



FABIO BROTTTO


RILEGGENDO
SIMONE
WEIL



www.ilcoville.it



I TESTI DEL COVILE

 R I L E G -
G E N D O S I M O -
N E W E I L DI F A -
B I O B R O T T O .
G L O S S E A O T -
T A N T U N O B R A N I
D A I Q U A D E R N I . 

STAMPATO IN FIRENZE PRESSO
IL COVILE NEL SETTEMBRE 2013.
PRIMA EDIZIONE GIUGNO 2011.



Rileggo i *Quaderni* di Simone Weil, nell'edizione Adelphi. La lettura della Weil in questi anni mi ha dato molto, forse per la sua immensa distanza in alcune cose (la ritengo una grande *catara*, e io sono avverso al catarismo), e per la sua vicinanza in altre, lontananza e vicinanza intrecciate.

I

Perché la subordinazione al capriccio è schiavitù? La causa ultima sta nel rapporto tra l'anima e il tempo. Chi è sottomesso all'arbitrio è sospeso al filo del tempo; è in attesa (la situazione più avvilente!...) di ciò che l'istante seguente apporterà; riceve ciò che apporta il presente. Non dispone dei suoi istanti; il presente non è per lui una leva che preme sull'avvenire. (I, 129)

QUELLA per la schiavitù in cui l'umano viene continuamente risucchiato è una preoccupazione costante di SW. Lei pensa che la via di liberazione passi attraverso la *gnosi*, che presuppone una verità accessibile solo *esotericamente*, una verità metafisica eterna, eternamente rivelata. Da questo il suo amore per il pensiero metafisico greco e per Platone, e il suo rifiuto della Bibbia ebraica (e il suo orrore per gli Ebrei come popolo).

La Grecia è la giovinezza dell'umanità. Ma la virilità promessa da questa giovinezza, ahimé, non è venuta. (I, 135).

Io non dico *ahimè*. Dico «grazie a Dio e all'elezione di Israele». SW è innamorata della Grecia (della sua immagine della Grecia) e della Provenza trobadorica e catara. Ama questa Grecia e detesta l'Israele biblico. Il dualismo gnostico-cataro impone una scissione netta tra il mondo cattivo dei sensi e della carne e il mondo puro dello spirito. Simone Weil manifesta una brama di vivere senza cibo, di pura aria e luce, come le piante. Ma il Figlio dell'Uomo ha mangiato e bevuto.

La Grecia di Simone Weil è anzitutto *purezza*. Ma l'ossessione della purezza è diabolica. La distinzione tra il puro e l'impuro precede quella tra il giusto e l'ingiusto. Essa è sacrificale e, in ultima analisi, radicata nella violenza. Ma Simone Weil non guarda mai agli altari di Grecia, e al sangue delle vittime che scorre per gli Dei.

Senza ostacoli inevitabili — senza necessità — l'arte stessa sarebbe ricondotta a un puro gioco. Infatti che cosa esprimerebbe? Ogni opera d'arte canta la necessità. L'arte greca come le altre. Filottete, ecc. (I, 137)

PENSO che questo sia vero e non vero. Se è vero, infatti, che l'arte *sarebbe ridotta a un puro gioco* in assenza di ostacoli inevitabili, anzitutto mi chiedo che cosa vi sia di negativo nel puro gioco. Il gioco *puro* è anzitutto proprio del solo umano, e ne esprime la libertà paradossale, quella che lo separa radicalmente dall'animale. Quello che noi chiamiamo gioco, negli animali è sempre funzionale a qualcosa d'altro, non ha mai in se stesso il suo puro fine. E la necessità come ostacolo non è ostacolo a se stessa, ma ad una non necessità, e la non necessità è la libertà. Dunque l'opera d'arte canta la necessità come ostacolo alla libertà, che infatti non può essere concepita *assolutamente*, ma solo in relazione a ciò che la ostacola e la nega. Necessariamente, cioè, la libertà si scontra con la sua negazione,

senza la quale non esisterebbe. L'arte dunque liberamente canta la necessità, e necessariamente la libertà.

Il pensiero contemporaneo diffuso in larga parte ignora o rifiuta la possibilità di una distinzione *assoluta* tra l'umano e l'animale. Questo è il segno più chiaro della crisi dell'antropologia cristiana che ha governato l'Occidente nei due millenni che abbiamo alle spalle. Da un lato si assegna all'animale ciò che è dell'umano (rappresentazione, coscienza, ecc.), dall'altro si nega la libertà dell'umano riducendola a ciò che ricade sotto la possibilità di controllo della scienza *quantitativa*, e mentre si derattizzano le città con potentissimi veleni, si fanno vedere ai bambini *cartoons* in cui i protagonisti sono topi e ratti simpaticissimi e umanizzati.

Poiché il pensiero collettivo non può esistere come pensiero, esso passa nelle cose (segni, macchine...). Ne consegue questo paradosso: la cosa pensa, e l'uomo è ridotto allo stato di cosa. Dipendenza dell'individuo rispetto alla collettività, dell'uomo rispetto alle cose: una eademque res. (I, 139)

DUNQUE per Simone Weil il pensiero autentico non può essere collettivo. Occorrerebbe chiarire la natura di quel *collettivo*. Qui la Weil sembrerebbe aver di fronte le distorsioni delle società ideologiche novecentesche. Pure, occorre ribadire che non esiste un pensiero che sia *tutto del singolo*. E infatti Simone Weil pensa che la metafisica sia eterna, e quindi per lei si tratta di un pensiero sovraumano, cui l'uomo accede. Noi pensiamo che il pensiero umano e l'umano siano tutt'uno, nel senso che hanno origine nel segno, che nell'inizio separa l'uomo dall'animale. L'emergere del segno coincide con la capacità umana di condividere la memoria di un evento. E, minimalmente, è

esattamente questo che ci separa dall'animale: il nostro pensiero è sempre anzitutto in termini di evento condiviso o condivisibile con gli altri umani. Proprio il nostro leggere la realtà come insieme di eventi memorizzabili come tali e formanti delle *scene in cui si specifica la generale scena della rappresentazione*, ci consente, fra le altre cose, la reciproca traducibilità di tutte le lingue. I «linguaggi degli animali», invece, non hanno mai in comune una memoria condivisa degli eventi, e si rapportano sempre solo all'immediato presente.

La memoria condivisa degli eventi è la base di ogni cultura. Ma la verità dell'idea di Simone Weil è in questo: paradossalmente, una parte della cultura contemporanea sta cercando di cancellare proprio quella paradossale distanza creata dal segno umano, e di ridurre l'umano non propriamente a cosa, ma piuttosto ad animale tra gli altri. Io sono assolutamente convinto che la cancellazione della differenza (anzitutto metafisica, tra l'umano e il divino, e poi giù scendendo) sia l'operazione demoniaca per eccellenza.

La *quantità*.

il metodo vinto dalla quantità.

la nostra civiltà è fondata sulla quantità.

la nozione di misura è *ovunque* perduta (es. record atletici). tutto ne viene corrotto.

Anche la vita privata, poiché la *temperanza* (σωφροσύνη) è impensabile. Al di fuori delle regole esteriori (convenienze borghesi), tutto il movimento morale del dopoguerra (e anche prima) non è che un' *apologia dell'intemperanza* (surrealismo), dunque, in definitiva, della follia... (I, 140)

IL secondo dopoguerra ha visto un'accelerazione geometrica dei processi che Simone Weil individua nel primo. Ma la corrente principale della cultura contemporanea è ostile in linea di principio all'idea stessa di temperanza, sempre collegata a quella di *repressione* (e quest'ultima vista sempre e soltanto come nemica della libertà). L'idea prevalente è stata quella della negazione dell'esistenza di una libertà di negare spazio alle proprie pulsioni che la ragio-

ne giudica negative. Perché la ragione stessa è sotto attacco. Il modello antropologico che il Mercato ci ha proposto, e che si è imposto, è quello dell'umano che segue sempre le sue passioni e i suoi desideri, senza limiti, senza controllo esterno o interno. La felicità posta nella passione scatenata. La giustificazione *parascientifica* di questo modello è fornita dallo scientismo mediatizzato, che propala l'ideologia della non differenza tra l'uomo e l'animale. Per cui infine l'imperativo etico della cura della natura (che il desiderio dilagante consuma), in quanto fondato su una visione olistico-relativistica, non può presentarsi come un comandamento assoluto, e pertanto non può vincolare moralmente nessuno, ma solo conferire un fragile senso al bisogno di agire, fare gruppo, distinguersi dagli altri. Ma questa è la logica e inevitabile conseguenza della scelta, fatta dalla corrente principale della cultura occidentale contemporanea, di privare l'umano della sua distinzione di umano. Il ridicolo tentativo di addossare all'antropologia biblica la responsabilità ultima della devastazione del pianeta (ecologisti-animalisti-antioccidentalisti che non hanno mai riflettuto sulla vicenda dei Maya e degli

abitatori dell'Isola di Pasqua), mancante com'è della capacità di cogliere il nucleo generativo dell'umano e la sua natura mimetica, non può che naufragare nella mera insensatezza. Finendo per servire quelle stesse forze che vorrebbe contrastare.

Tra le caratteristiche di decadenza del mondo moderno, non dimenticare l'impossibilità di pensare concretamente al rapporto tra lo sforzo e il risultato dello sforzo. Troppi intermediari. Come negli altri casi, questo rapporto, che non risiede in alcun pensiero, risiede in una cosa: il *denaro*. E, come sempre, per la sua esistenza stessa, esso scava un abisso tra i pensieri dei due termini. Ai nostri giorni, la pratica corrente e pressoché esclusiva della speculazione come mezzo d'arricchimento ne fa un abisso alla 2^a potenza (l'industria mette almeno il denaro in rapporto con le cose — la speculazione è un rapporto del denaro con se stesso). Le conseguenze si fanno sentire fino alle basi stesse della popolazione (vignaiolo di Auxerre). (I, 141)

LA dialettica perversa che stringe il capitalismo industriale e quello finanziario, al di là di sistemi politici e ideologie, si manifesta nella crisi mondiale di questi giorni. Per quanto riguarda una sua interpretazione, credo si deb-

ba essere alquanto umili: per vedere lontano occorrerebbe salire sulle spalle di un gigante, e in giro io vedo solo nani.

Il denaro in sé è sempre stato per i filosofi un oggetto oscuro ed estremamente problematico. La difficoltà della filosofia nel pensare il denaro deriva dal suo avere, fin dal suo sorgere come tale, distolto lo sguardo dalla violenza e dal sacrificio. In questo passo Simone Weil lo chiama *cosa*, ma il denaro non è propriamente una cosa, tant'è vero che può assumere varie forme, o addirittura nessuna. Esso è infatti primariamente relazione, e si oggettivizza solo in un secondo tempo. Oggi non si oggettivizza nemmeno, diviene codice alfanumerico, assume natura cibernetica. Ma essendo un prodotto umano ha, come tutti i prodotti umani, un'origine sacra e sacrificale, legata alla mimesi, e allo sforzo di controllare la violenza tramite uno strumento di mediazione collettiva. La Borsa dice molto su questo aspetto, è luogo di mimesi fulminante e di fenomeni imitativo-rivalitari, che Italo Svevo aveva colto perfettamente nella *Coscienza di Zeno*, dove anche è evidente il doppio legame con l'altro aspetto tipico degli umani che è il gioco (rischioso, mortale). La Borsa e il Casinò

sono due templi, dove il denaro fluisce, circola come il sangue, e come sangue è sparso. Un sangue metaforico che è sempre pronto a trapassare in sangue reale.

(L'anima è l'essere umano (il corpo umano...) considerato come valore in sé. Amare l'anima di una donna significa non pensare questa donna in funzione dei propri piaceri, ecc.). (I, 142)

AME pare che pensare l'anima in termini che siano insieme rigorosamente filosofici e convincenti per le persone di oggi sia impossibile. Lo dimostra l'ultimo libro di Vito Mancuso, di cui ho scritto qualcosa, e il dibattito che intorno ad esso si è acceso. Misero dibattito, secondo me, e privo di qualsiasi grandezza. Questa definizione di Simone Weil mi sembra molto interessante, e anche significativa del fatto che è impossibile ridurre la pensatrice francese ad una semplice esponente dell'eterno platonismo (nonostante alcuni aspetti del suo stesso pensiero). In effetti, il catarismo di Simone Weil è molto particolare, e si è venuto determinando lungo un sentiero molto personale. In questo sentiero personale il rapporto al proprio corpo femminile, e al desiderio che in quanto

tale poteva suscitare nel maschio, ha avuto un luogo determinante. Non è un caso, penso, che qui la Weil assuma l'ottica del maschio, scrivendo non «amare un uomo», e nemmeno «amare una persona», ma «amare una donna».

L'amore di cui qui scrive Simone Weil è l'amore riscattato dal suo asservimento all'ego, che significa la liberazione dell'umano dal suo essere *curvus in se*: è il riscatto di *eros*, la sua liberazione da parte di *agape*. Ma soltanto se si assume l'idea biblica dell'umano come *carne* questo riscatto può aver luogo.

Amare l'umano come Dio lo ama. Ma come lo ama Dio? Qui il pericolo, che l'umano in quanto tale non può superare, è quello di fare dell'amore divino null'altro che una copia di ciò che umanamente ci pare essere amore, declinata all'infinito. Ma qui si erge, come una montagna invalicabile, la Natura. E il problema della connessione e armonizzazione della sfera antropologica con quella cosmologica. È uno dei molti punti in cui, secondo me, naufraga la speculazione di Mancuso, ma anche molta teologia cattolica ortodossa. È, in ultima analisi, il problema di Giobbe. È il problema della Creazione. Concepire Dio come amore (umano) infini-

to porta infine a giudicare Dio malvagio (ha creato la sofferenza degli enti), o impotente (non riesce a impedire la sofferenza degli enti). Porta a pensare che se fossimo Dio noi creeremmo un mondo migliore. Porta dunque alla superbia.

Non esiste che una via d'uscita, se non si vuole fare della Natura un ambito totalmente abbandonato da Dio, estraneo al suo amore. L'accettazione totale. Tutto ha origine dalla mano divina: lo splendore dell'alba, la rugiada sui fiori, il canto degli uccelli, la bocca spalancata del coccodrillo, il coro dei lupi alle spalle del cervo ansimante. Il creatore dei lupi è il creatore dell'uomo, è Colui che ha resuscitato Lazzaro.

L'arte (qualsiasi arte) si riferisce a due cose: il *lavoro* e l'*amore*. Rapporto tra i due?

Ma l'amore è presente nell'arte solo se dominato e persino negato. Insegnamento dell'opera d'arte: è vietato toccare le cose belle. L'ispirazione dell'artista è sempre *platonica*.

L'arte è così il simbolo dei due più nobili sforzi umani: costruire (lavoro) e non distruggere (amore dominato). Perché ogni amore è naturalmente sadico, e il pudore, il rispetto, il ritegno costituiscono l'impronta umana. Non appropriarsi di ciò che si ama... non mutarvi nulla... rifiutare la potenza... (I, 155)

EROS, in qualunque forma, è sempre brama, brama di possesso, di dominio. Questo è presente anche nell'educazione del figlio da parte di una madre, che vi vuole imprimere il suo sigillo. Difficilmente la madre accetta l'indipendenza totale del figlio da sé, il suo essere del tutto altra cosa. Il suo essere altro come

unica possibilità di amore non possessivo. Anche il darsi della madre, il darsi naturale, animale, è soggetto alla brama, a quello che può essere chiamato *concupiscenza* (che va ben al di là del mero sessuale, com'è comunemente inteso). Il modello dell'amore di Maria per Gesù sta nel suo essere libero dalla brama del modellamento, dalla concupiscenza del voler fare del figlio la propria escrescenza, il proprio prodotto.

La potenza si manifesta anzitutto come capacità di modificazione: dell'ambiente, delle relazioni, delle cose. La rinuncia a questo è la *kenosis*. In quanto possiamo attuarla solo parzialmente, solo parzialmente (ma è già una benedizione) possiamo cogliere, anche nella sventura, la vera trascendenza.

La maggior parte di ciò che oggi passa per arte, non è abitato da alcuna ascesi, da alcuno spirito, da alcuna trascendenza. Ma questa constatazione critica manifesta nello stesso tempo la natura profonda dell'Occidente. Che è l'unica civiltà comparsa sulla terra che abbia avuto la capacità di esprimere una critica radicale di se stessa.

Profonda saggezza racchiusa nelle fiabe sui desideri. Il pescatore che vuol essere signore, poi re, poi imperatore, poi papa, poi Dio... e si ritrova pescatore. (Il sublime di questa fiaba è che è sua moglie a spingerlo. L'ambizione è principalmente femminile, perché l'uomo è stimato se sa lottare contro il mare, la terra, il metallo, ecc.; la donna se piace, e ciò non ha né legge né misura. Sono sempre le madri a volere che i figli primeggino). Insomma, è esattamente la storia di Napoleone. La lezione è questa: l'ambizione è illimitata, mentre le possibilità reali non lo sono mai; nell'oltrepassarle si cade. Il solo mezzo per cogliere quell'infinito al quale ogni cuore d'uomo aspira è dunque essere giusto, come diceva Socrate ad Alcibiade. Le riflessioni dei Greci sulla «misura» e la «dismisura» contengono tutta la saggezza umana. — Socrate. Tragici. (Che stupidità dire che la saggezza del coro è una «saggezza volgare»! Cori di Eschilo). (I, 162)

IL Desiderio è infinito. Nella sua natura è iscritta la mancanza del limite: esso tende al suo accrescimento, e passa continuamente da un oggetto all'altro. Ma non può essere concepito come una *sostanza*. Il Desiderio non sta per sé. È una funzione del soggetto, che l'apprende culturalmente: la sua non-animalità come soggetto umano sta esattamente nel suo desiderare, in luogo del puro appetire. Per questo la brama è senza fondo, e «dopo il pasto ha più fame che pria», perché non sta per sé, ma è relazionale e mimetica, in altre parole sociale (il Deserto dei mistici è anzitutto una fuga dal regno della mimesi).

Infine, anche qui troviamo una radicale corrispondenza tra l'ambizione illimitata, a differenza delle possibilità reali, e la relazione tra segno e referente del segno. Infatti ciò che caratterizza il segno umano è che esso è sovrabbondante rispetto ai suoi referenti mondani (in tempo di carestia, quando il pane non c'è, io e te possiamo scambiarci all'infinito la parola *pane*, mentre non possiamo scambiarci neppure un panino). La radice di ogni dismisura sta quindi nel sorgere stesso dell'umano, va ricercata nella scena dell'origine.

