

58

PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE SIMONE WEIL

La sventura e la grazia

*A Teresa e Margherita, alla mamma Carolina,
alle nonne Anna e Raissa, ai nonni Pietro.*

Gustavo Micheletti

La sventura e la grazia

Come credere in un Dio assente

Un saggio su *Simone Weil*



Asterios Editore

Trieste, 2019

Prima edizione nella collana PB: Maggio 2019

© Gustavo Micheletti 2018

© Asterios Abiblio editore 2018

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-111-7

Indice

Introduzione, 11

PARTE I

LA SVENTURA E LA GRAZIA.

COME CREDERE IN UN DIO ASSENTE

Tema 1

La solitudine e la sventura, 21

Tema 2

La contraddizione e la sventura, 25

Tema 3

La purezza dello sguardo e l'assenza di Dio, 39

Tema 4

Il male e la sventura, 45

Tema 5

L'amore e la decreazione, 53

Tema 6

La compassione e la sventura, 67

Tema 7

Il grosso animale e la grossa bestia, 76

Tema 8

Il punto di sventura e il punto di sguardo, 92

Tema 9

La *kenosi* e la sventura, 100

Tema 10

La fede in un Dio assente, 110

Tema 11

La decreazione e la dimensione impersonale, 125

Tema 12

La dimensione impersonale e il male, 144

Tema 13

La grazia e la sventura, 153

PARTE II

INTORNO E IN MARGINE A UN CALCO DI DIO

Tema 1

Un Dio oltre il Dio del teismo, 161

Tema 2

Una scossa filosofica, 176

Tema 3

Verso un Dio assente o inesistente, 182

Tema 4

Il male e la logica di Dio, 188

Tema 5

Il dono gratuito di un Dio assente, 199

Tema 6

Una fede certa e senza fondamento, 204

Tema 7

La fede in un Dio diviso, 224

PARTE III

L'OMBRA DI UN DIO SENZA ESSERE

Tema 1

Dall'assenza alla presenza di Dio, 232

Tema 2

Assenza o imperfezione di Dio, 241

Tema 3

Il calco di un Dio senza essere, 250

EPILOGO

Dio e il nulla, 273

Bibliografia, 297

Introduzione

*Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini
che se la cavano senza Dio.
Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona.
Vangelo di Marco, 15, 34.*

*Come il dolore, che in tanto si dice buono, in quanto indica che la
parte lesa non è ancora putrefatta.
Baruch Spinoza*

*Vicino / E difficile ad afferrare è il Dio.
/ Ma dove è il pericolo, cresce /Anche ciò che ti salva.
Friedrich Hölderlin*

*Ha talmente sofferto, che il suo cuore è diventato limpido
come una parola di Gesù Cristo.
Christian Bobin*

Il pensiero di Simone Weil ha un andamento musicale. Specialmente nei *Quaderni*, lo sviluppo della sua riflessione filosofica procede attraverso la proposta di temi e di variazioni in cui riaffiorano tracce di temi precedenti, in un succedersi di riproposizioni che delle sonate, dei concerti e delle sinfonie classiche simulano vagamente la struttura.¹ Quest'aspetto diviene a poco a poco così evidente e significativo da non poterne prescindere quan-

1 Come osserva Giancarlo Gaeta i *Cahiers*, la loro "scrittura", testimoniano "di un desiderio e di una assenza che incide nei pensieri sempre di nuovo e più a fondo, affinché qualcosa si mostri di ciò che è celato nelle connessioni delle parole. In questo senso i pensieri tracciati a cascata nei quaderni non andrebbero soltanto letti, ma altresì ascoltati come una musica o guardati come una pittura" (G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Macerata, 2018, p. 133).

do ci si accinge a scrivere l'ennesimo saggio su di lei. Di qui la scelta di procedere a nostra volta in maniera musicale, lasciando riaffiorare a più riprese gli stessi problemi e gli stessi argomenti all'interno di diverse strutture tematiche e problematiche. Così, ad esempio, l'idea centrale del libro, quella secondo cui il Dio in cui la Weil crede è un Dio assente, verrà più volte ripresa e modulata in relazione sia alle sue diverse implicazioni sia alle concezioni di quei filosofi che possono averla anche solo in parte condivisa.

Ci sono echi di molti pensatori "classici" e di alcuni "santi" nell'opera di Simone Weil: in ordine sparso, potremmo menzionare Platone, S. Agostino, S. Francesco, S. Caterina da Siena, S. Giovanni della Croce, Cartesio, Pascal, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, oltre, naturalmente, ad Alain, forse il principale tra i suoi maestri diretti. Tutte queste influenze danno vita a una sintesi originale, che in uno stile di pensiero rigoroso e schietto nulla concede alla retorica, al sentimentalismo e all'approssimazione.

Questa sintesi offre sorprendentemente la testimonianza di una fede assoluta: quella in un Dio assente, o più precisamente in un Dio che non può che manifestarsi attraverso la propria assenza. Quest'idea affiora già nella giovinezza della Weil, dagli anni in cui si preparava ad entrare alla Sorbona. Come rivela Simone Pétrement, "fra i saggi che Simone scrisse durante la *cagne*, ce n'è uno che mostra chiaramente il senso e i limiti del suo credere in Dio: "Posso convenire di chiamare Dio la mia propria libertà. Questa convenzione ha il vantaggio di liberarmi da ogni Dio-oggetto e di stabilire che il modo di realtà di Dio non è né l'esistenza né l'essenza, ma ciò che Lagneau chiamava valore. D'altra parte è chiaro che Dio, se non esistesse e non fosse, sarebbe meno che un concetto astratto, perché ciò che è astratto è almeno pensato, mentre Dio non può esserlo; ebbene, se Dio è la mia libertà si manifesta nelle mie idee e nei miei movimenti, cioè ogni volta che penso.

Ma questa è solo una questione di parole e io sono altrettanto sola con questo Dio che senza di lui”.²

Di una simile esistenza nell’assenza la Weil apprese a considerarsi un debole acceso riflesso, così da potersi percepire come la “matita” – per usare un’espressione cara anche a Madre Teresa di Calcutta – che traccia sulla carta i disegni di Dio. Facendosi carico di una sofferenza che andava ben oltre quella prodotta dalle proprie tremende emicranie, seppe affrontare un dolore che a tratti pareva smisurato, sproporzionato alle proprie forze, confidando che così non potesse essere, colma di un’umiltà che rischiava ad ogni passo di debordare in superbia.

Il paradosso della sua posizione è, al tempo stesso, la prova del suo rigore estremo. Per tutta la vita lottò contro l’ombra di questo paradosso, contro gli effetti della propria “fede implicita”: non poter credere e non poter non credere, o il poter credere solo in un Dio privato dei suoi aspetti consolatori e arbitrari. Il che significa poi, a ben vedere, il poter credere solo in un Dio che sia, sebbene per vie a lungo imperscrutabili, giusto e innocente nella sua essenza, tanto da riuscire a rivelarci un senso, a farcelo percepire fin nella nostra carne, anche attraverso il dolore più estremo e disperato.

Detto in altri termini: la sua “fede implicita” pare derivare dalla nitida certezza di dover “ringraziare”, a prescindere dallo statuto ontologico del destinatario di un simile ringraziamento, perché è proprio prescindendo da esso che ha senso iniziare a credere in chi deve pur esistere per poterne ricevere il dono assoluto. La vita, in quanto dimensione assoluta alla luce della morte, non potrebbe infatti essere avvertita altrimenti che come un dono altrettanto assoluto, che è dunque necessario amare e per cui non si può che pienamente ringraziare.

Il nostro razionalismo c’induce spesso a presumere di poter trovare parole e teorie capaci di ottenere attestati di

² S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. Milano, 1994; ed. cit. 2010, pp. 58-59.

veridicità dallo stesso proprio vissuto, dalla stessa esperienza interiore, facendoci così imboccare un vortice autoreferenziale di dimensioni illimitate. Ci pone incessantemente alla ricerca di un sapere che sia reale testimonianza, che cioè sia anche un attestato dell'efficacia della nostra conoscenza. In tale contesto, ciò che potremmo definire "il punto di «sventura»", nell'accezione che questa parola ha nell'opera della Weil,³ costituisce l'unico possibile punto di svolta sotto il profilo morale e psicologico, perché solo in esso lo "sguardo" può trasfigurarsi e ogni sofferenza capovolgersi nel suo opposto, ovvero nel desiderio della piena ubbidienza e nella grazia che può renderla possibile.

La gioia che ne deriva è allora l'unica cosa reale, perché tutto il resto reca in sé l'impronta demoniaca dell'ombra sociale, della massa, della "grossa bestia" di cui ci parla la Weil. L'opposto di questa gioia, infatti, non è la tristezza, ma la paura, o meglio la costellazione di paure socialmente consolidate che hanno saputo inchiodare l'anima alla sua sofferenza. L'ombra di questa gioia è il dualismo venato di paura che innesca la schisi del soggetto quando si trova sotto l'effetto della legge, e il soggetto è sempre preda virtuale di tale effetto prima di aver percepito il proprio "punto di sventura". Questo punto si rivela dunque "decisivo" per l'insorgenza nello spirito di qualsiasi forma di "persuasione" che possa costituire un'alternativa a quella, sempre precariamente appoggiata a una "rettorica"⁴ razionale, che può scaturire dall'etica, come è

3 Il termine *sventura* traduce la parola francese *Malheur*: composto di *mal* (cattivo, funesto, mortale) e *heur* (augurio, presagio). Il termine *Malheur* designa una situazione penosa e avversa.

4 Ci riferiamo qui al significato che i termini "persuasione" e "rettorica" hanno nell'opera di Carlo Michelstaedter che li menziona nel titolo. Come osserva Luigi Antonio Manfreda, "rettorica, nel senso di Michelstadter, è ritenere che "i pensieri dell'uomo relativi al bene" possano davvero coglierlo-rappresentarlo e in più abbiano "la più grande forza" se tradotti in norma etica: non ne hanno in verità alcuna e non giungono mai ad esso, scrive Simone; così come intendere la forza

stato evidenziato anche da altri illustri filosofi, quali ad esempio, in modi assai diversi, da Spinoza, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche.⁵

Se, come Hegel aveva annunciato, la vita dello Spirito può alimentarsi e rinascere solo dalla propria morte, allora per la Weil la “sventura” è proprio quel punto in cui si assiste al rovesciamento dialettico della sua prospettiva, è il momento dell’unico possibile *Satori*, quello in cui, grazie a una visione perspicua sopraggiunta senza giustificazione apparente, grazie a un’evidenza irreversibile, trovata proprio quando non più cercata, svanisce l’effetto ultimo della legge, l’effetto del circolo vizioso in cui ha immesso il soggetto, che presumeva di essere tale proprio in quanto si era fatto segno, occasione di quella legge.

‘naturalmente’ orientata al bene, poiché essa è del tutto “indifferente ed estranea” al bene. Il bene, è detto in tutti i *Quaderni*, “inizia al di là della volontà, dunque al di là della legge” (L. A. Manfreda, *Tempo e redenzione. Linguaggio etico e forme dell’esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Milano, 2001, p. 298).

⁵ Si tratta dello stesso motivo che rende problematico, o addirittura impossibile, la riduzione del cristianesimo a un’etica, in quanto la fede cristiana non può sorgere senza aver percepito fino in fondo il paradosso dell’esistenza quale s’irradia dalla sventura. Su questo punto, secondo Massimo Cacciari si possono riscontrare sostanziali affinità anche tra le posizioni di filosofi per altri versi radicalmente diversi. Il primo a sottolineare in epoca moderna l’irriducibilità della fede all’etica è stato probabilmente Hegel: secondo Cacciari “non è possibile enfasi maggiore di quella hegeliana sul carattere anti-etico della predicazione di Gesù. È il *fondamento sostanziale* della vita civile che in essa rovina. L’irriducibilità del cristianesimo a ‘cultura’ (da Kierkegaard a Overbeck, fino a Barth) non deriva da alcuni suoi particolari motivi, ma dall’intero suo *spirito*: per amare come in esso si esige occorre odiare ogni ‘proprietà’, fin la propria stessa anima, occorre radicalmente *svuotarsi* fino a innalzare a bandiera lo stesso simbolo del disonore. Il distacco, l’abbandono sono al di là di ogni misura di ‘diritto’; contraddicono in toto quell’*inter-esse* che è a fondamento della vita civile. [...] A nulla dobbiamo legarci, ogni vincolo dobbiamo spezzare per realizzare quella perfetta misura di kenosi. [...] La *decisione* di fede appare perfettamente *al di là del bene e del male*” (M. Cacciari, *Dell’inizio*, Milano, 1990; ed. cit. 2008, pp. 224-225).

La logica non accetta il *quid* d'arbitrario che v'è nella salvezza se non è in grado d'accettare il potere salvifico della parola. Ma il suo accanirsi a sondare tale potere rimane senza possibile riscontro e ciò conduce, con un ulteriore paradosso, alla "sventura", proprio a quella sventura che può riuscire a rovesciarsi nel suo opposto facendo leva sul proprio centro, sull'"impossibile" che illumina nel cuore dell'essere. Solo comprendendo che la parola che salva è la stessa parola che condanna, che la parola che invoca è la stessa che viene invocata, quel *quid* d'arbitrario può sciogliersi e la grazia scivolare silenziosa nell'anima come un balsamo, come l'eco ineffabile e muta della parola che risana.

Prendendosi carico dei conflitti che lacerano la società, dei nodi simbolici e culturali che alimentano la sofferenza fino a condurla verso la sventura, *la chiamata all'esistenza nella fede* prende la mosse, per Simone Weil così come per Gerhard Ebeling, dalla convinzione che l'uomo "non è in grado di liberare se stesso da se stesso"⁶ e che la sua esistenza può essere davvero libera solo quando si manifesta come chiamata da qualcun altro, quando è concepita e vissuta come risposta a qualcosa d'Altro, a un interlocutore assoluto che racchiuda in sé ogni voce e ogni prospettiva come in caleidoscopio infinito, ma unitario e dunque in grado di conferire un senso complessivo al tutto. Ecco perché "l'uomo è veramente se stesso solo quando non è prigioniero di se stesso, ma ha al di fuori di se stesso la vera base della propria esistenza":⁷ perché solo rispetto a questo qualcosa d'altro può scorge-

6 G. Ebeling, *La chiamata all'esistenza nella fede*, trad. it. Torino, 1971.p. 122. Poiché non c'è libertà senza costruzione di un senso, suonano particolarmente a proposito anche le parole di Joseph Ratzinger là dove osserva che "il senso, che uno costruisce da sé, in ultima analisi non è nemmeno un senso. Il senso, ossia il terreno su cui la nostra esistenza nella sua interezza può stare salda e vivere, non può essere fatto, ma solo ricevuto" (J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Città del vaticano, 2005; ed. cit. 2014, p. 66).

7 Ibidem.

re sé insieme al suo rapporto con il tutto di cui è parte, vedere sé e la propria “circostanza” – come si esprimerebbe Ortega y Gasset – dall’esterno, o dall’alto, e cioè dal punto di vista di un interlocutore assoluto, dal punto di vista dello sguardo di Dio. Per questo anche l’azione della grazia, in fin dei conti, non può che risolversi in ubbidienza: essa, come potenza della resurrezione, ci impone di prestare ubbidienza allo sguardo di Dio posato su di noi, a quello sguardo che ci libera in quanto ci restituisce al tutto che ci trascende e in cui si permane.

Per usare le parole di Karl Barth, “la grazia significa che non si accetta nulla di meno che il tutto. La grazia è nemica di ogni *interim*, anche del più indispensabile. La grazia è l’ascia alla radice della buona coscienza”,⁸ e forse è proprio l’azione di quest’ascia che Simone Weil seppe assecondare verso di sé in maniera implacabile, tanto da non poter nemmeno giungere a una conversione formale. In questo modo, consegnò la propria fede a quella forma “implicita” che rappresenta il marchio estremo, la testimonianza ultima della sua onestà intellettuale e della sua disciplina interiore.

Certo, il complesso del suo pensiero resta difficile da classificare. Come scrive Carlo Bo, “la Weil portava in sé quel fuoco che avrebbe volta a volta consumato i diversi nomi delle sue classificazioni e nello stesso tempo costituito lo stimolo di un nuovo inizio. Nelle sue mani portava il frutto della sua mirabile costruzione intellettuale: c’erano i greci, c’era la grande cultura del mondo moderno, c’era il dolore, c’era la pena della storia (non interpretata ma conosciuta direttamente sulla propria carne), insomma una vita quale il santo soltanto conosce e desidera”.⁹

L’impressione è che una simile forma di “santità” deri-

8 K. Barth, *L’epistola ai romani*, trad. it. Milano 1974; ed. cit. 2009, p. 413.

9 C. Bo, *prefazione a G. Fiori, Simone Weil*, Milano 1981; ed. cit. 2006; (pp. 7-11) pp. 10-11).

vi dal tentativo costante di rapportarsi – sulla scia di altri mistici, come specialmente Meister Eckart – a Dio tramite il nulla, di farsi pura trasparenza a Dio tramite quel nulla cui Dio allude con la sua assenza.¹⁰ Questo tentativo è destinato tuttavia a rivelarsi il più precario, sia dal punto di vista psicologico e morale sia sotto il profilo religioso e teologico, poiché esso è contraddistinto dall’evocazione costante del desiderio di una salvezza impersonale, ma al tempo stesso è anche il più pericoloso, perché in grado di sottoporre chiunque lo intraprenda al rischio di perdersi in volo.

Quando si ha la coscienza di essere in pericolo, e la Weil aveva con chiarezza questo tipo di coscienza, si ride-sta, insieme al desiderio della salvezza, anche ciò che può salvarti: così almeno ci dicono i versi di Hölderlin quando, all’inizio di *Patmos*, scrive: “Vicino / E difficile ad afferrare è il Dio. / Ma dove è il pericolo, cresce / Anche ciò che ti salva”.¹¹

Non si può dire se un analogo pericolo abbia prodotto un simile effetto anche nell’esistenza di Simone Weil. La sventura, la sofferenza, hanno scandito la sua vita,

10 “Un maestro dice: chi parla di Dio con qualsiasi comparazione, parla impropriamente di lui. Ma chi parla di Dio tramite il nulla, parla propriamente di lui” (Meister Eckart, *Sermoni tedeschi*, trad. it. Milano, 1985, ivi, p. 205).

11 F. Hölderlin, *Poesie*, trad. it. Torino 1963. p. 156. Martin Heidegger, (in *La questione della tecnica*, trad.it, in *Saggi e discorsi*, Milano, 1976; ed. cit. 1997, pp. 5-27) commenta a più riprese i versi di Hölderlin per spiegare come una riflessione meditante sulla “tecnica” possa scaturire solo da ciò che definisce “disvelamento poetico”, il quale a sua volta costituisce l’essenza dell’arte e la chiave dell’esperienza estetica. La conferenza di Heidegger termina con un famoso periodo che prende spunto dai versi in questione: “Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero (ivi, p. 27). Forse l’espressione “pietà del pensiero” servirebbe altrettanto bene per definire il modo in cui la Weil s’interrogava su Dio, il modo in cui, al tempo stesso, pregava e insieme interrogava Dio.

gli ultimi anni in particolare, “quando la malattia polmonare e l’anoressia si sono associate nel condurla alla morte volontaria; ma nulla è possibile dire su cosa Simone Weil abbia pensato, o immaginato, della sua morte imminente: scacco fatale, e insalvabile, o compimento di una vita che lei sentiva approdata degnamente alla sua conclusione?”¹²

Difficile rispondere se possa essersi sentita in questo senso “approdata” – come si esprime Eugenio Borgna nel passo che abbiamo appena riportato – ma certo, anche qualora avesse infine percepito tutta la densità implacabile di un tale ipotetico “scacco”, difficilmente potrebbe non averlo avvertito come una compiuta manifestazione di quel Dio che poteva essere solo amato come un destino, come quella stessa ombra del nulla che può conferire all’esistenza umana un senso che non sia destinato a svanire. Se per un verso un tale destino comportò l’esperienza della solitudine più radicale, in essa risuonarono tutti i momenti della vita quali riflessi luminosi dell’unico nome impersonale di Dio. Tanto che – potremmo aggiungere – ad una simile esperienza e vicenda esistenziale si attagliano perfettamente le parole di Leonard Cohen: “Quanto è munifica questa solitudine, circondata, colmata e governata dal Nome, da cui nascono nello splendore tutte le cose, in reciproca dipendenza”.¹³

12 E. Borgna, *L’indicibile tenerezza. In cammino con Simone Weil*, Milano, 2016, p. 101.

13 L. Cohen, *Il libro della misericordia*, trad. it. Roma 2013, p. 57.

PARTE I

La sventura e la grazia.
Come credere in un Dio assente

*“Uno innanzi al quale ci si copre il volto, disprezzato;
non lo considerammo affatto.
Eppure egli sopportò la nostra sofferenza,
e si addossò i nostri dolori”*
Isaia, 53, 3-8.

Mi pareva che dal sentimento dell'amore fosse agevole immaginare il sentimento della perdita; ma veggo ora che la sventura è una rivelazione tanto più nuova quanto è più grave e terribile.
Alessandro Manzoni

“Paolo si alzò da terra, e con gli occhi aperti vide il nulla. Io non posso vedere cosa è uno. Egli vide il nulla, e quello era Dio. Dio è un nulla, e Dio è un qualcosa. Cosa è qualcosa, è anche niente”.
Meister Eckart

Via via che divento niente, Dio si ama attraverso di me.
Simone Weil

TEMA 1

La solitudine e la sventura

“Cosa sarebbe l'uomo se non fosse, al fondo di se stesso, un appello vivente lanciato verso l'altro per spezzare la propria solitudine?”¹

Così s'interrogava, oltre mezzo secolo fa, Elie Wiesel.

Una simile domanda retorica ha implicazioni notevoli e variamente articolabili, perché paradossalmente, se Dio potesse rispondere ad un simile appello, non sarebbe più Dio, così come, d'altro lato, se l'uomo riuscisse ad affrancarsi da tale solitudine, se riuscisse a estinguere la sete di riconoscimento che lo nutre, negherebbe la stessa necessità di Dio, ovvero di ciò che ad un tempo alimenta e può estinguere tale sete. La solitudine in cui Dio può essere percepito è infatti assolutamente necessaria alla sua presenza, indispensabile allo stesso spazio vitale di Dio, non meno che all'atto, o all'evento, con il quale il mondo, o l'essere, potrebbe ipoteticamente aver avuto un inizio. Senza un movimento d'autonegazione, o di autolimitazione, non è concepibile alcun passaggio all'essere del puro nulla, della solitudine assoluta, né a qualsiasi forma di essere in forma di divenire a partire da un essere preesistente.

Che persino il nulla possa esplodere per la necessità di completarsi attraverso la propria negazione può risultare astratto o inverosimile, ma si tratta a ben vedere dello stesso paradosso da cui è sorta l'idea di Dio come quell'ente unico il cui essere si oppone al nulla, che in quanto *causa sui* è in grado di annichilire il nulla. Ma così come Dio è solo davanti al nulla, l'uomo può concepire se stesso soltanto come l'alternativa tra due solitudini opposte: o è, come Dio stesso, solo davanti al nulla, al nulla della morte con cui ogni mondo scompare, o è solo davanti a Dio.

Per questo la solitudine è anche per Simone Weil la condizione paradossale che ci afferma e ci nega a un tempo, ciò che ci rende essenzialmente simili e radicalmente diversi da Dio:

“Necessaria e opprimente a un tempo, la solitudine mi afferma e mi nega: cosa sarei senza di lei, cosa diventerei se lei sola occupasse l'orizzonte? Creato a immagine di Dio, l'uomo è solo come lui. Eppure può, deve sperare. Può, deve elevarsi, superarsi per sciogliersi o ritrovarsi in

1 E. Wiesel, *Credere o non credere*, trad. it. Firenze 1986, p. 191.

Dio. Dio solo, infatti, è condannato alla solitudine. Solo Dio è veramente, irriducibilmente solo”.²

Solo Dio è solo, e “solo Dio può dire «io». Solo Dio si definisce unicamente in rapporto a questo «io». Solo Dio non ha bisogno di uscire da se stesso per essere se stesso”.³ L’uomo, al contrario, ha l’altro. È sempre di fronte ad altro, uno particolare o uno supposto universale: un grande Altro che allude allo sguardo di Dio, dal quale lo stesso Dio rivela la necessità che lo muove, il bisogno di sporgersi fuori di sé per poter dire “io”, per potersi fare altro da sé e prendere coscienza della propria divinità attraverso una serie infinita di riflessi, di prospettive finite e di sguardi individuali.

Questo farsi altro da sé rivela dunque, a un tempo, un proprio necessario moto dialettico e una causa finale: quella di colmare una mancanza ad essere nell’esistenza dell’uomo. Senza questa relazione essenziale con quella «mancanza ad essere» che è nell’uomo Dio non potrebbe riconoscersi, non potrebbe dire “io”, essere spirito che si conosce, e non potrebbe dirlo perché sarebbe del tutto vano il farlo, perché sarebbe una sorta di sterile escrescenza del proprio essere, vana in quanto incausata, uno sterile e immotivato rigoglio di sé. Ma Dio non è sottoposto ad una simile tentazione perché esiste l’umanità, che è la sua vera *alterità*, il luogo da cui può concepirsi e farsi Spirito, autocoscienza di sé. Che sia Spirito, (*agape*, o *logos*, verbo, sono solo due modalità del suo essere «Spirito») è possibile solo in quanto si riflette ineludibilmente in una qualche umanità, in quanto questa ne costituisce il complemento ellittico ideale, così come il Padre si completa incarnandosi nel Figlio.

Ma se Dio deve in questo senso abbandonare la propria solitudine per accedere alla coscienza di sé, per potersi concepire come «io», all’uomo è viceversa necessario ritrovare la stessa solitudine di Dio. Solo attraverso l’e-

2 Ibidem.

3 Ivi, p.192.

sperienza della più radicale solitudine, solo tenendo ben ferma quella di Dio come causa finale, l'uomo può accedere alla verità del mondo, e mediante essa a quella di Dio. «Egli si è svuotato della sua divinità»,⁴ si è svuotato del mondo per rivestirsi della natura di uno schiavo, per ridursi al punto che si occupa nello spazio e nel tempo, a niente. Solo in una simile solitudine assoluta si può possedere la verità del mondo.⁵

Tanto per l'uomo quanto per Dio la solitudine può derivare solo da una separazione, e ciò affinché Dio possa superare tale separazione nell'uomo e affinché l'uomo possa prima trovarla e poi superarla in Dio. La solitudine di Dio può essere superata solo attraverso lo svuotamento della propria natura divina, ovvero può essere superata solo in Cristo.

Per cercare d'imitare Dio in un simile processo di svuotamento dovremmo anche noi assumere, come Cristo, la natura di schiavi e abbassarci fino alla croce. In questo modo potremmo condividere l'esperienza della solitudine più radicale, conseguenza alla più radicale separazione da Dio. Ma una tale esperienza è un rinnovarsi della separazione della crocifissione, dell'abbandono percepito da Cristo nei momenti estremi della passione. Solo nella misura in cui la consapevolezza che nell'esperienza della Croce si realizza il punto di volta di ogni esistenza, la sua pietra angolare, in grado di trasfigurare la consistenza di ogni "io" e dissolverlo nella grazia di una pura trasparenza, in uno sguardo nuovo di sé ignaro, si può pervenire a quella dissoluzione dell'io che supera anche quella separazione.

“Dissolvendosi, il nostro io deve diventare un foro attraverso il quale Dio e la creazione si guardano”,⁶ deve farsi esperienza trasparente di un puro riconoscimento

4 S. Paolo, *Lettera ai filippesi*, II, 6-7; S. Weil, *Quaderni II*, trad. it. Milano, 1985; ed. cit. 2012, p. 131.

5 Cfr. *ibidem*.

6 *Ivi*, p. 227. Come osserva A. W. Watts, che pare sviluppare in maniera autonoma considerazioni per certi versi simili a quelle della Weil, il problema di mantenere o abbandonare il sé e il problema di accettare o

in cui viene meno la possibilità stessa di non accettare, amare e contemplare la contraddizione fondamentale, quella che trova nella «sventura» il suo momento estremo, la sua dimensione più irriducibile.

TEMA 2

La contraddizione e la sventura

“La contraddizione è il nostro cammino verso Dio”⁷ e “la sventura è contraddizione: (per questo è sentita così vivamente come impossibile; e, d’altra parte questo vale anche per la gioia pura, il cui carattere d’impossibilità, dovuto al fatto che essa è una contraddizione, appare così manifestamente nel momento in cui la si prova) quando s’abbatte, finché non ha modellato l’anima e in questa misura”.⁸

“D’altra parte, la contraddizione è ciò di cui il nostro pensiero tenta di sbarazzarsi e non può sbarazzarsi. È data dal di fuori. È reale”.⁹ Essa può essere pensata solo attraverso uno sforzo d’attenzione e tale sforzo può essere indotto dalla sventura.

Da un lato la sventura opera sull’anima, la plasma e la prepara al bene, dischiude all’anima l’unica vera possibi-

rifiutare la grazia divina sono identici: “la risposta recondita che al problema dà la religione cristiana sta nell’idea che l’uomo può soltanto abbandonarsi ‘in Cristo’. Ma poiché ‘Cristo’ rappresenta la realtà, non c’è un sé separato da abbandonare. Rinunciate all’Io è un falso problema. ‘Cristo’ è la presa di coscienza che non c’è un ‘Io’ separato” (Alan W. Watts, *La saggezza del dubbio. Messaggio per l’età dell’angoscia*, trad. it. Roma, 1981, p. 84). E ciò perché “l’«Io» non è mai stato, non è e non sarà mai una parte della personalità umana. In esso non c’è niente di unico, o ‘diverso’ o interessante. Al contrario, più gli esseri umani lo perseguono, più diventano uniformi, privi d’interesse, impersonali” (ivi, p. 85).

7 S. Weil, *Quaderni III*, trad. it. Milano, 1988, p. 42

8 Ivi p. 43.

9 Ivi, p. 44.

lità che ha a disposizione per poter fare stabilmente il bene; dall'altro è la conseguenza più drastica dell'impatto con l'impossibile, con la chiusura di un orizzonte di possibilità che costituisce uno scenario essenziale per l'anima, ed è dunque un aspetto della disperazione, il suo punto di coagulo e di svolta, perché è possibile trasfigurare la disperazione tenendo fermo lo sguardo, non distogliendolo dalla contraddizione. In questo modo, il nodo inestricabile che sembrava essersi formato mostrerà la sua trama e il suo effetto paralizzante potrà svanire, insieme all'impossibilità di fare il bene che sembrava dover determinare.

Perché ciò accada, affinché sia possibile accedere al bene autentico che dall'esperienza di tale impossibilità può derivare, è però necessario saper tenere fermo lo sguardo su tale impossibilità, fino ad avvertirne distintamente e perspicuamente le conseguenze, fino a poter vedere distintamente l'intreccio del nodo che non scioglie.

“Ogni bene autentico comporta condizioni contraddittorie: dunque, è impossibile. Chi mantiene la propria attenzione veramente salda su quest'impossibilità, agendo farà il bene”.¹⁰

Un simile rovesciamento dialettico permette all'anima di abbandonare la sua condizione di fisiologica pesantezza e di arrivare a percepire l'unica forma di libertà che le è concessa: quella che può derivarle solo dall'aver saputo tenere lo sguardo fermo sulla contraddizione assoluta, e ciò perché “l'anima è fatta di materia pesante”,¹¹ che solo la sventura può rendere più leggera, perché solo essa sa sottrarre peso ed energia all'io, a quell'io “odioso” che già secondo Pascal costituiva il vero nemico di ogni anima.¹²

L'io può dissolvere il suo peso, può lasciarsi svanire

¹⁰ Ivi, p. 81.

¹¹ Ibidem.

¹² B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. Milano, 1952, (n° 455) p. 169: “L'io è odioso [...]. In una parola, l'io ha due qualità: è ingiusto in sé, perché si pone al centro di tutto; è spiacevole per gli altri, perché vuole asservirli: poiché ogni io è il nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri.

insieme al *principium individuationis* solo dopo il suo impatto col reale, con la contraddizione assoluta e con l'impossibile. La nostra vita è infatti "impossibilità, assurdità. Tutte le cose a cui aneliamo sono in contraddizione con le condizioni o le conseguenze connesse, tutte le affermazioni che facciamo sottintendono il loro opposto, i nostri sentimenti sono inscindibili dai loro contrari. Siamo contraddizione in quanto creature, in quanto Dio e infinitamente altri da Dio. Solo la contraddizione ci fa provare che non siamo tutto. La contraddizione è la nostra miseria, e il sentimento di questa miseria è il sentimento della realtà. Perché non siamo noi a creare la nostra miseria: essa è vera. Per questo bisogna amarla. Tutto il resto è immaginario".¹³

La contraddizione è la memoria della nostra miseria, la forza oscura che c'impone di sottrarci alla luce cui aneliamo, il rapporto ineludibile con la nostra ombra, e ciò perché "il male è l'ombra del bene. Qualsiasi bene reale, dotato di solidità e spessore, proietta del male. Solo il bene immaginario non lo fa. Allo stesso modo il falso è l'ombra del vero. Ogni affermazione vera è un errore se non pensata contemporaneamente al suo contrario, e non le si può pensare contemporaneamente. La contraddizione provata fino al fondo dell'essere è la lacerazione, è la Croce".¹⁴

La croce, in quanto lascito della sventura, dell'esperienza della irriducibile contraddizione che questa comporta, è dunque in grado di disperdere l'originaria pesantezza dell'anima, in cui tuttavia si ricade ogni volta che ci si allontana da Dio. Senza Dio, la vita diventa un macchinario di azioni e desideri in cui la propria ombra si fa greve: "nel momento stesso in cui un uomo si allontana

Voi ne togliete lo spiacevole, ma non l'ingiustizia; in tal modo non lo rendete punto amabile a coloro che ne odiano l'ingiustizia: lo rendete amabile solo agli ingiusti, che non vi trovano più il nemico, e così rimanete ingiusto e potete piacere solo agli ingiusti".

¹³ S. Weil, *Quaderni, III*, trad. it. cit. p. 82.

¹⁴ Ivi, p. 84.

da Dio, cade in potere della pesantezza. Egli è convinto di volere e di scegliere, ma in realtà è solo più una cosa, una pietra che cade. Se guardiamo da vicino, con uno sguardo veramente attento, le anime e le società umane, vediamo che dovunque la forza della luce soprannaturale è assente, tutto obbedisce a leggi meccaniche così cieche e così precise quanto quelle della caduta dei corpi”.¹⁵

Su queste leggi così cieche e precise fa leva la sventura, che si annida nella meccanicità dei nostri atti e dei nostri pensieri. La sventura “è anonima, toglie personalità a coloro che colpisce e ne fa delle cose. Poi è indifferente, e il freddo di tale indifferenza, un freddo metallico, ragge-la fino in fondo all’anima tutti quelli che arriva a toccare.”¹⁶ Ma nella pesantezza meccanica che ci affligge e ragge-la con la sventura si cela anche la paura della legge da cui deriva il peccato. Nel peccato che lo sventurato si imputa, non c’è spazio per la speranza di un perdono. Ogni volta che si è preda della sventura la legge mostra il suo volto raggelante. È la paura della legge che – come evidenzia Karl Barth – impedisce il perdono che “Dio ci ha preparato in Gesù Cristo”, ed è l’incredulità nel perdono che determina il peccato “estremamente peccante”, fondato sulla nostra pretesa di autonomia, la quale determina a sua volta la nostra resistenza alla grazia. Anche una tale resistenza, infatti, deriva dalla paura della legge, che costituisce il principale abuso della legge perché comporta una difesa contro la grazia e costituisce l’altra forma dell’incredulità, un viatico verso il culto dell’autonomia e verso l’ateismo idolatrico.¹⁷

15 S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. Milano, 2008, ed cit. 2011, p. 181.

16 Ivi, p. 178.

17 “Proprio in tal modo – scrive Karl Barth spiegando perché il peccato derivi da una presunzione di autonomia e da un abuso della «legge» - è messa a nudo la *natura* del peccato, contro il quale Dio lotta in Gesù Cristo e del quale ci ha preparato in Gesù Cristo il perdono. Se tale perdono si radica nel fatto che Dio stesso, sostituendosi a noi, fa al nostro posto ciò che è giusto al suo cospetto, allora il nostro peccato consiste nel *volere* agire a pro di noi stessi, anche se di fatto ci è impossibile

Come per Barth, anche per la Weil non è “la ricerca del piacere e l’ostilità allo sforzo a generare il peccato, bensì la paura di Dio. Si sa che non si può vederlo in volto senza morire. Si sa che il peccato ci preserva efficacissimamente dal vederlo in volto; il piacere e il dolore ci procurano solamente il leggero impulso indispensabile al peccato, e soprattutto il pretesto, l’alibi, ancor più indispensabili”.¹⁸ Coloro che sono perseguitati non cadono tanto facilmente nella sventura, “qualsiasi cosa debbano patire. Essi cadono nella sventura solo nel caso la sofferenza o la paura ne invadano l’anima al punto di far dimenticare il motivo della persecuzione. I martiri che entravano cantando nelle arene, dove sarebbero stati lasciati in balia delle belve, non erano sventurati. Il Cristo era uno sventurato. Egli non è morto da martire. È morto come un criminale comune, insieme ai ladroni, soltanto in modo un po’ più ridicolo. Perché la sventura è ridicola”.¹⁹

Tuttavia, sebbene sia stato uno sventurato, Cristo non dimenticò il motivo della sua persecuzione; e sebbene la sua anima sia stata invasa dalla sofferenza non fu invece invasa dalla paura, perché era oltre il peccato, era immune dalla paura della legge e dell’anonimia raggelante

farlo. Il peccato – l’abbiamo già detto – consiste nell’autonomia, quindi nell’ateismo, perché per sua natura Dio è un Dio di grazia, sicché la nostra autonomia, la nostra difesa contro la grazia e la nostra autoaffermazione nei confronti di Dio significa e attesta la nostra lontananza da Dio” (K. Barth, *Volontà di Dio e desideri umani*, trad. it. Torino 1986, p. 159). E ancora: “«Io non rigetto la grazia di Dio (*Galati*, 2,21)» può salirci alle labbra soltanto come riconoscimento di un miracolo e di un dono ricevuto, e al tempo stesso come il riconoscimento che io sono il primo dei peccatori (*I Timoteo* 1,15). Gesù è diventato uomo, è morto ed è resuscitato proprio perché vi è in tutti noi questo peccato per eccellenza, proprio a causa di questo peccato contro di lui, divenuto il peccato «estremamente peccante». La vittoria dell’Evangelo, la vittoria della grazia è appunto la vittoria di Dio su questo vero peccato, sul peccato del nostro abuso della Legge, sul peccato della nostra *incredulità*” (ivi, p. 168).

18 S. Weil, *L’ombra e la grazia*, trad. it. Milano, 2014, p.107.

19 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 178-179.

della sventura che lo colpiva in maniera tanto implacabile. Solo chi, come il Cristo, ha attraversato e vissuto tutta la miseria umana, solo chi come lui ne ha visto tutte le implicazioni e conseguenze lasciando che si incidessero sulla propria carne, solo chi ha visto pienamente in faccia il peccato, chi ha ascoltato le sue sottigliezze e riconosciuto le sue tentazioni, poteva essere oltre il peccato, poteva riconoscere la sua vanità, il niente che lo costituisce, la pura ombra della legge che lo alimenta.

“Il Cristo ha avuta tutta la miseria umana, eccetto il peccato. Ma ha avuto tutto quel che rende l'uomo capace di peccato. Quel che rende l'uomo capace di peccato, è il vuoto. Tutti i peccati sono tentativi per colmar dei vuoti”,²⁰ tentativi di colmare un niente preesistente e di scongiurarne gli effetti. Questo vuoto, questo niente, questa “assenza di sostanza e vuoto” – di cui, secondo Karl Barth, Dio “è la prima vittima e il primo avversario”²¹

20 S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 45.

21 “Dio è la prima vittima e il primo avversario del Niente” – scrive Barth (K. Barth, *Dio e il Niente*, trad. it. Brescia, 2000; ed. cit. 2003, p. 168): “il dono del Figlio di Dio, il suo abbassarsi, il suo incarnarsi, la sua obbedienza fino alla morte, e fino alla morte in croce. È qui, in effetti, la lotta contro il Niente. Ed è qui che diventa chiaro che questa lotta è questione di Dio” (ivi, p. 169). “Cos'è dunque il niente? Esso 'è' assenza di sostanza e vuoto. In tal modo ha un essere, una figura e uno spazio alla sinistra di Dio. In quanto oggetto del suo *opus alienum*, “preferisce essere infelice con la sua creatura piuttosto che essere il Dio felice di una creatura infelice, preferisce lasciarsi offendere e umiliare, accettando l'aggressione del niente, facendo dell'esigenza di difendersi una sua preoccupazione, piuttosto che abbandonare a se stessa la sua creatura minacciata” (ivi, p. 164). Ma questo *opus alienum* è anche “indignazione, collera e giudizio: non conferisce alcuna sostanza né pienezza al Niente, piuttosto gli vieta e gli impedisce di averne una. Non gli accorda che la verità della menzogna, che la forza dell'impotenza, che il senso del non senso. Non lo fonda che nell'assenza di fondamento” (ivi, p. 170). Proprio in virtù di quest'assenza di fondamento la grazia può assalire “il peccato alla sua radice. Essa ci pone in questione noi stessi, come *questi* uomini che *siamo*. Essa ci toglie il respiro come tali, ci ignora come tali, ci parla come a coloro che noi non siamo, come a nuovi uomini” (K. Barth, *L'epistola ai romani*, trad. it. Milano 1962; ed.

– può essere affrontato solo attraverso l'esperienza della Croce, la quale comporta, innanzi tutto, il trovarsi ad un crocevia, di fronte all'opzione pura del coraggio dell'obbedienza, costretti a dover operare una scelta. Ma questa "assenza di sostanza e vuoto" è anche il "vuoto" che il peccato va a colmare in quanto ha consistenza d'ombra, è il vuoto prodotto da un'ombra, da un'irradiazione della legge e della parola, di quella stessa parola che può salvare, da cui può transitare la grazia, che può farsi portatrice di grazia. Solo la grazia conferisce infatti il coraggio di trattenere gli opposti della contraddizione nella stessa scena, solo la grazia può sciogliere i legami della legge lasciandoli intatti e mostrando la contraddizione dissolvere la contraddizione, l'assenza del peccato nella morsa del peccato. Solo la grazia permette all'anima di essere ciò che solo può essere senza venir meno a se stessa, ovvero una *coincidentia oppositorum*, una sintesi che diviene immune da ogni tentazione e dal niente che l'avvolge come da una catena di ombre. Una simile *coincidentia* evoca la non-dualità di Dio,²² la sua non resisten-

cit. 2009, p. 170). Secondo Massimo Cacciari, "se il niente è reale, è puramente assurdo affermare che esso è nient'altro che negazione. Si riafferma così l'istanza dualistica? Barth deve rigettarne a priori la stessa ipotesi, poiché, è chiaro, se la passione dell'esistere fosse soltanto tenebra, non-parola, potremmo corrispondere al vero Dio solo nientificandoci, decreandoci. Ma Barth rappresenta, su questo punto essenziale, l'esatto controcanto a Simone Weil!" (M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Milano, 2004, p. 361). Tuttavia, anche nella prospettiva di Simone Weil, nientificandoci, decreandoci, potremmo corrispondere al vero Dio che ha creato l'universo trasformando la sua originaria identità con sé nell'altro della creazione. Il «niente» in cui culmina il processo di «decreazione» non è, per questo, lo stesso di cui parla Barth: il primo conduce a individuare il proprio Sé impersonale, che è la vera realtà, il secondo, quello cui fa riferimento Barth, è assenza d'essere, quella assenza di Dio che, quando non è avvertita come tale, non può trasformarsi nella sua presenza, e che per essere avvertita come tale richiede che si guardi in faccia il mondo e la vita, il suo dolore talora irriducibile e intollerabile, le sue laceranti contraddizioni.

22 Se si parte "dal punto di vista della non-dualità – scrive Alan W. Watts – allora il male non è e non può essere l'opposto di Dio. Eppure è proprio

questo che il male vorrebbe essere, l'opposto di Dio nella speranza interamente vana di poterlo escludere, di trionfare su di Lui, e di limitarlo come uguale. Questo è il suo terribile atto di presunzione. Di conseguenza, la supremazia di Dio sul male richiede che quest'ultimo non possa mai raggiungere quest'obiettivo. Il male cerca di opporsi a Dio, ma se Dio dovesse opporsi al male, Egli non solo lo riconoscerebbe come uguale e opposto a sé, ma gli permetterebbe di raggiungere il suo obiettivo. Di conseguenza, non è opponendosi al male che Dio lo rende vano; Egli lo vince attraverso la sua non-dualità, la sua omnicomprensività, il suo amore che è inconquistabile e supremo poiché non si oppone a nulla e, in effetti, non può avere oppositori" (A. W. Watts, *Il Dio visibile. Cristianesimo e Misticismo*, trad. it. Milano, 1995, p. 126). Una tesi che parte da presupposti non dissimili, ma che giunge a conclusioni diverse e più in linea con la tradizione del pensiero cristiano è quella di Luigi Pareyson, secondo il quale Dio può essere considerato come l'origine del male, ma questo non significa che ne sia l'autore. Un'espressione come «Dio esiste», infatti, significa che "sono stati scelti per sempre l'essere e il bene, cioè il male e il nulla sono stati per sempre vinti. L'atto di libertà è stato atto di libertà positiva: la libertà s'è decisa per il bene, la sua opzione è stata per l'essere. Dio ha voluto esistere, ciò che ha fatto vincendo il negativo, cioè il nulla. Il negativo, cioè il nulla e il male, è stato letteralmente sgominato. La scelta del bene s'identifica senza residuo col ripudio del male e con la vittoria sul nulla; e in Dio il male e il nulla rimangono come un'alternativa non accolta, come possibilità messe da parte. La scelta del bene è definitiva e irreversibile, anzi Dio stesso è, appunto, la scelta irreversibile e definitiva del bene, e in quanto tale contiene in sé, come un'alternativa chiusa e bloccata, e come una possibilità inattuale e inoperante, il male" (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, 1995, p. 177). Ne deriva, sempre secondo Pareyson, che bisogna "abbandonare il concetto di Dio come fondamento, perché egli è libertà e abisso, ch'è come dire molto di più che fondamento. È proprio il fatto di non essere fondamento ma libertà che fa sì che Dio possa essere origine del male senza esserne l'autore. In Dio si origina non solo il bene, ma anche il male, non nel senso che egli ne sia l'autore, ma nel senso che egli nell'insondabile abisso della libertà dà luogo, anzi cede il posto alla libertà umana, sì che autore del male è l'uomo e soltanto l'uomo. Questo cedere il posto alla libertà umana non è altro, in fondo, che un prolungamento dell'ambiguità divina; e da questo punto di vista Dio non può essere considerato come origine del male senza che possa dirsene autore; origine del male non in quanto lo faccia o lo causi o lo provochi o lo permetta, ma in quanto gli dà via libera, e persino lo suggerisce – attraverso la morbosa attrazione operata da quella possibilità del male ch'è insita, anzi sepolta, in lui – nell'atto stesso di cedere il posto alla libertà umana e di rispettarla nel suo esercizio" (ivi, p.183). Questa tesi di Pareyson tuttavia non spiega a che cosa si ridurrebbe in questo caso l'onnipotenza di Dio; infatti, o Dio non ha voluto elimi-

nare il male per lasciare all'uomo la sua piena libertà; o non ha potuto farlo. Nel secondo caso non sarebbe onnipotente; nel primo non sarebbe moralmente perfetto, perché, pur potendo evitare all'uomo un destino tragico scongiurando il male di cui sapeva la possibilità, non lo ha invece voluto evitare. In quest'ultimo caso la perfidia di Dio raggiungerebbe un livello senza pari: da un lato, facendo l'uomo libero, gli imputa pienamente la responsabilità della sua azione; dall'altro la sua azione è già da sempre decisa, in quanto Dio non è nel tempo, ma, com'è stato sostenuto almeno da Agostino in poi, in un eterno presente, fuori dal tempo. Inoltre, il male scelto dall'uomo per un verso lo espone al rimorso della sua coscienza, e dall'altro lo sottopone ad una pena eterna. Per giunta, gli altri, coloro che il male derivante dalle sue azioni hanno dovuto subire, che pagano le conseguenze delle sue azioni malvagie, soffrono per scelte che loro non hanno fatto. Si tratterebbe quindi di un Dio che non solo sarebbe sommamente ingiusto, ma addirittura perfido. Dunque un Dio che non può essere Dio, ma che può solo essere un idolo, in cui si può «credere» solo per paura o convenienza. Un Dio incapace di amare e impossibile da amare, che avrebbe scelto fin dall'inizio la schiera dei dannati e dei salvati facendo in modo che i primi scontassero una pena eterna per la loro dannazione già sancita dall'eternità, e che, pur non essendo causa attiva del male, non ha fatto quanto era in suo potere fare per scongiurarlo. Si tratterebbe, insomma, di un Dio che lascerebbe inalterati i principali problemi che la teologia cristiana si porta dietro fin dalle sue origini. Con la sua soluzione Pareyson intenderebbe però oltrepassare l'alternativa fra Platone e la metafisica tradizionale, perché "il primo afferma che Dio, essendo buono, e non potendo perciò esser causa del male, non si può considerare causa di tutto", mentre "la seconda sostiene che il male, essendo Dio causa di tutto, ma non potendo come buono esser causa del male, non si deve considerare come propriamente reale, bensì come non essere o privazione d'essere. Qui si afferma invece – continua Pareyson – che Dio è origine di tutto e quindi anche del male, ma che non lo si può per questo riguardare come autore del male, quale soltanto l'uomo può essere. Il male va distinto in possibile e reale: in Dio il male è presente come possibile, e lì trova l'uomo, che lo realizza nella storia" (ivi, p. 184). Ma, si potrebbe aggiungere, tutto questo ragionamento può funzionare solo nel caso che si creda nell'esistenza del libero arbitrio, e non solo nell'esistenza del libero arbitrio dal punto di vista umano, come pensa Boezio, ma anche del libero arbitrio dell'uomo dal punto di vista di Dio. La libertà concessa all'uomo gli impone dunque di assumersi la piena responsabilità delle sue scelte, scelte che avvengono comunque per deliberazione iniziale di Dio, ovvero pur sapendo Dio che qualsiasi scelta non è mai stata, dal suo punto di vista divino, realmente libera per l'uomo, che sarebbe così indotto a colpevolizzarsi, ad auto-condannarsi e a scontare delle pene per decisioni e azioni che non era in condizione di evitare.

za al male, il suo lasciare che il male stesso si manifesti e venga assorbito nell'essere del tutto. Tale *coincidentia* non toglie che il peccato e la grazia siano assolutamente alternativi; ma sebbene siano – come spiega bene Karl Barth – “due grandezze essenzialmente incommensurabili”,²³ sono destinate ad evocarsi a vicenda e a «togliersi» come due facce di una stessa medaglia. Solo nella grazia si può fronteggiare la contraddizione senza indietreggiare, e solo nella contraddizione la grazia viene evocata. Solo nell'esperienza della contraddizione ci si dispone a non resistere alla grazia e viene meno qualsiasi possibile distinzione tra grazia sufficiente e grazia efficace.

Dunque, per Simone Weil “la contraddizione è il criterio. Non è possibile procurarsi cose incomparabili mediante la suggestione. Solo la grazia lo può. Un essere tenero che diventa coraggioso per suggestione s'indurisce, non di rado si amputa anche della sua tenerezza con una specie di selvaggio piacere. Solo la grazia può dare il coraggio lasciando intatta la tenerezza o dare la tenerezza lasciando intatto il coraggio”.²⁴ Senza l'esperienza della

23 Per Karl Barth, infatti, “la *grazia* e il *peccato* sono dunque grandezze essenzialmente incommensurabili. Essi non possono stare a fianco l'uno dell'altro come due stazioni sopra una via né come membri di una serie causale né come due fuochi di una ellissi né come due fasi di un metodo né come due predicati di un soggetto. Essi sono, in termini matematici, non soltanto punti in due piani diversi, ma punti in due piani diversi, dei quali il secondo esclude il primo” (K. Barth, *L'epistola ai romani*, cit., p. 170). Compito della grazia sarà allora quello di riconciliare quanto il peccato ha separato pur agendo da un piano diverso: “la completa paradossalità del peccato originale consiste nel fatto che la possibilità per mezzo della quale il peccato ha distrutto la vita immediata risiede appunto in quella che per noi, nella vita mediata dominata dal peccato, è la più urgente necessità: toccare la linea della morte, ottenere la conoscenza del bene e del male, scoprire l'opposizione tra Dio come Dio e l'uomo come uomo” (ivi, p. 232). Per questo la grazia può riconciliare ciò che il peccato ha separato: perché toccando la “linea della morte”, la linea di confine tra bene e male, mostrando l'opposizione tra uomo e Dio, può finalmente avvertire la presenza certa, necessaria e necessitante, di Dio nell'uomo.

24 Ivi, p. 181.

contraddizione – mai così vivida e tersa come nella sventura – non ci sarebbe nemmeno accesso al soprannaturale: esso non sarebbe stato possibile nemmeno per Cristo, che poté riconciliarsi con la propria dimensione soprannaturale solo bevendo fino in fondo il proprio calice.

Per questo “la contraddizione – l’impossibilità – è il segno del soprannaturale”. Il soprannaturale si manifesta attraverso l’impossibile, ad esso si accede attraverso la porta dell’impossibile. Quando una contraddizione si rivela impossibile da aggirare ciò significa infatti per la Weil che essa conduce verso una nuova prospettiva, verso una nuova “porta”. Allora occorre fermarsi e aspettare con pazienza che si schiuda, bussare a quella porta a lungo, fiduciosi che possa aprirsi, insistere con tenacia e con tutto il fervore della propria umiltà, che è la più essenziale delle virtù.

L’umiltà necessaria ad affrontare la sventura rende infatti esteriori i suoi effetti tragici. Gli effetti esteriori della sventura sono “quasi sempre cattivi. Quando li si vuole dissimulare si mente. La misericordia di Dio risplende invece nella sventura stessa. E proprio nel fondo, al centro della sua inconsolabile amarezza. Se perseverando nell’amore si cade fino al punto in cui l’anima non riesca più a trattenere il grido: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?!», se si rimane in quel punto senza smettere di amare, si finisce con il toccare qualcosa che non è più la sventura né la gioia, bensì l’essenza centrale, essenziale, pura, non sensibile, comune alla gioia e a alla sofferenza, ovvero l’amore stesso di Dio. Si saprà allora che la gioia è la dolcezza del contatto con l’amore di Dio, che la sventura è la ferita procurata dal medesimo contatto quando è doloroso, e che importa soltanto il contatto, non il modo in cui avviene”.²⁵

25 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 49. Solo quando il contatto con Dio provoca una ferita il dolore potrà rivelarsi «buono». Lo stesso dolore che accompagna la sventura sarà alquanto di positivo nella misura in cui l’anima non perderà la sua capacità di amare anche nelle condizioni più disperanti, perché anche per la sventura vale quanto Spinoza

La divina struttura della grazia scaturisce in realtà dal conflitto tra due strutture, in cui tutti siamo implicati. Come diceva Lutero, e come chiarisce Paul Tillich, noi siamo cavalcati talvolta dalla “costrizione divina, talvolta da quella demoniaca. Comunque, la divina struttura della grazia non è possesso né costrizione, perché è al tempo stesso liberatrice; libera ciò che essenzialmente siamo”.²⁶ Se per Lutero “la mancanza di amore verso Dio è la base del peccato”, se alla base del peccato è la mancanza di fede, e se “la fede precede sempre l’amore”, solo il contatto con l’amore di Dio, che è a volte gioioso e altre volte doloroso, può consentirci di riprodurre in noi, di veder affiorare in noi la stessa distribuzione di luce che proviene da lui equanime. Il nostro amore, o è altrettanto equanime, o non sarà amore; la nostra intelligenza, o sarà altrettanto imparziale, o non sarà affatto intelligente, e se non sapremo portare dentro di noi gli effetti dolorosi della ferita che dal contatto con lui possono scaturire insieme a quelli gioiosi che provengono dalla dolcezza dello stesso contatto ciò sarà il segno che permane in noi una sostanziale resistenza alla grazia, il segno che non siamo abbastanza equanimi per non resistere alla grazia.

“Il nostro amore deve avere quella stessa estensione attraverso tutto lo spazio, quella stessa uguaglianza in ogni porzione dello spazio che ha la luce del sole. Il Cristo ci ha prescritto di giungere alla perfezione del padre celeste imitando questa indiscriminata distribuzione della luce. Anche la nostra intelligenza deve possedere questa completa imparzialità”.²⁷

Accedere ad una simile imparzialità è necessario per destarsi al reale, per udire il silenzio che può condurci

osserva a proposito della vergogna e del dolore in generale: “[...] come il dolore, che in tanto si dice buono, in quanto indica che la parte lesa non è ancora putrefatta” (Spinoza, *Etica*, trad. it. Torino 1959; ed. cit. 1978, p. 268: Proposizione 58. Scolio).

26 P. Tillich, *Storia del pensiero cristiano*, trad. it. Roma 1969, p. 236.

27 S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. Milano, 2008, ed. cit. 2011, p. 56.

per mano fuori dalla trama di un sogno. Solo l'imparzialità che deriva dalla contemplazione dell'impossibile può condurci all'esperienza del sovrannaturale: affinché una simile contemplazione possa realizzarsi è infatti necessario che ci dislochiamo fuori dal sogno, oltre i paradossi e i vincoli nel cui centro irreali la vita ci colloca.

“Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra immaginaria collocazione al centro, rinunciarvi non solo con l'intelligenza ma anche nella parte immaginativa dell'anima, significa destarsi al reale, all'eterno, vedere la vera luce, udire il vero silenzio”.²⁸

Svuotarsi dell'io, emanciparsi dalla sua centralità, significa così anche emanciparsi dalla meccanica pesantezza della materia, vuol dire: “svuotarsi della propria falsa divinità, negare se stessi, rinunciare a essere con l'immaginazione il centro del mondo, riconoscere che tutti i punti del mondo sono centri a pari titolo, e che il centro vero è situato al di fuori del mondo, significa acconsentire al regno della necessità meccanica nella materia e al regno della libera scelta al centro di ciascuna anima”.²⁹

Il vero centro è situato altrove, forse in alto, come si suol dire e immaginare, in *excelsis*. Forse non è un caso che Dio sia posto in alto da sempre. Solo dall'alto, infatti, è possibile avere una visione d'insieme, e dunque comprendere, capire, vedere e prevedere incessantemente, abbracciare le creature con uno sguardo equanime come se nulla fosse reale oltre quell'unico essere umano che siamo, quell'unico essere dotato di tutti i molteplici o infiniti riflessi di un *Aleph*.

La visione dall'alto, quella stessa che era stata tanto coltivata e promossa da Goethe,³⁰ costituisce l'unico vero

²⁸ Ivi, p. 119.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Sul tema della visione dall'alto che permette di appendere ad amare il proprio destino vedi P. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, trad. it. Milano, 2009, pp. 62-63 e 93-94, dove è citato il seguente passo di Nietzsche: “[...] tutto quanto è necessario,

antidoto alla paura e all'odio che derivano dal peccato, dal restare presi in una trama di ombre. Per questo il Dio che adoriamo non può che trovarsi in alto, non può che guardare da un punto solo, da un solo punto in grado di conferire coesione organica e prospettica al tutto. Si tratta di quello stesso punto che simula le scorie di quell'io che si è abbandonato, la sua supposta unità, che è ritrovabile solo dall'alto, in un punto di sguardo collocato "fuori", e quindi trascendente.

Solo nell'unità di un simile «punto di sguardo» – come lo abbiamo definito – si può immaginare che continui a sussistere l'unità del tutto, e dunque la sua realtà, perché non v'è realtà senza unità. Tale unità può conservarsi in un «punto di sguardo» grazie a una sorta di orifizio strutturale, a qualcosa che assomiglia al buco tramite il quale gli inventori dell'arte prospettica si esercitavano a dipingere quadri orientati verso un punto di fuga. Solo esso ci permette di orientarci nel labirinto, ed è necessario sopporne l'esistenza se si vuole evitare di precipitare in un sogno solipsistico. Grazie a questo orifizio le proporzioni tra le cose divengono coerenti con un solo sguardo e così nasce un mondo, qualcosa di prospetticamente coerente, e che si può quindi presumere reale.

La sua bellezza è tutto ciò che ci può distogliere dalla pesantezza della materia che ritorna: "la bellezza del mondo è l'orifizio del labirinto",³¹ e può essere colta solo da uno sguardo purificato, ovvero da uno sguardo che abbia saputo attraversare la catarsi della sventura. In questo mondo prospetticamente orientato la sventura si colloca al centro, in un punto in cui può trasformarsi in bellezza, che è tutto quanto può restituire leggerezza a quel centro.

riguardato dall'alto e nel senso di una grande economia, è anche il più vantaggioso in se stesso – non soltanto dobbiamo sopportarlo, dobbiamo anche amarlo [...]. Amor fati: è questa la mia più intima natura" (F. W. Nietzsche, *Nietzsche contro Wagner*, Epilogo, § 1, trad. it. in *Opere complete* di Friedrich Nietzsche, Milano, 1970. Vol. VI, t. III, p. 411).

31 S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. cit., p. 123.

TEMA 3

La purezza dello sguardo e l'assenza di Dio

All'orifizio si può accedere solo attraverso la sventura, attraverso l'esperienza purificatrice della contraddizione. Lo stesso Cristo dovette attraversarla sulla via della propria e nostra redenzione: facendosi capro espiatorio e, ad un tempo, pietra angolare, accollandosi una colpa che poteva giustificare la più grande umiliazione, occupò il centro stesso della contraddizione.

“Il giorno in cui un essere perfettamente puro si concentrò quaggiù sotto forma umana, automaticamente la massima quantità possibile del male diffuso tutt'intorno si concentrò su di lui sotto forma di sofferenza. A quell'epoca, durante l'Impero romano, la più grande sventura e il più grande crimine degli uomini era la schiavitù. Ecco perché egli subì il supplizio che era il grado estremo della sventura e della schiavitù. Quel trasferimento costituì misteriosamente la redenzione”.³²

La purezza di Cristo è tuttavia una dimensione universale, universalmente esperibile, riconducibile a diverse tradizioni culturali e religiose. Attraverso un dolore che tende all'infinito, che necessita di un'infinita fede nella vita per poter essere sopportato, che implica la dimensione dell'infinito in maniera esplicita e lapidaria, l'anima finita si dispiega in una infinità che permette alla propria originaria purezza di trapelare e farsi luce fino a risolvere il male.

“Una volta che abbiamo imparato a indirizzare lo sguardo sulla perfetta purezza, solo la durata limitata della vita umana impedisce di essere certi che, a meno di non tradire, si raggiungerà la perfezione fin da quaggiù. Perché noi siamo esseri finiti; anche il male in noi è finito. La purezza offerta ai nostri occhi invece è infinita. Per quanto minima sia la parte di male che ci è possibile

32 Ivi, p.148.

distruggere con ogni nostro sguardo, è fuor di dubbio che se non esistesse limite di tempo e se si ripetesse abbastanza spesso l'operazione, un giorno il male sarebbe interamente distrutto. Ci saremmo spinti fino all'estremo capo del male, secondo la splendida espressione della *Bhagavadgītā*. Avremmo distrutto il male per il Signore della Verità, al quale porteremmo la verità, come afferma il *Libro dei morti egizio*”.³³

Questo estremo capo del male si fonda su un niente: agisce e distrugge per via meramente simbolica e meccanica. Il nostro sguardo può così dissolvere il male, ricondurlo al suo niente, alla sua dimensione illusoria e ingannevole, alla sua assenza di fondamento. Il male si annida nelle pieghe del tempo: nel tempo che anticipa la morte. Ma proprio in quanto presuppone l'agnizione simbolica della morte, il male è costruito su ciò che non è reale, perché la morte, come già aveva sostenuto Epicuro, non è reale nella vita. Per questo lo sguardo può salvarci dal male. Perché nello sguardo la morte non può essere presente: lo sguardo può essere solo uno sguardo sulla vita.

Una delle verità fondamentali del cristianesimo è che lo «sguardo» può salvare, perché esso ha in sé il potere salvifico proprio di ciò che non può vedere la morte, anche intesa semplicemente come la fine della vita. La morte è comunque impensabile, invisibile allo sguardo, al pensiero che passa dallo sguardo. Ma lo sguardo è anche ciò che ci consente di accettare pienamente l'assenza di Dio, senza per questo rinunciare a vedere Dio, perché vedere Dio non significa nient'altro che vedere con il suo sguardo, con uno sguardo che si origina dal centro di un'assenza. La sventura riesce a produrre proprio questa persistenza dello sguardo oltre l'assenza, la capacità dello sguardo di trasformare un'assenza in una presenza.

“Dio non sa che cosa è – scrive Giovanni Scoto Eurigena – perché non è qualcosa: incomprendibile quindi in alcun-

33 S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. cit., p. 149.

ché a se stesso e a ogni intelletto»³⁴. Sviluppando la prospettiva di Scoto Eurigena, Raimon Panikkar evidenzia che “Dio è l’assente, è sempre assente, a tal punto che se una qualche volta comparisse la sua presenza non sarebbe la sua essenza, ma soltanto una manifestazione, un velo, un adombramento del suo essere, una pre-essenza. