

## SIMONE WEIL: ONTOLOGIA DELL'ATTENZIONE COME CRITERIO ERMENEUTICO E LUOGO DI MEDIAZIONE TRA PAROLA E SOPRANNATURALE

### IL MODERNO E LA PAROLA

La Parola della filosofia della Tradizione indica la sostanza dell'Essere facendosi «testimone» e «interprete»: essa ha il suo referente diretto. Nel Moderno, nella parabola che porta al progressivo distacco dalla consistenza dell'architettura metafisica, e più in là della sussistenza stessa del soggetto, il destino dell'Essere si affida sempre più al solo «movimento-ricerca» che si perpetua all'interno della Parola filosofica. La Parola, alienata e scissa per inseguire questo movimento, diviene innanzitutto «luogo di possibile realizzazione» dell'Essere, e sempre meno «tra-duzione fedele». La Parola filosofica, e non solo, non dice più del *Logos* che le appare di fronte e omo-*logo*, ma è irrimediabilmente compromessa da un *Logos absconditus* che si fa relazione contraddittoria all'interno di essa. In essa, di pari passo si schiudono, come possibilità antitetiche, sia il pericolo di abbandonare definitivamente il Senso dell'Essere, sia un'autentica potenzialità ontologica. Nel primo caso si sfocia verso l'irreparabile indicibilità e impredicabilità dell'Essere. In questo caso la Parola diviene esercizio iterativo e gioco di rimandi, in essa si registrano lo scacco e la finitezza dell'umano che non può più dire di un Assoluto se non al prezzo di essere insensata. Nel secondo caso si può però anche indicare una strada nuova di libertà della ricerca e di responsabilità ontologica nell'esercizio della Parola stessa.

L'impossibilità di realizzare una «vita etica», sentita come incompatibile con l'esercizio della Parola, è l'indizio forte che unisce

personaggi come Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Benjamin, Simone Weil. Figure del moderno che, per realizzare nell'esercizio della Parola un'autentica possibilità ontologica, negano in loro stessi la «possibilità etica» e fanno delle loro vite lacerazione e frammento. La Parola, nell'impossibilità dell'evidenza metafisica, *si fa resistenza* di fronte al Nulla come tentativo di recuperare la perdita sostanza dell'Essere della Tradizione. Sostanza che non può più essere presupposta, ma che deve *«autolegittimarsi» di fronte al Nulla* attraverso l'esercizio della Parola.

Il procedimento di scrittura del Moderno è un tentativo di sganciarsi dalla propria finitezza, un processo di estraniamento in cui si guadagna una «differenza» anche rispetto a se stessi, e di ciò Simone Weil era perfettamente consapevole<sup>1</sup>. La filosofia, così come la narrazione, una volta messa per iscritto, non «appartiene» più interamente al filosofo, essa è consegnata nella sua urgenza e nella sua precarietà a chi viene dopo di lui. *La scrittura e la vita non coabitano, si escludono a vicenda, in un processo di tensione tanto produttiva quanto conflittuale*<sup>2</sup>. La Parola weiliana è dop-

<sup>1</sup> Simone Weil così scrive il 26 maggio del '42 a Perrin da Casablanca (*Dernières pensées*, AD pp. 81-83; it. pp. 69-70): «Viviamo in un'epoca che non ha precedenti, e nella situazione presente l'universalità, che un tempo poteva essere implicita, deve ora essere totalmente esplicita. Il linguaggio e tutto il modo d'essere ne devono essere impregnati... Io personalmente non posso fare alcun uso di questi pensieri e di tutti quelli che li accompagnano nella mia mente... Se nessuno consente a prestare attenzione ai pensieri che, non so come, si sono depositati in un essere insufficiente quale io sono, essi verranno sepolti con me. Se, come credo, contengono un po' di verità, sarà un peccato. Io stessa li danneggio, il fatto che si trovino in me impedisce che si presti loro attenzione [corsivo nostro]».

<sup>2</sup> Posso citare in proposito H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 448-451: «La tradizione scritta non è un pezzo di mondo passato, ma fin dalla sua origine si è innalzata al di sopra di esso, nella sfera del senso che esprime... in essa ci si fa presente un'intera umanità storica con il suo generale rapporto verso il mondo... Lo scritto è una forma di autoestranamento. Il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione... Una volontà di permanenza e di durata si può ovviamente dare anche senza scrittura. Ma solo la tradizione scritta esce davvero dallo stadio in cui il passato non lascia dietro di sé che dei resti in base ai quali si può ricostruire, integrando e completando la sua esistenza... Nello scritto, questo senso del discorso è presente in modo puro, in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta... in esso il problema ermeneutico si presenta nella sua indipendenza da ogni fatto psicologico [corsivo nostro]».

piamente problematica, possedendo una virtù negativa rispetto alla predicabilità dell'Essere: «ciò che è supremo non può essere espresso che per negazione»<sup>3</sup>. L'esercizio di attenzione, scoprendosi non tanto come facoltà del soggetto, quanto struttura di relazioni ontologiche e "impersonali", si pone come possibile luogo di mediazione tra Parola e Soprannaturale.

#### LA SCRITTURA WEILIANA

Occorre allora analizzare gli scritti weiliani spogliandosi del carico di precomprensioni che dipendono dalla sua storia personale. È una scelta difficile, che spiazza e irrita gli agiografi, ma è l'unico modo per valorizzare il più possibile la filosofia weiliana, «(af)fidandosi» ai suoi scritti in quanto unica traccia permanente, per quanto precaria, e non cercando di rubare segreti a un'esistenza fuggita via.

Da questa prospettiva ermeneutica consegue la necessità di scandagliare il linguaggio weiliano, dispiegato a più livelli, e accettare la possibilità che le varie parti di cui si compone spesso non «dialoghino» in prima battuta tra di loro. Esse appartengono a registri differenti, perciò vanno interrogate, soppesate, prima d'esser fatte combaciare forzatamente. Simone Weil si identifica come un personaggio di «rottura» radicale tra la «Tradizione filosofica» e il «Moderno», e a quest'ultimo appartiene, con tutta la problematicità di questo rapporto<sup>4</sup>. Scorrendo i testi di Simone Weil si è in presenza di un «differente» linguaggio, e ulteriore complicazione è il suo essere relativamente (e pare volutamente)<sup>5</sup>

<sup>3</sup> C1 p. 238; it. p. 351.

<sup>4</sup> Questa è in sostanza la tesi di M. Cacciari, *Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil*, in «Paradosso», n. 1 (1992), p. 130, che riporta l'ultimo capitolo del saggio *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Editions de l'Eclat, 1992.

<sup>5</sup> Sono pressoché inesistenti i riferimenti alla filosofia contemporanea. Husserl è un filosofo contemporaneo di rilievo che per sua stessa ammissione le risulti consono. Egli è posto sull'unica e valida linea di pensiero che parte da Platone

poco «informata» delle istanze della filosofia del suo tempo. Essa si trova nella situazione paradossale di esprimere questa avvenuta rottura servendosi di un linguaggio trovato nei più svariati serbatoi culturali: presocratici, Platone, Antico e Nuovo Testamento, filosofia indiana, Tao, Zen, mito, tragedia greca, folklore, mistica, scienza, ecc. Questi sono i suoi referenti culturali, *termini che «danno voce» alla sua filosofia, patrimonio universale dell'umano a cui affidare la riflessione filosofica*. I rimandi culturali che si disperdono in tutte le direzioni in senso centrifugo non vanno inseguiti e approfonditi col solo intento filologico; sarebbe inutile. Non è fondamentale per la comprensione filosofica stabilire se Simone Weil abbia capito o frainteso le tradizioni a cui si riferisce, ma semmai quanto una di queste riesca a essere voce attiva nella sua ricerca filosofica. Per fare un esempio: quando la Weil si riferisce alla *notte oscura* di san Giovanni della Croce, il nostro intento non deve essere quello di verificare se riesca o meno a spiegare o a interpretare il mistico spagnolo, ma per contro se quest'ultimo sia una reale *riserva espressiva* volta a prestare il «linguaggio» alla filosofia di Simone Weil. Anziché inseguire tutte le linee di fuga culturali si tratta allora di condensare, rivolgendolo all'interno, il materiale simbolico ed espressivo di cui la Weil si serve – senza svuotarlo del suo contenuto di verità – ma *cogliendolo*

e passa attraverso Cartesio (cf. *SP* II, pp. 320-321), anche se non l'ha mai letto, se non attraverso la tesi (*Il cogito nella filosofia di Husserl*, 1941) di Gaston Berger [1896-1960] (docente nell'università d'Aix-en-Provence, contribuì all'introduzione in Francia della fenomenologia di Husserl). Il maestro di Berger, René Le Senne [1883-1954] (docente alla Sorbona, filosofo definito «ideo-esistenziale»), era stato l'insegnante di liceo della Weil nel '24-'25 (di lui ricordiamo: *Introduzione alla filosofia* del 1925 e *Ostacolo e Valore* del 1934). Sul rapporto della Weil con Le Senne si veda: *SP* I, pp. 57, 63, e II pp. 360-361. È da notare che sarà Berger a pubblicare nel '46 un importante saggio weiliano del '41 (*SP* II, p. 323), l'*Essai sur la notion de lecture*, in «*Etudes philosophiques*», n. 1 (1946), pp. 13-19. Nei *Cahiers*, in una battuta di una riga è segnalata l'affinità «tra la mia nozione di lettura e il «dasein» degli esistenzialisti» (C2 p. 81, it. p. 110; altri due puntuali riferimenti al concetto di *dasein* in C2 p. 86; it. p. 117 e C3 p. 46; it. p. 106; per quanto riguarda gli appunti sui *Cahiers* per la preparazione all'articolo vedi C1 pp. 131ss.; it. pp. 230ss.; sulla nozione di lettura tornerò più volte). Per ciò che concerne espressamente Heidegger, scrive Pétrement: «La signora Weil diceva di ricordarsi che noi avevamo discusso di Heidegger, ma io non me lo ricordo (*SP* I, p. 419)».

*nella sua funzionalità, coll'intento di costituire un indipendente statuto filosofico weiliano.* Credo che lo stesso criterio debba esser applicato anche alle sue interpretazioni storiche, che più che costituire una pista di ricerca, si possono considerare cifre che riasumono una sensibilità di tipo etico e religioso<sup>6</sup>.

Occorre rivolgere all'interno il punto prospettico dell'interpretazione, accettando, nel ricostruire la sua filosofia, il rischio dell'«implosione». Questa operazione richiede però una sorta di «profanazione», di «de-misticizzazione» delle fonti weiliane. Una rilettura che sicuramente scontenta quanti vogliono leggere l'opera weiliana sulla linea di una «filosofia dell'eterno», del religioso in quanto tale, colto nella sua essenza, del sacro comunicato direttamente.

Interloquire direttamente con l'esponente religioso oggetto dei testi weiliani, senza una lettura ermeneutica e un distacco critico richiederebbe strategie non filosofiche. Credo di poter specificare meglio citando Benjamin, il quale considera la lingua un medio dell'essere spirituale e si appella, in un'indagine linguistica, innanzitutto a una «distinzione fra l'essere spirituale e quello linguistico in cui esso si comunica... e questa differenza appare così certa che anzi l'identità spesso affermata fra l'essenza spirituale e linguistica costituisce un paradosso profondo e incomprensibile... L'essere spirituale si comunica *in* e non *attraverso* una lingua – vale a dire che non è esteriormente identico all'essere linguistico»<sup>7</sup>. La lingua filosofica weiliana si «comunica in se stessa», e il religioso è ospite del testo, è in-cluso nel testo e può sopravvivere so-

<sup>6</sup> Alludo per esempio alle note posizioni weiliane sulla storia dei romani e degli ebrei, oppure alla sua identificazione tra catari e civiltà occitana, ecc. In questa direzione mi sembra andare R. Kühn, uno dei più acuti critici weiliani: «Al fine di evitare una lettura frettolosa... bisognerebbe situare questo dibattito nel contesto tracciato di una critica ermeneutica della simbolizzazione storica e metafisica. Poiché nessuno sarebbe in grado di negare che la nostra civilizzazione abbia stipulato dei "patti" micidiali tra pensiero e fede e certe rappresentazioni collettive impregnate da strutture significanti specifiche». In *L'iconoclasme levé ou la vérité par l'image*, «Cahiers Simone Weil», n. 2 giugno (1980), III, p. 129.

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1962 (or. 1955), pp. 54-55.

lo grazie al testo. Questa «slogatura» tra contenuto del testo e registro filosofico col quale esso deve essere recepito, credo che sia, tuttavia, un ulteriore e fruttifero indizio di modernità<sup>8</sup>.

Al di fuori di uno studio filologico o di filosofia del linguaggio<sup>9</sup>, ritengo che sia indispensabile in ogni caso dare il giusto peso alla scrittura weiliana prima di trarne conseguenze filosofiche. Il suo linguaggio, soprattutto quello dei *Cahiers*, non destinati alla pubblicazione, è un linguaggio denso, frammentato, «rovesciato» contro se stesso. È necessario distinguere e riaccostare, con questa consapevolezza, i passi più realistici e concreti con quelli maggiormente avviluppati in un linguaggio metaforico e spesso iperbolico. Non dimenticando che in Simone Weil, metafora e iperbole, spesso inframmezzate da cesure e silenzi, non rappresentano enfatiche soluzioni retoriche, ma costituiscono vere e proprie riserve di significato, tentativi paradossali di salvaguardare verità inesprimibili per mezzo dell'espressione scritta: «*Casi frequenti (enumerarli, classificarli) in cui affermando una verità su un certo piano, la si distrugge. Nel momento in cui 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... Essa è incomunicabile nel*

<sup>8</sup> Questo porta U. Perone a parlare di una sorta di «trascendenza fra testo e mondo; qualcosa che introduce un produttivo "sbilanciamento", perché dà luogo a una relazione nella differenza... Di qui la struttura "slogata" del testo. Nel testo filosofico non si può abitare: esso non è un guscio entro cui rinchiudersi come in una protezione, poiché il testo dice di un mondo che conosce come esterno a sé, e indica quella direzione; ma il testo non è neanche il protocollo del mondo. Piuttosto esso dischiude un mondo del testo che pur non essendo il mondo pretende di dire il senso del mondo». Nell'intervento *Testo, interpretazione, verità*, atti del convegno: *Il testo e la parola* (ediz. fuori comm. SEI, Torino 1991), Firenze, 8-9 marzo 1991, p. 5.

<sup>9</sup> Uno studio più analitico e con occhio rivolto alle filosofie del linguaggio è quello tracciato da P. Winch, *Simone Weil. «The Just Balance»*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 48-59. Per ciò che concerne la scrittura weiliana e la sua concezione (negativa, di eliminazione progressiva verso un modello che è posto oltre la scrittura stessa) rimando a A. Marchetti, *Scrittura e/o non scrittura della poetica di Simone Weil*, contenuto in: AA.VV., *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 40-59. L'intero n. 13 (1991) del «Cahier du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage», Vrin, Paris, è dedicato a *Simone Weil et les langues*, dove si parla di teoria del linguaggio, traduzione, uso del linguaggio weiliano.

sensu che il linguaggio è a una o al massimo due dimensioni (a due se è scritto, ma la pagina è un limite). Questa è la ragion d'essere dell'esoterismo»<sup>10</sup>.

È indispensabile preservare un «senso» dall'aggressione del superficiale, dalla strumentalizzazione operata dalla forza<sup>11</sup>, ovvero dall'ingresso della *pesanteur* nel linguaggio. La forza annichilisce la plurivocità delle relazioni che danno senso alle parole: «ho ceduto alla tentazione di ferire almeno a parole. Obbedienza alla gravità [*pesanteur*]: il peccato più grande, o uno dei più grandi. Si corrompe così la funzione del linguaggio, che è quella di esprimere i rapporti tra le cose»<sup>12</sup>. Ritroviamo uno spunto analogo in un breve passaggio di Kafka, nel *Castello*: «– Mio padre fa il calzolaio –, spiegò Barnabas imperturbabile, – aveva delle ordinazioni di Brunswick, e io sono il suo garzone –, – Calzolaio, ordini, Brunswick –, gridò K. irritato, *come se volesse rendere inutilizzabili per sempre ognuna di quelle parole*. – E chi ha bisogno di stivali qui, se per strada non c'è mai nessuno?... – »<sup>13</sup>. Un modo per preservare questo senso dalla corruzione della forza consiste nell'elevazione della contraddizione a enigma, della metafora a «poesia, rimedio alla necessità delle due dimensioni che limita il linguaggio scritto, alla necessità dell'unica dimensione che limita il linguaggio parlato, grazie ai legami molteplici tra le parole»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> C1 p. 204, it. p. 312.

<sup>11</sup> ello strato più basso dell'essere i rapporti si risolvono secondo la logica della forza. Nel dominio della forza si esprime la massima lontananza dell'essere rispetto a Dio: Dio si è espresso dalla sua «assenza». In questa regione ontologica è l'«abdicazione di Dio» in favore di meccanismi «indipendenti».

<sup>12</sup> C2 p. 22, it. p. 44.

<sup>13</sup> *Il castello*, trad. it. di G. Porzi, Newton Compton, Roma 1990, p. 102. Quelle tre parole che K. pronuncia irritato, al di fuori delle «relazioni tra cose», obbediscono alla medesima *pesanteur*. Kafka evidenzia il pericolo (iperbolico) che quelle parole siano rese per sempre inutilizzabili, neutralizzate dalla gravità (quasi in senso fisico) con cui vengono pronunciate. [Il corsivo del testo è mio].

<sup>14</sup> C1 p. 246; it. p. 361.

## L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA PAROLA DEL SACRO

In Simone Weil abita intera la tensione ebraico-cristiana del rapporto tra sacro e linguaggio. Linguaggio che può divergere verso due punti di fuga simmetricamente contrapposti: *abbassarsi a idolatria o elevarsi a preghiera*. In queste due prospettive è racchiusa tutta la contraddizione. In questa esegesi biblica la Weil coglie alla radice la tensione che ha portato gli ebrei che attendevano Mosè dall'«assenza sperimentata della comunicazione di Dio» all'idolatria – al fallimento cioè dell'esercizio della preghiera durante l'assenza di Dio: «Gli Ebrei non volevano tradire l'Eterno quando non hanno visto tornare Mosè. Ma non avendo più l'uomo le cui parole erano il linguaggio di Dio, hanno voluto avere una rappresentazione sensibile di JHWH»<sup>15</sup>. Il popolo ebreo richiede un simulacro per avere un interlocutore sensibile della divinità, non per rinnegare il vero Dio. Questo linguaggio surrogato è il peccato idolatrico fornito da Aronne; linguaggio che anziché venire da Dio è produzione dell'uomo. In ciò consiste il peccato che Simone Weil si sforza di evitare nella sua «non-preghiera personale».

La Weil critica il popolo ebreo – inteso come cifra storico-simbolica di un pensiero collettivo – per il rifiuto di ogni possibile mediazione sensibile col sacro, con la divinità. Questa interdizione assoluta ha provocato l'idolatria degli ebrei<sup>16</sup>. Essi, a differenza dei greci, hanno rigettato le *icone del sacro* – escludendo con Dio un rapporto mediato dai *metaxy* (preposizione che signi-

<sup>15</sup> CS p. 220; it. Q4 pp. 297-298. Il passo si riferisce all'*Esodo*, XXXII, 1-6.

<sup>16</sup> Così W. Tommasi in *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 162: «L'interdizione assoluta delle immagini produce, paradossalmente, idolatria, perché si pone sotto il segno dell'ossessione: ossessionati dal Dio unico infigurabile, gli Ebrei, impossibilitati a valorizzare il sensibile come cifra della trascendenza, finiscono con l'attribuire a se stessi – al popolo – il valore dell'assoluto... Proprio il popolo che rifiuta il politeismo è sommatamente idolatra... È in questione anche il *modo* di rappresentarsi l'assoluto: il Dio "pesante" degli Ebrei è un Dio oggettivato, ridotto a cosa, solido come una pietra». Cf. C2 p. 28; it. p. 50, dove il Dio degli ebrei è considerato "pesante" [*lourd*], espressione del concetto di gravità [*pesanteur*] weiliano.



fica «tra»; nella Weil, in senso più ampio, indica un «ponte», un «passaggio»). In questo modo – paradossalmente – essi sono massimamente idolatri nella misura in cui hanno un accesso diretto e privilegiato a Dio, *caricandolo di una divinità che impedisce loro di amarlo*. Essendo Dio irrappresentabile, l'«ossessione» ebraica si ripiega sul popolo stesso, che si adora in quanto tale, in quanto unico termine visibile di questo dialogo esclusivo. L'idolatria satura lo sguardo attento, si sostituisce come filtro alla capacità di leggere autonomamente le relazioni. La «Bestia» dell'*Apocalisse*<sup>17</sup> e il «Grosso Animale» di Platone<sup>18</sup>, esprimono per la Weil la stessa cosa: sono immagini dell'idolatria<sup>19</sup>. Idolatria in cui la Parola pretende di dire il Soprannaturale al di fuori delle relazioni.

Come contrappeso alla sua critica al popolo ebreo, la Weil fa sua la condizione ebraica dell'impossibilità del linguaggio del sacro, dove sacro è un genitivo oggettivo. Essa risponde a sua insaputa alle istanze della «teologia ebraica del nome di Dio», e al mistero della cabala, luogo dell'incontro segreto tra linguaggio di Dio e linguaggio dell'uomo. La cabala, attraverso il complesso dei suoi simboli, media l'irraggiungibilità divina con il messianismo terreno. In essa si struttura un luogo simbolico, un «non-luogo», che può mediare tra «l'assenza di Dio, ovvero la creazione» e il «Dio assente». Occorre chiedersi allora, seguendo l'interrogativo che si pone Blanchot: «Simone Weil ha forse subito a sua insaputa l'influsso delle tradizioni religiose ebraiche – e specialmente della cabala –, per cui il nome segreto di Dio è oggetto di una venerazione speciale e può persino, *attraverso la contemplazione e la combinazione delle lettere* farci entrare con l'estasi nel mistero divino?»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Apocalisse*, XIII.

<sup>18</sup> *Repubblica*, VI, 493 a-d.

<sup>19</sup> «L'idolatria è dovuta al fatto che, pur avendo sete del bene assoluto, non si possiede l'attenzione soprannaturale; e non si ha pazienza di lasciarla nascere»: così in C3 p. 134; it. p. 204. Per l'equivalenza delle figure della «Bestia» e del «Grosso Animale» vedi inoltre: C2 p. 82, it. p. 111; CS p. 67; it. p. 111; CS p. 272; it. Q4 p. 359; nel commento a Platone in SG pp. 89-92; it. GIP pp. 61-65. Si veda, per ciò che riguarda l'idolatria, anche CS pp. 221-222; it. Q4 pp. 298-299; C1 p. 278; it. p. 397.

<sup>20</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento* (or. 1969), trad. it. R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, p. 147 [il corsivo del testo è mio].

Ora è gettata una prima luce sulla complessità del rapporto del sacro con la parola. Questo rapporto riesce a tenere unite contemporaneamente, con un'esplosione di contraddizioni e un'apertura-spostamento continuo di senso, tradizione ebraica, greca e cristiana.

#### LA NON-PAROLA DI DIO COME ESPRESSIONE KENOTICA

«Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio SVUOTATO DELLA SUA DIVINITÀ. Se si va a Dio direttamente si tratta di JHWH (o Allah, quello del Corano). Dobbiamo *svuotare Dio della sua divinità* per amarlo. Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia»<sup>21</sup>. In questa esigenza di «incontrare» Dio – attraverso il suo «svuotamento» – cade però la zona d'ombra che non consente alla Weil di trovare mediazioni con il divino servendosi di una via diretta, positiva. *Dio è infatti assente dalla sua creazione, in rapporto di abdicazione rispetto a essa*. Egli parla attraverso la sua assenza. Nella fede weiliana occorre spezzare il circolo vizioso che si produce tra domanda dell'uomo e risposta divina. La dialettica adorazione/ierofania. L'autentica esigenza religiosa è innanzitutto capacità di sostenere il nulla, il vuoto. Tra l'Assoluto e la sua Creazione non c'è comunicazione ma mediazione, relazione segreta. Dio non si comunica come *Verbum*<sup>22</sup>. Questo è l'«ateismo purificatore» di Simone Weil, per il quale è preferibile rivolgere la propria attenzione al vuoto dei rapporti veri piuttosto che a un falso Dio – un Dio «im-mediato».

L'attenzione religiosa può mediare tra l'impossibilità della nostra Parola e l'assenza reale di Dio. Essa è facoltà duplice e me-

<sup>21</sup> C2 p. 183; it. p. 226.

<sup>22</sup> «Aver tradotto *Logos* con *Verbum* indica che qualcosa è andata perduta, poiché *logos* vuol dire prima di tutto *rapporto*... vale a dire proporzione... vale a dire armonia... vale a dire mediazione. – Io tradurrei [nel vangelo di *Giovanni*]: «Al principio era la Mediazione»»: in *LR*, prop. 34, p. 77; it. p. 45.

diana, intermediario posto tra il naturale e il soprannaturale, tra un livello di realtà e un altro, senza appartenere a nessuno di essi. La riserva di fede del Moderno è alimentata da questo incontro negativo, da questa «notte oscura» in cui la fede è innanzitutto accordare una certa qualità d'attenzione<sup>23</sup>. In particolar modo attenzione a ciò che è contraddittorio. Se Dio è la fonte di luce, l'attenzione si dirige sui *metaxy* illuminati da questa luce soprannaturale. Così scopriamo un ruolo possibile per le mediazioni sensibili, le icone divine a cui la Weil si richiama, dato che il Verbo, l'Incarnazione, consiste nello «scompare» di Dio dalla creazione. Così una chiesa: attraverso i riflessi di luce captati al suo interno, essa può fungere da intermediario visibile a una realtà invisibile. Essa «rimanda», per via negativa, a Dio<sup>24</sup>. All'interno di una chiesa Dio è «radicato» sotto la forma dell'assenza. Assenza della sua potenza ma radicamento sotto forma di rapporto invisibile. Assenza allora connotata, recuperabile per via simbolica, attraverso una serie di intermediari, di ponti tra il soprannaturale e il naturale: «Gli uomini vanno in chiesa al fine di pregare; eppure si sa che non potranno farlo se non vengono forniti alla loro attenzione degli intermediari atti ad aiutare il loro orientamento verso Dio. L'architettura stessa della chiesa, le immagini di cui è piena, le parole della liturgia e delle preghiere, i gesti rituali del prete sono questi intermediari»<sup>25</sup>.

Dio, pur essendo fonte di ogni realtà, «si nasconde in essa»: facendosi rapporto con essa si rende «discreto». Questo è per la Weil il senso più profondo del «*Vere tu es Deus absconditus*»<sup>26</sup>. Abbiamo allora più certezza di arrivare a Dio contemplando la nudità della materia, nei riflessi di luce che essa emana, che attraverso le nostre false rappresentazioni esteriori e interiori. Il Dio weiliano si predica all'ablativo, come rapporto di verità. Nella verità si incarna il «movimento divino», irradiazione che non condi-

<sup>23</sup> Vedi in C2 p. 306; it. C3 p. 45.

<sup>24</sup> Cf. C3 p. 238; it. p. 321.

<sup>25</sup> CO pp. 265-266; it. p. 298.

<sup>26</sup> *Isaia*, XVI, 15: «Tu sei veramente un Dio nascosto». Spesso si traduce «nascosto» con «misterioso». La Weil trascrive questo passo in C2 p. 17; it. p. 37.

zione il creato. La *kenosi* di Dio istituisce la reciprocità con la sua creatura<sup>27</sup>. È lo sguardo attento alla relazione-espressione di verità che deve arrivare a leggere all'interno dell'azione la volontà di Dio sotto forma di bene<sup>28</sup>. È il nuovo modo weiliano di sentire la volontà del Dio identificato nel «Padre nel segreto» di Matteo<sup>29</sup>. In questa relazione dialettica con Dio, l'anima è presa da un movimento eccentrico ed estatico, una fuoriuscita da sé<sup>30</sup>. L'effigie divina è dunque spersa in infiniti riflessi provenienti dalla medesima luce, immagine che concilia l'unicità del Bene con la cosmicità di Dio. La teologia negativa è ricompresa e sostenuta dalla possibilità di mediare simbolicamente attraverso questi riflessi. La fede, allora, strutturata nell'attenzione, può riuscire a sostenere un simbolismo aperto e – superando ogni carattere di passività – può divenire lettura di relazioni multivoche<sup>31</sup>. Leggere Dio in queste

<sup>27</sup> F. Castellana, *Simone Weil. La discesa di Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985, p. 65, osserva: «La discesa *kenotica* di Dio, epifania nascosta del suo amore, attraverso lo spazio e il tempo, nel nascondimento e nella rinuncia al suo potere sulla creazione, rende possibile il rapporto di amore tra Lui, divenuto schiavo impotente e l'uomo, che, proprio per questo nascondimento, può ascoltarlo senza essere schiacciato da una sua presenza trionfante, e può liberamente rispondergli. La *kenosi* di Dio fonda la libertà dell'uomo».

<sup>28</sup> Cf. CS pp. 102-103; it. Q4 pp. 188-190; *Hésitations devant le baptême*, AD p. 18; it. p. 24.

<sup>29</sup> VI, 18.

<sup>30</sup> Confronta quanto è stato complessivamente detto con questi passaggi di A. Emo, *Il Dio negativo*, Marsilio, Venezia 1989 (p. 33): «Il Dio nascosto è il Dio negato... Dio deve essere negato per essere sperimentato e trovato – Dio è nascosto nella propria negazione... Dio si rivela nascondendosi. Anche la Croce è Dio perché è negazione di Dio»; (p. 64): «Dio "consiste" nel suo annichilirsi; e il mondo è questo annichilirsi come resurrezione dell'atto originario ed eterno, che è assoluta iconoclastia»; (p. 174): «Noi siamo, siamo attualmente, il dio morente; e anche il mondo è il dio morente»; (p. 189): «La santità consiste nella consapevolezza di dover continuamente ricominciare dallo zero, dal nulla».

<sup>31</sup> La compatibilità dell'«assenza di Dio» e della «simbologia del divino», mi sembra ben spiegata da W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, Idoli e Simboli*, cit., pp. 163ss.: «Per tener vuoto il posto di Dio, per concepire il *Deus absconditus* non come un Dio da disvelare, ma come pienezza del silenzio, la proliferazione di rappresentazioni iconiche è una difesa molto più efficace dell'interdizione delle immagini... Gli Ebrei sono caduti nell'idolatria proprio a causa dell'interdizione delle immagini, del rifiuto di ogni mediazione. La sottovalutazione della parte che ha necessariamente la sensibilità in ogni rappresentazione li ha indotti a concepire il *Deus absconditus* come Dio da disvelare, il silenzio divino come intervallo della parola piena... Il simbolo, mentre fa cenno alla trascendenza irrapresen-

relazioni (che poi, nella Weil hanno il *medesimo* senso di mediazioni e incarnazioni) è l'unica via che consente di superare l'apofasi che discenderebbe dall'assunto weiliano dell'«assenza di Dio» e dell'incomunicabilità del soprannaturale, e che pure ha tenuto imbrigliati parecchi lettori della Weil. «Un'ispirazione divina opera infallibilmente, irresistibilmente, se non si distoglie l'attenzione da essa, se non la si rifiuta. Non si tratta di fare una scelta in suo favore, è sufficiente *non rifiutare* di riconoscere che essa è... Ogni minuto di attenzione anche imperfetta verso l'alto fa ascendere un poco... Si ricade solo nella misura in cui si crede di essere elevati più di quanto non sia realmente avvenuto»<sup>32</sup>. Dio, nell'esperienza dell'uomo, si situa tra la «non-ricerca» e il «non-rifiuto». Nell'assenza di Dio è sollecitata la tensione al soprannaturale, con lo stesso meccanismo generato dalla privazione immessa nel desiderio autentico.

#### PAROLA COME RELAZIONE NEGATIVA

Un altro luogo privilegiato di questo incontro negativo è fornito dalla mediazione del «linguaggio» della matematica, della geometria, dell'analogia, della poesia. In questi campi la parola ha la possibilità di farsi intermediario trasparente, perfetto *metaxy*, relazione nella differenza. Esaminerò il caso della poesia<sup>33</sup>.

Le parole, se per un verso esprimono la nostra impotenza e la loro estraneità rispetto ai contenuti di verità, per un altro costi-

tabile, ne salvaguarda l'infigurabilità... in questo senso, è prossimo allo spazio dell'icona e si contrappone all'*idolo*... Il simbolo-icona mantiene vuoto il posto di Dio, conserva la trascendenza del modello».