La vita moderna è *in balia della dismisura*. La dismisura invade tutto, azione e pensiero, vita pubblica e privata. (Sport: campionato — godimenti fino all'ebbrezza, fino al disgusto — fatica fino all'abbruttimento, ecc., ecc., ecc.). Di qui la decadenza dell'arte. Non vi è più alcun equilibrio. (Anche i tentativi di Le Corbusier sono vani...). Il movimento cattolico rappresenta parzialmente una reazione: per lo meno le cerimonie cattoliche sono rimaste intatte. Ma anche esse sono senza rapporto con il resto dell'esistenza.

Cercare un equilibrio tra l'uomo e se stesso, tra l'uomo e le cose.

Ogni equilibrio è viziato. Es. tra il lavoro e i suoi frutti. La speculazione ha corrotto indirettamente persino la gente di campagna... Non c'è più un rapporto percettibile tra l'azione e gli effetti dell'azione, cosicché anche agendo l'uomo è passivo.

Magia. (Faust).

(Questo stato di cose si deve ripercuotere — ma come? — anche sull'amore). (I, 164)

N EI *Quaderni* ritornano continuamente gli stessi pensieri. Perciò ritornano sempre anche in queste mie note. Uno è quello della *dismisura* del mondo moderno. Occorre chiedersi dove stia l'origine della dismisura, se né il pensiero greco né il Cristianesimo ne sono i promotori, come afferma Simone Weil, e se essi d'altro canto sono le due radici dell'Occidente. Ma ovviamente qui c'è il pericolo della semplificazione, sempre in agguato. Una civiltà che nelle sue espressioni più alte riflette costantemente sul pericolo della dismisura la contiene già al suo interno. Può proiettarla sui Persiani, come Eschilo, ma l'ha in sé annidata: e basta leggere la *Guerra del Peloponneso*. La Torre di Babele non è un prodotto del moderno. E anche l'impero romano è una espressione di smisuratezza, come tutti gli imperi. La misura è un ideale filosofico per pochi.

Quando si pensa la dismisura, ogni aspetto della vita individuale e collettiva ne appare segnato. E anche la Chiesa cattolica, che ha mantenuto alcuni punti fermissimi, non ne è esente, sia nel suo pensiero che nella sua prassi concreta. Basta pensare alle migliaia di santi di Giovanni Paolo II, alla costruzione di San Pietro

con le indulgenze vendute senza limite, all'idea che la popolazione mondiale possa crescere all'infinito, ecc. (cito tre aspetti casualmente, senza ordine temporale, e anche senza una valutazione di merito, come puri fatti). Aspetti che fanno ritenere che la *dismisura* sia costitutiva dell'umano in quanto tale, e destinata a durare quanto l'umano stesso.

II

Che altri esseri, esseri particolari, esistano senza dominarli né esserne dominati. Quando c'è incontro morale, è amicizia. Quando c'è incontro fisico, è amore. Ma solo in quanto può esserci amore senza desiderio. (I, 185)

IL desiderio qui è evidentemente brama di possesso e di dominio, di asservimento dell'altro al sé. L'amore autentico è realizzazione di sé non nel possesso dell'altro ma nella contemplazione del suo essere altro dal sé, e non come un oggetto ma come un altro sé. Dunque, l'amore cristiano implica la differenza e la pluralità. In fondo, rimanda al compiacimento di Dio creatore, che considera buono ciò che non è Lui. È per questo che io diffido di tutte le posizioni che sostengono che l'unico oggetto degno dell'amore divino è Dio stesso: non vi sarebbe stata la Creazione. Simone Weil oscilla tra un pluralismo cattolico e un dualismo gnostico, che prevede infine una Decreazione, uno svuotamento che finisce per svilire l'atto

creativo divino. Tutte le posizioni gnostiche si trovano in difficoltà nella spiegazione del procedere del molteplice dall'Uno. Perché, se l'Uno è perfetto al punto di attrarre il molteplice verso la sua unità, perché non esiste solo l'Uno nella sua perfezione? Proprio la sua incapacità di pronunciare un sì senza riserve all'esistenza del molteplice e all'irriducibilità delle miriadi di persone concrete ad un unico Umano trascendentale-cosmico fa di Simone Weil una non-cattolica.

Se io credo che l'uomo non è in balia delle circostanze, agisco sugli altri senza riguardi. Se io credo che l'uomo è in balia delle circostanze, affido me stesso ad esse. Il che comporta, tra le altre, la prima conseguenza. Reciprocamente, d'altronde. Queste due credenze conducono allo stesso stato. Dunque una condotta giusta implica una contraddizione.

Non è affatto vero che il bene sia senza contraddizione, che il male solo sia contraddittorio. Anzi la virtù è, forse, meno logica del peccato. (I, 193)

L'UMANO sempre *crede*. Per quanto uno sia dedito alla più rigorosa scientificità, o filosofi razionalisticamente usando *rasoi di Occam*, giunge un punto in cui il suo sapere diviene credenza, spesso senza che egli se ne accorga. Eppure c'è sempre un *saltus*. Per esempio: Umberto Veronesi dice che le scimmie superiori condividono con noi quasi interamente il patrimonio genetico, e per questo hanno dei di-

ritti, come del resto, secondo gli animalisti, li hanno tutti gli animali. Gli scimpanzé sono dei quasi-uomini, secondo una sua dichiarazione:

Uno scimpanzé che cos'è? Un essere vivente con una differenza minima nel genoma rispetto all'uomo. Talmente minima, i geni sono uguali al 99,5 per cento, che potenzialmente potrebbe essere un progetto di uomo. E allora perché non tutelare anche lui? La Chiesa in realtà ha una visione antropocentrica: solo l'uomo conta. Ma io che sono animalista e vegetariano mi chiedo, provocatoriamente, perché non tuteliamo anche gli embrioni degli scimpanzé, anch'essi sono progetti di esseri umani.

Qui è evidente che, a fronte di un dato scientifico sul genoma, sul quale tutti possono concordare, si apre lo spazio delle interpretazioni e delle credenze. Veronesi *crede* che quello 0,5 per cento sia irrilevante, altri credono che sia rilevantissimo. Del resto, anche altre culture hanno visto il rapporto tra gli umani e gli animali come rapporto di prossimità e addirittura di permeabilità (si pensi all'antenato-totem), ma questo non ha impedito agli umani stessi di uccidere gli animali (e gli altri umani). Che un

uomo non debba uccidere è una credenza, la credenza che esista una legge che vincola, non un sapere oggettivo. La scelta di essere animalista e vegetariano è un'opzione non scientifica e neppure puramente razionale, è qualcosa di essenzialmente sentimentale: ciascuno, nell'Occidente individualista di oggi, sceglie un orizzonte di sicurezze, però socialmente e culturalmente mediate da una collettività che *consente*. L'animalista isolato non esiste: è il frutto di uno sviluppo culturale (ciò che gli animali non possono avere): nel 1901 tutti i bambini in campagna «andavano a nidi», nel 2008 tutti lo sentono come un atto criminale di spoliazione della natura: non è questione di genomi o di scienza, ma di cultura e di ideologia.

Ho visto un film di R. Redford del 1992, *In mezzo scorre il fiume*. Ci sono bellissime scene di pesca alla trota, ma alla fine, nei titoli di coda, si avverte che durante le riprese non sono state inflitte sofferenze ad alcun pesce. Fra poco sarà difficile presentare ai bambini la parabola del figliol prodigo, o il miracolo della pesca miracolosa. Forse è già difficile.

La contraddizione appartiene all'essere in quanto tale, che è insieme anche non-essere. Vi

è dunque un fondamento metafisico di ogni contraddizione. Spesso però nel discorso comune la contraddizione è confusa con l'*opposizione*. Credere che l'umano sia essenzialmente libero in quanto umano è appunto una credenza. Essa è opposta a quella della totale determinazione di ogni ente, compreso l'umano – che quindi non sarebbe che uno scimpanzé perfezionato. Sono due credenze opposte, ma non contraddittorie. Continueranno a sussistere, intrecciate fra loro, e non vi sarà mai uno scioglimento di questo nodo, a causa della struttura essenzialmente paradossale dell'umano stesso, che lo distingue da ogni altro ente dell'universo. Appunto.

Se si sceglie di vivere — supposta questa scelta, in nessun momento della vita si ha scelta (salvo in certi casi quanto al grado di prudenza). Dati in un determinato momento le circostanze e il carattere, un solo modo di reagire assicura il massimo di conservazione 1° della vita, 2° del carattere, nella misura in cui la conservazione della vita lo permette. Un'esistenza orientata verso la vita non può mai prendere, in un momento determinato, che una direzione determinata. [Notare che un'esistenza orientata verso la vita può comportare il rischio o anche l'accettazione della morte, ma solo per ragioni esteriori — reputazione, gioco]. Non è un caso che le dottrine che comportano una mistica siano più o meno orientate verso la morte. Catari. T.E. Lawrence. Ambiguità della morte. La morte è il destino dell'essere limitato; il pensiero della morte è un'umiliazione. «Mi hanno fatto vedere sofferenza e morte». θνητου~s πεφουκας. Ma la morte è anche l'annientamento dell'essere limitato. (I, 202)

«**M**I hanno fatto vedere sofferenza e morte». Non è un caso questa citazione dagli Inni manichei. Come non è un caso il riferimento ai Catari. Il pensiero della Weil si aggira sempre intorno alla fondamentale difficoltà di ogni gnosticismo, quella di giustificare l'esistenza della pluralità (e di amarla), e di accettare fino in fondo la vita in questo mondo, la *creaturalità*. Di qui l'ambiguità del pensiero della morte. Non è infatti la morte in sé ad essere ambigua, ma il pensiero gnostico della morte stessa. Poiché per la gnosi la perfezione e la felicità e il diritto di essere amato assolutamente è solo del Principio, dell'Uno, del Dio il cui pensiero salva. Ma ciò da cui occorre essere salvati è in ultima istanza la morte, che in quanto morte del corpo è anche la via di passaggio alla realtà superiore. Ma del passaggio di che cosa, se la pluralità e la distinzione degli enti fra di loro e da Dio è il male? E che cosa dunque infine deve essere salvato?

La rivelazione cristiana è quella dell'amore del Dio infinito per gli umani enti limitati, che non li rende infiniti, ma conservati nella loro finitezza in forma più alta. Via paradossale, e, per la sapienza greca, semplicemente folle. Per

quanto ellenizzata sia la metafisica cristiana, si giunge sempre ad un punto in cui tra Cristianesimo e pensiero metafisico si apre un baratro, che solo fantasie creatrici come quella dantesca riescono, in qualche modo, a colmare.

14

Narciso. Non è forse a questo che aspirano gli amanti? A essere uno, a far entrare in se stessi l'essere amato, affinché esso divenga se stessi. (I, 205)

EROS è questa fame dell'altro, che vuole fare dell'altro lo stesso. Ovvero, l'alterità dell'altro desiderato non è che lo specchio in cui il desiderante contempla se stesso. Come nella famosa canzone di uno dei padri dell'amore occidentale, Bernart de Ventadorn:

Più non ebbi potere di me,
né più fui mio dall'istante
che mi lasciò guardare nei suoi occhi,
in uno specchio che molto mi piace.
Specchio, dopo che in te mi specchiai,
mi hanno ucciso i profondi sospiri
e così mi perdetti, come si perdette
il bel Narciso nella fonte.

L'Amore e l'Occidente di Denis De Rougemont resta per me un testo fondamentale. Massificato e involgarito, oggi rimane questo principio, da

cui tutti i media e la società nel suo profondo sono pervasi: il principio per cui nel rapporto amoroso l'amante non ama l'altro da sé, ma sé stesso amante. E prevalentemente negli uomini *se stesso amante*, nelle donne *se stessa amata*.

Al contatto del ferro bisogna sentirsi separati da Dio, come il Cristo, altrimenti è un altro Dio. I martiri non si sentivano separati da Dio, ma era un altro Dio, e forse sarebbe stato meglio non essere martire. Il Dio in cui i martiri trovavano la gioia nelle torture e nella morte è vicino a quello che fu ufficialmente adottato dall'Impero Romano e in seguito imposto con gli stermini. (I, 234 — 235)

LA spada che sempre disumanizza, sia colui che sta dalla parte dell'impugnatura sia colui che sta dalla parte della punta, l'uccisore e l'ucciso: è una delle più forti visioni che si trovano nell'opera di Simone Weil. Ma è anche una visione estremamente problematica. Ci sono casi in cui per difendere l'umanità è necessario brandire la spada, e qui non si può ragionare in termini di male e bene assoluti, ma parziali, e relativi ad una situazione.

L'affermazione che i martiri, coloro che la Chiesa venera come suo fondamento, fossero

seguaci di un altro Dio, lo stesso dell'odiata Roma, dimostra tutta l'estraneità di Simone Weil ad un pensiero dialettico e storico. Manca, infatti, a Simone Weil un autentico pensiero dell'Incarnazione, e di conseguenza la storia si appiattisce sulla metafisica. E su di una metafisica di stampo cataro-manicheo, che è pervasiva di tutta l'opera più rilevante della scrittrice francese.

Il tessuto del mondo è il tempo, e che cos'è il tempo al di fuori del mio pensiero? Che cosa sarebbero il presente e l'avvenire senza di me che li penso? E se essi non sono niente, l'universo è niente, infatti che cosa vuol dirè esistere un solo istante? Allora potrei io non essere associato alla creazione? Ma bisogna che io pensi il tempo come un co-creatore. E come?

Sventura: il tempo trascina l'essere pensante suo malgrado verso quel che egli non può sopportare e che tuttavia verrà. « Che questo calice sia allontanato da me». (Ogni secondo che passa trascina un essere nel mondo verso qualcosa che egli non può sopportare).

Differenza infinita fra tre ore passate a una macchina automatica, e tre ore passate davanti a un affresco di Giotto. Il rapporto tra il tempo e me è il tessuto della mia vita, ed è possibile stabilirvi una differenza infinita. Una fuga di Bach è un modello. (I, 235)

L' OCCIDENTE (e anche la cultura islamica, a modo suo) è ossessionato da quella che ho chiamato *la spina del divenire*. Ciò che sorge anche tramonta. E i più avvertono come tragico il finire di ciò che nel suo esser finito appare come bello e di infinito valore. Anche le rappresentazioni del mondo sorgono e tramontano.

Che cosa sia il tempo *per sé* è questione insolubile. Ma Simone Weil comprende, come altri hanno compreso prima di lei (Agostino anzitutto), che *pensare il tempo* è pensare il pensiero. L'uomo esiste e pensa nel tempo. E se si pensa il pensiero in modo radicale, cioè liberandosi previamente dalle sovrastrutture culturali e mentali, cosa che si può attuare solo con un'ascesi filosofica di lunga durata, si arriva a vedere la prossimità del pensiero alla fede. Alla fede non come fede religiosa, ovviamente, ma alla *fides qua creditur*, ovvero alla fede con la quale si crede. Che è anzitutto una fede nel segno comunicativo interumano, cioè la fede che il segno linguistico *pensiero*, per esempio, traducibile in tutte le lingue degli umani, indichi sia a me che a te la stessa realtà. Se non avessimo questa comune fede comunicativa, ogni tentativo di co-

struzione di una visione comune della realtà sarebbe vana. Non esisterebbe neppure quella realtà che si chiama umano. Questa fede è fede anche nella permanenza del significato del segno: la parola *logos* che pronuncia Platone potrà ricevere interpretazioni differenti nel corso dei secoli, ma non indicherà, noi crediamo, qualcosa di totalmente differente da quel che Platone aveva pensato. Noi abbiamo fede nella permanenza del segno oltre il divenire. Senza di essa non potremmo neppure parlarci. Di Platone non abbiamo neppure il sepolcro, ma *logos* è rimasto, e rimarrà.

Gravità.

Solamente la verticale dà un senso agli angoli. Direzione per eccellenza.

E tuttavia la terra è rotonda. Pensare le due cose a un tempo...

La gravità, modello di tutte le costrizioni.

Vita e morte degli altri. Essere felici che vi siano altri esseri pensanti, oltre a noi; grazia essenziale. Desiderare la morte di un essere umano è rifiutare questa grazia (cfr. Creonte). Ma essere felici, anche, di essere mortali, che essi siano mortali; per se stessi e per loro, nella stessa misura. Non desiderare mai la propria morte, ma accettarla.

Il suicidio non è permesso se non quando è solamente apparente, quando vi è costrizione e si è pienamente coscienti di questa costrizione. Così pure per l'uso della forza. Si tratta di costrizione, non di grazia, prakrti, non atman.

Scelta illusoria. Quando si crede di poter scegliere, in realtà si è incoscienti, prigionieri dell'illusione, e si diventa un balocco. Si cessa di essere un balocco elevandosi al di sopra dell'illusione fino alla necessità,

ma allora non c'è più scelta, un'azione è imposta dalla situazione stessa chiaramente percepita. L'unica scelta è quella di ascendere. (I, 275)

Io credo che la questione fondamentale nel pensiero di Simone Weil sia quella della corporeità dell'umano. La *pesanteur*, che normalmente viene tradotta con gravità, ma è meglio resa concettualmente dalla *gravitas* latina, è una qualità anzitutto del corpo. E nello gnosticismo dualistico weiliano, che ha avuto uno sbocco molto evidente nel modo stesso in cui Simone Weil è andata configurando il suo rapporto col cibo, fino alla sua morte, questa qualità essenziale dei corpi è un'ostacolo all'ascesa spirituale. Ma qui appare una contraddizione: perché accettare la mortalità significa accettare un aspetto essenziale della corporeità. D'altra parte, se il vero sé non è il corpo, in che senso si può parlare della propria morte? E se vi è identità tra lo spirito universale e la sua manifestazione locale in me, chi muore? Se, infine, anche l'io è una illusione, quel che muore è soltanto un grumo di materia animata cui si applica la

targa convenzionale di io, cui nulla di sostanziale corrisponde.

Noto che nella cultura latina *gravitas* significa negativamente una serie di condizioni segnate appunto dalla pesantezza (anche metaforica), ma di contro anche realtà positive, come la dignità o addirittura la sublimità. E l'opposto è *levitas*, che può avere connotazione sia positiva che negativa, a sua volta.

Il tempo propriamente non esiste (se non il presente, come limite), e tuttavia noi siamo sottomessi a esso. Tale è la nostra condizione. Noi siamo sottomessi a ciò che non esiste. Si tratti della durata sofferta passivamente — dolore fisico, attesa, rimpianto, rimorso, paura — o del tempo regolato — ordine, metodo, necessità — in ambedue i casi, ciò a cui siamo sottomessi non esiste. Ma la nostra sottomissione esiste. Realmente legati da catene irreali. Il tempo, ir-reale, vela ogni cosa e noi stessi d'irrealtà. (I, 295)

La spada è una macchina semplice (come il chiodo) che raccoglie l'energia del colpo su una superficie estremamente piccola (troncando); si colpisce dall'alto in basso; forza di gravità trasformata da una macchina semplice. Tale è la differenza tra l'uomo armato e l'uomo disarmato. Achille e Liccaone. E che cosa mai diventa l'anima sotto la forza di gravità! Come chi su una parete rocciosa ha paura di cadere. I pensieri si arrestano. (I, 296)

Mi pare evidente come per Simone Weil i *pensieri* siano in quanto tali una espressione del Bene (anche se possono essere pensieri malvagi). Questo perché il Bene per lei è lo spirito, e il male ciò che vi si oppone o che lo nega (ma la materia non è negazione dello spirito, perché la negazione può essere operata solo da una entità spirituale, e anche una opposizione del non-spirito allo spirito è impensabile, se non in un contesto dualistico-cataro qual è in effetti quello weiliano).

