone descriverà l'esperienza in questo modo: "L'ho imparata a memoria. Spesso, nei momenti culminanti delle violente crisi di

---

47 Ibidem, pp. 41 e 42.

48 Si riporta la traduzione tratta da: Simone Weil, *Autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio, Obbedire al tempo*, a cura di J.-M. Perrin, Milano 1996 Rusconi, cit. p. 42-43; *Amore*: L'Amore mi accolse; ma l'anima mia si ritrasse, / colpevole di polvere e peccato. / Ma chiaroveggente l'Amore, vedendomi esitare / mi si accostò, con dolcezza domandandomi / se qualcosa mi mancava. / "Un invitato" risposi "degnò di essere qui." / L'Amore disse "Tu sarai quello". / Io, il malvagio, l'ingrato? Ah! Mio diletto, / non posso guardarti. / L'Amore mi prese per mano, sorridendo rispose: / "Chi fece quest'occhi se non io?" / "E' vero, Signore, ma li ho insozzati; che vada la mia vergogna dove merita." / "E non sai tu" disse l'Amore "chi ne prese il biasimo su di sé?" / "Mio diletto, allora servirò." / "Bisogna tu sieda," disse l'Amore "che tu gusti il mio cibo." / Così mi sedetti e mangiai.

emicrania, mi sono esercitata a recitarla, ponendovi la massima attenzione e aderendo con tutta l'anima alla tenerezza ch'essa racchiude. Credevo di recitarla soltanto come una bella poesia, mentre, a mia insaputa, quella recitazione aveva la virtù di una preghiera. Fu proprio mentre la stavo recitando che Cristo, come già vi scrissi, è disceso e mi ha presa."<sup>49</sup> E ancora: "Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio non avevo previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio."<sup>50</sup>

L'attenzione di Simone si orienterà sempre più al problema del divino. Legge con grande interesse il *Libro dei morti*; *L'Antico Testamento* del quale ammira il *Cantico dei Cantici* e i libri di Isaia, Daniele e Giobbe mentre prova repulsione per i libri storici nei quali si descrivono le stragi ordinate da Dio. Rilegge l'Iliade, Sofocle, Eschilo. Approfondisce lo studio di Ovidio, Giovenale, Plutarco e Terenzio; legge i poeti del primo seicento.

A maggio parte per un secondo viaggio in Italia. Passa alcune settimane a Venezia dove si incontra con i genitori. Visita Asolo dove scopre, nella chiesetta di S. Angelo, un affresco medievale ricoperto da uno più recente.

Ad agosto rientra in Francia; subito dopo, in settembre, vengono firmati gli accordi di Monaco nei quali Simone percepisce una grave umiliazione del prestigio nazionale francese, comunque necessaria per salvare la pace. Nonostante ciò le sue convinzioni pacifiste verranno definitivamente demolite quando, il 15 marzo del '39, le truppe tedesche

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 43.

entrano a Praga. Simone si rende conto che se la Germania non viene fermata si pone seriamente il rischio di un deterioramento dei valori sui quali è fondata la civiltà occidentale sotto l'onda del totalitarismo. Di questo problema ne parlerà negli articoli *Réflexions en vue d'un bilan* (*Riflessioni in vista di un bilancio*) e *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme* (*Alcune riflessioni sulle origini dell'itlerismo*).

Si trova a Nizza con i genitori, il 3 settembre del '39 quando viene divulgata la notizia della dichiarazione di guerra. Rientreranno subito a Parigi.

Nei mesi successivi Simone è impegnata alla stesura dell'importante articolo *L'Iliade, ou le poème de la force* (*L'Iliade, poema della forza*). Apparentemente slegato dalla situazione politica contingente, l'articolo descrive le modalità con cui la forza e la violenza inducono nella coscienza umana la consapevolezza di un destino che trascende le singole volontà. Simone riflette inoltre sul rapporto tra libertà individuale e necessità.

La nozione di forza le permetterà "(...) di illuminare con una luce nuova un poema universalmente ammirato ...sul quale si sarebbe pensato che non c'era più alcunché di originale da dire"<sup>51</sup>.

Nei primi mesi del '40 avvia la stesura del dramma *Venise sauvé* (*Venezia salva*). Intanto studia una serie di testi assiro-babilonesi tra i quali predilige il poema di Gilgamesh.

In luglio, in seguito alla caduta di Parigi si trasferisce a Vichy. La guida di quello che rimaneva dello stato francese libero veniva affidata al

---

<sup>51</sup> Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano 1994, Adelphi p.470.

generale Pétain.

A settembre si trasferirà a Marsiglia. Intanto elabora un progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea con lo scopo di soccorrere i soldati feriti e morenti. Questa idea non verrà mai realizzata.

Quello di Marsiglia sarà un periodo importantissimo anche dal punto di vista filosofico. Inizia a collaborare con la rivista più importante della Francia libera "Cahiers du sud" diretti da Jean Ballard; vi pubblicherà *L'Iliade, poema della forza* usando lo pseudonimo di Emile Novis. Vi ritrova alcuni compagni di studi; conosce il poeta Jean Tortel e Jean Lambert, genero di Gide; incontrerà Lanza del Vasto, il matematico Pierre Honnorat collega di André e sua sorella Hélène. Quest'ultima introdurrà Simone negli ambienti cattolici di Marsiglia. Incontra René Daumal che le procura una copia in lingua originale della Bhagavad Gîtâ e una grammatica sanscrita. Con lo stesso Daumal inizierà lo studio del sanscrito e la lettura delle Upanisad. Si appassionerà allo studio della Bhagavad Gîtâ che riuscirà a leggere in lingua originale. Rimane colpita dall'insegnamento di Krsna e "dalla somiglianza fra lo spirito della Gîtâ e lo spirito cristiano al punto che l'ammirazione per questo testo invece che allontanarla, la avvicina ancora di più al cristianesimo"<sup>52</sup>.

Nei primi mesi del '41 si interesserà alla cultura della lingua d'Oc e della civiltà catara. Espliciterà allo studioso Déodat Roché la sua ammirazione per i testi manichei e catari. Questi ultimi li definirà "l'ultima espressione dell'antichità pre-romana"<sup>53</sup>. Inoltre è convinta che il

---

<sup>52</sup> Ibidem, pp. 475, 476.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 509.



cristianesimo affondi le proprie radici nelle correnti filosofico-religiose comuni a tutto il bacino del Mediterraneo in epoca pre-romana, all'interno delle quali il pensiero di Platone rappresenta forse l'espressione più alta.

Durante i mesi che seguono scrive diversi testi di carattere filosofico su argomenti vari ma tutti unificati dalla questione della trascendenza, tema diventato ormai dominante nel suo pensiero.

Il 7 giugno del '41 conosce padre Jean Marie Perrin con il quale inizierà un intenso e duraturo rapporto. Tema dominante delle loro conversazioni sarà il problema del battesimo: Simone teme una adesione totale alla Chiesa cattolica che percepisce ancora come un corpo sociale rigido e totalitario. Sente inoltre che, pur desiderandolo, il battesimo non accrescerebbe il suo rapporto con Dio.

Padre Perrin la metterà in contatto con il filosofo Gustave Thibon titolare di una tenuta agricola nei pressi di Avignone dove Simone si recherà per circa due mesi per dedicarsi ai lavori agricoli.

In questo periodo impara il Padre Nostro in greco e si impone di recitarlo come unica pratica religiosa una volta ogni mattina con dedizione assoluta. Sperimenterà la gioia della preghiera. Scriverà lei stessa: "La dolcezza infinita del testo greco mi prese a tal punto che per alcuni giorni non potei fare a meno di recitarlo fra me continuamente. Una settimana dopo cominciò la vendemmia, ed io recitai il *Padre nostro* in greco ogni giorno prima del lavoro, e spesso lo ripetevo nella vigna.

Da allora mi sono imposta, come unica pratica, di recitarlo ogni mattina con attenzione totale. Se mentre lo recito la mia attenzione si svia

o si assopisce, anche solo un poco, ricomincio daccapo sino a quando non arrivo a un'attenzione assolutamente pura. Mi accade talvolta di ripeterlo una seconda volta per puro piacere, ma lo faccio solo se il desiderio mi spinge.

Il potere di questa pratica è straordinario e ogni volta mi sorprende, poiché, sebbene lo sperimenti tutti i giorni, esso supera ogni volta la mia attesa.

(...) Talvolta anche, mentre recito il *Padre nostro* oppure in altri momenti, Cristo è presente in persona, ma con una presenza infinitamente più reale, più toccante, più chiara, più colma d'amore della prima volta in cui mi ha presa"<sup>54</sup>.

In questo periodo l'attività intellettuale è intensissima: si dedica allo studio della filosofia platonica e pitagorica elaborando alcuni articoli e saggi che verranno pubblicati postumi in due raccolte intitolate *Intuitions précrétiennes* e *La source grecque*. Studia i rapporti tra scienza e filosofia. Nel frattempo termina una prima serie di quaderni concernenti varie riflessioni relative a svariati temi. Li consegnerà a Gustave Thibon con la richiesta di conservarli ed eventualmente di farne l'uso che più riterrà opportuno qualora ella non si fosse fatta più viva. Nel 1947 Thibon ne pubblicherà degli estratti sotto il titolo *La pesanteur et la grace (L'ombra e la grazia)*.

Intanto i Weil si stanno preparando a raggiungere André che nel frattempo si è stabilito a New York. Da parte sua Simone è convinta che

---

<sup>54</sup> Simone Weil, *Autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio, Obbedire al tempo, a cura di J.-M. Perrin*, Milano 1996 Milano, cit. p. 45, 46.

dall'America sarà più facile raggiungere Londra dove si sono rifugiati gli attivisti di France Libre, movimento con a capo il generale De Gaulle, che da là stanno organizzando la resistenza francese. Simone desidera avere a tutti i costi una parte attiva nella lotta contro il nazismo.

Nell'ultimo periodo che trascorre a Marsiglia scrive altri quaderni di annotazioni; continua a studiare i testi greci e redige alcuni saggi che saranno pubblicati postumi sotto i titoli *Attente de Dieu (Attesa di Dio)* e *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (Pensieri senza ordine relativi all'amore di Dio)*.

Il 14 maggio del '42 i Weil si imbarcano per Casablanca dove resteranno alloggiati in un campo profughi per diciassette giorni in attesa di partire per l'America.

Simone anche qui continua a lavorare intensamente. In particolare riuscirà a concludere l'ultima parte del lavoro che prenderà il titolo di *Intuition précrétiennes (Intuizioni precristiane)*. Lo invierà a padre Perrin insieme a una lettera con la quale ribadisce la volontà di restare fuori dalla Chiesa, sottolineando l'esigenza, da parte sua, dell'universalità nel rapporto con Dio, non garantita secondo lei all'interno della singole confessioni religiose.

Il 7 giugno parte per l'America. Il 6 luglio sbarca a New York; alloggerà in un primo tempo in albergo poi si trasferirà in un appartamento al 549 Riverside Drive.

Si mette subito al lavoro per organizzare il suo trasferimento a Londra. Scrive a vecchi compagni di studio che collaborano con France

Libre fra i quali Maurice Schumann. Contemporaneamente inizia a frequentare le biblioteche della città per approfondire lo studio del folklore, settore di ricerca per lei particolarmente importante perché custode di verità antichissime. Conosce padre Couturier con il quale tenterà di verificare ulteriormente la possibilità di battezzarsi; sarà a lui che indirizzerà lo scritto *Lettre à un religieux (Lettera a un religioso)*.

In ottobre incontra André Philips<sup>55</sup> al quale era stata raccomandata da Maurice Schumann, che decide di assumerla tra i suoi collaboratori. Simone è molto contenta di aver ottenuto un compito attivo all'interno dell'organizzazione di France Libre e la sua riflessione è come se si accelerasse ulteriormente. In pochissimo tempo porta a termine la maggior parte delle annotazioni che compongono i *Quaderni d'America*.

Il 25 novembre del 1942 giunge a Liverpool. Dopo diciotto giorni trascorsi in un campo di smistamento le viene permesso di trasferirsi a Londra. Viene assegnata ai servizi civili come redattrice con il compito di esaminare i progetti elaborati dai comitati della resistenza francese concernenti la riorganizzazione della Francia e del futuro dopoguerra. Stimolata dalle stesse questioni che doveva esaminare, riprende a esporre le proprie idee sviluppandole in vari scritti fra i quali *L'enracinement (La prima radice)*. Parte di questi scritti, insieme ad altri di carattere religioso, oltre alle riflessioni raccolte nel *Taccuino di Londra*, saranno raccolte in un volume con il titolo di *Écrits de Londres (Scritti di Londra)*. Essi rappresentano la fase finale del pensiero filosofico di

---

<sup>55</sup> André Philips (1902 – 1970) professore di diritto, uomo politico e intellettuale antifascista. Membro del Comitato Nazionale di France Libre. Cfr Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil, Milano 1994*, Adelphi, p. 607.

Simone Weil<sup>56</sup>. Il lavoro la assorbe totalmente; contemporaneamente, per solidarietà nei confronti del popolo francese, si concede di mangiare soltanto ciò che è permesso dal razionamento vigente in Francia. Si ammala e viene ricoverata in ospedale dove le diagnosticano una forma di tubercolosi. La prognosi non è particolarmente grave a patto che lei collabori alimentandosi adeguatamente. Sarà proprio quello che non farà.

Durante il ricovero ricomincia a leggere la *Gītā* e continua ad annotare le sue riflessioni. Nel frattempo lo stato di salute si aggrava. Scriverà alcune lettere ai suoi genitori, cercando di non far trasparire notizie relative ad esso.

L'ambiente ospedaliero la deprime e lei stessa chiede di essere trasferita in un sanatorio.

Il 17 agosto del 1943 viene ricoverata nel sanatorio di Ashford nel Kent in condizioni ormai gravissime. Non riesce più ad alimentarsi con cibi solidi. E' contenta della stanza che le hanno assegnato, dalla quale può vedere la campagna.

Trascorre gli ultimi giorni serenamente. Il 24 agosto muore. Il 30 è sepolta nel cimitero di Ashford nella sezione riservata ai cattolici. S. Pétrement racconta nella biografia che "Sette persone assisterono al funerale (...). Avevano chiesto ad un prete di venire; si sbagliò o perse il treno, e non venne"<sup>57</sup>.

---

56 Giancarlo Gaeta, *Simone Weil Tratti biografici (1909 – 1943)*, in *Quaderni*, vol. I Milano 2000 V Ed. Adelphi, p. 77.

57 Cfr Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano 1994, Adelphi, p. 663.

## Capitolo 1

### Lo scopo della vita

Per Simone Weil la creazione è il risultato di un movimento di contrazione di Dio. Nel senso che è grazie al ritirarsi di Dio, che l'essere è venuto all'esistenza e continua ad esistere in virtù di tale contrazione. La creazione è quindi il frutto di

(...) un atto non di espansione di sé, bensì di limitazione, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Dio ha accettato questa diminuzione. Si è privato di una parte dell'essere.<sup>58</sup>

Egli con l'atto della creazione ha negato la propria onnipotenza e totalità ed ha separato una parte di sé, il Cosmo, da se stesso operando, in questo modo, la prima separazione. Stando così il discorso, tra Creatore e creato non "sussiste dunque una differenza ontologica sostanziale."<sup>59</sup> Dio e il Cosmo sono, in quanto a sostanza, la stessa realtà che è poi Dio stesso.

A questo punto viene da domandarsi: per quale motivo Dio ha rinunciato alla sua completezza, a quale scopo si è contratto ed ha operato la prima dolorosa separazione dalla quale è scaturita l'esistenza del Cosmo? Simone Weil così giustifica il primo atto:

Con l'atto creatore (Dio) ha negato se stesso, così come Cristo ci ha

---

<sup>58</sup> Simone Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, V ed. Milano, Rusconi 1996 p.109.

<sup>59</sup> Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simon e Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p.100.

ordinato di rinnegare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore, per offrirci la possibilità di rinnegarci per lui. Questa risposta, questa eco che è in nostro potere rifiutare, è la sola giustificazione possibile per la follia d'amore che è l'atto creatore.<sup>60</sup>

Simone Weil definisce l'atto creatore "follia d'amore". Follia fatta dunque per amore. Per amore Dio ha separato una parte di sé da se stesso dando vita all'Universo. Si può anche notare che separare significa allontanare e allontanare spesso risulta essere l'atto necessario che occorre compiere per vedere, dove vedere deve intendersi nel senso di conoscere: l'atto del conoscere, in un primo momento, consiste proprio nel separare una parte da un tutto con il fine di individuarla (per poterla vedere) e quindi conoscerla. In questo modo l'uomo in senso lato deve prendere distanza dai propri vissuti per poterli conoscere, così come lo scienziato deve isolare un qualcosa da un qualcos'altro per poterlo vedere, misurare, pesare ecc. e quindi conoscere. "Ogni scienza ha un suo oggetto soltanto in quanto lo astrae dalla massa uniforme del dato..."<sup>61</sup>, dove astrarre in questo caso ha la valenza di separare dal tutto. Pertanto, separare inteso come presa di distanza per vedere, equivale a conoscere. Dio, nell'atto creatore, ha operato proprio questa distanza conoscitiva, che a sua volta ha generato lo spazio attraverso la separazione, ed il tempo che è iniziato nell'istante in cui tale separazione è avvenuta. Ha preso così avvio tutta l'evoluzione. Prima di questo momento che varie teorie fisiche cercano di indagare e interpretare, prima dell'ormai

---

<sup>60</sup> Simone Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, p. 109.

<sup>61</sup> Ernst Cassirer, *Teoria della relatività di Einstein*, tr. Di Giulio Raio, Roma, 1997, Newton Saggi p. 43.

comunemente denominato “Big Bang”, ci troviamo al di fuori dello spazio e del tempo e l’Universo così come lo conosciamo non esiste. Dio permane ancora in se stesso.

Seguendo questo filo logico si può definire la creazione come l’atto scaturito dalla tensione erotico-conoscitiva di Dio che per amore rinuncia alla propria totalità separando sé da se stesso dando origine all’essere. Stando così le cose si può affermare che Dio ama Dio attraverso il creato e Dio conosce se stesso attraverso l’occhio dell’uomo.

All’interno di questa relazione, secondo Simone Weil l’uomo deve rispondere a Dio superando la propria individualità. In un certo senso egli deve fare lo sforzo di rinunciare a se stesso per realizzare la parte soprannaturale che porta nascosta dentro di sé.

Tornando al passo richiamato sopra, Simone Weil dice: “Dio si è negato in nostro favore, per offrirci la possibilità di rinnegarci per lui.” Rinnegarsi, come si vedrà in seguito equivale a superare il sistema di conoscenza identificato con il proprio io. Per far ciò:

Occorre rinunciare a se stessi in quanto esseri limitati, e a questo scopo bisogna solo riconoscere tutte le cose limitate in quanto tali. Se io pensassi tutto ciò che è limitato come limitato, nel mio pensiero niente procederebbe più dall’io. Attraverso me Dio e la creazione sarebbero in contatto.<sup>62</sup>

In cosa consiste questo contatto? Nel far sì che Dio si ami attraverso la creatura:

Dio non soltanto ama se stesso attraverso le creature, il che è solo un

---

<sup>62</sup> Simone Weil, *Quaderni*, vol. III Milano II ed. 1995, I ed. 1988, p. 178.



prolungamento dell'amore che egli porta direttamente a se stesso, ma ama anche la creazione attraverso le creature. Per questo ha bisogno di loro. Non può amarla altrimenti.<sup>63</sup>

Pertanto il compito principale dell'uomo, ovvero lo scopo della vita umana, di una vita degnamente vissuta, consiste nel ristabilire consapevolmente il contatto con l'Universale, cioè con Dio.

---

<sup>63</sup> Ibidem, vol. II, p. 291.

## Capitolo 2

### La sventura

Come si è già accennato nell'introduzione<sup>64</sup>, il malheur o sventura (termine in lingua italiana più vicino), è uno stato psicologico di sofferenza ben distinto dalla normale sofferenza causata da un dolore fisico o psicologico circoscritto. Simone Weil è molto esplicita al riguardo:

Nel campo della sofferenza, la sventura è una cosa a sé, specifica, irriducibile. E' tutt'altra cosa che la semplice sofferenza. Si impadronisce dell'anima e le impone in profondità un marchio suo proprio, il marchio della schiavitù. La schiavitù com'era praticata nell'antica Roma, è solamente la forma estrema della sventura. Gli antichi, che conoscevano bene la questione, dicevano che un uomo perde metà della propria anima il giorno che diventa schiavo.<sup>65</sup>

Schiavo, fra le altre cose, è colui che non dispone del proprio futuro perché egli appartiene ad un padrone che ne dispone a proprio arbitrio. Analogamente la condizione dello sventurato è di colui che non può più progettare la propria esistenza perché segnata da uno stato di limitazione nel quale la visione del futuro è oscurata.

Un aspetto molto importante nella caratterizzazione della sventura weiliana è il problema della irreversibilità della condizione che si sta vivendo: chi è colpito da sventura ha la sensazione che sarà così per sempre. Questa nota di limitazione della progettualità segnata dalla

---

<sup>64</sup> Cfr. Introduzione pp. 12, 13.

<sup>65</sup> Simone Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, in *Attesa di Dio*, p. 85.

sensazione di un “così per sempre” senza riscatto alcuno dalla situazione negativa, impone uno stato psicologico depressivo. Viene a mancare il desiderio e lo slancio verso il futuro. Così si esprime Simone Weil:

Il desiderio è uno slancio del pensiero verso il futuro. Un futuro che non racchiude nulla di desiderabile è impossibile.<sup>66</sup>

Inoltre lo stato depressivo è aggravato dal fatto che:

(...) il primo effetto della sventura è quello di spingere il pensiero all'evasione; esso non vuole considerare la disgrazia da cui è colpito.<sup>67</sup>

La realtà, sia a livello materiale che a livello di pensiero, è troppo dolorosa e il meccanismo dell'evasione attraverso la rimozione della funzione riflessiva, aiuta a non pensare alla drammaticità della propria esistenza.

In senso generale, la tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più.<sup>68</sup>

L'essere,

(...) è lacerato nel suo sentimento del tempo.<sup>69</sup>

L'individuo che non può più pensare al proprio passato perché troppo doloroso e nello stesso tempo non può pensare neanche al futuro poiché, come si è visto, è impossibile pensare un futuro che non racchiude nulla di desiderabile, diventa un individuo “abbassato fino alla materia”<sup>70</sup>. Ella porta ad esempio gli operai della Renault che imparavano a obbedire come la materia ma, aggiunge:

---

66 Simone Weil, *Quaderni*, V ed. Milano 2000, Adelphi, vol II p. 48.

67 Simone Weil, “*Esperienza della vita di fabbrica*” in *La condizione operaia*, SE, Milano 1994. Titolo originale, *La condition ouvrière*, E'dition Gallimard Paris, 1951 p. 260.

68 Ibidem, p. 122.

69 Simone Weil, *Quaderni*, vol II p. 48.

70 Ibidem, p. 49.

(...) senza dubbio essi si fabbricavano passati e futuri prossimi e menzogneri.<sup>71</sup>

Un altro esempio di alterazione del proprio sentimento del tempo è fornito da

Coloro a cui era stata distrutta la città e che venivano condotti in schiavitù (i quali) non avevano più né passato né futuro; di quale oggetto potevano riempire il loro pensiero? Di menzogne e delle più infime, delle brame più pietose, pronti forse a rischiare la crocifissione per rubare un pollo più che un tempo la morte in combattimento per difendere la loro città.<sup>72</sup>

Perché, specifica Simone Weil,

(...) quando si pensa ad uno sventurato, si pensa alla sua sventura. Ma lo sventurato non pensa alla sua sventura, la sua anima è totalmente riempita dalla brama di un qualunque, sia pur infimo, sollievo. Per avere la forza di contemplare la sventura quando si è sventurati è necessario il pane soprannaturale.<sup>73</sup>

E il pane soprannaturale di cui ci si può nutrire è fornito dalla relazionalità del rapporto d'amore con l'universale in cui è possibile guardare la sventura senza essere catturati dall'orrore. E' nello sguardo d'amore tra Dio e la creatura che è possibile resistere alle forze gravitazionali. Forse la metafora a cui si allude nel miracolo di Gesù che cammina sulle acque richiama proprio la forza del rapporto d'amore tra uomo e Dio, unico capace di neutralizzare del tutto la forza di attrazione che esercita la massa della materia psichica sull'individuo e gli impedisce di voltare lo sguardo verso l'alto.

---

71 Ibidem.

72 Ibidem.

73 Ibidem.

Proseguendo nel tracciare i connotati della sventura è utile chiarire che, quando si parla di sofferenza fisica, la sventura ne è inseparabile e nello stesso tempo ben distinta. Nella sofferenza, tutto ciò che non è legato al dolore fisico può essere eliminato da un atteggiamento mentale appropriato. In questo senso un dolore soltanto fisico e momentaneo è ben poca cosa poiché al suo scomparire non lascia traccia (Simone Weil porta l'esempio del mal di denti).<sup>74</sup> Diversamente le cose cambiano quando la sofferenza fisica è prolungata o molto frequente. In questo caso il pensiero è catturato dal dolore fisico e tutta la vita sembra ridotta a pura sofferenza. A proposito, Simone Weil specifica che tutto ciò è vero ma:

(...) a condizione però che si assimilino al dolore fisico alcuni fenomeni difficili da descrivere, ma anch'essi di natura fisica, che gli equivalgono rigorosamente. Appartiene a questo genere di fenomeni, in particolare, l'apprensione del dolore fisico.<sup>75</sup>

I fenomeni difficili da descrivere sono probabilmente riconducibili a quelle circostanze quali possono essere gravi lutti, separazioni dolorose di varia natura, quei fatti che in breve vengono definiti gli eventi negativi della vita i quali provocano, a loro volta una

(...) brutale liberazione di energia sino ad allora orientata verso un affetto e che rimane senza direzione.<sup>76</sup>

Questa energia improvvisamente liberata si ritorce contro l'individuo provocando una sofferenza anche fisica quale può essere una morsa intorno al cuore, senso di oppressione ecc. Anche la stessa paura che

---

<sup>74</sup> Simone Weil, *L'amore di Dio e la sventura* in *Attesa di Dio*, p. 85.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 85.

possa succedere l'evento negativo è fonte di sofferenza. Il termine stesso di "apprensione" in questo caso visto come "stare in – apprensione" cioè timore che accada, fa parte di questo genere di sofferenza paragonata al dolore fisico ed avente il potere di bloccare il normale fluire del pensiero e di conseguenza della vita.

Dopo aver riassunto questi primi caratteri distintivi, Simone Weil ne introduce un terzo molto importante:

Si può parlare di vera sventura solo quando qualche avvenimento afferra una vita, la sradica e la colpisce direttamente o indirettamente in ogni suo aspetto, sociale, psicologico e fisico. Il fattore sociale è essenziale: non si può parlare di vera sventura se non sussiste una decadenza sociale, sotto una forma qualsiasi, o anche solo il timore di tale decadenza.<sup>77</sup>

Chi è colpito da sventura, oltre a subire una sofferenza che si potrebbe definire primaria, perché conseguenza diretta del male che si è abbattuto sull'individuo, ne subisce un'altra che si potrebbe chiamare secondaria e dovuta all'aspetto discriminatorio che subentra nella relazione sociale. La società tende a isolare chi è portatore di sofferenza. Come se fosse ancora valido il principio vetero testamentario secondo il quale la sofferenza si abbatte su chi ha peccato perché disobbediente alla volontà del Padre (secondo la teoria della retribuzione)<sup>78</sup> e pertanto meritevole di discriminazione sociale:

Tutto il disprezzo, tutta la repulsione, tutto l'odio che la nostra ragione riversa sul delitto, la nostra sensibilità lo riversa sulla sventura. Se si eccettuano coloro di cui Cristo occupa l'anima intera, tutti, chi più chi meno, disprezzano gli sventurati, sebbene quasi nessuno se ne renda

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>78</sup> Cfr. Introduzione p. 8.

conto.<sup>79</sup>

Così come l'ambiente sociale tende ad isolare lo sventurato, lo stesso individuo portatore di sofferenza tende ad applicare su di sé i medesimi meccanismi che portano all'esclusione e all'isolamento. Lo stesso metro che il contesto sociale usa nei confronti dell'individuo, è usato dall'individuo nei confronti di se stesso. Questa dinamica caratterizza in modo marcato la sventura e ne costituisce uno dei caratteri più significativi. I due esempi concreti che Simone Weil propone più volte per illustrare l'aspetto discriminante e maledetto della sventura sono proprio Giobbe e Cristo. In tutti e due i casi si riscontra l'elemento dell'isolamento: Giobbe è abbandonato da tutti a causa dei suoi mali e Gesù è tradito e lasciato solo. Entrambi vivono l'esperienza del totale abbandono da parte del Padre e subiscono il giudizio negativo della società. Entrambi subiscono il proprio giudizio negativo ed entrano in crisi con se stessi:

Giobbe grida la propria innocenza con tale accento di disperazione, proprio perché lui stesso non riesce a crederci, perché nel fondo dell'anima parteggia per i suoi amici. Egli implora la testimonianza di Dio stesso, perché non sente più quella della propria coscienza, che per lui è ormai soltanto un ricordo astratto e morto.<sup>80</sup>

Cristo sente l'abbandono del Padre e implora che gli venga risparmiato il calice amaro.

Diversamente da quanto detto sopra si vive una condizione diversa dalla sventura in senso weiliano poiché in essa, l'elemento sociale è

---

<sup>79</sup> Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 89.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 89.

determinante. Secondo questo significato la condizione di sventura è da Simone Weil paragonata all'esperienza della Croce.

Vediamo come si caratterizza per Simone Weil questa esperienza:

Il mistero della Croce del Cristo risiede in una contraddizione, perché è insieme un'offerta volontaria e un castigo che egli ha subito suo malgrado. Se vi si vedesse solo l'offerta, si potrebbe volere altrettanto per sé. Ma non si può volere un castigo subito malgrado sé.

Coloro che concepiscono la crocifissione solo sotto l'aspetto dell'offerta ne cancellano il mistero salvifico e l'amarezza salvifica. Desiderare il martirio è desiderare veramente troppo poco. La Croce è infinitamente più del martirio<sup>81</sup>.

Come si è già accennato nell'introduzione<sup>82</sup>, il martirio pur comportando sofferenze anche notevoli, non necessariamente porta a vivere una situazione di sventura. Il martire che è perseguitato per la propria fede non è uno sventurato poiché il proprio sacrificio è motivato e riconosciuto nell'ambito di un contesto sociale. Ma, precisa Simone Weil, se lo stesso martire, a causa delle sofferenze eccessive e della paura dimenticasse il motivo della persecuzione, cadrebbe necessariamente in una situazione di sventura<sup>83</sup>.

Diversamente dal martire, Cristo ha attraversato sia la paura che l'oblio rispetto alla propria missione, ed è morto come un comune delinquente. Pertanto il significato della croce, fra le altre cose, è quello di essere condanna sociale e maledizione. Questo aspetto viene sottolineato con forza da Simone Weil quando definisce la croce come sofferenza

---

81 Simone Weil, *Quaderni*, vol. III p. 87.

82 Cfr. Introduzione p. 13.

83 Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 92.



penale<sup>84</sup> e ribadisce ulteriormente che se così non fosse l'esperienza della croce non avrebbe quel potere salvifico che invece ha. E' grazie al fatto che non può essere totalmente un'offerta di sé, che la croce diventa una esperienza salvifica. E non può essere un'offerta perché è la negazione dell'io (Cristo ha pregato che fosse allontanato da lui il calice amaro). Se fosse un'offerta volontaria, sarebbe ancora il frutto di una volere appartenente all'io che, certamente, non è in grado di desiderare una cosa che è la negazione di se stesso. Ma è proprio in quanto negazione di tutto ciò che è legato alla sfera dell'io, intendendo con questo la stessa personalità identificata con l'io, che la croce diventa un'esperienza salvifica.

Pertanto, l'esperienza della croce, la più importante di tutte, porta con sé questi caratteri contraddittori: da una parte è assolutamente non voluta, quindi fuggita perché sinonimo di morte in quanto è totale sacrificio di sé, dall'altra la stessa esperienza, richiede il consenso dell'individuo. Se fosse soltanto rifiutata, venendo a mancare l'altro termine, resterebbe soltanto l'aspetto violento di negazione della vita. Se fosse soltanto desiderata verrebbe a mancare quel carattere di totale alterità che rappresenta la negazione dell'io. In questo senso Simone Weil precisa:

E' necessario un uomo giusto da imitare perché la imitazione di Dio non sia una parola vuota, ma è necessario, affinché siamo portati al di là della volontà, che sia impossibile volerlo imitare. Non si può volere la Croce.<sup>85</sup>

Proprio questa contraddizione tra la paura, il terrore che spinge a fuggire e

---

84 Simone Weil, *Quaderni*, vol. III p.87.

85 Ibidem.

il consenso necessario a vivere sino in fondo tutta l'esperienza, fa della croce il simbolo della salvezza per eccellenza.

Contraddizione e conflitto, sono condizioni importantissime in Simone Weil: è proprio grazie alla capacità dell'uomo di rimanere inchiodato nel conflitto, di reggere alla tentazione di riunire i contrari, che è possibile mantenere aperto un varco attraverso il quale può entrare dentro l'universale. Non vi è certezza che arrivi, ma affidarsi comporta anche l'accettazione del rischio che nulla accada. Soltanto così, in forma consapevole, è possibile ristabilire l'antico rapporto con Dio:

Non è mangiando un frutto, come credeva Adamo, che si diviene simili a Dio, ma passando per la croce.<sup>86</sup>

E' inoltre da precisare, come già accennato nel capitolo precedente, che per Simone Weil salvezza equivale a morte. Morte con consenso perché la vera vita è quella che si guadagna dopo aver adempiuto all'atto di rinuncia del proprio io. Anche in questo senso ella terrà sempre presente l'esperienza critica della croce che, meglio di ogni altra, descrive molto bene questo passaggio importantissimo dalla morte alla rinascita. E' infatti tornando a rivedere l'esperienza della croce nel suo svolgimento che si possono individuare tre passaggi fondamentali: un primo momento caratterizzato dal timore della creatura particolare che percepisce l'avvicinarsi dell'esperienza radicale della morte e ne ha paura, esso è testimoniato dalle parole: "allontana da me questo calice"<sup>87</sup>; un secondo momento, drammatico, nel quale Cristo si percepisce totalmente

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>87</sup> Luca, 22, 42.

separato da Dio, ne è sconvolto e grida le parole: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”<sup>88</sup>. Un terzo momento che precede la morte vera e propria dell'essere particolare, rappresentato dalle parole: “(...) non sia fatta la mia, ma la tua volontà”<sup>89</sup> nel quale si compie tutta la trasformazione dell'io che muore e con l'io muoiono anche tutte le separazioni ovvero i peccati ed avviene la totale coincidenza del particolare con l'universale; dell'uomo con Dio.

Parlando di sventura non si può fare a meno di parlare dell'esperienza della croce perché, nella misura in cui l'esperienza del malheur è vissuta in modo consapevole, essa porta le stesse caratteristiche dell'esperienza cristica. Tale esperienza mette in moto un percorso di trasformazione interiore che analizzeremo nel capitolo seguente.

---

88 Marco, 15, 34.

89 Luca, 22, 42.

### **Capitolo 3**

#### **Il processo interiore**

Come si è visto nel primo capitolo, per Simone Weil lo scopo principale della vita di un uomo, di una vita degnamente vissuta, è quello di ristabilire un rapporto con l'universale. E' come se fosse compito dell'uomo, in quanto parte più evoluta del creato, adoperarsi affinché si ricomponga in modo consapevole l'originaria separazione tra creatura e Creatore. Da ciò deriva che un processo interiore sensato è un processo che fa muovere l'individuo nella direzione di questo contatto. E' per questo che interrompere una vita prima che sia in grado di sostenere il peso di un percorso di questo tipo è il peggiore dei mali che si possano commettere perché le si preclude lo scopo principale della stessa vita.

All'interno di questo quadro la sventura assume una importanza cruciale perché favorisce, per diversi aspetti che vedremo, il percorso che porta l'uomo al contatto con Dio.

Innanzitutto la sventura distingue. Con il suo aspetto discriminante impone di sostenere il peso dell'isolamento. Discriminare è separare dal tutto. Chi vive una situazione di sventura è costretto a sostenere questo peso ed ha la sensazione che non potrà mai più essere come gli altri. Gli altri ovviamente sono quelli che rappresentano i valori sociali aderenti alla norma in vigore. I così detti normali.

Inoltre, come si è visto, la sventura viene paragonata all'esperienza della croce e la croce è vista anche come esperienza penale. Proprio questa caratterizzazione di esperienza penale intesa come azione di giudizio negativo distingue la sventura dalla sofferenza in generale poiché nella sventura la sofferenza è accompagnata da discriminazione sociale; per questo isola e induce un percorso individuativo. In questo percorso individuativo l'uomo è costretto (in senso forte) a confrontarsi con la propria vicenda esistenziale. E', in un certo modo, chiamato a prendere coscienza di sé, cioè a trascendere la propria vita privata per inserirla in un contesto più generale nel quale la stessa vicenda possa riconoscersi e trovare un senso. L'uomo, a questo punto, si trova davanti ad una scelta: o risponde a questa chiamata e allora accetta il confronto con quello che Freud chiama il "principio di realtà", oppure evita il confronto e la conseguente presa di coscienza della propria vicenda, e subentra un atteggiamento incline alla rimozione pertanto a rischio di patologia.

L'esempio di processo interiore che meglio permette di predisporre l'uomo alla trascendenza e che Simone Weil tiene costantemente quale punto di riferimento è, come abbiamo visto sopra, l'esperienza cristiana. Cercheremo ora di metterla ulteriormente a fuoco considerato che, per la nostra autrice, ogni vita degnamente vissuta è una vita che in qualche modo riproduce questo percorso.

Esperienza cristiana significa continuo esercizio alla totale spersonalizzazione ovvero superamento della volontà individuale per raggiungere uno stato di totale obbedienza. Obbedienza, ben inteso, non

nei confronti di un ordine confessionale o istituzionale, bensì alle leggi della necessità.

A proposito Simone Weil fornisce vari esempi, uno dei più espliciti è il seguente:

Il meccanismo della necessità si può applicare a ogni livello: alla materia bruta, alle piante, agli animali, ai popoli, alle anime, e tuttavia rimane sempre identico. Considerato dal nostro angolo di visuale, secondo la nostra prospettiva, esso è totalmente cieco. Ma se ci trasferiamo con il nostro sentimento al di fuori di noi stessi, dell'universo, dello spazio e del tempo, là dov'è il nostro Padre, e se da là guardiamo questo meccanismo, esso ci appare ben diverso. Ciò che sembrava necessità diviene obbedienza. La materia è totale passività e di conseguenza totale obbedienza alla volontà di Dio.<sup>90</sup>

E poco più avanti sempre nel solito testo precisa che, all'obbedienza a tale meccanismo, nessuno sfugge uomo compreso. La sola scelta che all'uomo rimane

(...) in quanto creatura intelligente e libera, è di desiderare o non desiderare l'obbedienza. Anche se non la desidera, egli obbedisce sempre, perché è un oggetto che soggiace alla necessità meccanica. Se poi la desidera, oltre alla necessità meccanica, egli soggiace a un'altra necessità, costituita dalle leggi che regolano la sfera del soprannaturale.<sup>91</sup>

E' chiaro dunque che l'uomo, come del resto ogni altra cosa, in ogni caso obbedisce alle leggi della necessità. Praticamente a questo livello il problema del libero arbitrio non esiste, è un falso problema, poiché all'uomo non è dato scegliere. L'unica scelta che si prospetta (ed è a questo livello che ha senso parlare di libero arbitrio) è quella di desiderare

---

<sup>90</sup> Simone Weil, *Attesa di Dio*, pp. 94, 95.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 95, 96.

o non desiderare di aderire ai meccanismi della necessità meccanica cioè, in altre parole, di riconoscere consapevolmente in noi questi meccanismi e di amarli come l'unica via possibile.

Soltanto dopo questa grande accettazione, che costituisce il passaggio principale del percorso che porta al contatto con Dio, è possibile accedere ad un altro tipo di necessità, costituito dalle leggi del soprannaturale.

Simone Weil porta l'esempio di Cristo che propone come modello di obbedienza della materia i gigli dei campi i quali non hanno messo in movimento la loro volontà per

(...) rivestire questo o quel colore....hanno semplicemente accolto tutto ciò che la necessità naturale ha dato loro.<sup>92</sup>

Soltanto ora, dopo aver riconosciuto l'importanza della necessità ed avervi aderito consapevolmente è possibile tornare a vedere il creato e riconoscervi la bellezza:

Chi è arrivato a capire ciò, trova tutto perfettamente bello quaggiù.<sup>93</sup>

In sintesi Simone Weil traccia un percorso esistenziale teso alla ricongiunzione con l'Universale che necessariamente passa attraverso le tappe del superamento della prospettiva individuale improntata sulla logica della separazione tra individuo e Dio. Da tale separazione derivano a cascata tutte le coppie dialettiche: spirito-materia, anima-corpo, natura-cultura ecc, la quali mantengono insoluto il problema della conflittualità dell'esistenza umana. A questo proposito si ricorda nuovamente che per la

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 96.

nostra autrice il superamento dei conflitti costituisce un senso positivo nella misura in cui esso avviene in vista della ricongiunzione con Dio e ne rappresenta l'espressione diretta, e non come mezzo per azzerare le tensioni che invece costituiscono un potente motore trasformativo. In altre parole la ricongiunzione degli opposti è importante quando è conseguente la riunificazione del particolare con l'universale, diversamente non ha senso poiché verrebbe a mancare quella tensione trasformativa indispensabile ad avviare un processo di crescita interiore.

Tornando al nostro discorso e tenendo come punto di riferimento l'esperienza cristiana, la realizzazione della riunificazione dell'uomo con Dio può avvenire soltanto nel superamento, da parte dell'uomo, della propria volontà individuale per lasciare spazio ad un'altra volontà che lo trascende. Ovvero l'uomo deve arrivare a farsi strumento attraverso il quale trova realizzazione "la volontà del Padre".

All'interno di questo cammino , continuamente si presenta un grosso ostacolo: l'io.



## **Capitolo 4**

### **Il problema dell'io**

Simone Weil non dà definizioni precise di ciò che intende per io. Tuttavia nei suoi scritti sono numerosi i riferimenti che permettono di ricostruire un quadro descrittivo di ciò che ella intende. Sebbene non sia possibile in questa sede approfondirne il concetto, proveremo tuttavia ad evidenziarne i caratteri generali.

Per Simone Weil l'io coincide con l'individuo identificato in una unità di psiche e corpo separata dagli altri io e contrapposta ad essi che formano lo sfondo sociale cui lo stesso io si relaziona. Questa unità si vive come separata dal resto del mondo e dagli altri individui nel senso che, pur avendo coscienza di concorrere a formare, insieme agli altri io, la società degli umani, al tempo stesso ha il vissuto che la sua esistenza sia possibile indipendentemente da tutto ciò che sta fuori. In questa visione, l'esterno, viene vissuto dall'io soltanto nella sua alterità a scapito del sentimento di unità che accomuna gli individui e rende possibile la stessa vita sociale. In conseguenza di ciò l'esterno, l'altro da sé, è vissuto o soltanto come impedimento e limitazione alla propria affermazione, o come strumento utile al soddisfacimento dei propri bisogni egoriferiti. Come se la stessa consapevolezza di appartenere ad un tutto arrivasse fino ad un certo punto per poi arrestarsi e non andare oltre quando si tratta

di comprendere che il mondo in cui viviamo non è una realtà già data indipendentemente dai soggetti che la costituiscono, ma è il risultato di una fitta rete di rapporti interpersonali.

Tale sistema di rapporti crea un vissuto di contrapposizione poiché la stessa realtà esterna, in virtù di questa visione separata, rappresenta una continua minaccia che incombe sull'individuo poiché lo nega ripetutamente nella sua integrità. In conseguenza di ciò egli (l'io) è sempre impegnato in una estenuante lotta di affermazione nei confronti sia degli altri individui che, in generale, di tutto ciò che è altro da sé.

Sul piano conoscitivo l'io è strutturato e conosce secondo lo schema dettato dalla logica della separazione soggetto–oggetto. In questa separazione di ruoli egli è naturalmente il soggetto che conosce il mondo oggettuale posto fuori di sé e diventano oggetti di conoscenza anche gli altri io che di volta in volta si incontrano nelle varie relazioni.