<sup>32</sup> C2 p. 210; it. pp. 255-256 [il corsivo del testo è mio].

<sup>33</sup> Per ciò che concerne la matematica e sul ruolo dell'analogia rimando ai seguenti articoli: M. Castellana, *Matematica e ontologia in Simone Weil*, in «Segni e Comprensione», n. 11 dic. (1990), IV; stessa rivista, stesso numero, M. Durst, *L'approccio epistemologico in Simone Weil*; R. Chenavier, «Ma solution, si j'avais pu...: l'analogie, ou l'analectique entrevue», in «Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage», n. 13 (1991).

tuiscono l'unica possibilità a noi accordata di comunicare e di dire il soprannaturale come fonte di questa verità. La poesia, all'interno di questa *tensione originaria della parola*, costituisce un paradigma dell'uso possibile di un linguaggio che parli dell'assoluto<sup>34</sup>. L'attenzione del poeta non «produce» parole, ma di esse si serve *via negativa*; essa controlla le parole, permette alla realtà esterna di «farsi largo» nel tessuto delle parole: «Appena il pensiero si distende e scende un poco al di sotto del livello massimo di concentrazione, si dispiega in parole... C'è sforzo, non per produrre le parole, ma per controllarne la scelta con l'attenzione»<sup>35</sup>. «Uno spirito racchiuso nel linguaggio è in prigione»<sup>36</sup>, questo perché la verità è situata oltre il linguaggio. Il linguaggio deve quindi decaersi, disfarsi, approssimarsi alla verità. Questo non impone però il silenzio, o l'assenza di linguaggio. Il concetto è differente: *il linguaggio deve imitare il silenzio e il non-linguaggio*, rimanendo linguaggio. C'è una pienezza al di là della parola a cui si può tendere mediante lo sforzo d'attenzione, ma *di cui* si può dire solo per mezzo della parola. Parola che esce dal silenzio, informata dal silenzio, ma pur sempre parola. Il linguaggio infatti ci costituisce, rende senso alle nostre azioni, anche se ha valore negativo rispetto ai contenuti a cui si riferisce. Non si costruisce verità *per mezzo* del linguaggio, ma, su un piano pratico, «gli uomini hanno un tale bisogno di parole»<sup>37</sup> che un pensiero che non riesce a trovare espressione nelle parole è di fatto non trasferibile nelle azioni.

«Una poesia è bella nella misura esatta in cui l'attenzione, nel comporla, è stata orientata verso l'inesprimibile»<sup>38</sup>, ma al tempo stesso «il poeta produce il bello mediante l'attenzione fissa su

<sup>34</sup> Per il rapporto dell'attenzione col linguaggio poetico si veda l'articolo di A. Marchetti, *Pensée poétisante, poésie méditante*, in «Cahier du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage», n. 13 (1991). Dello stesso autore si veda anche: *Scrittura e/o non scrittura della poetica di Simone Weil*, in *Simone Weil. La passione della verità*, cit.

<sup>35</sup> C3 p. 67; it. p. 131. Già nei frammenti giovanili la Weil cita, quale mezzo di cui si serve l'attenzione, la capacità di «sopprimere la parola interiore»; appendice VII di OC I, framm. [L'attention], p. 391.

<sup>36</sup> EL p. 33.

<sup>37</sup> EL p. 151.

<sup>38</sup> C3 p. 25; it. p. 83.

qualcosa di reale»<sup>39</sup>. Il reale è quindi in sé inesprimibile, in un rapporto negativo col linguaggio. La verità è attinta dal poeta dal di fuori, più precisamente essa si introduce nel suo linguaggio, intermediario che deve farsi il più possibile trasparente. Il linguaggio, in questa inversione ontologica, non proviene dallo sforzo inventivo del poeta. La poesia è il «dettato»<sup>40</sup> che il poeta recepisce al di fuori dalla sua stessa intenzionalità. Come dice Valéry, nel poeta «l'orecchio parla, la bocca ascolta»<sup>41</sup>. L'attenzione del poeta si concentra in questa completa apertura e disponibilità. La parola della poesia non si orienta da sola – nel puro e semplice gioco verbale –; essa è orientata dal di fuori, attraverso l'esercizio d'attenzione<sup>42</sup>. Una realtà esterna «si fa voce» irrompendo nel linguaggio, componendolo e ordinandolo, e non viceversa: «composizione di una poesia: pensiero senza linguaggio, perché la scelta delle parole è fatta senza l'aiuto delle parole»<sup>43</sup>. Lo scrivere del poeta è un processo negativo in cui bisogna «scartare quelle parole che velano il modello, la cosa muta che deve essere espressa»<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> C3 p. 68; it. p. 132. Quando si parla di poesia e attenzione in Simone Weil, il primo riferimento è diretto a Paul Valéry. In C1 p. 97; it. p. 194: «I versi. Non "passano" se non creano per il lettore un tempo nuovo. E come per la musica (Valéry), una poesia esce dal silenzio, ritorna al silenzio».

<sup>40</sup> Gadamer sottolinea come in tedesco il senso originario della parola poesia – *Dichtung* – significhi «dettato». Si veda H. G. Gadamer, *Frühromantik, hermeneutica, decostruzionismo*, in «Rivista di estetica», nn. 34/35 (1990), XXX, p. 13.

<sup>41</sup> P. Valéry, *Tel quel*, I, Gallimard, Paris 1941, p. 175.

<sup>42</sup> «Parola che dice il riconoscimento del dono a partire dall'esperienza del vuoto, dalla cancellazione del soggetto, da un'attenzione che esige il disporsi all'intersezione del proprio (il mondo come patria) e della distanza infinita (il sacro inabitabile). Le parole parlano da sé nel non detto della lingua, proiettando con la loro pronuncia una luminosità sui pensieri, a condizione che si rinunci alla loro appropriazione, ma siano accolte come dono». Così A. Marchetti, nell'introduzione a *Simone Weil. Poesie e altri scritti*, «In forma di parole» (associazione culturale, Bologna), maggio (1989), ediz. fuori commercio, p. 17.

<sup>43</sup> C1 p. 147; it. p. 248. Si confronti quest'idea con quanto dice Alain, professore di liceo della Weil, a proposito della figura del poeta, in *Philosophie*, PUF, Paris 1959<sup>a</sup>, p. 188: «Il poeta è un uomo che, sotto la presa della sventura, trova una specie di canto all'inizio senza parole, una certa misura del verso, all'inizio senza contenuto, un avvenire del sentimento che salverà tutti i pensieri».

<sup>44</sup> C1 p. 138; it. p. 238. Si confronti ancora con Alain, *Philosophie*, cit., p. 199: «Così concepisco il poeta, nell'assemblare una serie di parti seguendo la sua arte, non con l'intento di riuscire, ma piuttosto respingendo migliaia di riuscite, fino a quella che non può rifiutare».

Più l'intuizione è stringente e più il ventaglio delle parole, lo spazio del discorsivo, si restringe, a imitazione della non-forma<sup>45</sup>.

LA PAROLA DELLA RELAZIONE:  
LA PREGHIERA-ATTENZIONE TRASPARENTE

La fede – in un percorso negativo – si esercita allora come esercizio di attenzione che media tra quest'idea di incarnazione nei rapporti, spesso contraddittori, e un'assenza profonda di un «oggetto di fede»: «*Pistis. Discernimento del divino in noi (ispirazioni divine) e attorno a noi... Scartare, innanzitutto, tutto ciò che è manifestato... Inoltre, pistis è una virtù, un potere (spostare le montagne). Regime dell'attenzione?*». L'attenzione, in un rinnovato sguardo sul mondo, riesce a dotare la fede di un potere effettivo. Riesce a farla procedere in assenza di oggetto<sup>46</sup>, collegandosi così al senso dell'espressione cristiana della sufficienza dello «sguardo che salva»<sup>47</sup>. In una sorta di rivoluzione prospettica allora, la purezza, più che essere un attributo dell'oggetto che «manifesta» il religioso, diviene esigenza dello sguardo. Sguardo che, per diventare perfettamente puro e attento, utilizza l'oggetto come tramite «convenzionale» della sua purificazione: «La convenzione dell'Eucaristia, o qualsiasi altra analoga, è indispensabile all'uomo;

<sup>45</sup> Invito a un confronto di tutto quanto è stato detto con alcuni tratti della poetica di Proust, *L'adorazione perpetua*. Cahier 57, in *Bellezza e Verità*, a cura di F. Rella, testi scelti di Charles Baudelaire, Gustave Flaubert, Marcel Proust, Simone Weil, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 184ss.: «cercare di percepire al di sotto della materia, sotto l'esperienza, sotto le parole, qualcosa di differente e profondo, è esattamente l'inverso del lavoro interno dell'intelligenza... quando avremo colto la realtà, per esprimerla, per conservarla, scarteremo tutto quanto è differente da essa, che ci viene costantemente suggerito dalla rapidità acquisita con l'abitudine... Bisogna portare incessantemente alla nostra attenzione l'immagine perché faccia trasalire in noi quel qualcosa di incognito, che, meglio predisposti potremmo forse cogliere».

<sup>46</sup> Quel che io intendo con «oggetto della fede», che la Weil cerca di superare, è indicato in modo abbastanza simile da M. Blanchot, *L'infinito intrattamento*, cit., p. 148, con l'espressione «distrazione della fede».

<sup>47</sup> *Amour des pratiques religieuses*, AD p. 188; it. p. 149.



gli è indispensabile la presenza sensibile della perfetta purezza. L'uomo infatti non può rivolgere la pienezza della sua attenzione se non a un oggetto sensibile, così come talvolta ha bisogno di rivolgere la sua attenzione alla perfetta purezza. Solo tramite questo atto può, con un'operazione di transfert, distruggere una parte del male che porta in sé»<sup>48</sup>. La salvezza non è nel valore dei sacramenti o delle formulazioni, ma nella loro strumentalità, nel tentativo di farsi linguaggio, per quanto approssimato e convenzionale, che avvicinandosi al senso del soprannaturale trasporti in alto la facoltà d'attenzione degli individui: «L'espressione dei comandamenti di Dio nei testi sacri non è data che come oggetto d'attenzione»<sup>49</sup>. Questo spiega anche perché il miracolo sia considerato dalla Weil una presenza ingombrante nell'ordine prestabilito delle cose, un evento imprevisto e fastidioso che si frappone a un autentico esercizio di fede-*amor fati*. Qualcosa che delegittima piuttosto che accrescere la presenza del soprannaturale, proprio per il suo esser diretto, esplicito, facilmente decifrabile e comunicabile al di fuori di qualsiasi rapporto personale. La Weil preferisce la convenzione, la combinazione casuale, al miracolo – essa ha infatti il pregio di risvegliare l'attenzione, di rimandarla a un'assenza «reale» piuttosto che a una presenza «miracolosa»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Amour des pratiques religieuses*, AD pp. 184-185; it. p. 146.

<sup>49</sup> C2 p. 159; it. p. 199.

<sup>50</sup> Il vero miracolo è dato dal sentimento di meraviglia che si prova di fronte al reale e dallo shock generato dal bello che si inserisce nell'ordine delle cose di quaggiù – in piena tradizione platonica. La Weil si rivolge contro al miracoloso inteso come fenomeno straordinario, portato come elemento che proprio in quanto tale induca a credere. Vedi ad es. LR pp. 55-64, prop. 25; it. pp. 33-38: «Se i miracoli costituiscono delle prove, essi provano troppo ... Quando Cristo invoca i suoi «*kala erga*», non c'è ragione di tradurre con miracoli. Si può altrettanto bene tradurre «buone opere», «belle azioni»... *Dio ha creato questo universo come tessuto di cause seconde*; sembra sia empio supporre lacerazioni in questo tessuto, come se Dio non potesse raggiungere i suoi figli senza attentare alla propria opera ... Hitler potrebbe anche morire e resuscitare cinquanta volte che io non lo considererei il figlio di Dio. E se il Vangelo omettesse ogni menzione della resurrezione di Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La Croce sola mi basta. La prova per me, *la cosa veramente miracolosa, è la perfetta bellezza delle narrazioni della Passione* [il corsivo è mio]». Mi sembra essere – per quanto concerne i miracoli – sulla stessa linea, lo Hegel degli scritti teologici giovanili, in: *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (ed. or. H. Nohl, *Hegelstheologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, p. 339), tr. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972 (1977

Il percorso ascensivo dell'attenzione promuove allora una ricerca spirituale che fa superare l'«onticità», l'opacità, dell'«oggetto» religioso, per una rinnovata «ontologit   del «rapporto» religioso. Il sacramento deve essere *medium* trasparente, un tramite che consenta di relazionarsi con la verit  . Cristo «presente» nell'ostia consacrata   colto solo dallo sguardo attento che – inserendosi nella trama delle relazioni segrete e contraddittorie con l'Assoluto – riesce a «tras-mutare» ontologicamente la convenzione da semplice exteriorit   a processo di purificazione. Nelle pratiche religiose l'attenzione   tutto. In un attimo si pu  essere salvati, oppure essere ingannati eternamente da una falsa immagine, colmati da un falso *sentimento* di fede-evidenza. Il sentimento infatti scompare di fronte alla esatta disposizione-relazione, facendosi rapporto. Le formule religiose devono procedere da una profondit   che si esprima il pi  possibile in relazioni, impedendo il «riempimento» idolatrico, il pronunciare un nome prima di ascoltare nel silenzio.

Questo nuovo rapporto col soprannaturale, che elimina il ritualismo fine a se stesso, e che estende il rito – necessario ponte visibile – a una dimensione eucaristica permanente, quotidiana, arriva alla fede come certezza. Certezza di un ambito differente di quello di quaggi  <sup>51</sup>. L'essenziale   il riconoscimento del bene, compito che quaggi     demandato alla capacit   di attenzione. A partire dal riconoscimento si realizza quell'«incontro invisibile» tra il nostro ringraziamento e la grazia soprannaturale che discende su di noi.

ed. econ.), vol. II, p. 453: «I miracoli sono perci  le manifestazioni di ci  che vi   di meno divino poich  sono il fatto pi  innaturale. Essi contengono la pi  rigorosa opposizione di spirito e corpo, legati in tutto il loro crudo e mostruoso contrasto. L'agire divino   restaurazione e manifestazione dell'unit  , i miracoli invece ne sono la suprema lacerazione [il corsivo   mio]». Si veda anche: *La positivit   della religione cristiana*, nell'ed. cit., vol. I, pp. 243-245 (ed. H. Nohl, cit., pp. 161-162). Il fatto che Simone Weil utilizzi lo stesso termine di Hegel «lacerazione» per spiegare l'azione di «disturbo» prodotta dal miracolo – oltre alle numerose affinit   sui concetti religiosi – mi fa ipotizzare una possibile influenza diretta degli scritti giovanili di Hegel sulla Weil. Rimando dunque a questi scritti per un ulteriore e proficuo – credo – approfondimento in tal senso.

<sup>51</sup> Cf. CS p. 87; it. Q4 p. 173.

Guadagnata questa posizione, dopo avere spiegato che fede e attenzione si equivalgono, la Weil arriva a pronunciare con certezza: «Essenza della fede: è impossibile desiderare veramente il bene e non ottenerlo»<sup>52</sup>. È il meccanismo rigoroso delle leggi soprannaturali. Dal punto di vista che abbiamo raggiunto, che è in realtà un'assenza di prospettiva proiettata su un'assenza di oggetto religioso, ne consegue che «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»<sup>53</sup>. Ogni religione può essere un tramite diverso per arrivare al medesimo scopo. Ogni religione è un ponte in direzione dell'Assoluto. L'attenzione che così si mette a disposizione per penetrare la «propria» religione diventa allora automaticamente principio di comprensione e tolleranza per tutte le altre religioni: «Bisogna... aver accordato tutta la propria attenzione, la propria fede, il proprio amore a una data religione, per poter pensare a qualsiasi altra con tutta l'attenzione, la fede, l'amore che essa richiede»<sup>54</sup>. E credo che in base a questo presupposto Simone Weil abbia accordato la propria attenzione a tutte le religioni, con uguale intensità, col medesimo sguardo, con un'uguale sete di Assoluto.

Sicuramente la sua progressiva ricerca di Dio, così come ci è testimoniato nella autobiografia spirituale consegnata a Perrin<sup>55</sup>, è segnata dal terrore che la ricerca di comunicazione con Dio approdi nel ripiego sul feticcio idolatrico, ovvero in una preghiera che «autoproduca» i suoi significati. Questo spiega la richiesta passiva, l'esigenza di purificare la preghiera, nel silenzio dell'attesa [*attente*] e nella spersonalizzazione dell'attenzione [*attention*]. Attraverso l'intermediazione del silenzio si può «comunicare» con Dio. Ma è una «non-comunicazione» paradossale. Il silenzio invo-

<sup>52</sup> CS p. 93; it. Q4 p. 179.

<sup>53</sup> C2 p. 118; it. p. 152.

<sup>54</sup> *Amour des pratiques religieuses*, AD p. 142; it. p. 178.

<sup>55</sup> *Autobiographie spirituelle*, AD p. 47; it. p. 44: Simone Weil gli scrive: «Durante questo periodo di evoluzione spirituale non ho mai pregato: temevo il potere di suggestione della preghiera, quel potere per cui Pascal la raccomanda. Il metodo di Pascal mi pare uno dei peggiori per giungere alla fede». A questo fa eco quanto aveva detto precedentemente (*ibid.*, AD p. 36; it. pp. 36-37) e cioè di «non aver mai, in tutta la mia vita, in nessun momento, "cercato" Dio».

cato dalla Weil informa sul senso dell'attesa come stato ontologico (l'*hypomoné* di Luca, VIII, 15: «producono frutto nell'attesa») e come esigenza di non apporre filtri all'esercizio d'attenzione.

Il mondo muto è quello che «risveglia il pensiero»<sup>56</sup>. Il senso della sua scrittura è quindi spiegato come tentativo di espressione dell'«altro da se stessi», esercizio di registrazione del reale nella sua purezza. Non è tanto l'atto del tacere quanto un porsi dal «punto di vista del silenzio». «Non parlare di Dio (neppure nel linguaggio interiore); non pronunciare questa parola, *eccetto quando non si può fare diversamente* ("può" ha qui evidentemente un senso particolare)»<sup>57</sup>. Il silenzio plurivoco e connotato dalla relazione è il primo e fondamentale luogo privilegiato che ci può ricongiungere all'atto kenotico di Dio.

La presenza tattile, cosmologica, di Dio e la sua assenza, sono termini polari che paradossalmente convivono nella scrittura weiliana, nella tensione idolatria-irraggiungibilità dell'assoluto. Essi sono ricompresi al livello superiore del Linguaggio-Verbo, il *Logos* mediatore, vero ponte (*metaxy*) tra Dio e l'uomo. Un *Logos* – oramai lo sappiamo – che si dà solo come unione negativa. Ma attraverso il quale bisogna risalire con un movimento ascendente. La possibilità di ricollegare il linguaggio a un simile *Logos* – un *Logos* muto – è prospettata da Benjamin, che distingue linguaggio umano e linguaggio della creazione divina. Il linguaggio umano è il linguaggio della ricerca della conoscenza, segnato dal peccato e dalla colpa, dopo la caduta dallo stato edenico: «Il sapere del bene e del male abbandona il nome, è una conoscenza estrinseca, l'imitazione improduttiva del verbo creatore... il peccato originale è l'atto di nascita della parola *umana*, in cui il nome non vive più intatto... La parola deve comunicare *qualcosa*

<sup>56</sup> Vedi in *Le Sentiment de la Nature chez Vigny* [1927-1928], in OC I, pp. 111-114. Il discorso sul silenzio è da mettere in relazione con l'esigenza weiliana di superare il «linguaggio animale» presente istintivamente in noi e mettersi all'ascolto del «dialogo silenzioso» tra spirito e materia. L'attenzione si rivolge a questa forma metafisica del cosmo, ne conosce la sua dimensione impersonale e inumana. In particolare, sul tema del silenzio si veda C3 p. 129; it. p. 199 e C5 p. 91; it. Q4 p. 177.

<sup>57</sup> C2 p. 125; it. p. 161.

(fuori di se stessa)»<sup>58</sup>. Il linguaggio dell'uomo è fatto però per ritrovare disseminate nella creazione, sotto la forma di enigmatici *logoi* spermatici, le cifre segrete di quello divino. La lingua dell'uomo è il mezzo, imperfetto e finito, che solo può permettere all'uomo che prega di elevarsi al di sopra della natura: «L'uomo si comunica a Dio mediante il nome che dà alla natura e ai suoi simili (nel nome proprio), e alla natura dà il nome secondo la comunicazione che ne riceve, poiché anche l'intera natura è *traversata da una lingua muta e senza nome*, residuo del verbo creatore di Dio, che si è conservato nell'uomo come nome conoscente e – sopra l'uomo – come sentenza giudicante. La lingua della natura si può paragonare a una *parola d'ordine segreta* che ogni posto trasmette all'altro nella sua propria lingua, ma il contenuto del motto è la lingua del posto stesso. Ogni lingua superiore è traduzione dell'inferiore, finché si dispiega, nell'ultima chiarezza, la parola di Dio, che è l'unità di questo movimento linguistico»<sup>59</sup>. Ciò che per Benjamin è «la natura traversata da una lingua senza nome» che si trasmette muta fino alla «parola di Dio» è identificato dalla Weil dapprima come enigma intorno all'origine del linguaggio: «Una sorta di convenzione divina, un patto di Dio con se stesso, condanna quaggiù la verità al silenzio... I problemi attorno all'origine (origine del linguaggio, degli utensili, ecc.) non hanno in assoluto altra soluzione possibile se non quella di Dio istitutore. È evidente. Il linguaggio non nasce dal non-linguaggio... L'insegnamento divino implica un'incarnazione all'origine?»<sup>60</sup>; in seguito come connessione linguistica tra Dio e l'uomo: «Dio stabilisce con i suoi amici un linguaggio *convenzionale*. Ogni avvenimento della vita è una parola di questo linguaggio. Tali parole sono tutte dei sinonimi, ma, come accade nei bei linguaggi, ciascuna ha una sua sfumatura del tutto specifica, ciascuna è *intraducibile*. Il senso comune a tutte queste parole è: io ti amo»<sup>61</sup>. Dio può dire «ti amo» alla sua creatura solo

<sup>58</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., p. 66.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 70 [Il corsivo è mio].

<sup>60</sup> CS pp. 312-313; it. Q4 pp. 372-373; cf. anche C3 p. 181; it. p. 256.

<sup>61</sup> CS p. 76; it. Q4 p. 161 [Il corsivo è mio].

attraverso la sua assenza. La potenza della sua presenza non lo permetterebbe.

Solo attraverso queste contraddizioni si può realizzare in Simone Weil una possibile sintesi tra concetto cabalistico di «teologia del nome segreto di Dio», concetto di incarnazione cristiana e cosmologia di marca stoica. Sulla medesima linea Blanchot interpreta la fusione delle differenti concezioni in Simone Weil: «Come ogni pezzo di materia può convenzionalmente racchiudere la presenza divina, così, convenzionalmente, ogni gruppo di sillabe può diventare il nome di Dio»<sup>62</sup>. Blanchot conclude poi il suo capitolo su Simone Weil, quasi come possibile soluzione del nostro problema, collegando attenzione e linguaggio: «Grazie all'attenzione, il linguaggio ha con il pensiero lo stesso rapporto che il pensiero vorrebbe avere con quella lacuna interna – quella sventura – che è e che non può rendersi presente. Il linguaggio è il luogo dell'attenzione»<sup>63</sup>. La convenzione esprime, come criterio regolativo, la necessità di porsi di fronte a un non-oggetto. Essa è l'icona della purezza. La Parola del tutto convenzionale può innalzarsi verso l'Assoluto. È leggera e trasparente. Nei sacramenti la potenzialità simbolica è del tutto convenzionale<sup>64</sup>. Il linguaggio, che nella sua consistenza negativa si frappone tra noi e la nostra origine soprannaturale, ha la possibilità di farsi trasparente. Esso non può dire direttamente dell'Essere a cui si riferisce, ma è l'unico ponte *attraverso* il quale possiamo accedere all'Essere. Nella convenzione intesa come non-appartenenza si realizza la dialettica desiderio/grazia, il «meccanismo soprannaturale» può diventare precisa legge di «causa-effetto»<sup>65</sup>.

Le esperienze fondamentali di contatto con Dio, le note esperienze mistiche della Weil, testimoniate da lei stessa per iscritto<sup>66</sup>, sono quelle che si ricollegano alla recita, con la massima

<sup>62</sup> M. Blanchot, *op. cit.*, p. 147.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>64</sup> Si veda *Théorie des sacrements*, PSO p. 136; it. pp. 213-214; *Formes de l'Amour implicite de Dieu*, AD pp. 144ss.; it. pp. 181ss.

<sup>65</sup> Per quest'idea si veda E pp. 331-332; it. pp. 226-227.

<sup>66</sup> *Autobiographie spirituelle*, AD pp. 43-49; it. pp. 41-46. Per la prima volta in Portogallo, in un villaggio di pescatori; un'altra esperienza, a Solesmes nel '38,

attenzione, della poesia *Love* di George Herbert e del *Pater noster*. L'attenzione al testo, ovvero l'importanza attribuita al testo in sé e per sé, inteso come «fortunata combinazione di parole», non può non riportare l'accento alla su citata teologia ebraica del nome. Essa si sforza di indicare quanto la virtù soprannaturale non appartenga al *suo* atto di preghiera, ma alla grazia salvifica inscritta all'interno delle stesse composizioni, che hanno una sorta di potere riflettente sulla capacità d'attenzione. L'attenzione viene allora aumentata senza interporre alcunché di personale, né per mezzo di un dato oggettivo, ma di riflesso, attraverso un atto mediatore sensibile che rimandi per la sua assoluta purezza e trasparenza a qualcosa di invisibile.

Simone Weil si rifiutava di pregare<sup>67</sup>. Temeva quel potere sostitutivo e idolatrico della parola fabbricata dall'uomo per dire il soprannaturale. A un certo punto della sua vita però, senza volerlo, riconobbe in sé i segni distintivi della preghiera. La Weil capì allora che la preghiera è attitudine, o meglio ancora, orientamento dell'anima. Nella recitazione della poesia *Love* di George Herbert, e nel testo greco del *Pater*, Simone Weil si ritrova, senza volerlo, a pregare. Una preghiera d'attenzione esclusiva, non prodotta dall'uomo ma dalla virtù inscritta nella perfezione dei testi stessi. La poesia *Love* e il *Pater* in greco erano considerati dalla Weil dei testi perfetti, completamente trasparenti, *nella combinazione dei loro segni già delle preghiere parlanti*. Dopo queste fondamentali esperienze essa comincia a sviluppare le sue nuove riflessioni sulla preghiera-attenzione. La preghiera si situa oltre la parola pronunciata, la recitazione, la supplica. Essa è orientamento dello sguardo, criterio regolativo, orazione ininterrotta. È uno stato ontologico<sup>68</sup>.

durante la recita di *Love*, poesia metafisica inglese di George Herbert (1593-1633), fattole conoscere da un giovane inglese, soprannominato «Angel Boy»; altre volte, ripetutamente, nel '41, durante la recita del *Pater* in greco: «La dolcezza infinita del testo greco mi prese a tal punto che per alcuni giorni non potei fare a meno di recitarlo fra me continuamente» (*ibid.*, AD p. 48; it. p. 45).

<sup>67</sup> Si veda, in proposito, J. M. Perrin, *In dialogo con Simone Weil*, Città Nuova, Roma 1989, p. 72.

<sup>68</sup> Si veda C3 p. 239; it. p. 322; C3 p. 158; it. p. 233; C2 p. 265; it. pp. 317-318.

Nel commento del verso «il tuo nome sia santificato» del *Pater*, la Weil sostiene che «mediante il nome di Dio possiamo orientare la nostra attenzione verso il vero Dio, collocato fuori della nostra portata, non concepito. – Senza questo dono avremmo soltanto un falso Dio terrestre, da noi concepibile»<sup>69</sup>. Nel verso «dacci oggi il nostro pane...», l'*epioúsios* è tradotto da lei come «soprannaturale». Esso è generalmente tradotto come «quotidiano»<sup>70</sup>, ma la Weil si ricollega all'accezione dell'*épeimi* che significa «star sopra», «provenire», «sopravvenire», e non all'altra che significa «succedere»<sup>71</sup>. *Ma tra il quotidiano e il soprannaturale, in questa preghiera dell'attenzione, non c'è un abisso*. Il quotidiano, trasfigurato dalla preghiera autentica, diventa soprannaturale. Ancora nel commento del *Pater*: «Questa preghiera contiene tutte le richieste possibili, non si può concepire una preghiera che non sia già contenuta in questa. Essa sta alla preghiera come Cristo all'umanità. È impossibile pronunciarla una sola volta, concentrando su ogni parola tutta la propria attenzione, senza che un mutamento reale, sia pure infinitesimale, si produca nell'anima»<sup>72</sup>. Il *Pater*, per la sua perfetta purezza<sup>73</sup>, possiede quella capacità sacramentale che permette all'attenzione di trasferire una parte del male che è in noi e in cambio riceverne bene, contrariamente alle leggi di questo mondo<sup>74</sup>.

*L'attenzione rappresenta dunque un tentativo di preghiera del Moderno. Una preghiera non idolatrca, che non produce i suoi*

<sup>69</sup> CS p. 333; it. Q4 pp. 394-395.

<sup>70</sup> In *A propos du «Pater»*, AD p. 220; it. p. 171.

<sup>71</sup> Secondo G. Charot, nella comunicazione fatta al *Colloque Simone Weil* del 1977, «Bollettino dell'associazione», n. 10 genn. (1978), il pane richiesto dal testo greco del *Pater*, è quotidiano-soprannaturale-ipersostanziale. In questo modo è resa la profondità del testo greco. Il problema è ripreso nell'articolo di B.-C. Farron-Landry, *La prière chez Simone Weil sous un éclairage orthodoxe*, parte seconda, cit., p. 325. Lo stesso articolo, in tutte le sue parti, chiarisce il rapporto attenzione/preghiera in Simone Weil.

<sup>72</sup> *A propos du «Pater»*, AD p. 228; it. pp. 176-177.

<sup>73</sup> «Abbagliata dal testo greco del *Pater*, Simone si lascia andare all'ipotesi sconsiderata di farlo risalire a Cristo»: così testimonia J.-M. Perrin, *In dialogo con Simone Weil*, cit., p. 75.

<sup>74</sup> Cf. PSO pp. 79-80; it. pp. 15-16.



contenuti. È, forse, preghiera dell'uomo secolarizzato nella tensione insopprimibile all'Assoluto. È uno tra i suoi caratteri più penetranti, per la ricerca dell'unità perduta, ed è l'attributo che Benjamin ascrive come tratto saliente del personaggio Kafka: «Se Kafka non ha pregato – ciò che non sappiamo –, gli era propria, in altissima misura, ciò che Malebranche definisce “la preghiera naturale dell'anima”: l'attenzione. E in essa, come i santi nelle loro preghiere, egli ha compreso ogni creatura»<sup>75</sup>. Nessuna parola più appropriata potrebbe definire, non solo la vita di Simone Weil, ma soprattutto la sua scrittura filosofica.

CHIARETTO CALÒ

SIGLE UTILIZZATE PER INDICARE LE OPERE WEILIANE  
CITATE NELL'ARTICOLO.

AD

*Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966 [*Attesa di Dio*, traduzione di O. Nemi, Rusconi, Milano 1984<sup>2</sup>].

C1

*Cahiers*, I, Plon, Paris 1970 [*Quaderni*, I, a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982].

C2

*Cahiers*, II, Plon, Paris 1972 [*Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985].

C3

*Cahiers*, III, Plon, Paris 1974 [*Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988].

CO

*La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951 [*La condizione operaia*, traduzione di F. Fortini, edizione Oscar Saggi, Mondadori, Milano 1990].

<sup>75</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., p. 299.

CS; it. Q4

*La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950 [*Quaderni*, IV, a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993].

E

*L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1950<sup>2</sup> [*La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano 1980<sup>1</sup>].

EL

*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957.

LR

*Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951 [*Lettera a un religioso*, traduzione di M. Bettarini, Borla, Torino 1970].

OC1

*Oeuvres complètes*, I, *Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988.

PSO

*Pensées sans ordres concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962 [*L'amore di Dio*, traduzione di G. Bisacca e A. Cattabiani, con un saggio di A. Del Noce, Borla, Torino 1968].

SG

*La Source grecque*, Gallimard, Paris 1953 [traduzione contenuta in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, abbreviato in *GIP*, traduzione di M. H. Pieracci e C. Campo, Rusconi, Milano 1974, pp. 9-118].