Ma se la spada, in cui si manifesta nel modo più puro la *forza*, ha il potere di *arrestare* i pensieri, allora i pensieri per esistere hanno bisogno del tempo, perché ciò che si arresta era, prima di arrestarsi, in movimento, e il movimento per darsi ha bisogno del tempo, ovvero esiste solo temporalmente. Nel pensare esiste un prima e un dopo. La sospensione del tempo, l'eterno, è infatti indicibile e impensabile. Il moto circolare degli astri, che portò la mente umana all'idea di una vita immortale, è pur sempre un movimento, come quello delle anime del Paradiso di Dante. Il fatto è che l'umano è pensabile solo nel movimento e nel tempo, e senza di essi si apre la *via negativa* che infine

porta all'identificazione del divino col puro
nulla.

Crocifissione. Dio ha espiato la creazione, e anche noi che ad essa siamo associati la espiamo. (I, 311)

PER ogni pensiero gnostico la Creazione è il problema supremo. Perché essa appare una inspiegabile rinuncia di Dio alla propria perfezione assoluta. In ultima analisi, una colpa di Dio contro Dio stesso. Questo concetto necessariamente comporta un rifiuto sostanziale dell'Antico Testamento, e una lettura spiritua-
listica e de-ebraizzante del Nuovo.

Casi frequenti (enumerarli, classificarli) in cui affermando una verità su un certo piano, la si distrugge. Nel momento in cui la si dice (ovvero la si dice su un certo piano) non è più vera. Essa è vera solamente dietro (o al di sopra di) l'affermazione contraria. Non è dunque percepibile che agli spiriti capaci di cogliere simultaneamente molteplici piani sovrapposti di idee. Essa è incomunicabile nel senso che il linguaggio è a una o al massimo a due dimensioni (a due se è scritto, ma la pagina è un limite). Questa è la ragion d'essere dell'esoterismo. Euridice. Verità che sono false non appena le si guarda. (I, 312)

QUI noi incontriamo il tema dell'ineffabilità, e insieme quello delle verità plurali e conflittuali. Quando si ragiona (mediante il linguaggio nella sua forma proposizionale-dichiarativa, come debbono fare la filosofia e la scienza) si può finire nel paradosso, nella misura in cui si è consapevoli che una parte dell'esperienza non può essere tradotta né comunicata agli altri umani in forma discorsiva, e nondimeno la

sua realtà si impone. Anche qui ci soccorre un approccio dialettico: se la contraddizione è parte dell'essere in quanto tale, mentre la traduzione concettuale-linguistica del fenomeno non può che essere non-contraddittoria, dobbiamo pensare i «piani sovrapposti di idee» con la capacità di porre distinzioni categoriali rigorose. Ciò che mi sembra non accadere sempre oggi, ad esempio, nelle elucubrazioni parafilosofiche dei neuroscienziati.

La sonata «Al chiaro di luna» è molte cose nello stesso tempo. Dal punto di vista dell'acustica, della meccanica, della storia delle idee, della storia della musica, della storia dell'industria e dell'artigianato, della filosofia, della letteratura, della psicologia ecc. Se non esistesse il pianoforte come strumento, non ci sarebbe la sonata. Ma la sonata non è il pianoforte, come l'anima non è il corpo. Ma che cos'è in sé allora la sonata «Al chiaro di luna»? Su che piano esiste? Non si può dubitare della sua esistenza, perché farlo significherebbe dubitare dell'esistenza dell'umano.

«Per una necessità della natura, ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone» — Rajas. Formula terribile.

In circostanze date, un essere reagisce in modo da conservarsi e da dilatarsi al massimo. Non c'è scelta. (I, 316)

Così è costituito il mondo, l'impero della forza. Lo splendido dialogo tra gli Ateniesi e i Meli, che si legge nella Guerra del Peloponneso di Tucidide, esprime nel modo più incisivo la legge che regola i rapporti tra tutti i viventi, dagli Dei agli animali, fino alle piante, e giù scendendo: la legge del più forte.

«ATENIESI: Orbene, per quanto ci riguarda noi non faremo un discorso lungo e poco convincente, ornato di parole affascinanti, sostenendo che è giusto per noi avere un impero perché abbiamo sconfitto i Persiani, oppure che ora esercitiamo il diritto di rappresaglia perché abbiamo subito un torto; così come non consideriamo un vo-

stro diritto pensare di persuaderci sostenendo di non avere partecipato con noi alle spedizioni perché siete coloni degli Spartani, oppure che non ci avete fatto alcun torto; riteniamo invece legittimo cercare di ottenere quello che è fattibile in base alle vere intenzioni che ciascuno di noi ha, perché come noi anche voi sapete che nel linguaggio umano il diritto si giudica a parità di condizioni, altrimenti i potenti fanno quello che possono e ai deboli tocca dichiararsi d'accordo».

MELI: Almeno come giudichiamo noi (infatti è inevitabile, dato che voi, messo da parte il diritto, avete posto così come base della discussione l'utile), è utile che voi non distrugiate il bene comune, ma che a chiunque, ogni qualvolta si trovi in pericolo, venga assicurato ciò che è conveniente e giusto, e che se anche non riesce a persuadere esattamente uno possa ricavare qualche vantaggio. E questo è tanto più nel vostro interesse in quanto, se foste sconfitti, sareste d'esempio agli altri per la tremenda vendetta cui andreste incontro.

ATENIESI: Ma a noi, anche se il nostro impero dovesse essere smantellato, non ci fa paura la sua fine; perché non sono quelli

che dominano gli altri, come gli Spartani, che rappresentano in quanto tali un pericolo per i vinti (e tuttavia questa non è una lotta contro gli Spartani), ma sono piuttosto i sudditi se attaccano e sottomettono da soli quelli che li dominano. Ma lasciate a noi di correre questo rischio; piuttosto vi mostreremo che siamo qui per sostenere il nostro impero e che ora faremo le nostre proposte per la salvezza della vostra città, perché vogliamo dominarvi senza fatiche e conservarvi sani e salvi nel vostro e nel nostro interesse.

MELI: E come potrebbe essere utile per noi essere schiavi, come è utile per voi dominare?

ATENIESI: Perché voi invece di subire le estreme conseguenze diventereste sudditi, e noi ci guadagneremmo a non distruggervi [...].

MELI: Anche noi — siatene certi — pensiamo che sia difficile competere con la vostra potenza e con la fortuna, se essa non sarà imparziale; malgrado tutto abbiamo fede che non soccomberemo per la fortuna che dipende dalla divinità, perché rispettosi degli dei ci opponiamo a degli ingiusti; e che alla deficienza del nostro esercito sup-

plirà l'alleanza degli Spartani, che sarà obbligata a correre in nostro aiuto se non altro dalla comune origine e dal senso dell'onore. Sicché il nostro ardire non manca di ragionevolezza del tutto.

ATENIESI: Quanto ai buoni sentimenti verso la divinità, nemmeno noi supponiamo che ci siano venuti meno. Giacché con le nostre richieste o con le nostre azioni non facciamo assolutamente nulla che contrasti con la credenza degli uomini nella divinità né con la loro volontà di decidere il proprio destino. Perché siamo convinti che tanto l'uomo che la divinità, dovunque hanno potere, lo esercitano, l'uno apparentemente, l'altro visibilmente e per sempre, per un insopprimibile impulso della natura. E non siamo noi che abbiamo imposto questa legge, né siamo stati i primi ad applicarla quando già esisteva. Essa esisteva quando noi l'abbiamo ereditata ed esisterà in eterno quando noi la lasceremo in eredità, e dunque l'applichiamo consapevoli che anche voi, come altri, agireste esattamente come noi se aveste la nostra stessa potenza. E dunque, in rapporto alla divinità abbiamo buoni motivi per non temere di essere svantaggiati; per quanto riguarda invece il vo-

stro giudizio nei confronti degli Spartani, che vi fa confidare che essi accorreranno in vostro aiuto per senso di onore, ci felicitiamo per la vostra ingenuità ma non invidiamo la vostra incoscienza. Il fatto è che gli Spartani dimostrano coraggio soprattutto quando si tratta di loro stessi e delle istituzioni in vigore presso di loro; ma quando si tratta di altri, sebbene si potrebbero addurre moltissimi esempi di come essi si comportano, tuttavia riassumendo si potrebbe dimostrare che, nel modo più evidente fra quelli che conosciamo, essi considerano bello ciò che è gradito e giusto ciò che è utile. E un simile modo di pensare non è davvero quello che ci vuole per la vostra salvezza tuttora improbabile».

(Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, trad. Favuzzi in L. Canfora, *Antologia della letteratura greca*, vol. II, Laterza, Bari, 1987, pp. 509-515).

Qui non è contenuto *in nuce* soltanto Machiavelli, ma tutto il pensiero politico realista, e non solo il pensiero politico, ma la visione realista dei rapporti umani in generale, e più in generale ancora dei rapporti tra tutte le creature.

Non è sorprendente che subito dopo Simone Weil si ponga il problema di definire la realtà, e che citi la frase di Valery «L'oggetto proprio, unico e perpetuo del pensiero è ciò che non esiste».

Il desiderio è illimitato per natura, e ciò è contro natura, perché l'infinito non è al suo posto al livello del desiderio. Nel mondo degli oggetti del desiderio, che è il mondo manifestato, non vi è infinito. È qui che il bene e il vero si congiungono. (I, 322)

DUNQUE la natura del desiderio è contro-naturale, secondo Simone Weil, a causa dell'in-finitudine del desiderio umano in quanto tale. Quindi il desiderio è *per se* fuori dell'ordinamento naturale. Infatti, è evidente da sempre alla filosofia, e alla saggezza in generale, che nessun oggetto mondano è atto a saziare la brama del desiderante: conseguito l'oggetto dei sogni, il desiderante non ne ricava la felicità sperata, e passa ad un altro oggetto, cui attribuisce una superiore capacità di dargli quella stessa felicità che va cercando. E tuttavia se in luogo del «mondo manifestato» poniamo il «mondo rappresentato» noi ci avviciniamo ad una soluzione (concettuale) del problema del desiderio. La sua infinitudine è infatti nient'al-

tro che un'espressione della in-finitudine dei segni, la cui sfera è estensibile all'infinito per la natura stessa del segno umano, per la sua trascendenza rispetto al mondo-mondano e oggettuale, ove gli oggetti disponibili sono sempre limitati in numero e grandezza. Questo fa sì che sul piano pratico non si avrà mai una soluzione della questione del limite che gli umani dovrebbero porre al desiderio (e al bisogno), come il paradosso di Diogene che spezza anche la sua coppa di coccio, perché per bere basta il cavo della mano, dimostra perfettamente. Inevitabilmente, ciascuno negozierà con le condizioni del proprio tempo, e con se stesso, i termini del suo desiderio e dei suoi confini

L'obbedienza è la virtù suprema. Amare la
necessità (I. 333)

La non-violenza è buona solo se è efficace.
(I. 334)

L'OBEDIENZA di cui si parla non è quella particolare a questo o quest'altro essere umano, anche se questa è comprensibile solo all'interno del rapporto di forza (psicofisica o spirituale), bensì l'obbedienza generalissima a ciò che Seneca chiama, al plurale, *fata*. Il *sapiens* si distingue per il consenso, il sì che egli pronuncia alla catena inesorabile degli eventi, cui anche il ribelle non può sfuggire. Mi pare evidente come nella visione weiliana non sia possibile realmente l'irrompere di un *novum* radicale, e dunque non sia data mai una vera libertà. Ma la questione è non solo antropologica: essa è del tutto teologica, perché è in gioco la possibilità di pensare la libertà di Dio. Dio come libero, o addirittura come assoluta libertà, non è pensabile con le categorie stoiche, e in generale

metafisico-induiste, secondo le quali si muove Simone Weil. Non è sorprendente, poi, che il problema della libertà si ponga anche in Vito Mancuso, il cui debito nei confronti di Simone Weil è trasparente. E non è sorprendente nemmeno che anche nel pensiero di René Girard la fondazione della libertà rimanga qualcosa di labile e casuale: il meccanismo originario della vittima, da cui scaturisce l'umano secondo la sua teoria, è infatti appunto un *meccanismo* che richiede un *Deus ex machina*. Una *meccanica spirituale* attira Simone Weil... Sia in Girard che nella Weil che in Mancuso la libertà appare sospesa su di un abisso senza fondo. Non è costitutiva dell'umano. Essa viene dal nulla, dunque essa è nulla.

Comunione cattolica. Dio non si è fatto carne solamente una volta, egli si fa ogni giorno materia per donarsi all'uomo ed esserne consumato. Reciprocamente, mediante la fatica, la sventura, la morte, l'uomo è fatto materia e consumato da Dio. Come rifiutare questa reciprocità? (I, 337)

QUESTA che appare reciprocità non può sussistere come tale, anzitutto perché propriamente la reciprocità può darsi solo tra eguali, e il farsi carne del Logos non lo rende per questo finito e contingente in quanto Dio. Secundariamente, se *materia* corrisponde alla *carne* biblica, l'uomo è già da sempre *materia*, anche nella sua condizione edenica, e distinto da Dio. Proprio il rifiuto della differenza da Dio è il peccato d'origine. Qui, d'altra parte, è presente il problema del rapporto tra Dio e gli enti mondani, e il mondo nel suo insieme. Un Dio trascendente che consuma gli enti fino a ridurli al nulla non è pensabile, soprattutto se contemporaneamente si voglia vedere nello stesso Dio

il Creatore-Salvatore. Ma Simone Weil, come si sa, rifiuta l'Antico Testamento, secondo un'antica tradizione gnostico-catara, ed è questo che le impedirà fino alla morte di entrare nella Chiesa.

Non si facevano statue a Yahweh; ma Israele è la statua di Yahweh. Questo popolo è stato fabbricato come una statua di legno, a colpi d'ascia. Popolo artificiale. Quando entrò in Egitto era una tribù; è diventato una nazione in schiavitù. (In quattro secoli e mezzo non sono riusciti ad assimilarsi). Tenuti insieme da una terribile violenza. Non assimilabili, non assimilatori. (I, 346)

CIO che appare terribile ai miei occhi è il rifiuto che Simone Weil oppone alle sue stesse radici. La sua lettura dell'Antico Testamento e in particolare dei *libri storici* è contraria anche alla tradizione cattolica, dentro la quale infatti è impossibile collocarla, anche solo parzialmente, nonostante le simpatie che il suo pensiero ha, negli anni recenti, suscitato in molti pensatori cristiani di vario livello.

E ritorno sul tema della libertà: è esattamente il Dio liberatore dall'Egitto quello che per gli Ebrei e i Cristiani è il vero Dio (tanto che nell'interpretazione figurale Mosè è figura di

Cristo), e Dio è liberatore proprio in quanto è libertà, non necessità. Mentre per la Weil il metafisicamente necessario traccia la definizione del divino, e del Bene, secondo quella Tradizione che non è possibile far coincidere totalmente né con l'Ebraismo né col Cristianesimo, pena la loro nullificazione nel mare magnum della metafisica eterna.

Il leitmotiv di questo passo è poi quello dell'artificialità e diversità dagli altri popoli, col tipico rovesciamento antisemitico dell'elezione. Chissà se oggi Simone Weil avrebbe parlato dello Stato di Israele come della Entità Sionista?

L'uomo, interiormente, non è reale se non come rapporto tra il passato e il futuro. Chi lo priva dell'uno o dell'altro (o di ambedue) gli fa il più grave torto possibile. Abolire interamente ciò che io sono stato. Sradicamento, declassamento, schiavitù. Quanto al futuro, condanna a morte. (E tuttavia la possibilità dell'uno e dell'altro è un bene).
— Uccidere secoli passati con l'abolizione di una città, ancora più atroce.

La possibilità del male è un bene.

Possibilità, nozione insondabile. (I, 353)

L'UOMO non è reale se non nel rapporto tra passato e futuro. L'umano è essenzialmente temporalità cosciente. Anche quando fa esperienza di una «sospensione del tempo», all'interno di questa gli si dà una scansione, una successione. Inoltre, il *tempo sospeso* è sempre congiunto, da una parte e dall'altra, per così dire, al tempo scorrente, cioè al puro e semplice tempo. Noi non possiamo pensarci, come esseri umani, se non in una dimensione temporale.

Esattamente per questo il Dio dei filosofi è sempre prossimo ad una identificazione col nulla, e il tentativo di declinarlo teoreticamente conduce al kolakowskiano *orrore metafisico*. D'altra parte, la punta speculativamente più alta della teologia cristiana annaspa ogni qual volta deve pensare l'eterno e il suo rapporto al tempo, e solitamente se la cava con formule quali «il tempo assunto nell'eterno» che in realtà non significano propriamente nulla al di fuori di se stesse.

Venezia salvata, che qui viene evocata, è una meditazione sul potere che gli umani hanno di sradicare il passato, e su come solo la contemplazione della possibilità di una perdita definitiva faccia risplendere la bellezza. Qualcosa di urgentissimo nella Venezia e nell'Italia di oggi. Qualcosa che è narrato nella *Trilogia del West* di Cormac McCarthy.

Rinuncia. Rinunciare ai beni materiali; ma alcuni di essi non sono forse la condizione per certi beni dello spirito? Si è forse in grado di pensare nello stesso modo quando si ha fame, si è sfiniti, si è umiliati e senza considerazione? Dunque, bisogna rinunciare anche a questi beni dello spirito. Che cosa resta quando si è rinunciato a tutto ciò che dipende dall'esterno? Forse niente? Allora si è veramente rinunciato a se stessi. (I, 364)

Umiltà in vista dell'assimilazione a Dio; quale orgoglio resta al di sotto! [Io non posso sopportare di essere meno di Dio;] ma allora bisogna che io sia niente; perché tutto quel che io sono è infinitamente meno di Dio. Se io tolgo da me tutto quel che io sono, resta... (I, 364-365)

Parentela del male con la forza, con l'essere, e del bene con la debolezza, il nulla. (I, 366)

SE il bene fosse inteso come assolutamente coincidente con la debolezza, della sua su-

prema incarnazione storica in un uomo, Gesù, si dovrebbe dire che è stata assolutamente debole, superando in debolezza e prossimità al nulla tutte le altre esperienze umane. Ma la debolezza del Cristo, di cui parlano le Scritture, non è quella della Weil. Essa coincide con la rinuncia al potere basato sulla violenza, che è altra cosa: è una rinuncia forte. Un atto che appartiene all'ordine dell'essere, non a quello del non essere. Ma la non violenza di Gesù non è propriamente debolezza nel senso del non essere weiliano, ma un genere di forza che va al di là dell'umano e delle sue categorie. Non ci si stupisce, a questo punto, che nel pensiero di Simone Weil la resurrezione di Gesù occupi un posto così limitato. Il profeta «potente in parole e in opere» infatti viene resuscitato dalla potenza di Dio.

Un mezzo di purificazione: pregare Dio, non solo in segreto rispetto agli uomini; ma pensando che Dio non esiste. (I, 385)

QUESTA è forse la sentenza più radicale dei *Quaderni*. Pregare *etsi Deus non daretur*.

Ma: 1) in che modo si prega *pensando*? Si potrebbe dire che mentre si prega si pensa, con un pensiero fondato sulla struttura della frase dichiarativa *Dio non esiste*. Ma l'esistenza di Dio non è l'esistenza che si predica di una mela o della befana. Si potrebbe dire che si prega all'interno della consapevolezza che colui cui si rivolge la preghiera non esiste per sé, ma solo come illusione, un prodotto, in ultima istanza, della struttura neurologica del cervello umano. In tal caso pregare Dio significherebbe pregare noi stessi.

2) Si potrebbe dire che lo sforzo del pensiero di comprendere, ovvero di afferrare (*begreifen*) Dio sia già una forma di preghiera? Solo se si parte dalla fede nell'esistenza di Dio, e di un

Dio cui sia in qualche modo possibile relazionarsi.

3) Il pensiero della non esistenza di Dio è già un pensiero metafisico. Fondato su una proposizione dichiarativa-metafisica. In questo senso, tutto il gran darsi da fare di materialisti di ogni tipo per smontare la plausibilità della credenza è la conferma del fatto che il pensiero umano ha sempre bisogno della trascendenza, anche nella sua negazione. E il motivo è semplice: anche il pensiero più ateo è per sua natura una realtà trascendente.

Mi impressiona, in questo senso, la facilone-ria con cui si usa il termine *realtà* (oggi molto più usato del termine *verità*). Esso è maneggiato da tutti in modo superficiale ed acritico. Come se non fosse una bomba metafisico-epistemologica.

Algebra, denaro: livellano, l'una intellettualmente, l'altro affettivamente. La nostra epoca distrugge la gerarchia interiore, come potrebbe lasciare sussistere la gerarchia sociale che ne è solo l'immagine grossolana? (II, 31)

L' EPOCA nostra vede l'annientamento della differenza morale: a ogni umano, per tutto il corso della vita e a prescindere dal genere vengono attribuiti le stesse caratteristiche, gli stessi bisogni, gli stessi appetiti, e conseguentemente gli stessi diritti. Per questo, si immagina, ad esempio, che un anziano abbia, anzi debba avere, lo stesso *diritto alla sessualità* che ha un giovane. Idem per gli handicappati mentali: anche loro hanno diritto alla *felicità sessuale*. Come se la soddisfazione degli impulsi sessuali coincidesse con l'essere felici, quando tutta l'esperienza dell'umanità dimostra che così non è. In questo io vedo la massima espressione del trionfo di una visione miseramente materialistica dell'esistenza umana.

«Per una necessità di natura, qualunque essere, per quanto può, esercita tutto il potere di cui dispone». *Non esercitare tutto il potere di cui si dispone significa sopportare il vuoto.*

Può esserci accettazione volontaria del vuoto nei rapporti tra collettività?

Il desiderio contiene qualcosa di assoluto, e se fallisce (una volta esaurita l'energia), l'assoluto si trasferisce sull'ostacolo. (II, 56)

LA tragedia dell'umanità sta proprio nell'impossibilità di una accettazione collettiva del vuoto. Infatti solo una mediazione dialettica del pieno e del vuoto produce la misura. Ma tutti i segni che possiamo cogliere nella storia dell'umanità ci dicono che i gruppi umani aspirano, per natura, alla pienezza (del numero, della quantità, della potenza, del piacere, della sicurezza, del dominio). Perciò il discorso degli Ateniesi ai Meli, che la Weil qui cita, è un discorso vero.

Ma poiché la ricerca del pieno è la ricerca dell'assoluto sul piano mondano, questa ricerca non è altro che il desiderio. L'eros sessuale ne è una delle declinazioni, oggi pervasiva, ma pronta ad essere sostituita da altre, o a convivere con esse. La frase di Simone Weil sul desiderio e l'ostacolo è una delle più *girardiane* che ella abbia scritto. La metamorfosi del desiderio e il suo spostamento sull'ostacolo al desiderio stesso è anche la spiegazione del culto del capo nei regimi totalitari, e, credo, anche negli ordinamenti religiosi. Da ciò la fuga di Gesù ogni qual volta la folla lo vuole innalzare.

I miliziani del *Testamento spagnolo* che inventano vittorie per sopportare la morte; esempio dell'immaginazione che colma il vuoto. Sebbene non ci sia niente da guadagnare dalla vittoria, si sopporta di morire per una causa che sarà vittoriosa, non per una causa che sarà persa. Per qualcosa del tutto privo di forza, sarebbe sovrumano; discepoli del Cristo. Il pensiero della morte esige un contrappeso, e questo contrappeso — a parte la grazia — non può essere che una menzogna. [...]

La morte, fonte per gli uomini di ogni menzogna e di ogni verità. (II, 59)

L'UMANO è l'animale che pensa la morte. Per questo la morte è sempre al centro. Essa è generativa dell'immaginazione proprio perché gli umani non possono accogliere nel pensiero quel vuoto che essi soli pensano: sono esseri paradossali. «Siam pronti alla morte» per entità immaginarie perché queste hanno con la

morte un legame indistruttibile. Coloro che, come gli *psicologi evolucionisti*, si illudono di possedere la chiave interpretativa dell'umano nella metafisica dell'evoluzione che non sa di essere tale (cioè una metafisica) oscurano la tendenza fondamentale che ci anima: l'animale, l'umano e il dio sono nati nello stesso istante e possono essere definiti solo in relazione reciproca. Per questo, anche, nessun discorso può essere mai totalmente separato dalla religione, e ogni anti-teologia si rovescia in pseudoteologia, e ogni ateismo non può vivere come semplice *a*, ma ha bisogno vitale di ciò che lo segue.

Impotenza di Dio. Il Cristo è stato crocifisso; suo Padre l'ha lasciato crocifiggere; due aspetti della stessa impotenza. Dio non esercita la sua onnipotenza; se l'esercitasse, non esisteremmo né noi né niente. Creazione: Dio che s'incatena mediante la necessità — Si può sperare che alla morte le catene cadano, ma si cessa anche di esistere come essere separato — Perché la creazione è un bene, pur essendo inseparabilmente legata al male? Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto? Che Dio si ami attraverso il mio miserabile intermediario? Non posso capirlo. Ma tutto ciò che io soffro, lo soffre Dio, per effetto della necessità della quale egli si astiene dal falsare il gioco. (Così egli fu uomo ed è materia, nutrimento). (II, 95)

Lucifero. Il solo fatto che esistano esseri ALTRI da Dio implica la possibilità del peccato. Questa possibilità non è connessa alla libertà (perché essa non esiste per Dio), ma all'ESISTENZA. L'esistenza separata. (Il Cristo non poteva peccare). Dio creando ha creato la possibilità del peccato. Creazione, rinuncia.

Amore, dolore dell'esistenza separata. Due esseri vogliono essere uno, ma se essi fossero uno, questo essere unico amerebbe se stesso, e quale peggiore incubo? È una sete ancora più implacabile. Narciso. Dio è dunque il solo oggetto d'amore possibile. Narciso chiede a se stesso di diventare un altro, per poterlo amare. L'amante chiede all'amata di diventare se stesso.

(Solo Dio è sé e un altro). (II, 96)

UN concetto su cui Simone Weil poggia buona parte del suo pensiero è quello di *separatezza*. Un altro è quello di *amore*. In realtà, questi due concetti non sono mai pienamente determinati, e la vaghezza in cui permangono determina una oscillazione nel pensiero stesso della Weil. È questo anche il luogo in cui emerge ancora una volta la sua appartenenza ad una linea cataro-averroistica: con la morte cessa l'esistenza come essere separato. Ma la logica conseguenza del pensare il limite come male porta a vedere come un male l'esser creatura, limitata in quanto non divina. Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto? Simone Weil non ha una risposta, perché dovrebbe dire che

l'esistenza del soggetto è male. Ripudiare l'Antico Testamento e le prime pagine del Genesi è dunque una sua necessità. Ed è logico che la stessa Creazione allora sia un male, e sia desiderata la Deceazione.

Ma il concetto di separatezza da cui muove S.W. mi sembra non tenere adeguato conto della trascendenza di Dio, e viceversa riflettere una idea di Dio come ente tra gli enti. L'idea stessa del ritrarsi di Dio per lasciare spazio alla Creazione è errata: come se ci fosse un unico spazio, che o è occupato tutto da Dio o da altro. Inoltre, mi pare che il peccato di Lucifero (e quindi dell'uomo) non stia nel rifiuto di essere nulla, in modo che Dio sia tutto, ma nel volere essere come Dio, rifiutando il limite creaturale. In definitiva, per S.W. è di Satana quello che per me è di Dio, e viceversa. E infatti, cataramente, per lei Jahvé è una figura satanica. Satana non vuole che le cose siano, ma che ritornino nel nulla proprio perché non è lui il Signore di tutto. Egli è il padre del nichilismo nella sua più radicale (e violenta) accezione.

La psicoanalisi, surrogato dello yoga ad uso del XX secolo. (II, 125)

FU durante una breve permanenza a Parigi, nel 1979, che la natura di surrogato della psicoanalisi mi apparve in tutta chiarezza. I giovani intellettuali parigini con cui entrai in contatto ne erano tutti pervasi, era il loro linguaggio comune, essi parlavano lo *psicanalese*, vivevano come nel quadro di una religione, si sentivano depositari di una rivelazione. Ma il loro era il gergo di una scuola, la cui funzione è anzitutto quella di differenziare il gruppo di chi lo parla e intende dalla massa dei profani, secondo una logica di espulsione ed esclusione che è antica quanto il mondo. Essa dà una forma di sicurezza a coloro che se ne sentono partecipi. Penso che solo uno studio degli effetti *placebo* e *nocebo* sgombro da ogni pregiudizio potrebbe riportare l'efficacia clinica della psicoanalisi in quanto tale al suo grado di verità. Come tutti gli strumenti umani che sembrano creati per la liberazione, la psicoanalisi incessantemente si converte in dominio.

Tutti i problemi si riducono al *tempo*. (II,
136)

PROBLEMA sommo oggi è quello della pensabilità di Dio come l'Eterno. La stessa pensabilità di Dio da parte di un pensiero che si sforza di essere non-metafisico mi sembra estremamente problematica. Quando leggo certi teologi contemporanei (e anche Bruno Forte) mi chiedo che senso abbiano le loro argomentazioni, e il loro linguaggio. Ad esempio, per rimanere a Forte, un Dio che è storia. La teologia diviene inevitabilmente discorso accademico, retorica per circoli ristretti. Ciò è anche legato all'idea che si ha di universo e di tempo. Perché ancora Dante poteva pensare un cosmo limitato nello spazio e nel tempo, dentro il quale ogni evento è contemporaneo. Ma pensiamo ad una ipotetica astronave di missionari cristiani che parte per diffondere presso gli esseri intelligenti di altri mondi il vangelo della resurrezione. Se viaggiasse alla velocità della luce, dopo 10.000 anni sarebbe ancora dentro i

confini della nostra galassia. Se ha ragione Eric Gans, e la religione è buona antropologia ma cattiva cosmologia, la fede è solo un fatto intraumano, e mondo e natura ne sono fuori. *Cielo nuovo e terra nuova* un simbolo della società umana rifondata su nuove basi. In fondo, guardando alla radice, questo è anche il senso vero della *svolta antropologica* della teologia novecentesca.

Sofferenza di Dio. Se ne parla molto nella teologia contemporanea. Risorge il patripassianesimo. Ma io posso soffrire solo se sono racchiuso nel tempo, è chiaro che la dimensione temporale è essenziale alla sofferenza, e un soffrire nella dimensione dell'eterno, cioè del non tempo, del non-divenire, è impensabile. Quindi non è possibile pensare ad un Dio Padre che soffre per la morte del figlio a partire da una dimensione di eternità in cui tutti i tempi sono presenti e racchiusi. C'è sempre in agguato il pericolo dell'antropomorfismo psicologico: ma anche un essere umano non soffrirebbe tanto se antivedesse la resurrezione del suo amato. E se Dio è eterno, al di fuori del tempo, non ha alcun senso attribuirgli una sofferenza di tipo umano, come fosse uno di noi. Se non è eterno ed è nel tempo, è un ente tra gli enti.

Che Dio è, allora? O, per dirla in termini non metafisici: come posso sperare in Lui? Ma se fosse totalmente nel tempo non sarebbe l'Origine di tutto, e del tempo stesso.

Amare con distacco. Sopportare il pensiero che coloro che amiamo, a cui si pensa con amore, sono mortali, forse sono morti nell'istante stesso in cui si pensa a loro. È un dolore. Non cercare consolazione a questo dolore; ma sopportarlo. Si sopporta questo pensiero tanto meglio quanto più si ama. Non pensare mai ad un essere umano, se non lo si ha accanto, senza pensare che forse è morto. (II, 139)

IN questo passo ritrovo me stesso, la mia esperienza fondamentale, e una delle mie più radicate convinzioni. Questo pensiero è veramente un pensiero contro lo spirito del nostro tempo. Poiché lo spirito del nostro tempo ha orrore della coscienza della mortalità, e la morte viene mascherata in mille modi. L'oblio della mortalità è l'altra faccia dell'autodivinizzazione. E l'elemento per me più interessante è che questa autodivinizzazione, che si nutre delle fantasie promosse dal circuito immaginario-

mediatico-industriale, procede pari pari con la distruzione della differenza tra il naturale e l'umano. Ovvero nello stesso tempo in cui lo scientismo occidentale promuove la visione di un umano come mera escrescenza dei processi evolutivi ciechi, la società che genera quello stesso scientismo si pasce di miti di eterna giovinezza, rifiuta la naturalità del decadimento fisico, rivendica il diritto all'eros degli ottantenni, nega la vecchiaia anche nel vocabolario. Non pronuncia la parola morte e ne allontana l'immagine. Non fa vedere mai la macellazione degli animali che avviene su scala industriale. La morte è confinata nella *fiction*, che funge da luogo di mediazione delle realtà profonde e dei terrori ancestrali.

Ma pensare costantemente alla morte dei propri cari è un rimedio contro il senso di colpa, che subentra spesso nel momento della loro morte reale, quando ci si accorge che li si pensava immortali, e proprio per questo si rimandavano all'infinito la giustizia nei rapporti interpersonali, la comprensione autentica, il perdono e l'accettazione. Unico rimedio alla fragilità umana non è l'illusione della non mortalità, bensì il pensiero della morte forse già avvenuta

di chi è lontano dal nostro sguardo, il pensiero della mortalità di chi è nell'orizzonte della nostra presenza, e di colui che vediamo nello specchio e riconosciamo essere colui che siamo.

Non ci si può impedire di amare. Ma si può scegliere ciò che si ama.

Bisogna amare ciò che è assolutamente degno d'amore, non ciò che è degno sotto certi aspetti, indegno sotto altri (Platone).

Niente di ciò che esiste è assolutamente degno d'amore.

Bisogna dunque amare ciò che non esiste.
(II, 142)

TUTTA la tradizione filosofica ci dice che l'uomo è un essere amante (o desiderante, che è lo stesso), e che si tratta solo di orientare questa tensione a noi connaturata. Ma se il modello è il Cristo, come debbo orientarmi? Il Cristo ha amato? Sì, ha amato gli umani fino al punto di dare la sua vita per essi. Ma erano gli umani assolutamente degni del suo (divino) amore? Non lo erano assolutamente, perché l'umanità è contingente nella sua interezza e nei singoli che la compongono. Dunque il Cristo ha amato qualcosa che *esisteva* nella relatività, nella fragilità e nella non assolutezza. Dun-

que, se l'esempio perfetto d'amore è il Cristo, quello che questo esempio ci dice è il perfetto contrario di quello che ci dice Simone Weil. È proprio l'affermazione che si può amare assolutamente solo ciò che è assoluto ad essere *umana troppo umana*, poiché l'Incarnazione la smentisce. Ed è questo che può essere afferrato solo per fede, oltre i limiti posti da ragione e filosofia.

*La fonte dell'energia morale è per l'uomo all'esterno, come quella dell'energia fisica (nutrimento, respirazione). In genere egli la trova, e per questo ha l'illusione — come fisicamente — che il proprio essere porti in sé il principio di conservazione. Solo la privazione fa sentire il bisogno. E, in caso di privazione, egli non può impedirsi di volgersi verso un commestibile **QUALSIASI**.*

Un solo rimedio a questo: una clorofilla che permetta di nutrirsi di luce. Infatti, essendo questa capacità assente, tutte le colpe sono possibili e nessuna evitabile.

«Il mio nutrimento è fare la volontà di colui che mi invia».

Non vi è altro bene che questa capacità. (II, 145)

DALL'IDEA che il peccato fondamentale dell'uomo sia quello di non essere Dio, nel pensiero di Simone Weil deriva una serie di conseguenze che generano il suo angelismo acuto. Il suo rapporto al cibo mi appare, come in molti asceti ed *enkratiti*, profondamente di-

verso da quello di Gesù e dei suoi discepoli, che i Farisei accusavano di essere mangioni e beoni. Poiché il cibo è sentito come una produzione del desiderio, e il desiderio terreno deve essere annullato. Perciò l'essere umano ideale per Simone Weil sarebbe l'umano-pianta, che potrebbe nutrirsi di sola luce. Non essere capaci di nutrirsi di luce è una colpa. Ma donde viene questa incapacità? Se è costitutiva dell'umano in quanto tale non può essergli imputata. In verità, è proprio il voler essere come Dio, luce da luce, il non accettare la propria *terrenità* e radicale contingenza, il proprio inevitabile essere desiderante, che mi fa apparire l'autoannullamento della Weil un atto di *hybris*.

Restaurare la libertà spirituale. La Chiesa ha avuto torto nel separare libertà e spiritualità: il Rinascimento, nel suo bisogno di libertà, ha abbandonato la spiritualità. Esso si è impregnato della Grecia, meno la spiritualità greca. (II, 150)

CHE esista qualcosa come una *spiritualità greca* mi sembra dubbio. La Grecia è per Simone Weil, come per molti altri con differenti declinazioni, da Hölderlin ai nostri giorni, una categoria dello spirito. E lo spirito è quello di oggi, che del passato si fa un mito e un'immagine a suo uso, inevitabilmente. Infatti tutto l'aspetto agonistico, tragico e sacrificale della Grecia (che tra l'altro l'ha portata al declino) è ignorato o sublimato dalla pensatrice francese. Tuttavia, qui si tocca una questione di fondo. Poiché il Cristianesimo ha introdotto nel mondo l'idea che la *decisione ultima* sul proprio destino eterno (salvezza o dannazione) spetta al singolo soggetto umano, o anima, nella sua relazione con Dio. Ma questa relazione è

mediata collettivamente, dalla comunità dei credenti. Dunque, io mi salvo da solo, perché nessun altro può decidere al posto mio (nonostante il battesimo dei neonati) e nello stesso tempo non mi salvo da solo, perché posso farlo solo entrando in una comunione, che è anche una tradizione, che è anche una struttura, che è anche un potere (e non solo un'autorità). Di qui una ineludibile tensione che ha percorso e percorrerà sempre la Chiesa (e le Chiese).

Mancanza di fede, nell'ortodossia totalitaria della Chiesa. Chiunque chiede del pane a Dio non riceverà delle pietre. Se a colui che desidera la verità appare un errore, questo è per lui una tappa verso la verità, e se continua lo vedrà come un errore. Colui che non desidera la verità s'inganna, ma s'inganna anche recitando il credo. La condanna degli errori era cosa buona; ma non «anathema sit». In quale modo si può stabilire che un certo errore non sia necessario per un certo spirito in quanto tappa? Sarebbe stato sufficiente dire: Chiunque dice che... non è giunto alla verità. Proteggere i piccoli? Non bastava la preghiera? Se io chiedo la verità, ogni pensiero che mi appare come vero mi viene da Dio, fosse pure un errore, ed io non ho il diritto di respingerlo per sottomissione a un'autorità anche liberamente accettata.

Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poesia,

ecc. è l'unico bello. La «sintesi» delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore. (II, 152 — 153)

L' *ORTODOSSIA totalitaria* non è una questione da poco. Quando sono in gioco concetti come quelli che Simone Weil maneggia qui, la tendenza è inevitabilmente quella di assumere un atteggiamento accusatore o apologetico, e dunque una posizione *mimetica*, di individuazione di colpevoli e di espulsione (gli eretici, gli inquisitori degli eretici, i pensatori che hanno elaborato i dogmi e i modi di difenderli, i modernisti, i reazionari, gli anti-conciliari, i progressisti, ecc. ecc., in un continuo accusarsi e addossarsi l'un l'altro le colpe della caduta morale dell'umanità, della corruzione e del male). Certo «ci si attendeva il Regno di Dio ed è sorta la Chiesa», un soggetto storico, e anche politico, una struttura di potere. Insomma, una religione. La religione in quanto tale ha a che fare con l'ordinamento della società, anche nel caso di una visione della religione stessa come fatto meramente privato. Il problema non sta tanto nell'anatema, ma nelle sue conseguenze esecu-

tive, ovvero politico-sociali. L'idea che per la Verità e nel suo nome si possa anche fare la guerra non è affatto peregrina, ma si è sostanziata nei secoli in una serie di eventi e di riflessioni, ossia in una cultura. Il Cristianesimo, che doveva essere un fattore potentemente antimimetico, si è rovesciato in mimetismo scatenato, al punto che la maggior parte dei cristiani uccisi come tali lo sono stati per mano di altri cristiani. E qui si pone un ulteriore gigantesco problema teoretico: perché non si può attaccare il relativismo teorico e nello stesso tempo assumere che tutti gli atti e le posizioni teologiche assunte dalla Chiesa nei due millenni della sua storia siano comprensibili e giustificabili entro il quadro storico di riferimento: che sarebbe un porre in relazione, un relazionare, e infine considerare relativo a... In questo senso, una rilettura parallela del Sillabo e dei documenti del Vaticano II potrebbe essere interessantissima.

L'obbedienza a Dio, vale a dire, nella misura in cui non possiamo concepire, immaginare, né rappresentarci Dio, al nulla. Questo è allo stesso tempo impossibile e necessario — in altri termini soprannaturale.

La religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l'ateismo è una purificazione. (II, 164 -165)

NELLA Bibbia il Dio irrappresentabile emette però dei comandi, anzi, compie delle azioni. Ovvero è anzitutto Colui che libera dalla schiavitù, e poi la fonte della Legge, cui in un terzo momento viene attribuita la creazione del mondo intero, come ormai sa anche il seminarista alle prime armi. La non rappresentabilità della fonte della legge non impedisce l'obbedienza alla legge, altrimenti dovremmo dire che di tutto ciò che ha relazione con l'ir-rappresentabile non si può nemmeno parlare. Dal punto di vista generativo, la paradossalità è connaturata all'idea di Dio, il cui nome è il pri-

mo segno, e dell'umano stesso che lo emette. Per questo, dal paradosso non si può uscire mai completamente, tutt'al più da un incipit paradossale possono derivare conseguenze non-paradossali, il che rappresenta un ulteriore paradosso. Ma è l'unione nell'umano del materiale-mondano-immediato e del rappresentato-mediato-trascendente che dà la prova continua di questa paradossalità essenziale. Il locus del pensiero «non vi è alcuna trascendenza» non è infatti determinabile nella datità dell'esperienza, esattamente come per il pensiero che «tutte le cose derivano da Dio». E, in verità, il vero salto io lo vedo nella comparsa della frase dichiarativa, perché l'ostensivo e l'imperativo non hanno il necessario presupposto della coscienza del tempo. Il paradossale è l'altro versante del soprannaturale: unico conio.

La rappresentazione di Dio è sempre un *éïdolon*, questo nella Bibbia è una costante. L'umano si vuole appropriare della forza di Dio (anche servendolo), oppure fa della forza il suo dio, la terza possibilità è solo di Cristo. L'umano non può sussistere senza un'affermazione o una negazione di Dio, quindi senza una sua qualche rappresentazione, in quanto anche per

negare occorre rappresentare. Il religioso consolatorio può essere tale solo mediante false rappresentazioni, ovvero nell'idolatria, e in definitiva entro fenomeni mimetici di massa, con i loro riverberi nella vita del singolo. Resta il fatto che l'unico pensiero che possa affrontare la questione di Dio nel nostro presente è quello che non pretende di risolverla, ovvero un pensiero aperto, dialettico e in grado di dar conto del valore fondativo del paradosso.

Solo Israele ha resistito, in senso religioso, a Roma, perché il suo Dio benché immateriale era un sovrano temporale, al livello dell'imperatore; ed è grazie a questo (rovesciamento) che il cristianesimo ha potuto nascere là. Elezione, se si vuole, in questo senso. La religione d'Israele non era abbastanza elevata da essere fragile, e grazie a tale solidità ha potuto proteggere la prima crescita di ciò che è il più elevato.

(Nell'ordine delle condizioni di esistenza, il bene produce il male, e il male il bene; ma a partire da meccanismi determinati). (II, 183-184)

L'incontro di Israele e di Roma, due cose a loro modo atroci, ha prodotto il cristianesimo; cioè una forma nuova della mistica distrutta da Roma (decadente già prima di Roma?). (II, 185)

PENSO che uno dei problemi fondamentali del pensiero di Simone Weil, come del resto di ogni cristianesimo *mistico*, sia quello della relazione tra Dio e la storia. Data l'essenza del-

la fede di Israele, ereditata dalla Chiesa, in un Dio che interviene nella storia degli uomini, ed è sperimentato anzitutto come liberatore di un popolo oppresso dalla schiavitù, poi come legislatore e guida entro la storia, e creatore della storia stessa, e del suo senso. Qui anche in Simone Weil emerge un'idea di Provvidenza: il Cristianesimo che nasce in un contesto protettivo, determinato però da due elementi in sé negativi, come Israele e Roma. E d'altro canto la romanità viene distorta: ai Romani, in verità, la religione interessava essenzialmente come fatto politico-sociale (ma fino ad un certo punto, basta pensare all'immane varietà e sincretismo nell'impero dall'introduzione del culto di Cibele in poi), ed essi certo non possono essere considerati «distruttori della mistica», che del resto è in parte una fantasiosa creazione di Simone Weil. Al fondo di tutto credo sia l'idea weiliana che, *poiché il più non può derivare dal meno*, nel tempo non vi può essere accrescimento, ma solo consumazione e perdita: perciò tutto era migliore quanto più indietro nel tempo si risale. E in fondo è tutta qui la differenza tra il pensiero antico (tradizionale) e quello moderno (innovativo). E Simone Weil non vuol vedere

quanto abbia contribuito il pensiero ebraico-cristiano alla esaltazione e fascinazione del *novum* che hanno trionfato nel nostro mondo.

La miseria umana contiene (rispetto a noi) il segreto della Saggezza divina, e non il piacere. Ogni ricerca di un piacere è ricerca di un paradiso artificiale, di uno stato più intenso (superiore in quanto più intenso), di un'ebbrezza, di un accrescimento. Ma essa non ci dà niente, se non l'esperienza della sua vanità. Soltanto la contemplazione dei nostri limiti e della nostra miseria ci pone al livello superiore. (II, 161)

LA miseria non è nullità, se non entro un linguaggio che oltrepassa i limiti della ragione. Per essere miseri occorre non essere nulla, ma essere invece *qualcosa*. Che cosa siamo deve essere detto da un sapere che abbia come oggetto l'umano. Da un'antropologia, un logos sull'uomo. Secondo la Bibbia gli uomini sono creature, ovvero esseri limitati nello spazio e nel tempo ma costituiti ad immagine del Creatore, ovvero *liberi*.

La tecnoscienza contemporanea può dell'uomo fornire solo aspetti particolari, l'evoluzio-

nismo biologico può fornire una spiegazione di alcuni livelli della realtà, ma l'idea complessiva dell'umano che offre il pensiero scientifico contemporaneo è invece fondata su assunti fideistici, su un *credo* aprioristico: quello che esista solo il mondo materiale (materialismo) governato da leggi e principi come quello dell'attività, che negano la possibilità di fondare teoricamente ciò che per noi è essenziale in quanto umani: la libertà e la coscienza e la ragione critica.

Ma quella dell'*intensificazione* è una esperienza da sempre ricercata anche a livello religioso, nei rituali, e anche nelle pratiche ascetiche. Occorre qui introdurre precisi elementi di distinzione. Nella Bibbia l'opposizione a Dio non è costituita dall'ateismo, ma dall'idolatria, cioè da un modo di rapportarsi al mondo essenzialmente religioso. Resta da vedere se sia possibile pensare ad un ateismo che prescindendo totalmente da Dio o da suoi surrogati.

Solo Israele ha resistito, in senso religioso, a Roma, perché il suo Dio benché immateriale era un sovrano temporale, al livello dell'imperatore; ed è grazie a questo (rovesciamento) che il cristianesimo ha potuto nascere là. Elezione, se si vuole, in questo senso. La religione d'Israele non era abbastanza elevata da essere fragile, e grazie a tale solidità ha potuto proteggere la prima crescita di ciò che è più elevato. (II, 183 — 184)

QUESTA è la visione che della religione di Israele ha Simone Weil: qualcosa di rozzo, di immediatamente socio-politico, un guscio duro che avrebbe l'unico merito storico di aver protetto il pulcino del Cristianesimo nascente. Qui non è difficile scorgere la presenza di un *risentimento della priorità*, per usare la categoria gansiana, da parte di una pensatrice mistico-gnostica, la cui lettura della spiritualità antica come proveniente dall'Egitto, dall'India e dalla Grecia non può che condurla ad una posizione nei confronti del testo ebraico-cristiano

analoga a quella dei Catari medievali, per i quali
la simpatia della Weil è dichiarata.

Le rappresentazioni della miseria umana (*Iliade*, *Giobbe*, fuga di Gilgameš [...]) sono belle. Questa miseria non altera dunque la bellezza del mondo. Ma a che cosa è dovuta la loro bellezza, dal momento che la miseria stessa — a livello quasi infernale — è così orribile? Al fatto che nella rappresentazione appare la gravità? (II, 191)

IL fatto che il contenuto in sé orrendo, terribile, insostenibile di una rappresentazione sia nell'arte reso non solo sostenibile, ma anche piacevole, nel senso di quel piacere profondo che si prova quando si è travolti da un'emozione estetica, questo fatto su cui si è meditato dai tempi dei Greci e che spesso è stato percepito come paradossale o enigmatico, va senza dubbio riportato all'origine dell'umano. Il segreto è nella rappresentazione stessa. La rappresentazione in sé è ciò che consente all'umano il distacco dal flusso degli appetiti e delle emozioni e la loro disponibilità trascendentale. Non solo l'oggetto d'appetizione e le relazioni sociali

con i co-specifici nella rappresentazione vengono fissati trascendentalmente rispetto al mondo mondano, ma anche la catena degli eventi, che appare come tale nel momento in cui nella mente umana si accende la triade passato-presente-futuro. Nessuna realtà può apparire come evento se non all'interno della temporalità. E questa ha molto che fare con la percezione della sicurezza. La distanza del soggetto che contempla l'opera d'arte dai contenuti terribili di quella è la distanza tra chi è al sicuro e chi è coinvolto *attualmente*, mediata dalla rappresentazione. Perciò la prima opera d'arte è il racconto di una caccia sanguinosa del paleolitico.

Ma l'origine in senso storico essendo inattin-gibile, su di essa si può solo speculare filosoficamente.

Se pensassi che Dio m'invia il dolore con un atto della sua volontà e per il mio bene, crederei di essere qualcosa, e trascurerei l'uso principale del dolore, che è d'insegnarmi che sono niente. Non si deve dunque pensare nulla di simile. Ma è necessario amare Dio attraverso il dolore (sentire la sua presenza e la sua realtà con l'organo dell'amore soprannaturale, l'unico che ne sia capace, così come si sente la consistenza della carta attraverso la matita).

Allo stesso modo lo spettacolo della miseria degli uomini m'insegna che essi sono niente, e, a condizione che io m'identifichi con loro, che io sono niente. Non è solo in quanto essere umano determinato, è in quanto essere umano che io sono niente. In quanto creatura.

Debbo amare d'essere niente. Come sarebbe orribile se io fossi qualche cosa. Amare il mio nulla, amare d'essere nulla. Amare con la parte dell'anima che si trova dietro al sipario, perché la parte dell'anima che è percettibile alla coscienza non può amare il

nulla, ne ha orrore. Se essa crede di amarlo, vuol dire che ama altra cosa che il nulla.

La sventura estrema che colpisce gli esseri umani non crea la miseria umana, la rivela soltanto.

Dobbiamo alleviarla, quando possiamo, unicamente per questa ragione. Dobbiamo evitare di cadere in essa ovvero di uscirne quando possiamo, perché essa deve venire dal di fuori, essere subita. E dobbiamo amare come noi stessi, nello stesso modo con cui amiamo noi stessi, l'essere umano che il caso mette in nostro potere di aiutare. (II 198)

NULLA e *nullità* possono essere detti in senso simbolico, a indicare la pochezza, la fragilità e inconsistenza, la transitorietà. O possono essere detti in senso rigorosamente filosofico, a indicare il puro non-essere. L'oscillare tra i due campi semantici, quello della mistica più o meno filosoficamente consapevole (e la formazione di S.W. è filosofica) e quello della metafisica, produce nei testi weiliani una sorta di nebbia, a volte percorsa da bagliori che la rendono iridescente, a volte fittissima e acce-

cante. In ogni caso, i due nodi, quello della Creazione e quello dell'Incarnazione, rimangono sempre. Il pensiero di Simone Weil urta contro questi due scogli, che sono il punto dolente di ogni catarismo. La nullità dell'uomo e quella del creato stanno, infatti, insieme: se il creato è qualcosa, e qualcosa di buono e di amabile, come la Bibbia proclama all'inizio, anche l'uomo è qualcosa di buono e amabile. Anzi: a tal punto è amabile che Dio assume la natura umana in toto, compresa la morte, proprio per salvare l'umano dal nulla in cui la sua brama di autodivinizzazione (cioè di essere Dio, esattamente la brama satanica, che non accetta la differenza da Lui) tende a precipitarlo. Se la Creazione fosse stata operata da Dio semplicemente perché potesse dar luogo alla Decreazione, e l'uomo perché potesse aspirare ad essere nulla, diverrebbero assolutamente inconcepibili e contraddittori l'essere creato dell'uomo ad immagine di Dio e l'essere umano di Cristo. Un puro nulla non può essere amato se non da un amore che è anch'esso nulla, e questo non è neppure pensabile, perché due nulla sono un solo nulla. La mistica e il nichilismo sono sempre pericolosamente vicini.

Distruzione di una città, di un popolo, di una civiltà: quale azione meglio di questa dà all'uomo la falsa divinità? Già uccidere un uomo, il proprio simile, lo eleva in immaginazione al di sopra della morte. Ma uccidere qualcosa di sociale, quel sociale che è al di sopra di noi, che noi non arriviamo mai a comprendere, che ci costringe in ciò che è *quasi* il più interiore di noi stessi, che imita il religioso fino al punto di confondervi salvo discernimento soprannaturale...

Il pentimento provato dai Greci per quest'azione, sentimento soprannaturale, ha valso loro il miracolo della loro civiltà. La volontà di potenza. Rajas. È la tentazione di Adamo e quella del Cristo. (II, 210)

SECONDO Simone Weil l'intera civiltà dei Greci è segnata dal pentimento (soprannaturale) per la distruzione di Troia. Ne consegue che l'intera civiltà greca è appunto un *miracolo*.

Verrebbe da chiedersi: ma perché Cristo non è greco?

In questo passo, tuttavia, l'elemento più interessante è nella distinzione tra il religioso e il sociale. La nozione per cui il sociale imita il religioso è tuttavia erronea: il religioso è il sociale, poiché la con-fusione dei due è originaria. Si potrebbe invece asserire che il sociale che si autocomprende e si proclama non-religioso lo fa necessariamente nei termini del religioso stesso. Ogni ateismo è religione, come ogni laicismo. E quindi presenta le due caratteristiche della religione: il mito e il rito. L'umano, poi, non sfugge alla trascendenza, perché questa è costitutiva del suo essere umano. Bisogna tuttavia distinguere tra una *trascendenza mondana*, per così dire, che è inerente al pensiero e al suo fondamento segnico, e la *trascendenza assoluta* di quello che si afferma come divino. La prima è autoevidente, al punto che molti non la riconoscono come trascendenza, la seconda esige un atto della mente che è l'atto di fede di secondo grado (il primo essendo quello nella corrispondenza tra il mondo al di fuori di me e il mio senziente-pensante essere nel mondo, ovvero nella esistenza di me come soggetto).

La morte degli esseri cari è una purificazione, se non si crede alla loro immortalità. 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. (II, 212)

UNA spiritualizzazione radicale che significa, progressivamente, dematerializzazione, disindividualizzazione, disincarnazione, de-creazione.

Che cosa si purifica con la morte dell'essere caro (sempre che non si creda nel suo continuare come collocato in una sfera di immortalità)? Il *che cosa* deprivato delle sue caratteristiche somatiche, psichiche e particolari, di ciò che lo rende Fabio o Simone, non può che identificarsi nel tutto, nell'essere di ogni cosa che è, nel-

l'universale brachman, nel nulla. In ciò in cui la relazione che ci costituisce come umani viene totalmente superata e scompare. È una prospettiva nella quale non si vede come sia possibile affermare che il figlio del falegname giustiziato sia Dio.

Dio ci ha rivestito di una personalità — *ciò che noi siamo* — affinché noi ce ne svestiamo. (II, 214)

Lebbrosi. [...]. La lebbra sono io. Tutto ciò che io sono è lebbra. L'io come tale è lebbra. (II, 215)

DUNQUE ciò cui l'uomo spirituale aspira è l'estinzione. Il linguaggio mistico-poetico in Simone Weil tende sempre a prevalere su quello metafisico. E dunque ella può attribuire a Dio un fine («affinché») che riguarda una creatura che Egli originerebbe perché essa tornasse a confondersi in Lui, o sparisse nel nulla, anzi nel Nulla divino. Se l'io come tale fosse lebbra, Gesù non userebbe il pronome, cosa che invece fa spesso, e con forza: *ma io vi dico...* Né si rivolgerebbe all'uomo con un tu, che è l'io visto dialogicamente dall'esterno. La riduzione dell'io *come tale* (non dell'io deviato, ipertrofico e satanico) a lebbra e negatività assoluta è una follia. Ma una follia dalle radici gnostiche.

I santi che hanno approvato la Crociata, l'Inquisizione o la conquista dell'America. Penso che abbiano avuto torto. Non posso ricusare la luce della coscienza. Se, pur essendo tanto al di sotto di loro, su questo punto io vedo più chiaramente, dovevano essere accecati da qualcosa di ben potente. Questo qualcosa è la Chiesa come cosa sociale, come ambito del Principe di questo mondo. Se ciò ha fatto loro tanto male, quale male non farebbe a me? (II, 250)

QUESTO passo pone il problema della verità nella sua relazione allo scorrere del tempo. Le visioni del mondo e i costumi mutano di società in società, di epoca in epoca. Leggiamo ora il Sillabo del 1864, nel quale sono affermazioni della cattedra di Pietro che oggi ci appaiono assolutamente inaccettabili, anzi che oggi il Magistero ecclesiastico stesso rifiuta, proponendo invece il loro contrario.

Ad esempio, la proposizione condannata XXIV recita: «La Chiesa non ha potestà di usare la forza, né alcuna temporale potestà diretta

o indiretta». Quindi il Papa di allora afferma *ex cathedra* che la Chiesa ha il diritto di usare la forza, ed esercita di diritto un potere mondano. E si condanna altresì l'affermazione (LV) che «È da separarsi la Chiesa dallo Stato, e lo Stato dalla Chiesa». Quindi secondo il Papa di allora Stato e Chiesa non devono essere separati. E si potrebbero citare molte altre affermazioni di quel pronunciamento dottrinale pontificio che la stragrande maggioranza dei cattolici di oggi non può accettare. Ma se vengono relativizzate al contesto storico-culturale divengono appunto relative. E si debbono pensare come relative anche le affermazioni papali odierne.

È possibile una «opinione pubblica» all'interno della Chiesa? Di fatto esiste, ma i suoi contorni sono confusi, e dal punto di vista dottrinale estremamente problematici. Lo si è visto nel recente caso Williamson. Nella sua lettera ai vescovi Benedetto XVI evidenzia un fortissimo disagio per le critiche al suo gesto di riconciliazione emerse all'interno della Chiesa, e loda quei cattolici che hanno mostrato «fedeltà immutata verso il Successore di san Pietro». Ma che significa oggi «fedeltà al Papa»?

La consapevolezza della relatività di buona parte del modo di essere religioso allo spirito dei tempi (per cui ad esempio si dovrebbe «comprendere» la prassi dell'Inquisizione in relazione alla cultura del tempo, ecc. ecc.) è strettamente legata al relativismo come visione della realtà. Una volta accettato che si deve perdonare ad Agostino il suo teorizzare l'uso del braccio dello Stato contro gli eretici perché così volevano i suoi tempi, dove si porrà l'inviolabile locus del «vale per sempre»?

È necessario credere alla realtà del tempo.
Altrimenti si sogna. (II, 257)

CI sono delle frasi che presentano un grado di densità tale da renderle inesauribili. Questo detto di Simone Weil appartiene al novero di queste espressioni. La densità è ottenuta concentrando le significazioni, ed è una delle prove del fatto che l'intelligenza umana non può essere riprodotta artificialmente.

La concentrazione delle significazioni si attua in un *istante*, e chiedersi che cosa ci fosse prima è tanto assurdo quanto chiedersi cosa ci fosse prima del Big Bang, per il semplice fatto che non è pensabile un prima del tempo.

Tuttavia, nessuna speculazione sul tempo può eludere la domanda critica su che cosa debba essere inteso per *realtà*, e, ancora più a fondo, su che cosa debba essere inteso per *che cosa*.

Lo spirito non è forzato a credere all'esistenza di niente. (Soggettivismo, idealismo assoluto, solipsismo, scetticismo. Vedere le Upaniṣad, i taoisti e Platone, che usano tutti di quest'attitudine filosofica a titolo di purificazione). Per questo l'unico organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, l'amore. Per questo bellezza e realtà sono identiche. Per questo la gioia pura e il sentimento di realtà sono identici.

Tutto ciò che è colto con le facoltà naturali è ipotetico. Solo l'amore soprannaturale afferma. In tal modo noi siamo co-creatori. Noi partecipiamo alla creazione del mondo decreando noi stessi. (II, 262-263)

IL pensiero dell'irrealtà del reale, della non esistenza di ciò che appare esistente, è da sempre uno dei pensieri della metafisica. Fa parte del processo di costruzione di ogni filosofia autentica (una filosofia è autentica quando non si sottrae alle interrogazioni più radicali).

L'identificazione di realtà e bellezza, tuttavia, per quanto abbia una lunga storia e innu-

merevoli incarnazioni, si è rivelata sempre più problematica nel corso degli ultimi due secoli. Infatti, se bellezza e realtà coincidessero, ciò che è brutto dovrebbe essere irreali. La tragicità della storia umana sarebbe la cifra di un'illusione. L'identificazione di realtà e bellezza porta all'affermazione che tutto ciò che esiste è bello, e quindi il brutto è predicabile di non realtà. Ma gli orrori del Novecento sono da noi sentiti tanto reali che ce ne sentiamo schiacciati, e dopo Auschwitz qualcuno giunse ad affermare che non fosse più possibile la poesia. Come sempre in Simone Weil, l'attitudine mistica e quella filosofico-metafisica conflagrano. La concettualizzazione dell'esperienza mistica la riporta entro i confini della significazione umana, e qui essa deve pagare lo scotto delle norme che la regolano, come quella del principio di non contraddizione.

Quando i cattolici dicono che un certo sacramento produce un certo effetto soprannaturale perché Dio ha così voluto, questo è vero, ma come è vero, né più né meno, dire che una pietra lasciata andare nell'aria cade perché Dio l'ha voluto. La volontà di Dio non è la causa di alcun avvenimento. È l'essere stesso di tutto ciò che è. La causalità è un rapporto tra un fenomeno e un altro. [La ripulitura filosofica della religione cattolica non è mai stata fatta. Per farla è necessario essere dentro e fuori] (II, 268 — 269)

Io non so se il Cristo abbia o no resuscitato Lazzaro. Ma se l'ha fatto, 1° è un'azione che egli ha compiuto quaggiù, 2° quest'azione si è realizzata per effetto di un meccanismo perfettamente intelligibile a chi fosse in grado di smontarne gli ingranaggi. (II, 270)

PENSO che la *ripulitura filosofica* di una religione sia radicalmente impossibile, tranne che riducendola a filosofia, ovvero negandola

come religione. E non v'è dubbio che nella storia della Chiesa i rapporti con la filosofia siano stati ambigui, di necessità. Questo si vede perfettamente nel secondo passo weiliano qui riportato, ma anche nel primo: da un lato la volontà di Dio, espressione che è impossibile tradurre in linguaggio coerentemente filosofico senza cadere in paralogismi, contraddizioni e antropomorfismi di diverso ordine e grado. Dall'altra i miracoli, tema essenziale della pietà cattolica (oggi ridotto a quello di rare guarigioni da qualche forma di tumore e totalmente privato dell'aspetto storico-fattuale del *mirum*). Torna sempre di nuovo la questione dell'unità del reale, dell'olismo su cui annaspa anche il pensiero di Mancuso, e della possibilità di pensare la trascendenza. Tra una fede infantile e ingenua da un lato, e la riduzione alla mera simbolica sospetta di insignificanza dall'altro, una via mediana si presenta oggi impossibile ma inevitabile.

L'energia soprannaturale è lo Spirito, la cui immagine nel Vangelo è il fuoco. La folgore e il fuoco sono in Eraclito immagini dello Spirito Santo. (III, 19)

FOLGORE e fuoco sono anzitutto immagini della potenza, che si manifesta nella distruzione. Con la folgore, Zeus annienta i suoi nemici. È vero che il fuoco è ambivalente, perché consente la vita dell'umano, e il suo governo è ciò che lo distingue dall'animale, poiché nessun animale governa il fuoco. Penso che governo del fuoco e capacità di rappresentazione siano nell'origine uno.

Il fuoco è divino, ma l'umano ne può fare uno strumento (Prometeo). Lo deve usare con moderazione, nella consapevolezza che può sfuggirgli di mano, perché il suo governo rimane sempre problematico. Questo vale per il fuoco reale come per quello metaforico (oratoria *incendiaria*), come per quello che è l'una cosa e l'altra insieme (fuoco nucleare).

Il fuoco che *dilaga* inarrestabile è un *mare di fuoco* o un *fiume di fuoco*, e qui si rivela il legame tra i due mondi apparentemente opposti del fuoco e dell'acqua: nella sfera della rappresentazione sono accomunati dalla violenza distruttrice, che sconvolge e cancella l'ordine e la sua bellezza, e dissolve la comunità umana.

Il calore vitale si contrappone al freddo del cadavere, e determina in ultima istanza la rappresentazione del *fuoco d'amore* che in Dante è antitetico al fuoco infernale. Tuttavia, il fuoco e l'acqua mantengono una natura dinamica, ed è per questo che Dante raffigura poeticamente il male assoluto in termini di gelo che ghiaccia e immobilizza, morte universale e solido nulla nel lago infernale del Cocito. Ove sta Lucifero, che voleva occupare il locus centrale che spetta solo a Dio, e che non accettando la propria distanza dal Creatore porta chi lo segue a rifiutare la stessa Creazione, e a preferire il nulla alle cose che sono.

Dioniso, dio della follia mistica, è senza dubbio identico all'Amore. (III, 36)

SIMONE Weil vede in quella che lei chiama la Grecia il vero precursore del Cristianesimo. In qualche modo la storia e la carne di Israele sono sostituiti in lei dallo spiritualismo dell'India, dell'Egitto e della Grecia. Ed è evidente come lo spargimento di sangue reale del rito nelle sue pagine sia *misti-ficato* simbolicamente. Affermare l'identità di Dioniso e Amore significa infatti allontanare lo sguardo dallo *sparagmos*, che del dionisismo rappresenta il nucleo primigenio e insuperabile. Significa non porre apertamente la questione del sacrificio, del cuore violento della religione.

Ma c'è qui una rivelazione: il sacrificio non può mai essere un oggetto di analisi da parte di una vittima ad esso consenziente. E Simone Weil ha scelto di collocarsi nel luogo della vittima, nel centro sacrificale, consentendo al suo proprio annientamento. La sua brama di de-creazione, di sparizione dell'io, di rinuncia

all'essere, è l'analogo del cenno di assenso cui il bue veniva indotto dallo spruzzo d'acqua fredda cui lo sottoponeva il sacrificatore. Qualcosa di molto diverso dalla passione di Gesù nell'Orto degli Olivi.

Poiché per la teologia cattolica la Santa Vergine occupa in cielo un posto capitale, non si tratta di Maria, ma di qualcosa che si trova con il Verbo in un rapporto analogo al rapporto di Maria con Gesù; altrimenti come la si potrebbe mettere al di sopra degli stessi angeli? È Demetra; la Grande Madre; Astarte, Cibele, ecc. La Santa Vergine si è incarnata in Maria come il Verbo in Gesù. Ed è proprio questo ciò che Platone chiama qui la Madre. Ma che cos'è? (III, 7)

DAL punto di vista della storia delle religioni e dell'antropologia, il culto cattolico di Maria è uno degli elementi più interessanti del Cattolicesimo, ed anche uno dei più problematici. È molto difficile dimostrare che dal punto di vista *funzionale* la Madonna (ovvero la Signora, e l'appellativo dice già tutto) *non sia* una deà. Più in piccolo, lo sono anche i numerosi santi che svolgono la funzione di patroni, in luogo delle divinità minori del pantheon politeista.

La lettura simbolico-mistica weiliana accantona, tuttavia, l'aspetto della sessualità, la questione della divinizzazione del principio femminile, che nella religione mediterranea è in relazione a quello maschile, per cui fecondità e verginità si sviluppano dialetticamente, sempre nell'ottica della *forza*. Poiché sia il femminile generatore che quello che alla sessualità si nega (come Artemide) sono forti, e anche l'interdizione del sesso e del desiderio è un atto di forza, non di debolezza. Comunque la si rigiri, la debolezza vera e propria, in quanto deficit permanente di forza mai aperto al suo rovesciamento dialettico, è universalmente rifiutato e addossato alle vittime.

Il desiderio è impossibile; distrugge il suo oggetto. Gli amanti non possono essere uno, né Narciso essere due. Don Giovanni, Narciso. Poiché desiderare qualcosa è impossibile, è necessario desiderare nulla. L'avarò, per desiderio del suo tesoro, se ne priva. Se è possibile mettere senza restrizione alcuna tutto il proprio bene in una cosa nascosta nella terra — perché non in Dio? Ma quando Dio è diventato altrettanto pieno di significato del tesoro per l'avarò, ripetersi con forza che non esiste. Provare che lo si ama anche se non esiste. (III, 95)

MA il desiderio crea il suo oggetto, da un lato, e dall'altro ha una dimensione ineludibilmente sociale. Infatti la bellezza che Narciso scopre nella propria immagine, per essere riconosciuta come tale, richiede un canone. La bellezza non è *immediata*. Il desiderio di Narciso è anzitutto in potenza. Dovrebbe passare in atto nel momento in cui egli scorgesse un essere desiderabile. Ma la desiderabilità dell'altro da sé non è un prodotto totalmente au-

tonomo del sé. Narciso attribuisce esistenza e alterità a quello che vede riflesso nelle acque. Il suo dunque è un errore di interpretazione, vede l'altro dove c'è l'identico.

Don Giovanni è solo in parte Narciso. Narciso seduce inconsapevolmente e incolpevolmente Eco, mentre l'amore di sé in Don Giovanni coesiste col più alto grado di consapevolezza. Infatti egli non è amante, ma seduttore. La figura che dovrebbe essere evocata come espressione dell'impossibile fusione dei due in uno è quella di Tristano.

L'avaro che nasconde il suo tesoro per possederlo pienamente è paradossale, nel senso che il possesso e il desiderio sono alternativi. Non si può desiderare ciò che si possiede: su questa massima si è costruita la visione occidentale dell'amore. Perciò, se amore e desiderio sono la stessa cosa, è sensato che l'amante allontani da sé l'amato, qualunque cosa questo sia, al fine di poter perpetuare il desiderio. Proiettare l'amato nella non esistenza potrebbe rappresentare il massimo di esasperazione del desiderio stesso e il compimento della logica del desiderio-amore.

La fede (quando si tratta di un'interpretazione soprannaturale del naturale) è una congettura per analogia fondata sulle esperienze soprannaturali. Così coloro che posseggono il privilegio della contemplazione mistica, avendo sperimentato la misericordia di Dio, e sapendo di avere questa esperienza in comune con altri, *suppongono* che, poiché Dio è misericordia, il mondo creato è opera di misericordia — πίστις, credenza. Ma quanto a constatare direttamente questa misericordia nella natura, bisogna rendersi ciechi, sordi, empi per credere che sia possibile. Anche gli Ebrei e i Musulmani, che vogliono trovare nella natura le prove della misericordia divina, sono spietati. E spesso anche i cristiani.

Per questo la mistica è l'unica fonte della virtù di umanità. Perché non credere che dietro il sipario del mondo vi sia una misericordia infinita, o credere che questa misericordia sia davanti al sipario, l'uno e l'altro rendono crudeli. (III, 117-118)

DUNQUE la misericordia divina si riversa solo su alcuni privilegiati, i mistici, che però finiscono per *supporre* erroneamente che questa misericordia da loro sperimentata si riversi su tutto ciò che esiste, sulla natura, sui corpi. Ma ciò che si è unito con Dio nell'unione mistica non è il corpo, ma lo spirito. E, se vogliamo portare il pensiero weiliano ad una assoluta coerenza, non è nemmeno l'io psicologico o empirico a sperimentare Dio, ma l'elemento divino in noi, in base all'assunto che Dio si ama in noi perché non può amare altro oggetto che se stesso. il sacrificio non può mai essere un oggetto di analisi da parte di una vittima ad esso consenziente. il sacrificio non può mai essere un oggetto di analisi da parte di una vittima ad esso consenziente. È vero che la nostra idea di misericordia è una idea umana, ragione per cui il serpente che stritola e ingoia una preda ancora viva ci appare difficilmente come compatibile con quella misericordia, e che il pensiero che occorra una visione universale per poter sentenziare sul particolare senza fraintenderne il senso (argomento filosofico-teologico; teodicea) può apparirci astratto e privo di virtù consolatoria. Mi pare evidente, sempre di più, la

difficoltà di maneggiare un'idea cosmologica di Dio, mentre sempre più forte mi sembra il pensiero della sua natura e funzione antropologica. Lo si vede benissimo in tutti i cattolici tradizionalisti che conosco. Per essi la questione fondamentale è l'*appartenenza* alla Chiesa (ovvero al gruppo umano così denominato), e la sua determinazione in termini di *obbedienza* all'autorità che la governa. Quest'ultima è il criterio dell'inclusione/esclusione. Ma sull'antropologia che vi è sottesa devo ancora ragionare.

La scienza e l'arte hanno un solo e medesimo oggetto, provare la realtà del Verbo ordinatore. La scienza è rispetto al Λόγος cioè che l'arte è rispetto a Ερωσ orfico, ma Λόγος ed Ερωσ sono uno. (III, 120-121).

QUI mi sembra contenuta in nuce tutta la teo-filosofia di Vito Mancuso. Dunque ecco il Principio-Verbo Ordinatore. Ma anche la contraddizione con quanto Simone Weil aveva scritto poco prima: «Ma quanto a constatare direttamente questa misericordia nella natura, bisogna rendersi ciechi, sordi, empi per credere che sia possibile. Anche gli Ebrei e i Musulmani, che vogliono trovare nella natura le prove della misericordia divina, sono spietati. E spesso anche i cristiani.» Ergo il Λόγος è una cosa, e la misericordia è un'altra. Infatti il Bene assoluto di cui parlano i filosofi non può volgersi in misericordia, che non è pensabile mai come assoluta. Propriamente, penso, il Bene assoluto non è pensabile, e la misericordia è sempre in relazione.

Mito dell'uomo rotondo, che si muoveva roteando, e che è stato tagliato in due e costretto a camminare eretto per effetto del peccato originale d'orgoglio. L'amore è il bisogno di uscire da ciò che gli Indù chiamano stato di dualità, la separazione tra il soggetto e l'oggetto; di imitare la Trinità in cui amato e amante sono una cosa sola, in cui l'amante, mediante il medesimo atto, crea, conosce e ama l'amato che è lui stesso. In primo luogo, il desiderio carnale, assorbendo tutta l'energia vitale, fa sì che vi sia un unico oggetto e che il resto non esista; quindi divenire una sola e medesima cosa con questo oggetto significherebbe uscire completamente dallo stato di dualità; l'amore, se realizzasse il suo desiderio, metterebbe dunque in atto il pensiero vedantico. Ma quaggiù non può realizzarlo. Esso è costretto a salire lassù, dall'altra parte del cielo. Se non lo fa, si muta parzialmente in odio. Come perdonare all'altro di restare l'altro?

Anche qui, è l'impossibilità a condurre a Dio. Lucrezio, rimproverando all'amore

l'impossibilità che gli è essenziale, non capisce che proprio qui è il principio della sua finalità provvidenziale.

I Greci mettevano così in alto l'amore omosessuale proprio perché è impossibile, dal momento che la sua realizzazione comporta una macchia troppo grande. Unicamente per questo, infatti Platone colloca l'amore fra donne allo stesso livello dell'amore tra uomini. E Saffo... Nei costumi di quella società, l'amore tra uomo e donna non incontrava sufficienti ostacoli. Più tardi il cristianesimo, e soprattutto i costumi casti apportati dai Germani, fecero dell'amore tra uomo e donna una cosa impossibile. Così l'Amore omosessuale platonico diventò l'amore cavalleresco e cortese. (III, 123-124)

LA mistica non può essere argomentata. Se l'impulso mistico è anzitutto quello dello sprofondamento in cui le differenze sono annullate, poiché la differenza è il fondamento di tutto quel che è umano (il dare il nome alle cose è il primo atto di Adamo e implica la differenza del nominato dal nominante), la mistica è l'annullamento dell'umano.

L'amore non è uno solo. Infatti i Greci distinguevano, ad esempio *eros* e *filia*. L'amore carnale di cui parla Simone Weil è evidentemente la passione, che come ha mostrato Denis De Rougemont è essenzialmente una costruzione culturale, con molti elementi di derivazione religiosa. La passione, in effetti, ha una sua propria mistica. Eppure, è opportuno distinguere, sempre. Infatti nell'*eros* è ineludibile la componente del dominio, che alla Weil sfugge. E nel dominio si persegue il mantenimento della distanza tra il dominante e il dominato (che i Greci declinavano nella distinzione tra l'agente e il paziente – identificando nel primo il maschio, o chi è *erastes* attivo nel rapporto omosessuale e si distingue dall'*eromenos* che ne subisce l'azione, posizione giudicata svenientissima per un maschio adulto). La cultura antica assegnava il (pre)dominio al maschio, anche nell'atto sessuale. L'essere femminile è paziente in quanto subisce l'azione del *phallus*. E passione è la condizione del paziente, di chi subisce l'azione. Passione, dunque, è originariamente del femminile-dominato.

Ma se l'amore inevitabilmente comportasse il desiderio della sparizione dell'alterità dell'al-

tro, e non l'accettazione piena della sua manifestazione, esso porterebbe ad un supremo nichilismo ammantato di mistica unitiva. Porterebbe a preferire il nulla assoluto all'essere delle cose che sono.

La grande sventura della religione cattolica è stata la condanna di Galileo. Non a motivo della sua ingiustizia, ma al contrario perché pur essendo, in certo senso, fondamentalmente del tutto giusta, è stata talmente ingiusta nella forma che la giustizia ne è stata irrimediabilmente offuscata.

Avendo come suo principio il movimento retto illimitato, e non più il movimento circolare, la scienza non poteva più essere un ponte verso Dio.

Restituire alla scienza la sua finalità di ponte verso Dio. (III, 137)

LE questioni principali posti dalla condanna di Galileo sono due: quella della natura ipotetica e sperimentale della scienza moderna (circa l'aspetto ipotetico anche il Bellarmino aveva le sue ragioni e Galileo le sue debolezze), e quella dell'esercizio del potere da parte della Chiesa, ovvero del fatto che la sua autorità si è declinata nella realtà anche, e talvolta prevalentemente, come potere. Non la condanna di Galileo di per sé è stata la sventura della Chiesa

cattolica, ma il fatto stesso che la Chiesa lo potesse sottoporre a processo e giudicare. Ma questo è dipeso dalla sua *romanità*, dal fatto che ha mutuato alcuni caratteri dell'impero romano, dal suo essersi costituita come *struttura di amministrazione dl sacro*, con tutte le necessarie conseguenze. E io non intendo certo sostenere che queste conseguenze non siano state storicamente necessarie. La necessità storica può benissimo essere, almeno per alcuni versi, una sventura.

Oc, Grecia, civiltà senza adorazione della forza. Perché la temporalità è per esse un ponte. E inoltre non cercano l'intensità negli stati d'animo, ma amano la purezza dei sentimenti.

È puro ciò che è sottratto alla forza.

L'amore era per essi puro desiderio, senza spirito di conquista. Tale è l'amore che l'uomo ha per Dio. (III, 142)

Statue greche. Il punto di equilibrio su cui la gravità non ha presa, benché sia rispettata. L'Amore del *Simposio*.

I Greci avevano orrore della forza e sapevano che tutto è forza, salvo un punto.

L'equilibrio, rapporto di pesi, è sottratto alla gravità. (III, 151)

SIMONE Weil aggiunge alla tradizionale fascinazione occidentale per la Grecia (ideale) quella per la civiltà occitanica, nella quale scorge una continuità spirituale con la *fonte greca*. Ma se non possiamo non insistere sul fatto che la Grecia immaginata da Simone Weil è privata di sostanza storica, dobbiamo anche ag-

giungere che si presenta ai nostri occhi come internamente contraddittoria. L'unilateralità di una *Grecia spirituale* pensata distogliendo lo sguardo dal versante tucidideo, si unisce al non voler vedere la religione greca per quel che è, con i suoi altari insanguinati. Anche la più forte propensione al simbolismo non può ignorare che Zeus, armato di fulmini e accompagnato da Kratos e Bia, è anzitutto il dio più forte, che annienta i suoi nemici. Inoltre, Simone Weil trascura completamente il fatto che nessun dio greco potrebbe ricevere l'appellativo di *clemente e misericordioso*, e che il perdono è una realtà del tutto assente nella sfera del divino greco.

Come ci sono due vuoti, due silenzi, ecc. — quello dall'alto e quello dal basso — è anche possibile, se la morte è annullamento, che si siano due annullamenti, l'annullamento nel nulla e l'annullamento in Dio. (III, 154)

L'agonia è la suprema notte oscura della quale anche i perfetti hanno bisogno per la purezza assoluta, e a tal fine è meglio che sia amara.

Dopo un'agonia perfettamente e puramente amara, l'essere sparisca in un'esplosione di gioia perfetta e pura.

Nella gioia si sente che se essa crescesse non la si potrebbe sopportare a lungo senza esplodere. La gioia è cosa di Dio, perfetta e pura, fa scoppiare un'anima finita come una bolla di sapone.

La morte è un'ordalia, l'ultima. (III 159)

I PERFETTI: è puro linguaggio cataro. Tutta l'ossessione weiliana della purezza è catarismo. E cataro è tutto quello che S. Weil dice della morte.

Quanto al nulla, occorre osservare che se annullamento è l'accadere di un passaggio dall'essere al nulla, un processo, allora si potrebbero sussistere annullamenti tra loro differenti, soprattutto riguardo alla coscienza che l'enteche-va-al-nulla ha del suo divenire nulla. Ma il nulla *per sé* non può essere di specie differente, in relazione alla coscienza di chi era e non è più, perché in ogni caso la coscienza non è più.

Proprio qui vedo l'aporia centrale del pensiero weiliano, ovvero l'incapacità di pensare l'umano come essenzialmente relazionale. Il fatto di pensare il sociale per sé come male impedisce alla Weil di vedere la permanenza dell'umano in Dio (nella logica dell'Incarnazione), e il Regno di Dio come giustizia fra gli uomini (nella logica della Resurrezione).

L'uomo è un animale sociale, e il sociale è il male. (III, 157)

Il freudismo sarebbe assolutamente vero se il pensiero non vi fosse orientato in modo tale da renderlo assolutamente falso.

Rimproverare i mistici di amare Dio con la facoltà dell'amore sessuale è come rimproverare a un pittore di dipingere con colori che sono fatti di sostanze materiali. Noi non possediamo altro mezzo per amare. Per altro lo stesso rimprovero potrebbe essere fatto anche a un uomo che ama una donna. Il freudismo è interamente impregnato del pregiudizio stesso che si è assunto la missione di combattere, e cioè che tutto ciò che è sessuale è vile. (III, 164-165)

FRA cento anni tutti sapranno quello che già oggi molti sanno: che la psicoanalisi è molto più vicina alla letteratura, alla religione, alla magia, e nei casi più degradati alla ciarlataneria, che alla scienza. Essa è anzitutto una *narrazione*. E come tutte le narrazioni può essere anche molto potente in certi contesti. Del re-

sto, anche i placebo funzionano nel 30 per cento dei casi, o giù di lì. E come nella magia, un successo è più forte di cento fallimenti. Ma la psicoanalisi anzitutto è una visione della realtà. Ha dei fondamenti, e dei concetti base. Singolarmente, essi vengono poco investigati, e in sostanza si comportano come dogmi. Il modo di procedere del pensiero psicoanalitico è perfettamente illustrato dal caso dell'autismo, che la psicoanalisi ha interpretato (e ahimè trattato) per decenni in modo fallimentare a causa di un errore di principio. Ma questo errore di principio dovrebbe mettere in discussione tutto l'edificio.

Roma è il grosso animale ateo, materialista, che adora solo se stesso. Israele è il grosso animale religioso. Nessuno dei due è amabile. Il grosso animale è sempre ripugnante. Non c'è spiritualità se non là dove il grosso animale si dissolve; e allora, inevitabilmente, la vulnerabilità rispetto ai pericoli esterni è grande. E tuttavia è l'imperialismo, non il disordine, che ha rovinato Atene e di conseguenza la Grecia. (III, 177)

QUESTO passo può leggersi in modi diversi. Anzitutto come ennesima prova del sostanziale rifiuto weiliano dell'organismo politico-sociale (in cui l'immagine del grosso animale eccede i confini assegnati da Platone), della *res publica* in quanto tale. Ove si può obiettare che anche la Grecia prima di Pericle era un insieme di stati-città organizzati politicamente (e in perenne conflitto, nella coscienza collettiva greca l'uomo realizzato non è il filosofo ma il valoroso oplita). Ma si può leggere anche girandianamente, in un certo senso, poiché quel che

tiene insieme le cellule del grosso animale e lo rende coeso e forte rispetto ai pericoli esterni è la fondazione del gruppo in quanto tale. Il gruppo si concepisce in relazione ad un esterno a sé, che è il nemico (potenziale o presente) e si salva dalla dissoluzione all'interno col meccanismo della persecuzione (Socrate è esemplare).

Tuttavia, l'idea di una Chiesa universale è strettamente legata a quella di un Impero universale, e di una pace altrettanto universale. Resta da vedere poi se di sangue versato sia più responsabile l'idea di impero o quella di libertà dagli imperi.

La sofferenza come koan. Dio è il maestro che fornisce questo koan, lo colloca nell'anima come una cosa irriducibile, un corpo estraneo non assimilabile, e costringe a pensarci. Il pensiero della sofferenza non è discorsivo. Il pensiero urta contro il dolore fisico, contro la sventura, come la mosca contro il vetro, senza poter progredire in alcun modo né scoprirvi nulla di nuovo, e senza potersi impedire di tornarvi. Così si esercita e si sviluppa la facoltà intuitiva. Eschilo: «Mediante la sofferenza la conoscenza».

Fare della sofferenza un'offerta è una consolazione, e quindi un velo gettato sulla realtà della sofferenza. Ma lo è anche considerare la sofferenza come una punizione. La sofferenza non ha significato. È questa l'essenza stessa della sua realtà. Occorre amarla nella sua realtà, che è assenza di significato. Altrimenti non si ama Dio. (III, 179)

SE la sofferenza è collocata nell'anima da un'azione di Dio, essa non può essere priva di significato. Per essere priva di significato essa deve essere indipendente da qualsiasi volontà divina, ed espressione del puro caso, come in Epicuro. Se io amo la sofferenza che mi colpisce considerandola allo stesso tempo insensata, io colloco tutto il senso dalla parte mia, e mi costituisco superbamente come datore di senso alle cose, comprese le realtà insensate in se stesse. Ed è il pericolo che corre lo spiritualismo weiliano.

La sofferenza in sé, tuttavia, non è né sensata né insensata, ma acquista senso o non senso solo entro una relazione. E non appare dal nulla, ma ha cause e conseguenze. Per un cristiano, la sofferenza per antonomasia è quella di Gesù nella Passione. Il calice che chiedeva al Padre di risparmiargli era tremendo, ma non insensato.

Bisogna accettare completamente la morte come annientamento.

La credenza nell'immortalità dell'anima è nociva perché non è in nostro potere rappresentarci l'anima come veramente incorporea. Così questa credenza è di fatto credenza nel prolungamento della vita, e nega l'uso della morte. (III, 189)

La necessità è l'essenza della realtà delle cose di quaggiù. In altri termini la loro essenza è condizionale. La loro essenza è di non essere dei fini. La loro stessa realtà è che non sono dei beni.

Poiché Dio è un bene che non è altro che un bene, la materia non è altro che un non-bene. (III, 193)

POCHI passi dei *Quaderni* condensano come questi due la posizione di Simone Weil sulla realtà e su Dio. Qui si coglie chiaramente come la piena accettazione del cattolicesimo fosse per S. Weil del tutto impossibile. Non tanto per la pretesa cattolica di costituire l'unica via di salvezza, come sembra da una lettura

cursoria della *Lettera a un religioso* e nella vulgata comune, per cui a molti parrebbe quasi che oggi, con le braccia della cattolicità più aperte, S.W. sarebbe accolta senza problemi. Quanto per la idea weiliana della realtà della Creazione e dell'Incarnazione, cioè del rapporto tra Dio, il reale e l'umano. In fondo, è anche l'eredità ebraica, la concretezza dei corpi, l'essere l'umano una *carne*, che lei consapevolmente e coerentemente rifiuta. Sempre ritorna il dualismo cataro.

La cristianità è diventata totalitaria, conquistatrice, sterminatrice, perché non ha sviluppato la nozione dell'assenza e della non-azione di Dio quaggiù. Si è attaccata a Yahweh così come al Cristo, ha concepito la Provvidenza alla maniera dell'Antico Testamento. Solo Israele poteva resistere a Roma, perché le rassomigliava, e così il cristianesimo nascente portava la macchia romana ancor prima di diventare la religione ufficiale dell'Impero. Il male fatto da Roma non è mai stato realmente riparato. (III, 205)

SONO numerosi i passi dell'opera weiliana in cui si denuncia l'apparentamento della Chiesa di Roma con l'antica Roma. La romanità come totalitarismo sradicatore dell'altro da sé, come spirito di questo mondo. Ma in questo passo è evidente che ciò che in profondità Simone Weil respinge è la presenza di Dio nel mondo. Esattamente quello che ci dice l'Antico Testamento, quello che per Israele è il fulcro della Rivelazione, la partecipazione di Dio alla

storia degli umani. Alla luce del rifiuto weiliano dell'azione di Dio quaggiù, anche l'azione di Gesù quaggiù, che la Chiesa ha letto sempre come in continuità con l'azione del Padre, di cui peraltro Gesù Cristo è appunto il Figlio, appare una non-azione. Il Cristo della Weil è totalmente disincarnato.

Adorazione della croce in epoca precristiana. Perché l'uso della croce come strumento di supplizio non potrebbe derivare dal suo carattere sacro? È naturale desiderare che lo strumento di supplizio abbia un carattere sacro che purifica la violenza compiuta. Così la virtù purificatrice del fuoco aveva certo la sua parte nella scelta del rogo come supplizio per gli eretici del Medioevo. (III, 220)

SIMONE Weil si avvicina qui al punto cruciale. Ma non comprende che il carattere originariamente sacro della croce è fondato sulla violenza stessa. La croce in quanto sacra non è il rimedio *altro* alla violenza, ma la cura violenta della violenza. Così è del fuoco: purificare e distruggere sono una sola azione.

Noi non possiamo mai, in nessun caso, fabbricare qualcosa che sia migliore di noi.
(III, 238)

NÉ più bello di noi. Né possiamo immaginare una creatura più bella di quelle che già esistono e che riconosciamo come belle. Nessun essere immaginario partorito dalla fantasia di un umano è 1) totalmente diverso da esseri esistenti su questa terra, 2) più bello senza che questo sia una semplice intensificazione della bellezza conosciuta sotto specie umana o animale. Così l'angelo non può essere raffigurato altrimenti che come un bellissimo giovinetto, nessun alieno della fantascienza è bello, e gli Elfi tolkieniani possono essere immaginati solo come umani superbelli (e superbuoni). Questo significa che la mente umana non è creatrice, ma solo capace di *invenzioni*, cioè di *ritrovamenti*. Possiamo solo riconoscere la bellezza dove esiste, non crearla dal nulla. Come ben argomenta Alessandro Manzoni nel suo *Dialogo dell'invenzione*.

L'agnello di Dio, sgozzato sin dall'inizio del mondo.

Dio si mostra sotto l'aspetto di una vittima sacrificata e morta.

Una tribù di allevatori che immaginasse che gli animali si lasciano uccidere per nutrire il popolo, c'è modello più puro di dedizione? È esattamente quel che fa il Cristo per il nutrimento spirituale. A motivo di questa dedizione la vittima è santa, l'uccisione è un atto religioso compiuto in un luogo santo, davanti a un altare; e la vittima è offerta a Dio. La vittima stessa è un'immagine di Dio.

Occorre o che non si mangi carne, non si uccidano animali. O che gli animali siano considerati alla stregua delle macchine come in Descartes. Ovvero che la loro morte sia circondata di simili immagini religiose. Altrimenti, che cosa di più atto a togliere ai bambini ogni nozione morale?

I sacrifici umani, se avvenivano realmente con il consenso della vittima, erano un esempio puro ed esaltante per tutto il popolo. (Ma non c'erano garanzie di libertà).

Sacrificio, ciò che rende sacro, ciò che realizza la santità.

Solo il consenso della vittima può fare del sacrificio una cosa veramente sacra e quindi veramente purificatrice, un sacramento. È ciò che accade nella messa. Nel passo sul giusto sofferente, Isaia si è limitato a recuperare il significato vero e primitivo del sacrificio.

Bisognerebbe sapere se tra i popoli antropofagi vi sono tradizioni su uomini che si siano offerti liberamente come cibo.

Ma in un simile atto, la libertà, il consenso, sono perfetti e del tutto irrefutabili solo se è Dio a compierlo. E quindi solo in questo caso l'uccisione può essere pura, perché « il mutuo consenso è la perfetta giustizia » (Simposio).

Dio che discende in un agnello per essere sgozzato e mangiato, questo soltanto rende pura l'uccisione di un agnello e il cibo.

Se Dio può essere realmente presente in un pezzo di pane, perché non sarebbe stato realmente presente, per coloro che avevano una simile fede, in un agnello?

L'agnello poteva essere mangiato senza commettere un delitto se si consentiva a imitarlo. (III, 243-246)

IN alcune pagine dei *Quaderni* Simone Weil sfiora la piena comprensione della natura del sacrificio, ma non la raggiunge, perché vi è impedita dalla sua idealizzazione del mondo egizio e greco, e da un *eccesso di esoterismo*. La mancata distinzione tra *sacro* e *santo* si accompagna in lei allo stretto nesso istituito tra il giusto e il puro. Ma la dialettica puro/impuro precede la nascita della coscienza morale, e affonda le sue radici nella matrice oscura dell'umano. La colpa e l'impurità sono due realtà differenti: chi uccide un innocente non è impuro, ma colpevole. La rivelazione biblica e quella cristiana illuminano quella dialettica e i suoi presupposti sacrificali.

Ci siamo separati da Dio per il desiderio di partecipare alla divinità mediante la potenza e non mediante l'amore, mediante l'essere e non mediante il non essere. (III, 250)

BISOGNA intendere ciò che significa «potenza», altrimenti l'espressione «potenza dell'amore» diviene un ossimoro insostenibile. Perché se l'amore è causa di qualcosa esso è una potenza, che è il contrario dell'impotenza. E bisogna intendere cosa sia la *divinità*, altrimenti si porrebbe la questione dell'*a che cosa* dovremmo partecipare. Perché vi sia partecipazione occorre che vi siano un partecipato e un partecipante. Se il partecipante è nulla, non vi può essere partecipazione. Qui non si può invocare la *kenosis* divina, perché essa in verità non è annullamento, ma abbassamento (incarnazione). Dunque una partecipazione all'essere divino mediante il farsi non essere dell'umano è un non senso. Ma io intravedo qui una oscura origine sacrificale, una vittimizzazione introiettata e che si fa auto-vittimizzazione. Che è cosa ben

differente dal sacrificio di sé perché *l'altro sia*, e non già perché non sia, che è il senso della croce cristiana. La quale è indisciungibile dall'amore per creature, creato e Creazione.

Ciò che chiamiamo paganesimo, in tutte le sue forme, non può essere altro che una degradazione, non qualcosa di primitivo. L'imperfetto procede dal perfetto e non inversamente. (III, 251)

COME tutti gli gnostici, Simone Weil pensa che l'imperfetto discenda da una perfezione originaria, mediante una corruzione, un togliimento. Ma mentre la mente umana riesce a salire dall'imperfetto al perfetto mediante una scala di cui quella platonica di eros è una delle più famose ed esemplari, essa non sa dare ragione della causa del venir meno della perfezione. Perché se il perfetto è davvero perfetto esso è incorruttibile, bastante a se stesso, eterno e immutabile. Dunque nessun togliimento può darsi, né alcun precipitare nel tempo. Per il pensiero metafisico questa è la croce fondamentale.

Problema dell'origine del linguaggio, della tecnica, ecc. Questo problema in quanto tale non è neppure concepibile. Tale origine è dunque trascendente. (III, 256)

PER l'*originary thinking* di Eric Gans, invece, l'origine del linguaggio non solo può, ma deve essere pensata, perché l'origine permane. E la trascendenza non è un prius rispetto all'origine, ma è generata in essa. La trascendenza è un carattere essenziale del linguaggio, del mondo dei segni.

Il disprezzo dei Greci per le applicazioni della scienza non era dovuto ad una mentalità aristocratica, ma alla verità elementare che le applicazioni possono essere tanto cattive che buone. (III 259)

La scienza greca era basata sulla pietà. La nostra è basata sull'orgoglio. C'è un peccato originale della scienza moderna. (III 261)

La tecnica, che colloca sullo stesso versante la forza e la civilizzazione, rende impossibili queste rigenerazioni. È maledetta. (III 267)

LA scienza come prodotto della spinta umana all'autodivinizzazione, secondo una idea originaria che fa coincidere il divino con la forza. *Hybris*, smisuratezza. Che l'attuale condizione umana sulla Terra sia segnata dalla smisuratezza mi pare evidente. Smisurate ricchezze e povertà, smisurato numero degli umani, smisurata potenza delle armi, smisurata sregolatezza degli appetiti, smisurata applicazione della

tecnoscienza, dilagare del mostruoso, smisurato numero di santi proclamati dal papa, ecc. D'altro canto, occorre osservare che se il concetto di *hybris* è stato formulato dai Greci, ciò è avvenuto perché ben la conoscevano. E la smisuratezza colpì maggiormente la loro democrazia che le loro tirannidi. Ma forse anche la condanna della tecnoscienza moderna, in chi la formula in modo assoluto, ha in sé qualcosa di smisurato. C'è spesso *hybris* anche in chi vuol farsi eremita, anacoreta, asceta, santo.

Il possibile è il luogo dell'immaginazione, e quindi della degradazione. Bisogna volere o ciò che precisamente esiste, o ciò che non può affatto essere; meglio ancora, ambedue. Ciò che è e ciò che non può essere sono ambedue fuori del divenire. (III, 271)

Il divenire è il male. Al contrario l'indeterminato, origine e fine degli esseri, nutrice e tomba, è di per sé perfettamente puro.

Il modello eterno, nel Timeo, è il bene, il modello in divenire è il male. (III 278)

VI è una precisa relazione tra l'identità che Simone Weil istituisce tra divenire e male e il suo rigetto della rivelazione veterotestamentaria, che comporta una condanna radicale di Israele. Poiché la rivelazione biblica ha una natura storica e non puramente metafisica. Siamo sempre sul punto del catarismo, decisivo per l'impossibilità di accoglienza di S. Weil entro il recinto, per quanto ampio ed ecumenico, del pensiero cristiano. Lo si vede anche nella coincidenza assoluta tra bene e purezza.

Dio fa a Mosè e Giosuè promesse puramente temporali, in un'epoca in cui l'Egitto era teso verso la salvezza eterna dell'anima. Gli Ebrei, avendo rifiutato la rivelazione egiziana, hanno avuto il Dio che meritavano. Dio carnale e collettivo che, fino all'esilio, non ha parlato all'anima di nessuno. (A meno che, nei *Salmi*...?)

Parlare di «Dio educatore» a proposito di questo popolo è una burla atroce.

Di che stupirsi se c'è tanto male in una civiltà — la nostra — viziata alla base, nella sua stessa ispirazione, da questa orribile menzogna? — La maledizione d'Israele pesa sulla cristianità. Le atrocità, lo sterminio di eretici e infedeli, era Israele. Il capitalismo, era Israele (lo è ancora, in una certa misura...). Il totalitarismo, è Israele (precisamente presso i suoi peggiori nemici). (III, 289)

QUESTO mi pare un passo weiliano in cui una certa verità (quale scorgo nel libro di Hannah Arendt sullo Stato totalitario) è ine-

stricabilmente connessa con la menzogna che deriva da un'illusione prospettica, causata da una serie di basi culturali e antropologiche infondate. Ad esempio sull'Egitto, che la Weil idealizza non meno di quanto faccia con la Grecia. Resto sempre più meravigliato del fatto che correnti del pensiero cattolico contemporaneo guardino a Simone Weil alla ricerca di luce. L'unico testo weiliano da cui promana una luce paracristiana è *Venezia salvata*. Per il resto, è la luce di Ahura Mazda.

Gli Ebrei, questo manipolo di sradicati ha causato lo sradicamento di tutto il globo terrestre. Il ruolo avuto nel cristianesimo ha fatto della cristianità una cosa sradicata rispetto al suo passato. Il tentativo di un nuovo radicarsi operato dal Rinascimento è fallito, perché orientato in senso anticristiano. La tendenza dei «lumi», XVIII secolo, 1789, laicismo, ecc., ha infinitamente accresciuto lo sradicamento a causa della menzogna del progresso. E l'Europa sradicata ha sradicato il resto del mondo con la conquista coloniale. Il capitalismo, il totalitarismo fanno parte di questa progressione nello sradicamento; gli antisemiti, naturalmente, propagano l'influenza giudaica. Gli Ebrei sono il veleno dello sradicamento. Ma ancor prima che essi iniziassero a sradicare col veleno, l'Assiria in Oriente, Roma in Occidente avevano sradicato con la spada. (III, 295-296)

GLI Ebrei come *veleno*. Il veleno deve essere espulso dall'organismo affinché esso pos-

sa riacquistare la salute. La cura dello sradicamento è dunque una espulsione degli sradicatori, non è immaginabile un'altra cura. Ed è qui evidente che, se la Weil attribuisce funzione di sradicamento ad altri popoli, questi comunque hanno una dignità maggiore, perché l'uso della spada è più nobile dell'avvelenamento. L'avvelenatore è un vile. Tale è l'immagine dell'Ebreo in Simone Weil, ed è in fondo la stessa degli antisemiti di tutti i tempi.

Questa espressione, «gli antisemiti, naturalmente, propagano l'influenza giudaica» mi pare che potrebbe uscire dalle labbra di un contemporaneo *antisionista* di sinistra.

Fecondazione. Il seme deposto da un uomo in una donna e che diventerà, se si dà concepimento, un essere umano, deve contenere un'energia trascendente rispetto all'energia vitale come l'energia vitale rispetto all'energia meccanica, chimica, elettrica, e questa rispetto al calore. Se il seme, invece di essere espulso, viene distrutto nel corpo dell'uomo, liberando questa energia — come la distruzione del legno in cenere libera energia meccanica e termica — l'uomo dispone di un'energia superiore a tutto ciò che egli potrebbe ottenere altrimenti. Questa captazione di energia superiore è la castità.

[Le donne posseggono questa fonte? La loro inferiorità per quanto concerne il genio e anche rispetto a certi aspetti della santità è dovuta a questo?] (III, 297)

La divisione in due, la dualità è la sventura della creatura. La divisione della vita in due sessi ne è il simbolo. (III, 299)

Il carattere ripugnante dell'omosessualità è dovuto precisamente alla degradazione di una facoltà superiore? (III, 298)

IL catarismo weiliano si rivela in innumerevoli passaggi dei *Quaderni*. Qui l'aspirazione ad una Unità assoluta, in cui la pluralità è annientata, a partire dal due che già per sé è una sventura, appare connessa al rifiuto del corporeo. Mi pare estremamente interessante l'accento all'inferiorità della donna, che è presentata come una evidenza di cui, semmai, sarebbe da indagare la causa. Laddove i primi versetti del Genesi cantano il sorgere della molteplicità come un bene voluto da Dio, per Simone Weil quella stessa molteplicità è un incubo da cui uscire.

Il male altro non è che la distanza tra Dio e la creatura (III, 311).

IL male nella Bibbia e nella tradizione ebraico-cristiana viene detto nei termini dell'allontanamento della creatura dal Creatore. Ma questo allontanamento non è la Creazione stessa. L'incompatibilità del pensiero weiliano col Cristianesimo è qui. Per Simone Weil la lontananza da Dio è nella creaturalità stessa, nella *ek-sistentia* da e di fronte a Dio. Che è esattamente, per Dio, la condizione del suo amore. Infine, per la Weil esistere è male.

La prescrizione secondo la quale l'unione carnale va compiuta solo per avere figli va certamente interpretata in modo ben più severo di quanto non faccia la Chiesa; non nel senso che la possibilità di avere figli legittima l'unione carnale; ma nel senso che, avendovi rinunciato del tutto, la si realizza un piccolo numero di volte in tutta la vita per obbedienza alle parole «crescete e moltiplicatevi»; a meno che una vocazione invincibile proibisca anche questo. Così non ci sarebbe quasi differenza alcuna tra un padre di famiglia e un monaco, quanto alla castità.

Certo questa non è una cosa da tutti. Ma neppure amare Dio è cosa da tutti. (III, 342-343)

Perché l'atto di generare sia veramente un'imitazione della creazione divina, dovrebbe essere un atto di generosità e non di desiderio. Che l'uomo, avendo conquistato perfettamente la castità e sperimentandone tutto il valore, tranquillo in questo possesso, rinunci per una volta a una particella di

energia sopravvitala perché un altro essere sia. Lo stesso per la donna.

L'amore paterno e materno sarebbe allora pura generosità, e la riconoscenza filiale avrebbe una ragion d'essere. «Dare alla luce» avrebbe un senso.

Senza questo, in ogni famiglia c'è un peccato originale. (III, 343-344)

QUANTO c'è di Agostino in Simone Weil? Almeno per quel che riguarda la sessualità, molto, mi pare. Mi pare anche molto interessante il fatto che a Simone Weil la castità appaia come un fatto primariamente maschile. Infatti parla in prima istanza di padre di famiglia e di monaco, né potrebbe venirle in mente prima la madre di famiglia e la monaca. Come se il desiderio, che per lei è la fonte di ogni male, fosse una realtà più potente nei maschi. Ma l'atto della generazione, anche accettando di confinare a questo la legittimazione dell'attività sessuale, non può essere spogliato totalmente dal desiderio, che negli umani è nutrito dalla rappresentazione. Senza rappresentazione, non vi sarebbe desiderio ma puro impulso animale, che come tale non è sottoponibile a giudizio etico.

La posizione della Weil in questa materia è totalmente insostenibile, come quella di S. Agostino, che sognava per gli umani di sesso maschile (Nel *De Civitate Dei*) un pene utilizzabile a comando, come la mano, sottoposto alla ragione, e totalmente sottratto all'eros e ai fantasmi del desiderio.

Il cristianesimo primitivo ha fabbricato il veleno della nozione di progresso mediante l'idea della pedagogia divina che forma gli uomini per renderli capaci di ricevere il messaggio del Cristo. Questo s'accordava con la speranza della conversione universale delle nazioni e della fine del mondo come fenomeni imminenti. Ma poiché nessuna delle due si era verificata, dopo sedici o diciassette secoli questa nozione di progresso è stata prolungata al di là del momento della rivelazione cristiana. Quindi doveva rivoltarsi contro il cristianesimo. (III, 349-350)

La metafora della pedagogia divina dissolve il destino individuale, che solo conta per la salvezza, in quello dei popoli.

Il cristianesimo ha voluto cercare un'armonia nella storia. È il germe di Hegel e quindi di Marx. La nozione di storia come continuità orientata è cristiana.

Mi sembra che poche idee siano più totalmente false. Cercare l'armonia nel divenire, in ciò che è il contrario dell'eterno. Cattiva unione dei contrari.

L'umanesimo e ciò che ne è seguito non è un ritorno all'antichità, ma uno sviluppo dei veleni interni al cristianesimo. (III, 350)

CREDO che lo sforzo che si richiede per poter far in qualche modo entrare Simone Weil nell'ambito del Cristianesimo sia vano. Il suo pensiero è chiaramente incompatibile col nucleo profondo della tradizione ebraico-cristiana. Tuttavia, anche passi come questi dovrebbero porre la questione suprema che investe il concetto del Dio di Israele come Dio che opera nella storia, che fa la storia. Non mi pare dubbio che questo Dio che interviene con elezioni, punizioni, prospettive future, redenzioni, ecc., sia un Dio che viene concepito come *legato al tempo storico*, non solo nel senso che l'idea che gli umani se ne fanno è mutevole nel tempo (ad esempio dal Dio guerriero spietato dell'Esodo e di Giosuè al Padre amoroso di Gesù). Ma come pensare ancora insieme, come un unico Dio, il Signore della Storia e il Dio cosmico, nel momento in cui l'Universo è dilatato ai nostri occhi non solo nello spazio ma

anche nel tempo? In realtà, l'immagine di Dio che anche i teologi hanno è ancora infantile, terribilmente infantile. Nella sostanza, quella di un Qualcuno che dal suo vertice contempla in basso quello che accade, e magari vi interviene, entro un quadro in cui tutto è contemporaneo. In sostanza, noi riusciamo a concepire Dio come Dio della Terra, non come Dio della Galassia o dell'Universo (ammesso che ce ne sia uno solo). E anche per questo Qualcuno che concepiamo così limitato ci sarebbe un prima e un dopo. Infatti teologi e biblisti parlano di un Dio che si commuove, che prova amore, e che non è nemmeno più lo stesso dopo la vicenda di Gesù. Ma proiettare *un prima e un dopo* (la Resurrezione, per esempio, e il ritorno di Cristo al Padre) su scala cosmica, dove un messaggio con la Buona Novella partito dalla Terra alla velocità della luce sarebbe oggi ancora molto vicino al nostro pianeta e lontano dai confini della Galassia, mi pare un'ardua impresa.

© Questo testo è licenziato sotto Creative Commons
Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0
Italia License · Pubblicazione non periodica e non commerciale,
ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · Copyright 2013
Stefano Borselli. Email: il.covile@gmail.com · Archivio disponibile a
www.ilcovile.it · Marca tipografica di Alzek Misheff · Font di pubblico
dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i *Fell Types*
di Iginò Marini, per i capilettera & decori, vari di
Dieter Steffmann & altri.



La cornice di copertina è ripresa da *De linguae Latinae elegantia*,
di Lorenzo Valla, Simonem Colinaeum, Parigi 1529.