Per questi motivi, secondo Simone Weil, il campo dell'io è l'ambito dell'apparenza e della visione particolaristica della realtà:

Io sono colui che vede questo cubo da questa prospettiva, ma anche colui che lo vede da quest'altra (dalla quale io non lo vedo). Io sono colui che legge le sensazioni secondo una certa legge, e colui che le legge secondo un'altra legge.<sup>94</sup>

Quindi letture diverse di una stessa realtà che è la realtà del mondo.

Le diverse letture sono i punti di vista dei singoli soggetti, ognuno identificato nel proprio io e la cui prospettiva occorre superare per accedere ad una visione d'insieme. Superare il punto di vista dell'io

---

<sup>94</sup> Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, 5° ed. Milano 2000, p. 231.

equivale a superare le prospettive individuali che complessivamente formano il mondo dell'opinione così come concepito da Platone, autore molto caro a Simone Weil. Rimanere all'interno del proprio punto di vista significa permanere nell'apparenza. Apparenza e punto di vista, pertanto, sono sinonimi di opinione e per rimanere vicini a Platone, contrari di verità. Verità intesa nel suo significato di "essere nel vero".<sup>95</sup> Essere nel vero significa essere in rapporto con il vero, con ciò che sta sopra e al di là dell'apparenza, mentre restare al livello del punto di vista individuale significa permanere nell'ambito dell'opinione ed è ciò che impedisce il contatto con Dio:

Tutte le cose che io vedo, ascolto, respiro, tocco, mangio, tutti gli esseri che incontro, io privo tutto questo del contatto con Dio e privo Dio del contatto con tutto questo nella misura in cui qualcosa in me dice io.<sup>96</sup>

Sembra che Simone Weil non si soffermi particolarmente sulle origini di questa struttura conoscitiva fondata sulla separazione soggetto-oggetto, né ci risulta aderisca ad una visione che vede nel mito della caduta l'origine dei nostri mali, rimediabili compiendo buone opere che ci faranno guadagnare un posto nel paradiso celeste. Simone Weil sembra invece impegnata nella comprensione della natura separata dell'io che riconduce al mito della Genesi, in cui la Creazione viene descritta come l'atto di separazione compiuto da Dio stesso che, dando vita al creato, ha separato via via parti di sé da se stesso<sup>97</sup>. La visione della Genesi può spiegare la separazione soggetto-oggetto su cui si basa la struttura

---

<sup>95</sup> Walter Leszl, *La verità come "aletheia"*, in *Parmenide e l'Eleatismo*, Corso di Storia della Filosofia Antica, anno accademico 1990-1991, SEU, Pisa, 1991, p. 22.

<sup>96</sup> Simone Weil, *Quaderni*, vol III p. 33.

<sup>97</sup> Cfr. sopra Cap. 1 p. 38.

conoscitiva dell'io e la sua identificazione in un'entità separata dal tutto. La conseguenza diretta di questa identificazione è, per Simone Weil, l'ostacolo principale alla conoscenza dell'universale in quanto l'io rimane un'entità incompatibile con l'incontro tra Dio e l'uomo poiché ciò che caratterizza l'io è contrario a ciò che caratterizza Dio. La stessa esistenza dell'uno è garantita dal ritirarsi dell'altro<sup>98</sup>. Proseguendo in questo ragionamento si arriva a identificare l'io con la sfera dello psichico, una barriera che si frappone al contatto tra la materia e lo spirito ossia tra l'Essere e Dio. Così si esprime S. W.:

Bisogna distruggere la parte intermedia, torbida dell'anima che è una cattiva mescolanza di acqua e soffio, per lasciare la parte vegetativa direttamente esposta al soffio igneo che viene dall'alto dei cieli.

Spogliarsi di tutto quanto è al di sopra della vita vegetativa. Mettere a nudo la vita vegetativa e volgerla violentemente verso la luce celeste. Distruggere nell'anima tutto ciò che non è incollato alla materia. Esporre nuda alla luce celeste la parte dell'anima che è quasi materia inerte.<sup>99</sup>

Sembra che Simone Weil, più che preoccuparsi di come si è giunti a questa modalità di rapporti improntata sulla separazione soggetto-oggetto che caratterizza il sistema di conoscenza dell'io, sia interessata a trovare il modo di dissolvere la barriera dell'io. Per lei l'accesso al paradiso o all'inferno riguarda già questo mondo e non è confinato soltanto nell'aldilà. In effetti l'inferno è lo stato di separazione della creatura dal creatore, uno stato di esclusione dal tutto che a ben vedere non è prerogativa soltanto dell'aldilà ma riguarda anche il qui ed ora in senso stretto.

---

<sup>98</sup> Cfr. sopra Cap. 1 pp. 38 – 41.

<sup>99</sup> Simone Weil *Quaderni*, vol IV pp. 345, 346.

Estremizzando, si potrebbe affermare che l'inferno è proprio la condizione di separazione vissuta dall'io con tutto quello che ne consegue. Così come del resto è paradiso l'unione della creatura con il creatore che si verifica anche quaggiù ogni qualvolta l'individuo sperimenta una reale comunione con tutto il creato. Queste considerazioni valgono per dire quanto in Simone Weil il problema del superamento dell'io riguardi in modo marcato questo mondo e non l'aldilà. In relazione a ciò ella afferma:

L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo.<sup>100</sup>

Anche la morte, in Simone Weil, assume un nuovo significato. Per lei si parla di vera morte non tanto nella comune accezione di morte del corpo, bensì nei casi in cui a morire è l'anima prima che si operi una trasformazione in grado di far superare e ricomporre la separazione tra particolare ed universale.

Dalle considerazioni suddette risulta sufficientemente chiaro che l'io costituisce un grande ostacolo al procedere del processo interiore. Superare questo ostacolo risulta essere un problema veramente difficile da risolvere poiché, come si è ampiamente visto, si tratta di compiere un atto di rinuncia della propria identità, simile alla rinuncia di Dio alla propria completezza. Nel capitolo seguente vedremo di mettere meglio in risalto questo aspetto.

---

100 Ibidem, vol. II p. 72.

## Capitolo 5

### La rinuncia

Per trascendere la propria vicenda individuale, come abbiamo visto, è necessario che l'io muoia ovvero che muoia nel soggetto tutto ciò che è legato alla volontà individuale per lasciare sempre più spazio alla coincidenza con l'universale.

Ma accettare la morte, o addirittura acconsentire ad essa, significherebbe andare oltre l'istinto di autoconservazione e ciò equivarrebbe a negare una funzione che ha da sempre consentito e garantito il processo evolutivo dell'io. In effetti in questo processo l'istinto di affermazione individuale ha favorito la nascita e lo sviluppo della consapevolezza.

Tuttavia nel percorso verso il recupero della dialogicità con Dio come è stato concepito da Simone Weil, tale istinto diventa impedimento allo stesso procedere in quanto si riduce a mera volontà di autoconservazione a difesa dell'io e ad ostacolo dell'uscita da se stessi:

Non si può uscire da sé con la volontà. Più si vuole, più si è in se stessi. Si può solo desiderare, supplicare.<sup>101</sup>

Simone Weil trova il modo per superare lo stato di separazione

---

<sup>101</sup> Simone Weil, *Quaderni*, vol IV p. 302.

caratterizzato dalla struttura relazionale dell'io tornando a ripensare l'atto creatore del mondo: cioè un atto di rinuncia. Come Dio per amore ha rinunciato ad una parte di sé separando sé da se stesso per dare origine al creato, così l'uomo-creatura rinuncia ad una parte di sé che è l'io per lasciare in sé uno spazio che possa diventare un varco di passaggio per l'universale. Dio rinunciando a se stesso dà origine al creato. La creatura rinunciando a se stessa può riallacciare un contatto con Dio lasciando emergere la parte increata di sé che altrimenti non è in grado di rivelarsi perché tenuta soffocata dall'io:

Solo la rinuncia permette di arrestarsi (...), dunque di avere accesso al bello.<sup>102</sup>

Dio mi ha creata come un non-essere che ha l'aria di esistere, affinché rinunciando per amore a questa esistenza apparente, la pienezza dell'essere mi annienti.<sup>103</sup>

Dio si è svuotato della sua divinità e ci ha riempito di una falsa divinità. Svuotiamoci di essa. Questo atto è il fine dell'atto che ci ha creati. In questo stesso momento, Dio con la sua volontà creatrice mi mantiene nell'esistenza perché io vi rinunci<sup>104</sup>

In questi tre passi è forte il riferimento al tema della rinuncia. Che è da intendersi sempre come rinuncia all'esistenza illusoria caratterizzata dall'identificazione con il proprio io.

In un passo del IX Quaderno leggiamo:

Dio mi ha dato l'essere perché io glielo renda. E' come una di

---

102 Simone Weil, *Quaderni*, vol. II p. 248.

103 Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV p. 116.

104 Ibidem, p. 177.

quelle prove che somigliano a trappole, quali si trovano nelle fiabe o nelle storie d'iniziazione (...). Dio mi permette di esistere come altro da lui. Sta a me rifiutare questa autorizzazione. L'umiltà è il rifiuto di esistere. Regina delle virtù.<sup>105</sup>

Ed ancora più esplicitamente:

Io non sono e acconsento a non essere, perché io non sono il bene, e voglio ché soltanto il bene sia.<sup>106</sup>

Pertanto secondo Simone Weil, la vera vita inizia con un atto di rinuncia.

Rinuncia a cosa? Alla propria esistenza intesa come identificazione nella volontà egoriferita dell'io.

A questo punto può essere utile richiamare il tema centrale del nostro lavoro che consiste nello sviluppare una riflessione sulla sventura. Proprio approfondendo il tema dell'io e quello della rinuncia, si evidenzia il ruolo chiave che la sventura può avere nell'intaccare le fondamenta sulle quali appoggia l'integrità dell'io mettendone in discussione tutti i punti di riferimento. L'effetto che ne risulta è destrutturante.

Uno degli aspetti più importanti dell'esperienza di fabbrica che Simone Weil fece negli anni 1934-35<sup>107</sup> fu proprio quello di intensificare la riflessione sul vissuto della sventura e la successiva questione relativa alla rinuncia dell'io quale inizio di un percorso di riscatto. L'esperienza di fabbrica risulta ancora più importante se si pensa che le riflessioni scaturiscono direttamente dai vissuti provati in prima persona in situazioni

---

105 Simone Weil *Quaderni*, vol III p. 180.

106 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 123.

107 Cfr. sopra cap. *Cenni biografici*, pp. 24 – 25.



di disagio psico fisico che ella scrupolosamente annota ogni giorno insieme alle descrizioni minuziose sull'organizzazione del lavoro.

Si riportano alcuni brani per la loro chiarezza nell'esplicitare i temi trattati:

Mettendosi dinnanzi alla macchina, bisogna uccidere la propria anima per otto ore al giorno, i propri pensieri, i sentimenti, tutto. Irritati, tristi o disgustati che si sia, bisogna inghiottire, respingere in fondo a se stessi irritazione, tristezza o disgusto: rallenterebbero la cadenza. Per la gioia è lo stesso. Gli ordini: dal momento in cui si timbra all'entrata fino a quando si timbra per l'uscita si può ricevere qualsiasi ordine in qualunque momento. E bisogna sempre tacere ed obbedire.<sup>108</sup>

In queste condizioni l'individuo si trova a vivere una situazione di schiavitù caratterizzata da due fattori: la rapidità e gli ordini. Il ritmo incalzante del lavoro a cottimo, più veloce del pensiero, non lascia spazio né alla riflessione né alla fantasticheria<sup>109</sup>. L'uomo, così ridotto ad un semplice accessorio di una macchina o di una catena di montaggio, è privato completamente della propria individualità. Per Simone Weil l'esperienza della fabbrica, caratterizzata da una condizione di schiavitù di fatto, con la relativa mortificazione dell'io, rappresenta a buon titolo quello che la sventura può provocare nell'universo umano sia nel bene che nel male: nel bene, perché proprio l'azione di mortificazione aiuta a sgomberare il campo dal superfluo e perciò dispone all'essenziale; nel male perché, per chi non è preparato, questo movimento ha un esito letale, per lo meno sul piano psicologico, fisico e sociale. Così Simone Weil descrive la sua

---

108 Simone Weil, "Esperienza della vita di fabbrica" in *La condizione operaia*, SE, Milano 1994. Titolo originale, *La condition ouvrière*, Edition Gallimard Paris, 1951, p. 127.

109 Ibidem, p. 127.

diretta esperienza:

Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana. E non credere che ne sia conseguito in me un qualche moto di rivolta. No; anzi, al contrario, quel che meno mi aspettavo da me stessa: la docilità. (...) Mi pareva di essere nata per aspettare, per ricevere, per eseguire ordini – di non aver mai fatto altro che questo (...). Non sono fiera di confessarlo. E' quel genere di sofferenza di cui non parla nessun operaio; fa troppo male solo a pensarci. Quando la malattia mi ha costretto a smettere, ho assunto piena coscienza dell'abbassamento nel quale stavo cadendo, e mi sono giurata di subire questa esistenza fino al giorno in cui fossi giunta, suo malgrado, a riprendermi. Ho mantenuto la promessa. Lentamente, soffrendo, ho riconquistato attraverso la schiavitù il senso della mia dignità di essere umano, un senso che questa volta non si fondava su nulla di esterno, sempre accompagnato dalla coscienza di non avere alcun diritto a nulla, e che ogni istante libero dalle sofferenze e dalle umiliazioni doveva essere ricevuto come una grazia, come il mero risultato di favorevoli circostanze casuali.<sup>110</sup>

Abbiamo visto che per Simone Weil la condizione di schiavitù vissuta in fabbrica è caratterizzata dai due elementi, rapidità e ordini.<sup>111</sup> In un passaggio del suo scritto sull'esperienza vissuta in fabbrica, ella spiega che la cadenza dei movimenti, finalizzati a produrre più in fretta,

è più rapida del pensiero e quindi vieta non solo la riflessione, ma persino la fantasticheria.<sup>112</sup>

---

110 Ibidem, pp. 126 – 127.

111 Ibidem, p. 127.

112 Ibidem.

Per quanto riguarda gli ordini, essa fa presente che dal mattino, quando si timbra l'entrata sino alla sera quando si timbra l'uscita, è un continuo ricevere ordini di ogni tipo, spesso pericolosi o addirittura ineseguibili, ma sui quali occorre "tacere e piegarsi" alla volontà del capo che ha sempre il potere di umiliare in qualsiasi momento. Anche i propri impulsi, fa presente Simone Weil, gli impulsi di "nervi e di malumore", così come i propri stati d'animo quali possono essere l'irritazione la tristezza o il disgusto bisogna tenerli, respingerli in fondo a se stessi perché "rallenterebbero la cadenza" dei gesti che in ogni momento devono essere "determinati dal lavoro".<sup>113</sup> In questa situazione anche "il pensiero si accartoccia".

Pertanto doppia rinuncia: alla propria anima e al pensiero ovvero rinuncia a se stessi.

Questa è per Simone Weil la condizione operaia. Uno stato di totale sradicamento rispetto a se stessi. Una situazione del tutto simile alla sventura. O ancora più precisamente si può affermare che la condizione operaia, così come conosciuta da Simone Weil, è una condizione di sventura dove il tema della rinuncia all'io gioca un ruolo fondamentale. E' infatti soltanto attraverso la totale spersonalizzazione del vissuto doloroso che comporta, che è possibile mantenere salva la presenza soggettiva che sola può giungere a buon titolo a dare senso all'intera esperienza.

Una volta che, in conseguenza di una situazione di sventura, prende avvio la destrutturazione dell'io, è di fondamentale importanza il consenso a far procedere il cambiamento. E' da notare che questa circostanza è la più pericolosa perché in sintesi sta avvenendo la morte di

---

<sup>113</sup> Ibidem.

un sistema di valori senza che ne sia sorto uno di alternativo a dare un nuovo senso all'esistenza. E la mancanza di senso è la peggiore delle morti. D'altra parte è anche vero che all'interno del pensiero di Simone Weil è proprio questa morte che rappresenta, come si è visto per l'esperienza cristica, la morte salvifica per eccellenza in quanto è l'unica per mezzo della quale l'io muore.

In questa fase, di totale destrutturazione dell'intera personalità, se l'io resiste mettendo in campo i suoi meccanismi di difesa attraverso varie compensazioni che vedremo in seguito<sup>114</sup> si verifica un blocco del processo trasformativo. Se viceversa si regge questa situazione di morte senza cercare illusorie compensazioni si può favorire la trasformazione.

Reggere un tale vuoto non è un'operazione naturale. Essa è contraria alle normali leggi dello stimolo e della risposta. Pertanto, come direbbe Simone Weil, essa è un'operazione soprannaturale per la quale l'uomo deve attingere a delle facoltà soprannaturali come l'umiltà che sola può aiutarci nel dare il nostro consenso: l'umiltà favorisce il lavoro che aiuta ad andare oltre l'io perché ne mette in evidenza la natura relativa e quindi illusoria. L'io infatti pretende di dare valore assoluto al proprio punto di visione che è soltanto relativo.

Cercheremo di proseguire la nostra riflessione nel capitolo seguente, focalizzando l'attenzione sul problema del vuoto.

---

114 Cfr. Capitolo 6, *Il Vuoto*, p. 69.

## Capitolo 6

### Il vuoto

Quando l'individuo, per opera della sventura, come si è visto caratterizzata da vissuto discriminatorio, viene a trovarsi in una condizione di isolamento, vengono a mancare tutti i punti di riferimento che gli rispecchiavano la propria identità e costituivano al tempo stesso le sue certezze.

E' in questo stato che l'io vacilla perché le sicurezze si trasformano in incertezze e cresce interiormente un senso di mancanza che chiede di essere colmato in tutti i modi. Questo senso di mancanza interiore è il vuoto.

Simone Weil definisce il vuoto in questo modo:

Vuoto, quando niente di esteriore corrisponde a una tensione interiore.<sup>115</sup>

Pertanto mancanza di corrispondenza tra interno ed esterno.

Le forme di compensazione di questo senso di mancanza interiore sono molteplici, vanno dal lavoro alle relazioni sociali ed affettive. Lo stesso sentimento religioso può essere un bisogno impellente di compensare un vuoto interiore. E Simone Weil quasi per mettere in guardia dice:

Scartare le credenze che colmano i vuoti, che addolciscono le amarezze.

---

<sup>115</sup> Simone Weil, *Frammenti sulla nozione di vuoto*, in Quaderni vol. IV, Appendice B, p. 415.

Quella dell'immortalità. Quella dell'utilità dei peccati, *etiam peccata*. (E' utile che questi siano manifesti). Quella nell'ordine provvidenziale degli avvenimenti.

(In breve, le "consolazioni" spesso cercate nella religione).<sup>116</sup>

Ed in modo ancora più esplicito afferma:

La sventura non basta, è necessaria una sventura priva di consolazione.<sup>117</sup>

Riporta poi una frase del vangelo di Luca: "Guai a voi, perché avete la vostra consolazione"<sup>118</sup>. Dopodiché aggiunge:

Non si deve avere consolazione. Nessuna consolazione rappresentabile. (Discende allora la consolazione ineffabile).<sup>119</sup>

In particolare, sulla religione vista come forma di consolazione o di compensazione di un vuoto, Simone Weil arriva addirittura a vedere un vero e proprio impedimento alla fede quando sostiene:

La religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l'ateismo è una purificazione. Io debbo essere atea con la parte di me che non è fatta per Dio. Tra gli uomini la cui parte soprannaturale non si è destata, hanno ragione gli atei e torto i credenti.<sup>120</sup>

Tanto per chiarire che: o il sentimento religioso scaturisce e diviene una "consolazione ineffabile" e ciò avviene soltanto dopo aver attraversato la sventura e il vuoto, oppure, quando si tratta di una forma di compensazione, viene a costituire un vero e proprio ostacolo alla vera

---

116 Simone Weil, *Quaderni*, vol. II pp 37-38

117 Ibidem, p. 129.

118 Cfr. Luca, VI, 24.

119 Simone Weil, *Quaderni*, vol. II p. 129.

120 Ibidem, p. 165.

fedele.

Fra tutte le forme di compensazione del vuoto, l'immaginazione, per Simone Weil è la più diffusa. Essa

“(...) lavora continuamente a tappare anche le più piccole fessure per le quali passerebbe la grazia.<sup>121</sup>

Normalmente l'uomo tende a colmare in modo immediato il proprio senso di vuoto prima ancora di rendersene conto, di consapevolizzarsene. Basterebbe contenere per un attimo il desiderio di riempire il senso di mancanza per rendersi conto immediatamente della forza di attrazione che il vuoto esercita e che influenza tutta la nostra relazionalità. Esso è paragonabile ad una massa negativa, una sorta di buco nero che attrae a sé tutto ciò che sfiora il suo campo gravitazionale.

Sarà soltanto la capacità dell'individuo a cui è toccato prendere coscienza di questa dinamica, riuscire ad evitare di aderire al fortissimo desiderio di colmare il senso di mancanza.

Evitare di colmare il vuoto significa riuscire a sostenere la morte interiore. Equivale a sospendere qualsiasi giudizio e qualsiasi decisione, rinunciare in una parola al proprio stato di individuo. Come Giobbe che alla fine si rimette alla volontà di Dio sospendendo qualsiasi giudizio. E' proprio in questo modo che è possibile mantenere una porta aperta attraverso la quale fare entrare un nuovo alito.

Così si esprime Simone Weil:

L'uomo non sfugge alle leggi di questo mondo se non per la durata di un lampo. Istanti di arresto, di contemplazione, d'intuizione pura, di vuoto

---

<sup>121</sup> Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV p. 416.

mentale, di accettazione del vuoto morale. Grazie a questi istanti egli è capace di soprannaturale.

Chi sopporta per un attimo il vuoto, riceve il pane soprannaturale, oppure cade. Rischio terribile, ma bisogna correrlo, e per un attimo anche senza speranza.<sup>122</sup>

Appena dall'alto un atomo di bene puro è entrato in un'anima, cioè un punto del vuoto dove Dio possa passare, questo vuoto si accresce con il semplice scorrere del tempo in progressione geometrica, con crescita esponenziale, alla sola condizione che l'anima non tradisca. Le debolezze, per quanto gravi, non impediscono questa progressione, (...). Il tradimento anche nel più piccolo dettaglio, il rifiuto di obbedienza, lo fa perdere. Ma nel caso che non vi sia tradimento, è del tutto certo che, se la durata della vita fosse indefinita e non limitata dalla morte, questa crescita esponenziale del bene, del vuoto in cui abita Dio, proseguirebbe fino alla realizzazione quaggiù dello stato di perfezione.

Questa operazione di annullamento di ciò che dice io è accompagnata a volte da felicità a volte da dolore, ma in tutti e due i casi è sempre ed essenzialmente una operazione felice, a causa della lenta crescita del silenzio interiore.<sup>123</sup>

Sostenere il vuoto, anche per "un attimo", è la condizione che permette di "ricevere il pane soprannaturale" o di percepire la parola che può essere ascoltata soltanto dopo aver prodotto il "silenzio interiore".<sup>124</sup> La parola "che colpisce fino in fondo l'anima e che produce l'inguaribile malattia d'amore è invece soltanto un debole balbettio (...)".<sup>125</sup> Riuscire a sentire questo debole balbettio con tutto il proprio essere è ciò che consente il vero "colloquio d'amore con Dio"<sup>126</sup>.

---

122 Simone Weil *Quaderni*, vol II p 47.

123 Simone Weil *Quaderni*, vol III p 33.

124 Giancarlo Gaeta, *Religione del nostro tempo*, ed. e/o Piccola Biblioteca Morale, Roma 1999, p. 73.

125 Ibidem.

126 Ibidem.



Sostenere il vuoto permette infatti di sgomberare il campo da tutti i rumori, le ridondanze, i pensati che vanno ad occupare costantemente la totalità della coscienza e consente di percepire la debole parola del Dio nascosto. E' bene tenere presente che per Simone Weil

Dio e il soprannaturale sono nascosti e senza forma nell'universo.<sup>127</sup>

Se Dio non fosse nascosto e si mostrasse in tutta la sua onnipotenza non sarebbe possibile l'esistenza del creato il quale è frutto proprio di un atto di rinuncia di Dio ad esercitare la sua onnipotenza<sup>128</sup>.

In modo analogo l'uomo che desidera mettersi in ascolto deve imparare a rinunciare alla propria onnipotenza, ovvero alle innumerevoli possibilità che l'io ha di esercitare il suo potere. Così come Dio rinuncia costantemente ad una parte di se per lasciare esistere l'essere, anche l'individuo rinuncia alla propria affermazione per riallacciare il contatto interiore con Dio.

All'interno di questa dinamica relazionale tra uomo e Dio, sostenere il sentimento di mancanza interiore viene a costituire un momento fondamentale perché è attraverso il vuoto che passa l'azione salvifica

---

127 Simone Weil *Quaderni*, vol II p. 154.

128 Ci sembra degno di nota sottolineare, a proposito del problema della contraddizione tra la presenza del male nel creato, in senso generale e l'onnipotenza di Dio (tema già accennato nel presente lavoro a p. 2 dell'Introduzione), problema evidenziato da vari autori fra i quali Paul Ricoeur ne *"Il male una sfida alla filosofia e alla teologia"*, Premessa pp. 7 e 8, laddove pone il problema della "coerenza logica, vale a dire nello stesso tempo della non-contraddizione e della totalizzazione sistematica", in relazione alle "tre seguenti proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, tuttavia il male esiste.", che in Simone Weil sembra superata la contraddizione tra l'affermare contemporaneamente la bontà di Dio e la presenza del male in quanto Dio stesso ha rinunciato ad esercitare la propria onnipotenza in favore del creato. Condizione questa (della rinuncia di Dio), giudicata da Simone Weil indispensabile all'esistenza del creato stesso. Pertanto, nel rapporto tra Dio e il creato così come concepito da Simone Weil, non vi è più contraddizione nell'affermare contemporaneamente che Dio è buono e il male esiste.

della grazia.

## Capitolo 7

### Il consenso

Se, come abbiamo visto, per Simone Weil sostenere il vuoto equivale a tenere aperto un varco attraverso il quale può verificarsi un contatto con Dio, questo contatto non può avvenire senza consenso.

Il consenso per Simone Weil costituisce, in sostanza, l'unico atto effettivamente concesso all'uomo con il fine di trasformare la propria vicenda esistenziale<sup>129</sup>.

Il consenso, per essere precisi, non è propriamente un atto nel senso di fare un qualcosa, né un movimento determinato per cambiare posizione: l'uomo non può far nulla per avvicinarsi a Dio, in quanto non gli è concesso un solo passo in direzione verticale.<sup>130</sup> Il consenso è piuttosto un atteggiamento, una specie di orientamento dello sguardo seguito da attesa consapevole, una sorta di disposizione interiore caratterizzata da affidamento. Il consenso è l'unico atteggiamento che l'uomo può assumere per far sì che in lui agisca l'opera della grazia.

Per Simone Weil all'uomo, in quanto creatura, ovvero essere che "non si è creato da sé", non è concesso neanche "di distruggersi"<sup>131</sup>:

Può solo acconsentire alla distruzione di se stessa operata da Dio. Il buon uso della volontà che ci è stata data è solo negativo.<sup>132</sup>

---

129 Vedi sopra cap. 2 p. 49.

130 Simone Weil, *Attesa di Dio*, p 98.

131 Simone Weil *Quaderni*, vol III p 73. Vedi anche sopra cap. 5 La Rinuncia p. 62.

132 Ibidem.

Intendendo per distruzione la demolizione del sistema di conoscenza improntato sulla centralità dell'io. Anche quando a muoverlo è il desiderio del bene, egli ne ha una rappresentazione che risulta essere “una mescolanza di bene e di male” che a sua volta produrrà sempre “del bene e del male” senza che sostanzialmente cambi il rapporto tra i due termini<sup>133</sup>. L'unico bene, “acconsentendo” al quale è possibile superare l'ambito delle false rappresentazioni, è un bene che l'uomo non può né potrebbe mai rappresentarsi<sup>134</sup>. Ed è proprio il “consenso incondizionato” a questo bene per noi irrepresentabile che, secondo Simone Weil, viene ad essere esso stesso “bene puro” il quale

(...) non produce che bene; ed è sufficiente che duri perché infine l'anima intera non sia che bene.<sup>135</sup>

Da quanto detto non è difficile rendersi conto delle difficoltà che comporta il tema del consenso in quanto si tratta di accogliere ciò che non proviene da noi stessi o per lo meno che non è un prodotto della nostra volontà o dei nostri desideri ma soprattutto si tratta di dare consenso a qualcosa di sconosciuto che evoca, senza dover sollecitare troppo la fantasia, il tema inquietante del sacrificio di ogni attributo positivo.

In modo quasi paradossale Simone Weil dice:

Acconsentire a non essere significa acconsentire alla privazione di ogni bene, e questo consenso costituisce il possesso del bene totale. Solo che non lo si sa. Se lo si sa, il bene sparisce. Orfeo perde Euridice quando la

---

133 Ibidem.

134 Ibidem.

135 Ibidem, p. 74.

guarda. Niobe assiste alla morte dei figli quando ne vanta il numero.<sup>136</sup>

In altre parole il consenso porta con sé la contraddizione di dover rinunciare proprio a quello che per noi costituisce un valore positivo e si configura come una operazione veramente molto difficile.

Ma tale rinuncia sarebbe praticamente impossibile se già l'uomo stesso, a sua insaputa, non portasse in sé un germe di soprannaturale in grado di attivarsi quando ormai tutto sembra perduto. Così si esprime a proposito Simone Weil:

Il chicco di melagrana. Non ci si impegna ad amare Dio, si acconsente all'impegno che è stato operato in se stessi senza se stessi.<sup>137</sup>

Oppure in un altro passo:

L'anima accorda questo consenso quasi di sorpresa e senza saperlo, in un istante di gioia soprannaturale, e quando ha modo di rifletterci, si trova già impegnata.<sup>138</sup>

A questo punto può essere molto utile fare un breve richiamo a quelli che sono gli effetti della sventura sull'io. Infatti all'interno del pensiero di Simone Weil, la sventura assume un ruolo fondamentale proprio perché nella sua opera di messa in crisi del sistema di valori che costituivano le certezze dell'io, viene a creare una situazione destrutturata che può favorire, unita al "chicco di melagrana" o al germe di soprannaturale, il superamento dell'opposizione individuale nei confronti di

---

136 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 268

137 Simone Weil *Quaderni*, vol III p. 70.

138 *Ibidem*, pp. 72, 73.

tutta la realtà. E' come se l'io, nella sua battaglia, fosse costretto ad una resa dalla quale emergesse un'identità nuova spostata sopra un altro piano più impersonale dal quale il consenso appare come la vera accettazione incondizionata di tutto ciò che accade secondo la formula: "(...) sia fatta... la Tua Volontà"<sup>139</sup>.

Soltanto ora la individuale è venuta meno per lasciare posto ad un'altra volontà più distaccata e nello stesso tempo più comprensiva proprio perché impersonale.

Nel nuovo stato l'individuo si rapporta e guarda il mondo circostante con distacco. In questo senso il termine distacco è da intendersi come

(...) l'emissione della totalità dell'energia verso Dio.<sup>140</sup>

Pertanto esso è da intendersi come consenso il quale

(...) consiste nel fare tutto ciò che si fa, non in vista di un bene, ma per necessità e nell'assumere il bene solo effetto dell'attenzione.<sup>141</sup>

Esso è definito da Simone Weil anche come "azione non-agente" e consiste nel

Fare solamente ciò che non si può non fare.<sup>142</sup>

Il consenso, una volta che si è fatto consapevole, diventa consenso al bene nel senso che, a questo livello, è nata la consapevolezza che ciò che si desidera non è più il bene individuale che è mescolanza di bene e male come si è visto sopra, ma il bene assoluto:

---

139 Luca, 22, 42, op. cit.

140 Simone Weil *Quaderni*, vol III p. 165.

141 Ibidem, p. 258

142 Simone Weil *Quaderni*, vol. I, p. 334.

Consenso al bene, non a un bene afferrabile, rappresentabile, non a ciò che ci rappresentiamo come il bene, ma consenso incondizionato al bene assoluto.<sup>143</sup>

Sarà questo consenso incondizionato a rendere possibile l'azione salvifica della grazia.

---

143 Simone Weil *Quaderni*, vol III p 72.

## Capitolo 8

### La Grazia

Una volta che l'uomo è arrivato a sostenere il vuoto e a dare, tramite esso, il proprio consenso all'eventuale risposta di Dio, egli è pronto a ricevere l'azione, per nulla scontata, della grazia.

Prima di chiarire che cosa sia la grazia per Simone Weil e cosa produca la sua azione, ci sembra utile ricapitolare il significato laico e religioso di questo termine.

In generale ed in senso laico, la grazia è un atto di clemenza concesso da parte di chi rappresenta l'istituzione preposta (normalmente la più alta carica istituzionale di uno stato), nei confronti di un cittadino che ne ha fatto richiesta. Il cittadino che richiede tale concessione, da parte sua deve dimostrare tra le altre cose, la buona condotta, il pentimento ecc.. La grazia così concessa mantiene un carattere di reciprocità tra individuo ed istituzione. In poche parole va meritata e non può certo essere concessa a chi permane nell'errore.

Dal punto di vista strettamente teologico il termine grazia richiede una breve precisazione: partendo dal presupposto che Dio è il sommo bene, autosufficiente, il quale dona gratuitamente tutto quello che dona e garantisce l'esistenza dell'essere tutto, ogni sua opera è una grazia. Anche la creazione dell'uomo ad immagine di Dio è una grazia per così



dire universale comune a tutti gli uomini: “Come il figlio di Dio, seconda persona della Trinità, illumina tutti gli uomini, così lo Spirito Santo ci ricongiunge di nuovo con la nostra origine. Questa grazia si concede ad ogni essere pensante.”<sup>144</sup>

E fin qui siamo sempre in ambito generale e si potrebbe dire naturale. Infatti non c'è molta differenza, a questo livello, tra un uomo e un altro. Così come, osservando l'argomento dal punto di vista dell'autosufficienza di Dio non c'è molta differenza tra la grazia che ha creato l'uomo simile a Dio stesso, collocandolo al centro del creato, e la grazia che regola il corso degli astri o le infinite relazioni che permettono l'esistenza della vita dell'essere tutto. La stessa facoltà di conoscere queste relazioni, ossia la scienza, può essere vista come una grazia elargita da Dio all'uomo e così via si potrebbero elencare infiniti esempi sino ad affermare che tutto ciò che di positivo, utile e buono esiste, è per merito della grazia di Dio. Nonostante ciò si rimane sempre su di un piano che possiamo definire orizzontale.

Diverso è il piano per un altro tipo di grazia, che sta figurativamente sopra o ancora meglio, che è orientata verticalmente. Questa grazia è ben altra cosa rispetto a quella che si è vista prima, comune a tutti gli uomini e a tutto il creato, poiché essa è identificabile con l'atto attraverso il quale Dio sceglie alcuni uomini e li elegge suoi fedeli.<sup>145</sup>

In questo senso il termine grazia assume un significato molto più

---

144 Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. di Claudio Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983 p. 181.

145 Etienne Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989 Ristampa, 1° ed. 1983 (Titolo originale, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969), par. III.2 pp. 171 – 182.

pregnante: essa è il dono speciale con cui Dio rende all'uomo decaduto ciò che ha perduto con la sua caduta. Mentre nel primo significato con grazia si intendeva il dono di Dio attraverso l'atto fondatore del mondo, in questa seconda accezione si vuole intendere l'insieme dei doni gratuiti che rendono possibile la salvezza dell'uomo dallo stato di natura decaduta.<sup>146</sup>

E' quindi in virtù di questo tipo di grazia che Dio redime i peccati, ovvero “toglie l'uomo” dalla condizione di peccatore inconsapevole per risvegliarlo ad una nuova coscienza. E' per merito della grazia, che nell'uomo è mantenuta una presenza vigile costantemente supportata dal rapporto con Dio, presenza che gli permette di muoversi, senza perdersi, nel labirinto della condizione spazio – temporale, dove l'opinione ingannatrice e l'immaginazione si sostituiscono alla verità. E' sempre in virtù della grazia che è possibile percepire l'esistenza della Verità, cioè il rapporto con le realtà immutabili.

Alla luce di queste considerazioni si può comprendere che la grazia in senso proprio indica l'atto con il quale Dio ristabilisce l'originario rapporto con l'uomo cioè il legame che esisteva tra l'uomo e Dio prima della caduta. Nell'Eden all'uomo erano concessi per diritto la conoscenza di ogni cosa e il rapporto d'amore armonico con tutto il creato, ad eccezione della relativa consapevolezza. Era come se l'uomo, nel godere di tanto bene, non ne godesse sino in fondo mancandogli la coscienza di tale privilegio.

Dopo la caduta e tramite l'azione della grazia, Dio ristabilisce con l'uomo l'originario rapporto d'amore, questa volta illuminato dalla nuova

---

<sup>146</sup> Ibidem.

luce della consapevolezza.

Da questo punto in poi l'uomo a cui è stata concessa la grazia, ovvero l'eletto, pur continuando a vivere in questa terra, entra in rapporto privilegiato con Dio e con il mondo circostante perché la realtà gli appare senza velo, essendo egli saltato al di là della dimensione dove regna l'opinione e la fantasticheria.

Molti autori hanno cercato di esplorare le ragioni che regolano il tema della grazia. Uno dei più autorevoli Sant'Agostino, molto caro a Simone Weil, dedicò notevoli energie a chiarire i motivi per i quali Dio concede la grazia ad alcuni e ad altri no. Per buona parte della sua vita egli sostenne che la grazia viene meritata attraverso un retto comportamento. Da qui l'importanza di una vita condotta secondo i dettami della vera religione, poiché la grazia deve essere guadagnata. Ma da un certo punto in poi<sup>147</sup>, in particolare dopo lo studio approfondito di Paolo nella Lettera ai Romani, egli rivede il meccanismo di elargizione della grazia da parte di Dio. Se prima la grazia era meritata in seguito ad un comportamento corretto ed esemplare, ora la volontà e l'intendimento dell'uomo non hanno più alcuna apparente importanza dal momento che Dio decide a priori per la salvezza o meno di alcuni eletti.

Il concetto di corrispondenza tra buona azione e relativa ricompensa si logora. La giustizia divina non si rivolge più all'uomo meritevole per ricompensarlo con il privilegio della grazia. Essa viene elargita a pochi eletti indipendentemente dalle loro azioni e dalla loro

---

<sup>147</sup> Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. di Claudio Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983 p. 174.

volontà secondo un meccanismo che non è dato conoscere.

Se prima la grazia divina era vista come conseguente il comportamento dell'uomo perché guadagnata attraverso una serie di azioni meritevoli, ora lo precede e semmai ne è causa.

Agostino spingerà ancora oltre quest'ultima visione della grazia sino ad arrivare ad ammettere la predestinazione delle anime secondo la quale viene deciso a priori chi sarà eletto o dannato. La volontà dell'uomo e con essa il libero arbitrio, non conteranno più nulla dal momento che anche la stessa volontà buona esiste soltanto se già è intervenuta la grazia a determinarla: Dio agisce sull'uomo dall'interno come dall'esterno e non è in potere di nessuno prevedere ciò che sopraggiungerà.

Agostino è fermamente convinto che, di fatto, l'uomo è incapace di decidere per il proprio bene. Egli è troppo instabile, troppo impastato di corruzione, perché da solo possa essere in grado di governare se stesso e il mondo nel quale vive. Pertanto, in assenza di un intervento provvidenziale giunto dall'esterno, egli è perduto.

L'intervento provvidenziale non può giungere che da una realtà immutabile, vale a dire il sommo Bene, Dio.

Il concetto dell'immutabilità di Dio era una caratteristica della filosofia platonica ma anche aristotelica esso rispondeva al principio secondo il quale è vero solo ciò che è immutabile. La grazia pertanto, vista come intervento salvifico del vero, non può che provenire da un Dio immutabile.

Se ora si uniscono queste ultime considerazioni, l'immutabilità di

Dio e la dottrina sulla predestinazione delle anime, non è difficile spiegarsi la posizione di Agostino (che è anche la posizione di Paolo) sulla grazia concessa agli uni e negata agli altri indipendente dai propri meriti, poiché essa è già decisa dall'inizio della creazione e non può essere cambiata dall'operato dell'uomo.<sup>148</sup>

Sebbene in questa sede non sia il caso di approfondire ulteriormente la teoria della grazia secondo Agostino, essa ci riporta chiaramente a un problema già incontrato nell'Introduzione relativo alla teoria della retribuzione.<sup>149</sup>: il concetto di giustizia in Dio. Si era visto infatti che, di fronte alla sofferenza degli innocenti, Dio risultava un legislatore oscuro. Ugualmente qui, nella teoria della grazia secondo Agostino, si riscontra la stessa mancanza di trasparenza: se parlando dell'origine del male, all'uomo non è dato di conoscere la logica nascosta che sottende la distribuzione della sofferenza, anche in questo caso non è dato di sapere il criterio di elargizione della grazia.

Per quanto riguarda l'origine del male tuttavia di fronte ai dubbi giungono in soccorso le diverse teorie sul peccato originale le quali, pur nelle reciproche differenze, concordano tutte sulla compartecipazione diretta o indiretta da parte di tutti gli uomini al primo atto di disubbidienza. In questo modo si spiega bene anche la "colpevolezza" degli innocenti i quali, secondo tale visione non possono essere senza peccato.

L'argomento della grazia presenta invece molti aspetti che lo rendono ancora più oscuro. Per esempio sempre in relazione alla dottrina

---

148 Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. di Claudio Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983, tutto il capitolo "La Grazia" p. 173.

149 Cfr. Introduzione al presente lavoro, p. 8.

della grazia di Agostino, emerge un altro inquietante problema relativo al tema dell'immutabilità di Dio e la conseguente visione della predestinazione delle anime decisa fin dall'inizio dei tempi: se Dio è immutabile significa che è già stato stabilito chi sarà eletto e chi sarà dannato; di conseguenza che senso ha, alla luce di ciò il messaggio di Cristo? Che senso ha allora la conversione se i propri destini di dannazione o di elezione non possono essere modificati?

Prima della venuta di Cristo sia il concetto di giustizia che quello di grazia probabilmente offrivano molti elementi di comprensione, anche se rimaneva pur sempre irrisolta l'imbarazzante questione portata dalla vicenda di Giobbe<sup>150</sup>. Ma dopo l'incarnazione, che aveva come scopo principale quello di redimere i peccati, quindi anche il peccato originale, e di estendere a tutta l'umanità il rapporto privilegiato con Dio, molte questioni come l'immutabilità del giudizio divino, la predestinazione delle anime ecc. risultano davvero poco comprensibili.

Nonostante i lati oscuri la dottrina del peccato e della grazia di Agostino condiziona tutta la storia del cristianesimo sino ai giorni nostri.

Tornando a Simone Weil, si possono notare diversi punti di similitudine con Agostino, sia in relazione alla concezione del peccato sia in relazione alla dottrina della grazia. Infatti anche per lei l'uomo vive una condizione di natura decaduta indipendentemente dalla propria volontà pur conservando una certa responsabilità: egli si ritrova immerso in una condizione spazio – temporale caratterizzata dalla identificazione nel sistema conoscitivo dell'io improntato sulla logica della separazione

---

150 Ibidem, p. 10.

soggetto - oggetto, spirito - materia ecc. All'interno di questa logica le relazioni tra i singoli soggetti e Dio sono regolate dall'appropriazione individualistica sia a livello di pensiero che di materia: di pensiero perché l'io non vede ciò che pensa come il risultato di un rapporto dialogico sia interno che esterno dove egli è soltanto uno dei termini di questo dialogo, ma è convinto di essere lui l'origine di quanto in lui si pensa, pertanto se ne appropria; di materia, poiché riponendo tutta la propria identità soltanto nell'ambito dei cinque sensi, egli si vive completamente separato dal tutto<sup>151</sup>. L'uomo in generale nell'appropriarsi continuamente del proprio rapporto con Dio, se ne separa irrimediabilmente.

In questa situazione egli è vittima ed artefice ad un tempo: vittima nella misura in cui egli viene a trovarsi separato da Dio, indipendentemente da una sua scelta; artefice se si considera che egli continuamente rinnova questo stato di separazione, reiterando l'identificazione con il proprio io. Problema questo, drammatico e senza scampo poiché sia l'identificazione con il proprio io, che il relativo sistema di conoscenza, sono gli unici modelli di rapporto conosciuti dall'uomo.

E' importante tenere bene in considerazione che nel pensiero di Simone Weil, il medesimo dramma è vissuto anche da Dio. A differenza del punto di visione di Agostino, nel quale si vedeva un Dio autosufficiente in se stesso il quale elargiva la grazia secondo meccanismi e disegni sconosciuti, in relazione ai quali l'uomo non poteva fare assolutamente nulla, il Dio che Simone Weil pensa e sente è alla continua ricerca di un contatto con l'uomo. Oppure addirittura, uomo e Dio vengono paragonati a

---

<sup>151</sup> Cfr. sopra Cap. 4 *Il problema dell'io*, pp. 57 – 61.

due amanti che si stanno aspettando in posti diversi<sup>152</sup> e ciò può essere sufficiente ad indicare quanto, all'interno di questa visione, sia forte il rapporto tra l'uomo e Dio, a tal punto che non è esagerato affermare che non soltanto l'esistenza dell'uomo trova senso nel rapporto con Dio, ma che anche l'esistenza di Dio assume significato all'interno della relazione con l'uomo.

Anche il mito della creazione in Simone Weil assume una valenza diversa dall'abituale immagine trasmessa dalla tradizione religiosa che mostra, in genere, la creazione come momento culminante della potenza creatrice di Dio. Per Simone Weil infatti, la forza creatrice di Dio si manifesta nella capacità, da parte dello stesso Dio, di contenere la propria potenza: il creato viene all'esistenza attraverso un atto di limitazione di Dio.<sup>153</sup>

Secondo questa diversa visione del mito della creazione, l'Eden è visto come la condizione nella quale Dio e creato, sono ancora un tutt'uno, e non vi è caduta o per lo meno non vi è caduta attraverso la trasgressione di una proibizione. Successivamente il creato e quindi anche l'uomo vengono ad essere per separazione da Dio ad opera di Dio stesso. Pertanto, creazione e caduta coincidono e il peccato è lo stesso atto di venuta al mondo dell'uomo.

Stando le cose in questi termini, emerge una corresponsabilità diretta di Dio e dell'uomo nella genesi del peccato. Questo viene infatti a coincidere con l'atto di separazione dal tutto operato da Dio stesso.

---

152 Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV, p. 178.

153 Vedi sopra Cap. 1 *Lo scopo della vita* p. 38.



Mentre da parte dell'uomo la corresponsabilità consiste nel continuare ad identificare la propria identità nella natura separata dell'io.

Nella visione canonica della creazione, in un primo momento Dio crea il mondo e l'uomo come emanazioni dirette del bene, secondo la regola che tutto ciò che proviene da Dio è buono. Soltanto in un secondo momento, e per responsabilità diretta dell'uomo, avviene la corruzione di questo stato di purezza con la conseguente caduta. E' chiaro che anche all'interno di questa visione, la corresponsabilità di Dio non è totalmente assente, se non altro per il fatto che se tutto proviene da Dio, anche la stessa possibilità di disobbedire deve essere di origine divina. Diciamo che in questo duplice passaggio, prima la creazione e successivamente la disobbedienza e la caduta, si carica maggiormente di responsabilità l'uomo in favore di una maggior bontà divina.

In altri termini si potrebbe dire che l'uomo, con l'intento drammatico di salvare Dio, si appropria del male e proietta totalmente il bene in Dio stesso.

Nella visione della creazione che possiamo dedurre dai molteplici riferimenti sparsi nelle riflessioni di Simone Weil, i due passaggi sono coincidenti in un unico atto e la corresponsabilità di Dio risulta palese<sup>154</sup>, come si evince dal passo seguente che si riporta a titolo di esempio:

“La creazione e il peccato originale non sono altro che due aspetti, differenti per noi, di un atto unico di abdicazione di Dio. E anche l'Incarnazione, la Passione, sono aspetti di questo atto.”<sup>155</sup>

---

154 Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simon e Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p.186.

155 Simone Weil *Quaderni*, vol IV pg. 177.

La concezione del peccato come separazione dal tutto indipendentemente dalla sua causa, è presente sia in Simone Weil che nella visione canonica del mito dell'origine.

Le dottrine canoniche giustificano tale separazione con le varie teorie di trasmissione del peccato originale quali per esempio il traducianesimo secondo cui un frammento di un'unica anima creata all'inizio del mondo passa nel corpo di un nuovo nato al momento della nascita; oppure la teoria del creazionismo dove Dio crea di volta in volta una nuova anima che unisce ad un nuovo embrione<sup>156</sup> ecc. Teorie, queste, secondo le quali la responsabilità dell'uomo risulta massima all'origine, in quanto è l'uomo che ha commesso il peccato originale, e pressoché nulla per quanto riguarda la persistenza nello stato di peccato in quanto esso è in tutti e due i casi ereditato naturalmente; mentre la grazia, come si è già visto, viene elargita secondo regole assolutamente imperscrutabili.

In Simone Weil, come si è visto sopra<sup>157</sup>, appare più chiaro che vi è una responsabilità diretta dell'uomo nel continuare a riprodurre una situazione di separazione dal tutto, continuando egli a riporre tutta la propria identità nell'ambito dell'io e rimuovendo completamente la consapevolezza della propria appartenenza al tutto.

Altrettanto chiaro risulta il fatto che la salvezza, anche secondo la nostra pensatrice, deve necessariamente provenire da un'azione diretta di Dio.

A questo punto è importante vedere, all'interno del pensiero di

---

<sup>156</sup> Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. di Claudio Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983, tutto p. 194.

<sup>157</sup> Cfr. p. 57.

Simone Weil, se esiste o no un margine di intervento da parte dell'uomo per redimersi dallo stato di separazione che egli, suo malgrado, si trova a vivere.

Per questo cerchiamo prima di capire in che modo, secondo Simone Weil, la grazia si manifesta.

Simone Weil parla della grazia affermando che la sua azione (...) è un movimento discendente, mai ascendente; un movimento da parte di Dio, mai da parte nostra.<sup>158</sup>

Inoltre il suo manifestarsi non è in alcun modo prevedibile. All'uomo non è dato di sapere quando Dio orienterà su di lui il proprio sguardo: il padrone arriva senza preavviso.

La grazia rapisce (estasi) poi seduce. L'anima non si dà, è presa. L'anima si promette senza saperlo, a motivo della gioia. Quando fa ritorno alla carne, non può più appartenere.<sup>159</sup>

Per illustrare quanto la grazia possa afferrare un'anima anche in modo violento ed improvviso, Simone Weil fornisce alcuni esempi molto eloquenti:

I greci sono stati ossessionati dall'idea della grazia. Il ratto di Core. La morte, la violenza carnale, due immagini dello spirito santo sull'anima. L'assassinio e la violenza carnale sono crimini in quanto imitazioni illegittime di Dio.<sup>160</sup>

Ed ancora:

Strappare contro la sua volontà una fanciulla a sua madre. La più grande e la più dolorosa violenza che sia possibile tra gli uomini. E' un'immagine

---

158 Simone Weil *Quaderni*, vol. II p.260.

159 Simone Weil, *Quaderni*, vol. III p 30.

160 Ibidem, p. 47.

della grazia.<sup>161</sup>

Oppure vede

la grazia di Dio come trappola<sup>162</sup>

La grazia concepita come bellezza che rapisce al pari di due amanti (paragone frequente in Simone Weil per illustrare l'amore tra l'uomo e Dio):

La sola bellezza che possa essere oggetto d'amore per se stessa, che possa essere il proprio oggetto, è la bellezza divina, che appare quaggiù sotto forma della bellezza del mondo, come un laccio per l'anima. Grazie a questo laccio, Dio si impossessa dell'anima a suo malgrado. E' la stessa concezione del Fedro di Platone. Dio deve lasciare che l'anima ritorni nella natura; ma prima, di sorpresa, le fa mangiare di nascosto un chicco di melagrana. Se lo mangia, essa è presa per sempre.<sup>163</sup>

Questi pochi esempi, per altro molto suggestivi, non sembrano discostarsi molto dalla concezione classica dell'azione di Dio sull'uomo che avviene attraverso un meccanismo imperscrutabile.

Un elemento nuovo, che supera la contraddizione incontrata in Agostino tra l'azione oscura di Dio e il messaggio cristiano<sup>164</sup>, lo si può invece cogliere nel seguente passo:

La parabola del seminatore indica che Dio diffonde continuamente la sua grazia su tutti in modo assolutamente uguale; la parabola degli operai dell'undicesima ora indica che Dio accorda una ricompensa assolutamente uguale a tutti quelli che rispondono al suo appello

---

161 Ibidem, p. 69.

162 Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV p. 421.

163 Simone Weil, *Discesa di Dio*, in *La Grecia e le Intuizioni precristiane*, trad. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Città di Castello 1984, p. 113.

164 Cfr. p. 87-88.

consacrando il loro corpo ad obbedirgli.<sup>165</sup>

L'elemento nuovo che compare è chiaramente quello dell'estensione a tutti dell'azione della grazia che rappresenta, fra l'altro, la centralità del messaggio cristiano. In questo senso Simone Weil, ricomponendo pienamente la contraddizione tra volontà divina e vangelo, richiama in causa anche una responsabilità individuale dell'uomo dal momento che viene meno l'imperscrutabilità del metodo di elargizione della grazia, tipico della dottrina dell'ultimo Agostino.

A questo punto occorre superare un'altra contraddizione di carattere più interno al pensiero di Simone Weil, ovvero la discontinuità tra affermazioni del tipo:

Non possiamo fare neppure un passo verso il cielo<sup>166</sup>,

in cui lascia intendere che qualsiasi azione di redenzione, se avviene, è unicamente per opera di Dio e altre affermazioni come quella contenuta nel passo riportato sopra in cui pensa a "tutti quelli che rispondono al suo appello", all'interno del quale si rileva chiaramente una concorrenza dell'uomo nell'azione della grazia.

In realtà la contraddizione è soltanto apparente perché, pur essendo vero che la grazia viene estesa a tutti grazie all'incarnazione, è pur vero che è sempre e soltanto Dio a concederla. Ma è anche vero che senza una risposta consapevole dell'uomo all'azione diretta di Dio la grazia cade in un terreno sterile e muore.

---

165 Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV pp. 347, 347.

166 Simone Weil, *Attesa di Dio*, pp. 98, 99.

Pertanto, all'interno di questa visione, la grazia viene concepita come il risultato di un rapporto, tra l'uomo e Dio.

Guardando a questo rapporto, una domanda legittima può essere senz'altro questa: che parte ha l'uomo all'interno di questa relazione?

All'uomo spetta in realtà un compito molto importante. Egli deve fare quanto è in suo potere per predisporre a ricevere l'azione della grazia. Ovvero imitando Dio nell'atto della creazione, deve effettuare un'azione di rinuncia della propria individualità. Individualità intesa, ancora una volta, come identificazione egoriferita.<sup>167</sup>

In altre parole egli deve procedere a compiere un atto di annullamento di sé che Simone Weil definisce con il termine "decreazione". Termine che rende bene l'idea di una azione simile all'atto creatore di Dio, ma di segno opposto. Essa indica un processo di trasformazione che porta l'uomo da uno stato di completa identificazione con il proprio io, ad un altro in cui la totale spersonalizzazione di sé gli permette di superare l'ambito della prospettiva individuale che per Simone Weil, è il vero ostacolo al contatto diretto con la trascendenza.<sup>168</sup>

A questo punto l'uomo, svuotato di ogni personalizzazione legata alla volontà individuale, subisce una sorta di esperienza paragonabile alla morte dell'anima. Egli è totale accettazione di tutto ciò che è poiché le resistenze dell'io sono ormai morte. L'uomo è ridotto, dal punto di vista psichico, a materia inerte. In altre parole si potrebbe dire che il campo è stato sgomberato dalla massa psichica che opponeva uno schermo tra la

---

<sup>167</sup> Cfr. sopra capitolo 5, p.62.

<sup>168</sup> Cfr. capitolo 4, *Il problema dell'io*, p. 57.

materia e lo spirito. In questo stato di completo vuoto egli è pronto a ricevere l'azione della grazia.

Soltanto ora all'uomo, non resta che il totale affidamento nell'attesa della risposta dell'Altro (Dio). Risposta che non è per nulla scontata.

Pertanto, la grazia è il risultato di un rapporto tra lo "sguardo di Dio"<sup>169</sup>, rivolto all'uomo in generale, poiché la grazia è mandata a tutti come il sole, e l'uomo particolare che è riuscito a rinunciare alla propria individualità e a mantenere aperta la ferita della propria rinuncia.

Così dice S. W.:

Dio invia la sventura indistintamente ai cattivi e ai buoni, così come la pioggia e il sole. (Egli non ha riservato la croce al Cristo). Egli non entra in contatto con l'individuo umano in quanto tale se non mediante la grazia puramente spirituale che corrisponde allo sguardo volto verso di lui, cioè nella misura esatta in cui l'individuo cessa d'essere tale. Nessun avvenimento è un favore di Dio; soltanto la grazia.<sup>170</sup>

Un altro aspetto importante da notare è che in Simone Weil la grazia non va intesa come concessione di una posizione al riparo dalle sventure, bensì come svelamento di un ordine superiore che supera e oltrepassa la lettura dell'io. In questo svelamento, che trascende il singolo io, si attua l'azione redentrice della grazia.

E' una specie di rivoluzione copernicana che sostituisce alla centralità dell'io la centralità della necessità. E' riconoscimento dell'ordine della necessità:

Dio non invia i dolori e le sventure come prove, egli permette alla Necessità di distribuirli secondo il suo meccanismo proprio. Altrimenti non

---

169 Simone Weil, *Quaderni*, vol. II p. 212.

170 Ibidem.

si sarebbe ritirato dalla creazione, come deve avvenire perché noi si possa essere e così acconsentire a non essere più. I rari contatti tra le creature e lui procurati dall'ispirazione sono meno miracolosi della sua perpetua assenza e sono una prova d'amore meno meravigliosa.<sup>171</sup>

Per Simone Weil la grazia, considerata l'unica fonte di salvezza, è proprio il riconoscimento dell'ordine della "Necessità".

Come l'uomo non può "innalzarsi di un passo in direzione verticale" senza lo sguardo di Dio, anche lo sguardo di Dio cade nel vuoto se un uomo non si accorge e riconosce che Dio lo sta guardando.

Nel riflettere sui contorni della grazia all'interno del pensiero di Simone Weil, si è giunti a delinearla come un rapporto tra l'azione redentrice di Dio, che è estesa a tutti come "la luce del sole", e l'atto consapevole dell'uomo che ha accettato un percorso di spersonalizzazione in merito al quale gli è resa possibile la totale demolizione dell'io, ostacolo principale al "contatto diretto con la trascendenza"<sup>172</sup>.

La visione di Agostino sembra superata perché in Simone Weil la grazia non è più un atto "già deciso" concesso secondo un criterio oscuro, nel quale l'uomo non ha alcuna parte, se non quella di beneficiarne quando gli è concessa e considerarsi un dannato quando si sente dimenticato.

All'interno di questa nuova visione l'uomo recupera un ruolo attivo: egli ha il compito di predisporre a ricevere lo "sguardo di Dio" e di riconoscerlo nella concretezza della propria vita.

---

171 Simone Weil *Quaderni*, vol III pp 71, 72.

172 Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p.183.



L'analisi che segue sarà pertanto dedicata al tema del riconoscimento.

## Capitolo 9

### Il riconoscimento

Nel cercare di comprendere la dinamica con la quale la grazia si traduce in atto di ricongiungimento con Dio, ossia di salvezza, ci siamo imbattuti nel tema del riconoscimento, inteso come apertura dello sguardo sull'ordine superiore delle leggi della necessità e come svelamento di una nuova realtà che è possibile vedere soltanto dopo che è stato tolto il velo dell'io.

L'azione salvifica della grazia si concretizza dunque con tale meccanismo e considerato che la grazia è già presente a tutti gli uomini indistintamente, come riporta Simone Weil: “La parabola del seminatore indica che Dio diffonde continuamente la grazia su tutti.....”<sup>173</sup>, il problema della salvezza dell'uomo risiede nel fatto che egli non vede e non sente la presenza di Dio poiché essa è continuamente coperta dalla “presunta priorità conoscitiva dell'io”<sup>174</sup> il quale antepone ad essa la propria visione personalistica della realtà.

In altre parole il problema dell'uomo non è più quello di invocare la grazia come evento eccezionale e ad un Dio che sta nell'alto dei cieli, ma quello di riconoscerla nella vita reale in quanto già presente di fatto anche se nascosta agli occhi dell'uomo completamente identificato nell'io

---

<sup>173</sup> Cfr. sopra p. 93 nota 165.

<sup>174</sup> Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simon e Weil*, Azzate, 1994 Mursia cit. p.186.

secondo la formula: “dove c'è l'io non può esserci Dio”<sup>175</sup>.

Quindi, mantenendo il filo logico che si è delineato, il lavoro da compiere è quello di ritrovare ciò che è già presente ma non ancora percepito, il Dio nascosto che si ritrae per lasciare vivere la creatura, il Dio che sta nel segreto, in disparte, lontano dalla mondanità e spogliato di tutti gli attributi relativi alla sua potenza, un Dio che è pura umiltà.

Molto esplicito risulterà al riguardo il seguente passo di Simone Weil nella descrizione della fiaba scozzese “Duca di Norvegia”:

L'aspetto miserabile della principessa, la sua entrata nel palazzo in vesti di sgattera, indica che Dio viene a noi completamente spoglio non solo della sua potenza, ma anche del suo splendore. Viene a noi mascherato, e la salvezza consiste nel riconoscerlo.<sup>176</sup>

Simone Weil fu molto attratta dal tema della ricerca dell'uomo da

---

175 Cfr. Capitolo 4, *Il problema dell'io*, p. 57.

176 Fiaba scozzese del “Duca di Norvegia” così come è stata trascritta da Simone Weil: “(Questa fiaba si ritrova nel folklore russo, tedesco, ecc.),

Un principe (chiamato qui “duke o' Norroway”) ha, di giorno, forma animale e, soltanto di notte, forma umana. Una principessa lo sposa. Una notte, stanca di quella situazione, ella distrugge la spoglia di animale di suo marito. Ma allora egli scompare. Dovrà cercarlo.

Lo cerca senza fine camminando per boschi e per valli. Nel corso del suo vagabondaggio incontra una vecchia che le fa dono di tre nocchie meravigliose perché se ne serva in caso di bisogno. Ella erra ancora a lungo. Trova infine un palazzo dov'è il principe suo sposo, sotto forma umana. Ma egli l'ha dimenticata e sta per sposare dopo qualche giorno un'altra donna. La principessa, dopo il suo interminabile viaggio, è in uno stato miserando, coperta di stracci. Entra al palazzo come sgattera. Spacca una delle nocchie, vi trova un abito meraviglioso. Offre quest'abito alla fidanzata, in cambio del privilegio di passare una notte intera col principe. La fidanzata esita, poi, sedotta dalla veste, accetta; ma fa bere al principe un narcotico che lo tiene addormentato tutta la notte. Mentre egli dorme, la sgattera, che è la sua vera sposa, è al suo fianco e canta senza posa: Far hae I sought ye, near am I brought to ye;/ Dear Duke o' Norroway, will ye return and speak to me? Lontano t'ho cercato, fui condotta accanto a te,/ caro Duca di Norvegia, vuoi voltarti e parlare con me?

Ella canta Till her heart was like to break, and over again like to break “così a lungo che il suo cuore fu vicino a spezzarsi”. Egli non si sveglia, e all'alba ella deve lasciarlo. Tutto questo ricomincia una seconda notte, poi una terza. Allora, appena prima dell'alba, il principe si sveglia, riconosce la sua vera sposa e manda via l'altra. In Simone Weil, *Discesa di Dio*, in *La Grecia e le Intuizioni precristiane*, trad. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Città di Castello 1984, pp. 115-116: .

parte di Dio e del successivo reciproco riconoscimento come dimostrano sia i due brevi saggi dal titolo “Dio in cerca dell'uomo” e “Riconoscimento di Dio e dell'uomo”<sup>177</sup>, sia l'interesse e la centralità che questi argomenti trovano anche negli studi che condusse sul folklore durante il soggiorno newyorkese nell'estate del 1942.

Risultano infatti numerosi gli esempi di fiabe che trascrive, dove l'argomento principale è sempre la ricerca dell'uomo da parte di Dio. Un Dio che compare sotto altre vesti perché continuamente costretto a nascondersi per non essere scoperto. Perché, se venisse scoperto quando ancora il soggetto non è in grado di riconoscerlo, verrebbe cacciato via come un qualsiasi intruso:

“Dio cerca l'uomo con pena e fatica e arriva a lui come un mendicante.”<sup>178</sup>

Oppure fuggirebbe lui stesso.<sup>179</sup>

All'interno del rapporto d'amore tra l'uomo e Dio, come è descritto attraverso le fiabe che Simone Weil porta ad esempio,<sup>180</sup> capita frequentemente di notare un Dio, in genere raffigurato dalla principessa, che affannosamente cerca di raggiungere un principe che, in genere, si è dimenticato di lei. Ciò sta a significare da un lato che Dio è presente costantemente nella vita dell'uomo e compie ogni sforzo per raggiungerlo, dall'altro indica come l'uomo abbia dimenticato o rimuova continuamente il

---

177 Simone Weil, *Dio in cerca dell'uomo e Riconoscimento di Dio e dell'uomo* in Simone Weil, *La Grecia e le Intuizioni precristiane*, trad. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Città di Castello 1984

178 Ibidem, p. 116.

179 Ibidem.

180 Ibidem.

proprio rapporto d'amore con Dio.

La fiaba del "Duca di Norvegia" mette in evidenza anche un altro problema molto importante relativo alla "cattura dell'uomo" da parte di Dio che Simone Weil così descrive:

Anche questa fiaba rappresenta, a mio parere, la ricerca dell'anima da parte di Dio. Anch'essa contiene i due momenti della cattura dell'uomo da parte di Dio. Il primo si compie nella notte dell'incoscienza, allorché la coscienza dell'uomo è ancora tutta intera animale e la sua umanità nascosta in lui: appena Dio vuol trarla alla luce, l'uomo fugge, scompare lontano da Dio, lo dimentica e si prepara ad una unione adultera con la carne. Dio cerca l'uomo con pena e fatica e arriva a lui come un mendicante. Egli seduce la carne per mezzo della bellezza e ottiene così accesso all'anima ma la trova addormentata. Un tempo limitato è concesso all'anima per risvegliarsi. Se si sveglia un attimo prima che questo tempo spiri, riconosce Dio e lo sceglie, sarà salva.<sup>181</sup>

L'uomo ha paura del contatto con Dio e in un primo momento fugge: l'io teme l'amore perché sente che ne sarà travolto. Ma se l'uomo riesce a svegliarsi ad una nuova coscienza, ovvero a spostare la propria identità dal piano dell'io che è sinonimo di contrapposizione a un piano dove avviene la totale spersonalizzazione, allora è possibile l'incontro che avverrà nella totale segretezza. Infatti, continuando con la metafora della fiaba portata ad esempio, la principessa, dopo che è entrata nel palazzo "coperta di stracci", barattando un bellissimo vestito con la fidanzata, ottiene di passare tre notti con il principe e soltanto lì nel segreto avverrà il riconoscimento.

Riassumendo, la questione del riconoscimento si pone in questi

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 116.

termini: se la grazia, come si è visto, è lo “sguardo di Dio” che egli rivolge continuamente all'uomo, essa è sempre presente. L'ostacolo al suo riconoscimento risiede nel fatto che l'uomo non la vede perché totalmente assorbito dalla mondanità che distoglie il suo sguardo impedendogli di riconoscere la presenza di Dio. Salvo poi tornare a cercare Dio nell'alto dei cieli. Pertanto, il compito dell'uomo consiste nel cercare di recuperare il rapporto con Dio direttamente sulla terra e senza intermediari. Perché ciò sia possibile occorre un cambio radicale di atteggiamento finalizzato a recuperare la propria capacità dialogica con lo spirito che è interamente alienata da sé e proiettata in una dimensione che ha caratteri eccezionali e divini. L'uomo deve far morire il vecchio sistema di valori e in questa operazione la sventura ha un ruolo chiave: innescando il processo di demolizione dell'io essa riesce a frantumare tutti gli schemi di pensiero.

Infatti, è proprio superando tali schemi che è possibile ritrovare il Dio nascosto, il Dio che parla nel segreto perché, come è vero che il mondo è manifestazione di Dio<sup>182</sup>, è anche vero che nella rete del “grande animale”<sup>183</sup> Dio rimane oscurato dai conformismi e soffocato dalle convenzioni:

Dio può diventare un pezzo di pane, una pietra, un albero, un agnello, un uomo. Ma non può diventare un popolo. Nessun popolo può essere un'incarnazione di Dio.<sup>184</sup>

E proseguendo:

Il Diavolo è il collettivo. (E' la divinità di Durkheim). E' quanto indica

---

182 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 418.

183 Ibidem, p. 359.

184 Ibidem, p. 358.

chiaramente l'Apocalisse con la bestia, che è evidentemente il Grosso Animale di Platone.<sup>185</sup>

Occorre pertanto, spingersi oltre il prestigio sociale, recuperare l'umiltà e superare l'ambito dell'opinione:

Il Diavolo è il padre del prestigio, e il prestigio è sociale. L'opinione, regina del mondo". L'opinione è dunque il diavolo. Principe di questo mondo.<sup>186</sup>

La "principessa" che "entra nel palazzo in vesti di sguattera" indica che Dio avvicina l'uomo di nascosto e in un ambito che è al di fuori delle istituzioni. L'istituzione, qualsiasi essa sia, non può evitare, ad un certo punto del suo percorso, di sviluppare un apparato burocratico ed un sistema di valori tesi ad assicurare e giustificare la vita e l'operato della stessa istituzione. Ma così facendo arriva a negare valore all'esperienza del singolo, che invece rappresenta l'unica via di comunicazione che Dio sceglie per raggiungere l'uomo:

Dio è sempre assente dal nostro amore come da questo mondo, ma presente in segreto nell'amore puro.

Quando la presenza di Dio nell'amore è visibile, allora si tratta della presenza di una cosa diversa da Dio. Il Padre celeste abita solo nel segreto.<sup>187</sup>

Al meccanismo perverso di autogiustificazione a cui vanno incontro gli apparati istituzionali, che finisce per fare da schermo e impedimento alla comunicazione tra l'individuo e Dio, non è indenne neanche la Chiesa:

Il sociale è irriducibilmente l'ambito del principe di questo mondo.

---

185 Ibidem, p. 359.

186 Ibidem.

187 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 322.

Rispetto al sociale non c'è altro dovere che tentare di limitare il male.

(Una società che si pretende divina, come la Chiesa, è forse ancora più pericolosa per il surrogato di bene che essa contiene che per il male che la macchia).<sup>188</sup>

Perché

“Nella Chiesa in quanto cosa sociale, i misteri degenerano inevitabilmente in credenze.”<sup>189</sup>

E la credenza è quanto vi è di più lontano dal riconoscimento di Dio.

Simone Weil si spinge molto avanti nel mettere in discussione l'ambito sociale messo in relazione al rapporto con Dio e nel commentare il noto passo del vangelo di Giovanni “Nessuno va al Padre se non per me” (Cfr. Giovanni, XVII, 21-23)<sup>190</sup>, si chiede:

“Qual'è il senso di queste parole? Evidentemente non le si deve prendere nel senso di coloro che credono che l'appartenenza alla Chiesa è una condizione di salvezza. Dunque, in un altro senso. Quale?”.<sup>191</sup>

Quindi anche l'appartenenza alla stessa Chiesa, sia come ambito sociale, ma ancora più esplicitamente come appartenenza alla “casa di Dio” secondo la religione cristiana, non è di per sé una condizione di salvezza soprattutto nella misura in cui antepone un credo dogmatico in una serie di precetti che riducono Dio in dottrina cristallizzata. Al riguardo, e chiamando in causa anche il mondo della scienza, Simone Weil espone il

---

188 Simone Weil *Quaderni*, vol II, p. 247.

189 Ibidem, p. 228.

190 Ibidem, p. 226.

191 Ibidem.



problema relativo al “credere” nel modo seguente:

“Gli scienziati credono alla scienza come la maggior parte dei cattolici alla Chiesa, vale a dire credono alla Verità cristallizzata in opinione collettiva infallibile; si adattano a credervi così malgrado il perpetuo mutamento delle teorie. In ambedue i casi per mancanza di fede in Dio.”<sup>192</sup>

In questi passi Simone Weil mette in guardia dalla credenza che si sviluppa in ambito sociale, poiché il passo successivo ad essa è l'idolatria, pericolo al quale non sfugge sia la scienza che l'idea di Dio. Infatti, tornando all'interrogativo sul significato del passo del vangelo di Giovanni<sup>193</sup>, Simone Weil dice:

Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio svuotato della sua divinità. Se si va a Dio direttamente si tratta di Yahweh (o Allah, quello del Corano).<sup>194</sup>

E ancora:

“Dobbiamo svuotare Dio della sua divinità per amarlo.

Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia.

E' necessario amare Dio attraverso le proprie gioie, attraverso la propria sventura, attraverso i propri peccati (passati). E' necessario amarlo attraverso le gioie, le sventure, i peccati degli altri uomini – e senza consolazione.”<sup>195</sup>

Se Dio non viene svuotato della sua divinità, che è poi la divinità che l'uomo aliena da sé per proiettarla in Dio, Egli, colmo di onnipotenza rischia continuamente di diventare un idolo oppure di essere considerato il

---

192 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 174.

193 Cfr. p. 104.

194 Simone Weil *Quaderni*, vol II p. 226.

195 Ibidem, pp. 226, 227

“sovrano” contro cui “ribellarsi” perché ritenuto responsabile di ogni sventura umana.<sup>196</sup>

Se Dio si è incarnato facendosi uomo nel Cristo, è proprio per dare la possibilità all'uomo di riconoscerlo. Ma l'uomo, da parte sua, non potrà mai riconoscere il Dio incarnato, ovvero il Dio – uomo, se anch'egli non compie, paradossalmente, l'atto di incarnarsi.

Ma cosa significa per l'uomo incarnarsi dal momento che egli è già incarnato? In realtà l'uomo, secondo Simone Weil, di incarnato ha soltanto il proprio corpo; il pensiero è costantemente frammentato in pensati che costituiscono il materiale dell'immaginazione che si sostituisce alla realtà. Ancora una volta l'io con le sue paure e le sue aspirazioni fugge la realtà ed impedisce al soggetto di rapportarsi allo spirito, che è il pensiero attraverso il quale Dio parla all'uomo. Pertanto l'uomo si ritrova ad essere diviso tra un corpo ridotto a materia irredenta e uno spirito disincarnato perché totalmente assorbito nell'immaginazione. In conseguenza di ciò si verifica una situazione paradossale nella quale Dio, incarnandosi, cerca l'uomo sulla terra mentre l'uomo, disincarnato, cerca Dio in cielo con il risultato di non incontrarsi mai.

Pertanto occorre, da parte dell'uomo, compiere il sacrificio di incarnarsi nello spirito affinché ritrovi il divino nel proprio corpo, ovvero nella materia. Soltanto così si può ritrovare Dio:

“Chi si abbassa sarà elevato. E' dunque necessario abbassarsi fino al suolo.”<sup>197</sup>

---

196 Ibidem, pp. 226 – 227.

197 Ibidem, p. 138.

E ciò è tanto più vero se si tiene presente la considerazione che segue:

“Come hanno ben visto gli Indù, la grande difficoltà, nella ricerca di Dio, è che noi lo portiamo nel centro di noi stessi. Come andare verso se stessi? Ogni passo che faccio mi porta fuori di me. Per questo non si può cercare Dio.

L'unico procedimento è uscire da sé e contemplarsi dal di fuori. Allora. Dal di fuori, si vede Dio al centro di sé così com'è.”<sup>198</sup>

Occorre pertanto, compiere il sacrificio della propria univocità e spostare il punto di osservazione all'esterno di noi stessi, una posizione che ci mette in grado, proprio perché esterna, di guardarci. In altre parole l'uomo deve farsi altro da se stesso. Imitando l'atto della creazione divina che ha dato origine all'essere per separazione, in modo analogo l'uomo separa da sé un punto di osservazione, dando origine a una nuova consapevolezza la quale sostituisce, alle credenze, la certezza di portare in sé il divino.

E' grazie a questa nuova consapevolezza che l'uomo può tornare a guardare la realtà in modo disincantato: egli non guarderà più il mondo con gli occhi dell'io, ma con gli occhi del soggetto che si riconosce consustanziale a Dio poiché ha scoperto in sé il divino. Agli occhi di questo nuovo soggetto, la Necessità non apparirà più come la cruda legge che regola i rapporti fra gli uomini e le cose, ma verrà riconosciuta come l'unica legge possibile che sia in grado di garantire l'esistenza della verità. Egli sentirà un accordo con questa legge e percepirà gli altri individui non più opachi ma portatori anch'essi del Divino.

---

<sup>198</sup> Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 301.

Simone Weil sottolinea l'importanza di questo nuovo punto di vista, che l'uomo ha conquistato ponendo sé fuori di sé, anche nella possibilità di riconoscere Dio nell'altro. Portando ad esempio l'Elettra di Sofocle dice:

“Riconoscere il proprio fratello in uno sconosciuto, riconoscere Dio nell'universo”<sup>199</sup>

oppure:

“Il miracolo del buon ladrone non fu l'aver pensato a Dio, ma il fatto che egli riconobbe Dio nel suo vicino.”<sup>200</sup>

---

199 Simone Weil, *Quaderni*, vol. III p. 70.

200 Simone Weil *Quaderni*, vol II pg 99.

## Capitolo 10

### Salvare Dio - Etty Hillesum

A questo punto può risultare interessante delineare un breve accostamento tra Simone Weil ed un'altra autrice a lei contemporanea, morta ad Auschwitz nel 1943. Ci riferiamo a Etty Hillesum.

Ci sembrava importante stabilire un parallelismo tra le due autrici, da una parte perché nella ricerca di entrambe compaiono i soliti temi relativi ai problemi principali dell'esistenza umana quali il senso in generale della vita e della morte, il rapporto con Dio, dall'altra perché ci interessava sottolineare una sorta di continuità tra la ricerca di Simone Weil dove questi temi sono elaborati sul piano teorico e l'incarnazione che gli stessi temi hanno avuto in Etty Hillesum.

Entrambe di origine ebraica la prima filosofa, impegnata sul piano sociale per tutta la vita, prima come sindacalista poi in un secondo momento a Londra come collaboratrice del Comitato Nazionale di "France libre", la seconda laureata in legge, studiosa di lingue slave, aspirante artista, di qualche anno più giovane, più difficile da collocare socialmente in quanto a professione o ruolo definito, uno spirito probabilmente ancora in fase di ricerca a trecentosessanta gradi.<sup>201</sup>

---

201 Etty Hillesum nata a Middelburg nel 1914 e morta ad Auschwitz il 30 novembre del 1943 dove fu deportata a causa delle sue origini ebraiche. Per ulteriori approfondimenti relativi alla biografia di Etty Hillesum si rimanda a: Jan G. Gaarland, *Etty Hillesum, Diario 1941 – 1943 Introduzione* (tr. It. di Giulia Arboreo Mella), tr. It. Di Chiara Passanti, Il Edizione Adelphi, Cles sett. 1997.

Tutte due si trovano a vivere lo stesso periodo storico caratterizzato dall'invasione tedesca dei loro paesi, dalle persecuzioni e dalle successive deportazioni degli ebrei, anche se da angoli di visuale diversi: la Weil riesce a fuggire prima in America poi da lì a Londra<sup>202</sup>, la Hillesum è deportata ad Auschwitz. Eppure nonostante questa diversità di esperienze (mentre una fugge la deportazione, l'altra sceglie di subirla) è difficile non notare lo stesso esito.

Per quanto riguarda Etty Hillesum, sono numerose le testimonianze relative alle varie possibilità di fuga che le si erano prospettate e che rifiutò sistematicamente per condividere il destino del suo popolo (il popolo ebraico), consapevole che fuggire alla deportazione significava, per lei, portarsi dentro per tutta la vita la "ferita insanabile" del "senso di colpa" per essere sopravvissuta. Problema quest'ultimo comune a tante persone scampate alla Shoah.<sup>203</sup> Per Etty Hillesum, seguire il destino del suo popolo ha significato morire ad Auschwitz.

Per quanto concerne Simone Weil, la sua è una fuga soltanto apparente: ella evita la deportazione con lo scopo di raggiungere Londra attraverso gli Stati Uniti e da lì dare il suo contributo alla resistenza francese.

E' importante tenere presente infatti che, sebbene Simone Weil sia ben consapevole delle sue origini ebraiche, ella non si considerava un'ebrea e il suo popolo era, nello specifico, il popolo francese oppresso dai nazisti, così come, in generale, si sentiva solidale e appartenente a

---

202 Vedi il capitolo Cenni biografici p. 15

203 Nadia Neri, *Un'estrema compassione, Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Mondadori, Milano 1999, pp. 99 - 101.

tutti i popoli, senza distinzione, che subivano una condizione di oppressione.

Anche Simone Weil, che muore di tubercolosi in un sanatorio dell'Inghilterra, molto lontana dai campi di sterminio nazisti è in un certo senso mossa dallo stesso pensiero che ha mosso Etty Hillesum: seguire il destino del suo popolo (per lei il popolo francese). E' per tale motivo che si sottopone alle stesse privazioni che dovevano subire i francesi. Ed è per questo che non si cura e non si alimenta adeguatamente come le avevano prescritto i medici del sanatorio, aggravando in modo irreversibile il suo stato di salute<sup>204</sup>.

Entrambe muoiono di una morte che secondo alcuni poteva essere evitata. Anche la malattia di Simone Weil se non fosse stato per la sua insistenza a mantenere uno stile di vita "solidale", non sarebbe stata così grave<sup>205</sup>. Per questa loro ostinazione furono molto criticate poiché risulta assurdo, per il senso comune, seguire un destino di morte quando si ha la possibilità di salvarsi. Eppure il punto è proprio questo: per tutte due, in quelle circostanze, salvarsi non significava più fuggire, ma accettare la morte.

La totale accettazione del "calice amaro" è particolarmente evidente in Etty Hillesum, che, con una consapevolezza davvero impressionante, testimonia questa operazione quasi soprannaturale nell'esperienza cruciale del campo di concentramento. Per lei il problema non è più salvare la sua pelle ma salvare il bene cioè Dio, dentro l'inferno. Scrive il

---

204 Cfr. Capitolo Cenni biografici p.36 del presente lavoro e Simone Pétrement, *la vita di Simone Weil*, .

205 Ibidem p. 647.

12 luglio del 1943:

Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu (Dio) non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio.<sup>206</sup>

Pertanto, "l'unica cosa" veramente sensata, a dispetto di un destino ormai segnato e attraverso la quale è possibile una visione di salvezza consiste nel salvare Dio in noi. Soltanto così ha senso parlare di salvezza, anche se si viene uccisi.

In questa concezione di Dio come presenza da salvare, che ognuno porta in sé e attraverso la quale passa la salvezza, si verifica un capovolgimento del rapporto tra l'uomo e lo stesso Dio: Egli non è più l'entità onnipotente responsabile di tutto ciò che accade e alla quale l'uomo si rivolgeva per essere sollevato dal problema del male, viceversa il problema del male può essere affrontato e attraversato soltanto cercando di salvare Dio in noi. Il pensiero, corrispondente al vissuto interiore, che a Etty Hillesum dava forza e le permetteva di pensare addirittura al mondo di domani, ad un mondo migliore, era proprio l'idea che non poteva essere Dio a salvare l'uomo ma che viceversa era compito dell'uomo ritrovare Dio nel profondo di sé e salvarlo.

L'uomo ha quindi un rapporto attivo e di responsabilità nei confronti di Dio e la salvezza dell'uno dipende dalla salvezza dell'altro:

Si, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo

---

206 Etty Hillesum, *Diario 1941 – 1943* p. 169.



in causa la tua responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore, cresca la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi.<sup>207</sup>

Concepire Dio non più in termini di onnipotenza, come era nella tradizione ebraica e cristiana, ma come l'essenza più profonda che è in ognuno, permette a Etty Hillesum di recuperarlo come valore positivo poiché la contraddizione tra l'onnipotenza e la contemporanea esistenza del male, viene risolta dal fatto che Dio stesso si trova ad Auschwitz e patisce in ognuno la stessa sventura. Questa vicinanza di Dio nella sventura è vissuta da Etty Hillesum come reale e concreta e Dio stesso diventa l'Altro di un dialogo continuo d'amore che la aiuterà ad attraversare l'insensatezza più atroce salvando in sé la parte più importante: il Bene.

Allontanarsi da questa concezione, rende veramente difficile tenere insieme l'immagine delle deportazioni e dello sterminio degli ebrei con quelle di un Dio sensato e la conclusione più immediata e logica alla quale si giunge, più o meno esplicitamente, è che Dio come bene non può esistere.

Questa concezione di Dio privato della sua tradizionale onnipotenza, ma nello stesso tempo percepito come fonte di un rinnovato significato per l'esistenza umana che Etty Hillesum elabora nel corso delle sue riflessioni, trae le sue origini nello sviluppo della personalità di questa pensatrice e nell'influenza che in essa ebbero alcune figure chiave.

---

<sup>207</sup> Ibidem.

Sicuramente un ruolo molto importante nello stimolare la sua spiritualità lo ebbe il poeta R.M. Rilke che lei legge e studia costantemente diventando una continua fonte di riflessione nel rapporto su Dio<sup>208</sup>. Altrettanta importanza la ebbe sicuramente il rapporto con il suo psicoterapeuta Julius Spier di formazione junghiana.<sup>209</sup> Fu lui a spingere Etty Hillesum a scrivere un diario e a metterla in rapporto con la psicologia analitica. Si può subito precisare che sia in Rilke che in Jung Dio è molto vicino agli uomini anche se in modo diverso.

In Rilke traspare un'immagine di Dio come amore che pervade e accompagna l'uomo nel suo percorso, una onnipresenza che però non a tutti è possibile riconoscere, poiché per raggiungerlo occorre tenersi lontani dalle convenzioni sociali, dalla fretta di vivere, dalla bramosia di denaro e potere. Questo Dio che abita nelle cose e nel rapporto con l'altro, si conosce attraverso la semplicità d'animo tipica dei bambini e l'umiltà dei poveri in spirito. Il Dio di Rilke non è il Dio tradizionale della religione ufficiale, è piuttosto paragonabile ad una "presenza panica profondamente radicata nel cuore umano e nella natura". Questa presenza ha necessariamente bisogno di un'altra presenza, cioè dell'uomo quale momento unificatore della continua tendenza alla frammentazione a cui è sottoposta<sup>210</sup>.

In Jung Dio è costantemente presente e spesso interrogato circa gli aspetti principali dell'esistenza umana. Nel testo chiave per il nostro

---

208 Nadia Neri, *Un'estrema compassione, Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Mondadori, Milano 1999, tutto il cap. 3 pp. 63 - 83.

209 Ibidem, p. 48.

210 Anna Biguzzi, *le parole e le cose*, in R.M. Rilke, *Storie del Buon Dio*, Stampa Alternativa, Terni, 1997.

argomento ossia “Risposta a Giobbe” del 1952 Jung riprende direttamente il libro di Giobbe dell’Antico Testamento e si interroga puntualmente sulla natura di Dio<sup>211</sup>. Attraverso Giobbe si racconta l’ambivalenza della coppia Jahweh – Satana e si formula l’ipotesi che il bene e il male siano compresi nel divino. Dio si trova così in contraddizione con se stesso, portando in sé un’antinomia. E precisa Jung: “Jahweh non è diviso in due, egli è un’antinomia, una totale opposizione interna, l’indispensabile presupposto della sua mostruosa dinamica, della sua onnipotenza e della sua onniscienza”.<sup>212</sup>

Da questa definizione derivano le conseguenze in termini psicologici del comportamento di Dio, un comportamento inconscio ed irriflesso che, in confronto a Giobbe, appare di minor consapevolezza e si potrebbe dire di profonda incoscienza. In Giobbe, l’uomo appare più sapiente e religioso di Dio stesso e questo è il paradosso che il Libro di Giobbe illustra.

Jung scrive Risposta a Giobbe sotto l’effetto che in lui hanno prodotto la guerra e il dopoguerra, Lui stesso scrive nel risvolto di copertina: “Erano domande suggerite dagli eventi contemporanei: menzogna, ingiustizia, schiavismo e genocidio hanno non soltanto sommerso gran parte dell’Europa, ma regnano ancora su vaste zone del globo. Che ne dice un Dio benevolo e onnipotente? Ecco l’interrogazione disperata, mille volte ripetuta, che forma l’oggetto di questa

---

211 C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, Opere vol. IX *Psicologia e Religione*, Torino, Boringhieri 1979, p. 347.

212 Ibidem, p. 347.

pubblicazione.”<sup>213</sup>

Del resto è noto che dopo Auschwitz sono in molti ad interrogarsi su Dio e la sua immagine cambia. La stessa esperienza della Shoah porta molte persone credenti a non credere più nell'esistenza di un Dio: “C'è Auschwitz, dunque non può esserci Dio”<sup>214</sup>. Jung nella sua riflessione giunge alla conclusione che per concepire un Dio onnipotente è necessario parimenti pensarlo come ambivalente in quanto contenente in sé un'antinomia. Altrimenti si ripresenta la stessa domanda : il male da dove viene? Come è possibile un Dio onnipotente che permette l'esistenza del male? Pertanto se si insiste sull'onnipotenza di Dio si rende necessario, per non cadere in contraddizione, concepirlo come ambivalente, ovvero contenente in sé sia il principio del bene che quello del male. In relazione a ciò è opportuno ricordare ulteriormente che nella storia di Giobbe lo stesso Satana può operare soltanto su consenso di Dio.

Da qui scaturisce una immagine di Dio che si potrebbe definire meno perfetta (pensando alla perfezione soltanto attraverso attributi positivi), ma più completa perché comprendente in sé anche la negatività. Inoltre, dalla riflessione di Jung, sembra emergere un Dio che dimostra una consapevolezza minore rispetto al proprio servo e addirittura in alcuni passaggi una profonda incoscienza. Al contrario con Giobbe l'uomo appare più consapevole di Dio, con un livello di coscienza più alto, meno immediato e più riflessivo e proprio attraverso la sua riflessione prende

---

213 Ibidem, p. 457.

214 Primo Levi, citato da Giancarlo Gaeta, *Religione del nostro tempo*, Ed. e/o Roma, 1999 p. 61.

visione della propria impotenza nei confronti dell'onnipotenza di Dio; e la riflessione di Giobbe porterà Dio a prendere coscienza dell'oscurità che si nasconde in lui facendogli così acquistare una nuova conoscenza: quella della sua doppia natura, creativa e distruttiva, divina e satanica.

In questa riflessione appare chiaro che non è più soltanto l'uomo ad aver bisogno di un Dio che assicura un senso all'esistenza, ma è anche Dio ad aver bisogno dell'uomo perché è nella riflessione dell'uomo che Dio si consapevolizza della propria natura e si affranca dalla perdizione conseguente ad una relazionalità irriflessa.

Ritornando a Etty Hillesum, come si è visto sopra<sup>215</sup>, si ritrova lo stesso concetto di bisognosità dell'uomo da parte di Dio. In Jung Dio si consapevolizza nel rapporto con l'uomo man mano che l'uomo stesso si interroga del proprio rapporto con Dio sino a formare un sistema dialettico in cui i due termini vengono progressivamente a sintesi. In Rilke Il Dio panico ha bisogno costantemente del rapporto con l'uomo per ricomporsi in un'unità che a sua volta restituisce senso alla vita.

In Etty Hillesum l'uomo prende coscienza che deve essere lui in prima persona a dover salvare Dio nella situazione più estrema quando tutto ciò che sta intorno ha perso ogni significato. E' allora, quando ormai ogni via di fuga è preclusa, che occorre attivare altri organi:

Certo, accadono cose che un tempo la nostra ragione non avrebbe creduto possibili. Ma forse possediamo altri organi oltre alla ragione, organi che allora non conosceamo, e che potrebbero farci capire questa realtà sconcertante. Io credo che per ogni evento l'uomo possieda un organo che gli consente di superarlo. Se noi salveremo i nostri corpi e

---

215 Cfr. pp. 114, 115.

basta dai campi di prigionia, dovunque essi siano, sarà troppo poco. Non si tratta infatti di salvare questa vita ad ogni costo, ma di come la si conserva. A volte penso che ogni situazione, buona o cattiva, possa arricchire l'uomo di nuove prospettive. E se noi abbandoniamo al loro destino i duri fatti che dobbiamo irrevocabilmente affrontare, se non li ospitiamo nelle nostre teste e nei nostri cuori, per farli decantare e divenire fattori di crescita e di comprensione, allora non siamo una generazione vitale.

Certo che non è così semplice, e forse meno che mai per noi ebrei; ma se non sapremo offrire al mondo impoverito nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione -, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti di filo spinato, e congiungersi con quelle che là fuori ci si deve ora conquistare con altrettanta pena, e in circostanze che diventano quasi altrettanto difficili. E forse allora, sulla base di una comune e onesta ricerca di chiarezza su questi oscuri avvenimenti, la vita sbandata potrà di nuovo fare un cauto passo avanti.

Per questo mi sembrava così pericoloso sentir ripetere: “non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, la cosa migliore è diventare insensibili a tutta questa miseria”.

Come se il dolore – in qualunque forma ci tocchi incontrarlo – non facesse veramente parte dell'esistenza umana.<sup>216</sup>

Quindi salvare Dio nella più totale accettazione del dolore. Questo può ben equivalere al completo superamento dell'io la cui presenza ingombrante, anche per Etty Hillesum, rappresenta il principale ostacolo alla crescita interiore.

In una pagina del Diario si legge:

Dovrò ancora imparare questa lezione e sarà la lezione più difficile, mio Dio: prendere su di me il dolore che m'imponi tu e non quello

---

216 Etty Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, Adelphi, Milano 1990 pp. 45, 46.

che mi sono scelta io.<sup>217</sup>

Questo passo richiama in modo esplicito ed inequivocabile tutta la riflessione di Simone Weil sull'importanza e la necessità di andare oltre l'io visto come l'impedimento maggiore nel ristabilire il contatto con Dio. Per molti aspetti è come se emergesse una specie di complementarità tra Simone Weil ed Etty Hillesum: dove la seconda sembra che arrivi a vivere in prima persona quello che la prima ha teorizzato nei suoi appunti di ricerca. Anche nell'accettazione del dolore come facente "parte dell'esistenza umana", da cui risulta subito privo di senso amare la vita senza accettarne il dolore come parte integrante che semmai può persino arricchirla, in una visione dove anche Dio ne è vittima e dove l'uomo non trova salvezza se non nel salvare Dio dentro di sé, si nota una totale sincronia con quanto dice Simone Weil in numerosi punti delle sue riflessioni sul problema della sofferenza.

Anche per quanto riguarda il problema del male nel significato più specifico di sofferenza inflitta dall'uomo ai danni di un altro uomo, Simone Weil ed Etty Hillesum sono concordi nell'attribuirne la responsabilità soltanto all'uomo: "Non c'è da stupirsi che degli innocenti siano uccisi, torturati, cacciati dal proprio paese, ridotti in miseria o in schiavitù, chiusi in campi di concentramento o in carcere, dal momento che esistono i criminali capaci di compiere tali azioni."<sup>218</sup> Dio per entrambe ha perso l'attributo dell'onnipotenza ma ha conservato integro quello di Bene in senso platonico. Quello che maggiormente colpisce Simone Weil è la

---

217 Etty Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, Adelphi, Milano II° Edizione 1997 p. 224.

218 Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 87.

capacità della sventura di trasformare l'uomo radicalmente, a condizione che nel profondo di sé lo sventurato mantenga uno spazio, anche se infinitesimale, di amore puro. Questa capacità trasformativa della sventura che tanto aveva colpito Simone Weil è proprio quella che vive direttamente Etty Hillesum quando, nel pieno della sofferenza e della desolazione riesce a sviluppare la capacità di reggere a tutta la negatività che le stava attorno arrivando a trasformarla addirittura nel "momento più alto della sua crescita interiore"<sup>219</sup>.

---

219 Wanda Tommasi, *Simone Weil Esperienza religiosa esperienza femminile*, Liguori Editore, Napoli 1997, Introduzione p. 25 nota 95.



## Essere l'essere

### Una breve riflessione con Margherita Porete

In una delle pagine del XIII Quaderno di Simone Weil si legge:

Il grande ostacolo alla perdita della personalità è il senso di colpa. Bisogna sopprimerlo.

Il fine è perdere la personalità. Poiché essa è inseparabilmente legata al senso di colpa, il vero valore della virtù è l'abolizione di questo sentimento. Non si combatte il senso di colpa se non con la pratica della virtù.

La natura umana è fatta in modo tale da non consentire altra via per uscire dal senso di colpa che, nel suo centro, è identico al sentimento dell'io.<sup>220</sup>

Il riferimento di queste affermazioni è all'opera intitolata "Lo specchio delle anime semplici" di Margherita Porete<sup>221</sup> che Simone Weil lesse nella versione moderna anonima tradotta in inglese dal francese medioevale<sup>222</sup> e che cita alcune volte nelle pagine degli ultimi Quaderni.

Sicuramente Simone Weil fu molto colpita favorevolmente dall'intero contenuto di questo testo, che dimostra una grandissima consapevolezza da parte di Margherita Porete in questioni di coscienza spirituale. Nello scritto, tramite il dialogo tra le personificazioni dell'Anima,

---

220 Simone Weil, *Quaderni*, vol IV p. 106, 107.

221 Margherita Porete nata nel 1250\60 ca a Valenciennes e morta a Parigi nel 1310 arsa sul rogo a causa della condanna del tribunale del Grande Inquisitore di Francia per aver letto e divulgato il proprio libro *Le Mirouer des simples ames* (Lo specchio delle anime semplici). Vedi Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, 1° ed. 1994, Scheda Biografica pp. 105, 106.

222 Simone Weil, *Quaderni*, vol IV p. 100.

della Ragione, dell'Amore e delle Virtù tipico della letteratura medievale,<sup>223</sup> si racconta un percorso dell'anima attraverso sette stati o gradini che, nel procedere in un itinerario di purificazione porta ad uno stato di totale abbandono della personalità a sua volta coincidente con la completa aderenza all'Amore divino.

Può essere utile dare un rapido sguardo a questi stati attraversati dall'anima perché vi si ritrovano facilmente molti temi che caratterizzano gli scritti filosofici di Simone Weil: partendo da una condizione di peccato si accede al primo stato nel quale

(...) l'Anima, toccata da Dio per grazia, e spogliata della sua capacità di peccare (...)<sup>224</sup>

si impegna con tutta la sua volontà ad osservare i comandamenti nel timore di Dio seguendo il consiglio degli uomini. Essa vive una condizione tutta psichica. L'accesso a questo stato avviene per intervento della grazia che fa morire l'anima al peccato originale e si compie una prima "morte mistica".<sup>225</sup>

Nel secondo stato o gradino l'anima è impegnata ad

(...) agire al di sopra di tutti i consigli degli uomini, nelle opere di mortificazione della natura, disprezzando ricchezze, delizie e onori, per compiere alla perfezione il consiglio del Vangelo, di cui Gesù Cristo è l'esempio.<sup>226</sup>

---

223 Fozzer Giovanna, *Saggio estetico letterario*, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 57.

224 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p.421.

225 Vannini Marco, *Libro di vita e di battaglia*, Saggio filosofico-teologico, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 75.

226 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 423.

Ella non ha più paura del giudizio negativo degli uomini e non teme la perdita degli averi secondo l'esempio dello stesso Gesù. Raggiunto questo gradino si seguono i “consigli evangelici di povertà, castità, umiltà, propri della professione religiosa.”<sup>227</sup> Essendo questo stato improntato all'imitazione della vita di Cristo e dei consigli evangelici, esso presuppone una seconda morte mistica quale passaggio da una dimensione psichica tipica dei rapporti umani ad una dimensione spirituale nella quale l'anima è tutta tesa e concentrata nel desiderio di Dio.

Nel terzo stato l'anima è completamente assorbita dal desiderio di compiere le opere di bontà. La sua volontà è impegnata ad espletare al massimo della perfezione tutto ciò che è bene. In questo stato ella non ha nulla di più prezioso che la stessa volontà di compiere le opere di bene e desiderando al massimo grado fare dono di sé ad Amore, gli sacrifica proprio questa sua volontà e “l'astinenza” dalle opere che tanto ama. L'anima in questo gradino inizia un lavoro di mortificazione del proprio volere a favore dell'obbedienza “all'altrui volere (Amore). Questa operazione è molto difficile, dice Margherita Porete,

(...) infatti è più difficile vincere le opere della volontà dello spirito, che non vincere la volontà del corpo o fare la volontà dello spirito.”<sup>228</sup>

Il quarto stato, non molto diverso dal terzo,

“è quando l'Anima è tratta, per altezza d'amore, al diletto di pensare nella meditazione, e abbandonata da ogni fatica esteriore e dall'obbedienza ad altri, grazie all'altezza della contemplazione. Allora l'Anima è così delicata,

---

<sup>227</sup> Ibidem, p. 423 nota 319.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 425.

nobile e deliziosa, da non poter sopportare che niente la tocchi, se non il tocco del puro diletto d'amore da cui è resa particolarmente lieta e gioconda.”<sup>229</sup>

Ella è talmente abbagliata da Amore che non riesce più a “vedere niente” ed è convinta che non sia possibile che esistano altri stati ancora più perfetti. Fra l'altro, sino a questo punto, pur vivendo una condizione assolutamente virtuosa e spirituale, l'Anima si trova ancora condizionata da una volontà personale e pertanto sempre legata all'io. In questa dimensione anche Dio continua ad essere un oggetto altro e separato.

Le cose cambiano a partire dal quinto stato poiché qui si verifica la “terza morte mistica”<sup>230</sup>: la volontà individuale viene sostituita dalla volontà divina:

“Ora, la bontà divina ha messo in lei libera volontà per pura bontà divina.”<sup>231</sup>

L'Anima è accompagnata direttamente da Amore, mentre prima era Ragione che la dirigeva. Lo stato di separazione dell'io è completamente superato e l'uomo che si trova in questa dimensione è “liberato, reso semplice e perciò uno, unito alla vita divina, in una unione d'amore in cui non ha più luogo l'alterità dell'essere, l'alterità di Dio. L'Anima è qui priva di se stessa, in un nulla sapere che è tutto sapere, in un nulla volere che è tutto volere, perché è finita ogni forma di appropriazione e dunque di

---

229 Ibidem, p. 425.

230 Vannini Marco, *Libro di vita e di battaglia*, Saggio filosofico-teologico, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 75.

231 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p.427.

oggettività.”<sup>232</sup>

Nel sesto stato avviene che l'Anima non vede più

(...) se stessa, qualunque sia l'abisso di umiltà che ha in sé; né vede Dio, qualunque sia l'altezza della sua bontà. Ma è Dio che si vede in lei, nella propria divina maestà che illumina di sé quest'Anima, tanto che essa non vede nulla che esista, tranne Dio stesso, il quale è, e nel quale ogni cosa è.<sup>233</sup>

Praticamente si è compiuta una sostituzione tra l'io, con tutto il suo sistema di rapporti improntati alla logica della separazione, e Dio. L'anima e con lei il soggetto individuale si sono completamente trasformati diventando uno strumento di manifestazione di Dio. Continuando nella descrizione di questo stato Margherita Porete scrive:

“Ma quest'Anima, così pura e chiarificata, non vede né Dio né sé, ma è Dio che si vede, da sé in lei, per lei, senza di lei; il quale (ossia Dio) le mostra che niente esiste, tranne lui.”<sup>234</sup>

In questo stato la separazione tra la creatura e il Creatore non esiste più perché la creatura come tale si è svuotata dei contenuti particolaristici dell'io per lasciare posto a Dio come unica realtà. Pertanto come dice Eckhart: “l'occhio con cui Dio mi guarda è lo stesso con cui guardo Dio: un solo occhio, una sola visione, un solo amore” (Opere tedesche).<sup>235</sup>

Per quanto riguarda il settimo stato, l'autrice fa riferimento ad una condizione di beatitudine la quale, pur iniziando a mostrarsi fin dal sesto

---

232 Vannini Marco, *Libro di vita e di battaglia*, Saggio filosofico-teologico, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 pp. 75, 76.

233 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 431.

234 Ibidem, p. 433.

235 Citato da Marco Vannini in nota al commento dello *Specchio delle anime semplici*, pp. 432, 433, nota 325.

gradino, non si svelerà interamente sino a quando la “nostra anima non avrà lasciato il nostro corpo.”<sup>236</sup> Il settimo stato in realtà è una sorta di completamento del sesto che non cambia nella sostanza il quadro del percorso.

Tornando alle riflessioni di Simone Weil relative alla visione dell'io come ostacolo e tenendo presente “l'itinerarium”<sup>237</sup> dell'Anima quale è descritto da Margherita Porete, risulta evidente la coincidenza delle due autrici sul problema principale dell'uomo: il recupero della consustanzialità tra l'uomo e Dio, che a sua volta significa farsi strumento di Dio. Un Dio che non giunge dall'alto dei cieli ma viene ritrovato in sé da chi riesce a svuotarsi della propria individualità. Anche in Margherita Porete quindi l'io è l'ostacolo principale da superare, lo schermo che impedisce di vedere. Superare l'ambito dell'io significa andare oltre lo schema di conoscenza improntato alla logica della separazione soggetto - oggetto che impedisce di percepire la consustanzialità tra il Creatore e la creatura e di accedere ad un sistema di conoscenza nuovo dove è superata l'opposizione tra una ragione particolare che, in quanto particolare, non è in grado di cogliere l'unità degli opposti su un piano più alto che li comprende (secondo lo schema della dialettica hegeliana) e un amore anch'esso particolare che, come tale, cade continuamente nell'irrazionalismo proprio perché sprovvisto di indirizzo. Al contrario, come sottolinea Margherita Porete sin dall'inizio del suo libro, si tratta di concepire una ragione unita all'amore,

---

<sup>236</sup> Ibidem p. 433.

<sup>237</sup> Vannini Marco, *Libro di vita e di battaglia*, Saggio filosofico-teologico, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 75-77.

che lei chiama “Entendement d'Amour”.<sup>238</sup> Tradotto “Intelletto d'Amore” esso si configura come il nuovo soggetto universale nato dall'unione di Ragione ed Amore, il quale, essendo situato in un punto di visione collocato al di là della logica della separazione, è in grado di rispondere, secondo verità poiché egli è verità, alle interrogazioni di Ragione.

E' da questo nuovo punto di vista, che non è più quello del soggetto particolare identificato nell'io e pertanto separato dagli altri io, bensì quello del soggetto universale, che la conoscenza avviene secondo una logica nella quale essere e conoscere sono la stessa cosa. Così come sono la stessa cosa la conoscenza e l'amore. Pertanto, secondo Margherita Porete essere, conoscere e amore, coincidono, ed è per questo che, sempre secondo la nostra autrice, si può conoscere Dio soltanto se lo si è.

Secondo la logica della separazione, al contrario, conoscere ed essere sono due cose diverse e su piani diversi. Infatti vi è un soggetto conoscente che rimane altro da un oggetto conosciuto, ovvero da una parte abbiamo l'essere al quale viene attribuita la parte dell'oggetto conosciuto e dall'altra parte la coscienza di essere alla quale si attribuisce la parte del soggetto conoscente. All'interno di questa logica della separazione anche Dio rimane altro dall'uomo perché in qualsiasi modo venga concepito, sia come Principio ordinatore che come un Tutto che tutto comprende, non sfugge alla logica del rapporto tra un soggetto che conosce e un oggetto conosciuto che rimane sempre altro da chi conosce. In questa logica Dio stesso, anche se vicino all'uomo e in continuo

---

<sup>238</sup> Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p.135.

rapporto d'amore con lui, conserverà sempre il carattere dell'alterità.

All'interno dell'itinerarium dell'Anima descritto da Margherita Porete questa visione “separata” è quella corrispondente ai primi quattro gradini e sino a che non si compie il salto nel quinto stato, pur essendo la vita dell'Anima virtuosa, permane una situazione di dualità tra Dio e la creatura. Simone Weil direbbe che saremmo ancora in presenza di una divinità naturale intendendo con ciò il Dio di Israele, Yahveh o il Dio della forza, espressione per eccellenza di separazione e ben diverso dal Dio soprannaturale dei cristiani<sup>239</sup> ovvero il Dio dell'amore che ritrova in sé soltanto chi compie “un'opera negativa, di purificazione, di svuotamento. Nel suo grado più alto essa consiste in una vera e propria “decreazione dell'io...”<sup>240</sup>

L'opera di decreazione dell'io è fondamentale, perché se il soggetto non riesce a sgomberare il campo dai particolarismi nei quali è identificata la propria personalità, egli, al posto della realtà, vede delle “letture della realtà”<sup>241</sup> dettate dagli interessi particolari dell'io e non riesce a superare la dimensione dell'io psicologico.<sup>242</sup>

Ma come fa l'Anima a superare l'io psicologico? Il superamento, avviene per compimento di fasi, per maturazione e salto al gradino successivo facendo leva sul sentimento di umiltà e di affidamento.

L'inizio dello *Specchio delle anime semplici* è molto esplicito su questo:

---

239 Vannini Marco, *Storia della mistica occidentale, Dall'Iliade a Simone Weil*, Oscar Storia Mondadori, Trento 2005, p. 337.

240 Ibidem, p. 338.

241 Simone Weil, *Sulla nozione di lettura*, in *Quaderni*, vol. IV, pp 403-414.

242 Vannini Marco, *Storia della mistica occidentale*, Introduzione, p. 15.



Voi che in questo libro leggerete  
Se bene capirlo volete  
Pensate a quanto direte,  
Poiché è duro da capire;  
Umiltà dovete avere  
Che di Scienza è tesoriera  
E dell'altre Virtù madre<sup>243</sup>

Nel momento in cui presenta il libro l'autrice mette subito in guardia dalle possibili difficoltà di comprensione, vista l'elevatezza spirituale di cui si tratta, ed il consiglio esplicito è quello di farsi umili perché senza l'umiltà non vi può essere né scienza né le altre virtù. Margherita Porete per marcare ulteriormente l'importanza dell'umiltà mette in guardia anche coloro che, pur avendo “chiari ingegni”<sup>244</sup> se non procedono con umiltà unita a Fede ed Amore non potranno superare Ragione, intendendo la ragione finita.<sup>245</sup>

Pertanto è chiaro che si parla di umiltà non in senso psicologico di sottomissione ad altri ma in senso forte, ovvero di una qualità senza la quale è precluso l'avvio di un percorso virtuoso sia spirituale che scientifico – razionale.

L'uomo umile è colui che non giudica e si sforza di capire la realtà per meglio comprenderla. Ora, comprendere la realtà significa capire o svelarne le cause necessarie quindi in altri termini significa comprendere l'ordine della necessità. L'uomo che arriva a comprendere l'ordine della

---

243 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 pp. 124-125.

Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 pp.124-125.

244 Ibidem p. 125

245 Cfr. pp. 126-127 del presente capitolo.

necessità va oltre il giudizio che a sua volta è sempre positivo o negativo e tramite il quale si attribuiscono sempre colpe o meriti. “Riconoscere la necessità, riconoscere le cause, dunque le ragioni, di un evento, non significa solo spiegarlo scientificamente, ma anche vederlo appunto come razionale, dunque inserito in un ordine, nel quale tutto è come deve essere, e dunque tutto è buono. Simmetricamente, vi può essere un interesse personale solo perché v'è qualcosa di non spiegato, non compreso, non riportato all'universale ordine causale. Su ciò agisce appunto l'umiltà, distruggendo quell'io e quel mio che sono la radice di ogni male e di ogni incomprensione.”<sup>246</sup>

L'umiltà nel senso di riconoscimento della sottomissione all'ordine della necessità come realtà che proviene da Dio ci avvicina molto alla riflessione di Simone Weil sulla grazia intesa come riconoscimento di Dio nelle leggi della necessità.<sup>247</sup> Qui in Margherita Porete, l'umiltà è intesa come la libera sottomissione dello spirito nobile alla necessità, non per credenza, ma perché egli sa, nel senso di avere chiara la consapevolezza della profonda unità del tutto. Egli non ha più il problema della sottomissione perché non ha più un io privato e separato dal tutto che deve ancora difendere la propria individualità. Pertanto si può concedere con distacco nella conoscenza del reale tenendo presente che a questo livello siamo oltre la separazione soggetto - oggetto e conoscere ed essere sono la stessa cosa. In relazione a ciò conoscere Dio attraverso la necessità significa essere Dio.

---

246 Cfr. Vannini Marco commento a Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 124 nota 2.

247 Cfr. capitolo 9, pp. 98-108.

Simone Weil in modo esemplare e altamente esplicativo descrive l'umiltà, nei passi che si riportano di seguito, mostrando un perfetto accordo con lo spirito dello "Specchio delle anime semplici":

Non c'è atteggiamento di maggiore umiltà dell'attesa muta e paziente. E' l'atteggiamento dello schiavo pronto a qualsiasi ordine del padrone, o all'assenza di ordini.<sup>248</sup>

E più avanti:

La superbia della carne consiste nel credere di far presa sul futuro, che la fame le dia il diritto di mangiare prossimamente, che la sete le dia il diritto di bere prossimamente. La privazione la disillude e le fa provare sotto forma di angoscia l'incertezza del futuro, la mancanza di presa, l'impotenza totale dell'uomo anche sul futuro prossimo.

Il grido dell'orgoglio è "il futuro mi appartiene", qualunque sia la forma sotto cui si presenta.

L'umiltà è la conoscenza della verità contraria.

Se soltanto il presente mi appartiene, io sono niente, perché il presente è niente.

Il pane trascendente è il pane di oggi; è anche il nutrimento dell'anima umile.

Tutti i peccati sono tentativi per sfuggire al tempo. La virtù consiste nel subire il tempo, nel premere il tempo sul proprio cuore fino a stritolare il cuore. Allora si è nell'eterno.

La sventura raggela l'anima riducendola al presente lei malgrado.

L'umiltà è il consenso a questa riduzione.

L'umiltà è il consenso a quanto fa orrore alla natura, il nulla.<sup>249</sup>

E ancora in modo più illustrativo di quanto l'umiltà può aiutare nell'opera di spersonalizzazione:

Il Padre è creazione dell'essere, il Figlio è rinuncia all'essere; questa duplice pulsazione è un atto unico che è Amore o Spirito. Quando l'umiltà

---

248 Simone Weil *Quaderni*, vol IV p. 122.

249 Ibidem, p.123.

ci rende partecipi di esso, la Trinità è in noi.

Lo scambio di amore tra il Padre e il Figlio passa attraverso la creazione. Non ci è chiesto altro né di più che acconsentire a questo passaggio. Noi non siamo che questo consenso.<sup>250</sup>

Riprendendo il filo logico di questo capitolo siamo partiti da alcune riflessioni di Simone Weil centrate sul problema del superamento della personalità, intesa come personalità egoriferita che impedisce il contatto con Dio, abbiamo percorso un breve passaggio in compagnia di Margherita Porete per poi tornare ad incontrarci con Simone Weil ed insieme abbiamo cercato di riflettere sull'umiltà vista come atto determinante che può dare avvio ad un percorso di trasformazione al di là del quale sia in Margherita Porete che in Simone Weil si scopre la totale coincidenza con lo Spirito. In questo stato l'Anima

“(...) è sempre pensosa senza tristezza, gioiosa senza dissolutezza, poiché Dio ha santificato in lei il suo nome, e la Trinità divina ha in lei la sua casa.”<sup>251</sup>

Arrivati a questo stato, come dice Marco Vannini: “Non si giunge alla *eccezionalità* dell'estasi, ma alla *normalità* dell'estasi, nel significato letterale del termine: usciti dal piccolo io psicologico, diventati universale spirito, ogni istante diviene “estatico”, nel senso di una profonda gioia.”<sup>252</sup>

---

250 Ibidem.

251 Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Ed. San Paolo, 1999 Alba Cuneo, prima ed. 1994 p. 201.

252 Vannini Marco, *Storia della mistica occidentale, Dall'Iliade a Simone Weil*, Oscar Storia Mondadori, Trento 2005, p.31.

## Conclusioni

Siamo partiti all'inizio di questo lavoro gettando un rapidissimo sguardo al problema della sofferenza in generale, ed evidenziando due aspetti principali. Un primo aspetto che riguarda l'ambivalenza del dolore nella sua accezione di problema che nega la continuità della vita e contemporaneamente di generatore di conoscenza che sprona l'uomo a cercare nuovo senso al proprio malessere. Un secondo aspetto relativo alle strategie adottate dall'uomo al fine di controllare e circoscrivere un'esperienza, quella del dolore, che altrimenti, risulterebbe non soltanto devastante per l'intera personalità ma anche assolutamente inesprimibile.<sup>253</sup>

Nell'illustrare alcune delle strategie adottate dall'uomo per controllare il problema del dolore nel suo aspetto più devastante, siamo giunti all'esperienza critica. All'interno della progressiva ricerca del senso alla sofferenza, tale esperienza funge da spartiacque tra un prima in cui il dolore è ancora legato al peccato e pertanto interpretato come il giusto castigo di Dio o degli dei verso l'uomo disobbediente e un dopo in cui è Dio stesso a farsi carico di tutti i peccati e il dolore viene separato dall'idea di castigo ed è addirittura rivalutato positivamente (nei Vangeli sono gli ultimi ad essere beati).

---

<sup>253</sup> Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2002, "Saggi" Feltrinelli.  
Paul. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970, Il Mulino.

Proprio nell'ambito dell'esperienza cristica abbiamo collocato quella particolare condizione di esistenza che Simone Weil chiama "malheur" tradotto generalmente con sventura, caratterizzata da una specifica sofferenza e da cui prende le mosse un percorso virtuoso di ricerca di senso.

Tale percorso è stato illustrato come il passaggio da uno stato esistenziale nel quale l'identità dell'individuo è tutta centrata sull'io, con il relativo sistema di rapporti e di valori di riferimento, ad uno stato in cui l'identità è spostata su di un piano più elevato all'interno del quale viene recuperata la relazionalità con i valori universali interni ad ogni individuo, ma normalmente sepolti sotto le stratificazioni depositate dal continuo adattamento dell'io alle convenzioni sociali.

L'intero percorso virtuoso ha, per Simone Weil, un costante modello di riferimento nell'esperienza del Cristo e in esso è possibile scandire dei passaggi, momenti cruciali del movimento individuale verso gradi di consapevolezza sempre maggiori.

Si è cercato inoltre di evidenziare come, il problema della sofferenza nella sua accezione di "sventura" all'interno del pensiero di Simone Weil, si riproponga nuovamente nel suo carattere ambivalente: come spinta all'individuo ad andare oltre se stesso o come chiusura totale ad ogni procedere. Quale dei due atteggiamenti prevalga è ciò che determina la salvezza dell'individuo. Salvezza che, lo ricordiamo, per Simone Weil non ha il significato di salvezza dell'individuo identificato nell'io, ma azione di rinuncia all'identità egoriferita e conseguente totale

coincidenza con le leggi della necessità quale atto di riconoscimento di Dio nella realtà. Abbiamo dunque compreso l'importanza cruciale che Simone Weil attribuisce alla sventura quale azione favorente il processo di demolizione dell'io e conseguente disposizione alla trascendenza.

La riflessione di Simone Weil sulla sventura ha poi suggerito un raffronto con due figure femminili che hanno trasformato in esperienza vivente quanto in loro la riflessione andava realizzando sul piano del pensiero: Etti Hillesum e Margherita Porete.

Di Etti Hillesum abbiamo evidenziato sia la continuità tra la sua dolorosa vicenda e quanto Simone Weil andava teorizzando, sia la visione di Dio che emerge dal suo diario: un Dio che ha bisogno dell'uomo che lo salvi dal baratro incombente.

Per quanto riguarda Margherita Porete si è tentato di mettere in evidenza il tema della spersonalizzazione che, al pari di quanto si è visto in Simone Weil, costituisce in un certo senso il fine di una vita umana degnamente vissuta. Ovvero una vita centrata su un percorso di distacco progressivo dall'io e che, con l'aiuto dell'umiltà, culmina nel totale riconoscimento di Dio in sé.

Alla luce di quanto si è emerso nello svolgimento del lavoro, possiamo affermare che, l'equazione sofferenza = conoscenza, in Simone Weil diventa sventura = conoscenza, e che essa è valida per tutte e tre le autrici ma a determinate condizioni: con l'aiuto dell'umiltà occorre essere disposti ad intraprendere un percorso di spersonalizzazione, a partire dallo stesso evento doloroso. Questo atto di spersonalizzazione libera il senso

che era racchiuso nell'evento ed è così possibile farne conoscenza. A questa dinamica è improntato, fra l'altro, lo stesso lavoro psicoanalitico e psicoterapeutico affrontato da Etty Hillesum.

In conseguenza di questo ragionamento si può dire che, chi non è disposto ad intraprendere questo percorso, chi non riesce a farsi sufficientemente umile per tentare di guardare in faccia la realtà, è preclusa la conoscenza che l'evento racchiude in sé. Ed in ciò anche la sventura è simile a tutti gli altri aspetti della vita umana il cui senso è svelato a chi osa chiederlo. E, per l'individuo che sa farsi umile, la sventura diventa un'occasione di trasformazione.

Simone Weil si spinge a considerare che, probabilmente, ha poco significato interrogarsi sul senso della sofferenza in generale, intendendo con ciò un interrogarsi scollegato da una vicenda esistenziale particolare. La sofferenza in sé, può benissimo non avere alcun significato sia quando è causata dal male provocato da un uomo ai danni di un altro, dal momento che “esistono i criminali capaci” di compierlo<sup>254</sup>, sia quando essa è provocata da cause naturali come la malattie o altro “dal momento che la natura soggiace a un cieco gioco di necessità meccaniche.”<sup>255</sup> Ciò che stupisce Simone Weil è che “(...) Dio abbia dato alla sventura il potere di afferrare l'anima degli innocenti e di appropriarsene da padrona assoluta.”<sup>256</sup>

Seguendo il suggerimento di Simone Weil pertanto, il mistero da svelare è la sventura, forse proprio perché essa chiama in causa

---

254 Cfr. sopra p. 119.

255 Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 87.

256 Ibidem.



direttamente l'individuo in senso particolare e circoscritto il quale, miracolosamente, diventa il luogo dove la trasformazione dal particolare all'universale diventa possibile.

Un altro aspetto che è emerso nel corso del lavoro riguarda l'immagine di Dio. Ciò non stupisce dal momento che la riflessione riguardava il problema del dolore, e ogni volta che ci si interroga sul senso del dolore si parla anche di senso della vita che a sua volta chiama in causa Dio in quanto principio ordinatore. Ebbene, l'immagine di Dio che emerge dal nostro lavoro è quella di un Dio che ha perso, tra i suoi attributi, il carattere dell'onnipotenza, pur mantenendo inalterate le altre caratteristiche. Forse ancora meglio si potrebbe affermare che proprio l'aver perso un po' di onnipotenza sia andato a beneficio di altre qualità, come l'amore e la comprensione. In altre parole un Dio molto più cristiano e molto meno simile al Dio del Vecchio Testamento. Un Dio che per dirla con Etty Hillesum va "aiutato" perché altrimenti corre continuamente il rischio di morire. E' proprio in questo aiuto che l'uomo riscopre la consustanzialità con Dio ed è a sua volta aiutato nel ritrovare ogni volta un senso alla propria esistenza.

## Bibliografia

### Opere di Simone Weil

Per quanto riguarda le opere in lingua francese abbiamo fatto riferimento a:

- *Oeuvres complètes*, ed. diretta da A.A. Devaux e F. de Lussy Paris, 1988-1997; ed. diretta da F. de Lussy, 2002 sgg.
- Tomo I: *Premiers écrits philosophiques*, trad. parziale italiana in *Primi scritti filosofici*, a cura di Monia Azzarini, Genova, Marietti, 1999;
- Tomo II, 1: *Écrits historiques et politiques. 1 – L'Engagement syndical (1927-1934)*;
- Tomo II, 2: *Écrits historiques et politiques, 2 – L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (1934- 1937)*;
- Tomo II, 3: *Écrits historiques et politiques, 3 – Vers la guerre (1937-1940)*;
- Tomo VI, 1: *Cahiers (1933-septembre 1941)*;
- Tomo VI, 2: *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*;
- Tomo VI, 3: *Cahiers (février 1942-juin 1942)*;
- Tomo VI, 4: *Cahiers (juillet 1942-Juillet 1943)*.

Per quanto riguarda le opere tradotte in italiano abbiamo fatto riferimento a:

- *Attesa di Dio*, Prefazione di Laura Boella, traduzione di Orsola Nemi, Rusconi Milano, 1996, titolo originale, *Attente de Dieu*, Librairie Arthème Fayard, Paris;
- *La condizione operaia*, trad. di F. Fortini, con postfazione e note di G. Gaeta, SE, Milano 1994, titolo originale, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951;
- *La Grecia e le intuizioni precristiane*, traduzione di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Città di Castello 1984, contiene: a) *L'«Iliade» poema della forza*, titolo originale, *L'«Iliade» ou le poème de la force*; b) *Dio in Platone*, titolo originale, *Dieu dans Platon*, ed. Gallimard, Paris 1953; c) *Intuizioni precristiane*, titolo originale *Intuitions pré-chrétiennes*, ed. La Colombe, Paris 1967;
- *La prima radice*, traduzione di Franco Fortini, SE, Milano, 1990, titolo originale, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, ed. Gallimard, Paris 1949;
- *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, titolo originale, *Lettre à un religieux*, ed. Gallimard, Paris 1951;
- *Lezioni di filosofia*, a cura di Maria Concetta Sala, traduzione di Luisa Nocentini, Adelphi, Milano 1999, titolo originale, *Leçons de philosophie*, Librairie Plon, Paris 1959;

- *L'ombra e la grazia*, a cura di Georges Hourdin e Franco Fortini, Bompiani Testi a fronte Milano, 2003, titolo originale, *La pesanteur et la grace*, a cura di Gustave Thibon, Librairie Plon, Paris 1947;
- *Quaderni*, in quattro volumi curati da G. Gaeta edizione Adelphi, Milano, pubblicati dal 1982 al 1995, titolo originale dei primi tre volumi, *Cahiers, I, II, III*, Librairie Plon, Paris 1970-1974, titolo originale del quarto volume, *La connaissance surnaturelle* (La conoscenza soprannaturale), ed. Gallimard, Paris 1950;
- *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta edizione Adelphi, Milano 2000, titolo originale, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, ed. Gallimard, Paris 1955;
- *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1990, comprende una raccolta di testi relativi alla situazione in Germania dal 1932 al 1933 estratti da *E'crits historiques et politiques*, ed. Gallimard, Paris 1960;
- *Sulla Scienza*, traduzione di Marisa Cristadoro, ed. Borla, Roma, 1998, titolo originale, *Sur la science*, ed. Gallimard, Paris 1966;
- *Venezia salva*, trad. a cura di Cristina Campo, Adelphi, Azzate, Quarta ed. 2007, titolo originale, *Venise sauvée*, ed. Gallimard, Paris 1968.

### **Opere su Simone Weil:**

- Azzalini Monia, *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, saggio introduttivo a Simone Weil - Primi scritti filosofici, Genova, Marietti, 1999;
- Brambilla Enrica, *Il chicco di melagrana* Alba (CU), San Paolo, 1998;
- Fiori Gabriella, *Simone Weil – Biografia di un pensiero*, con prefazione di Carlo Bo, Garzanti, Cernusco (MI), 1997;
- Gaeta Giancarlo, *Il linguaggio simbolico di Dio*, in Simone Weil *Quaderni* vol. IV Adelphi, Milano 1993;
- Gaeta Giancarlo, *Il radicamento della politica*, in, *La prima radice*, SE, Milano 1990;
- Gaeta Giancarlo, *La fabbrica della schiavitù*, in *La condizione operaia*, SE, Milano 1994;
- Gaeta Giancarlo, *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, in Simone Weil *Sulla Germania Totalitaria*, Adelphi, Milano, 1990;
- Gaeta Giancarlo, *Nota*, in appendice a *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 2000;
- Gaeta Giancarlo, *Simone Weil: le radici religiose del totalitarismo*, in *Religione del nostro tempo*, ed. e\o, Roma 1999;
- Gaeta Giancarlo, *Sulla soglia della chiesa*, in Simone Weil *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano, 1996;

- Gaeta Giancarlo, *Una filosofia in atto e pratica*, nota in appendice a *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano, 1999;
- Lucchetti Bingemer Maria Clara, *Simone Weil, La debolezza dell'amore nell'impero della forza*, Zona, Arezzo, 2007;
- Minuti Angela, *Simone Weil: la questione del desiderio*, tesi di laurea in filosofia a.a. 1996/97 Dipartimento di filosofia dell'Università di Pisa;
- Pétrement Simone, *La vita di Simone Weil*, traduzione di Efrem Cierlini, a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano, 1994, titolo originale, *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973;
- Putino Angela, *Simone Weil Un'intima estraneità*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2006;
- Tommasi Wanda, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1994;
- Tommasi Wanda *Simone Weil esperienza religiosa esperienza femminile*, Liguori Editore, Napoli, 1997;
- Vannini Marco, "L'universalismo mistico di Simone Weil", in *Etica & Politica*, VIII, 2006, 2, pp. 75-88;
- Vannini Marco, *Simone Weil*, in *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano, 2005;
- Zani Maurizio, *Il tema del dolore nel pensiero di Simone Weil*, in *Filosofia del dolore*, Atti del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana (Matera, 1991), Matera 1993, pg. 291 – 296;

- Zani Maurizio *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Azzate (VA), 1997;

**Altre opere consultate:**

- Agostino, *Le confessioni*, BUR, Milano, 1988;
- Agostino, *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, Rusconi, 1991;
- Arend Hannah, *La banalità del male – Eichmann a Gerusalemme*, Saggi Feltrinelli, Milano, 1995;
- Bodei Remo, *Geometria della passioni*, Feltrinelli, Milano, 1991;
- Bodei Remo, *Il senso della sofferenza*, Sfera n° 39, ed. Sigma Tau pp. 34-37;
- Bodei Remo, *Libro della memoria e della speranza*, Il Mulino, Bologna, 1995;
- Buber Martin, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano, 1993;
- Cassirer Ernst, *Teoria della relatività di Einstein*, traduzione di Giulio Raio, Newton Compton, Roma, 1997;
- Diels H., *I Presocratici Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1990;
- Freud Sigmund, *L'io e l'Es*, Opere Vol. IX, Boringhieri, Torino, 1986;
- Gaeta Giancarlo, *Religione del nostro tempo*, Edizioni e/o, Roma, 1999;

- Gilson Etienne, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989;
- Hillesum Etty, *Diario 1941 – 1943*, Adelphi, Milano, 1997;
- Hillesum Etty, *Lettere 1942 – 1943*, Adelphi, Milano, 1990;
- Jung Carl Gustav, *Risposta a Giobbe*, in *Psicologia e Religione*, Opere Vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979;
- Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, 1993;
- Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, Introduzione all'opera filosofica, Il Mulino, Imola 1983;
- Leszl Walter, *Parmenide e l'Eleatismo*, SEU, Pisa, 1991;
- Montefoschi Silvia, *L'uno e l'altro*, Feltrinelli, Milano, 1977;
- Montefoschi Silvia, *Oltre il confine della persona*, Feltrinelli, Milano, 1983;
- Montefoschi Silvia, *Il principio cosmico o del tabù dell'incesto*, Bertani, Verona, 1987;
- Moses I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Cles (TN), 1992;
- Neri Nadia, *Un'estrema compassione – Etty Hillesum testimone e vittima dei lager*, Mondadori, Milano, 1999;
- Natoli Salvatore, *L'esperienza del dolore – Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 2002;
- Platone, *La Repubblica*, trad. di Franco Sartori, Laterza, Bari, 1990;
- Platone, *Sofista*, trad. di Attilio Zadro, Laterza, Bari, 1990;
- Porete Margherita, *Lo specchio delle anime semplici*, traduzione di



- Giovanna Fozzer, San Paolo, Alba (CN), 1999;
- Ricoeur Paul, *Finitudine e colpa*, Il mulino, Bologna, 1970;
  - Ricoeur Paul, *Il male – Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia, 1993;
  - Rilke R.M., *Lettere a un giovane poeta*, Adelphi, Milano, 1980;
  - Rilke R.M., *Storie del buon Dio*, Stampa Alternativa, Roma, 1997;
  - Sofocle, *Antigone*, traduzione di Raffaele Cantarella, Oscar Mondadori, Cles (TN), 1991;
  - Stein Edith, *La scelta di Dio*, Mondadori, Roma, 1997;
  - Stein Edith, *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma, 1998;
  - Vannini Marco, *La religione della ragione*, Bruno Mondadori, Milano 2007;
  - Vannini Marco, *Libro di vita e di battaglia*, Saggio filosofico – teologico in *Lo specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, San Paolo, Alba (CN), 1999;
  - Vannini Marco, *Storia della mistica occidentale – dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Cles (TN), 2005;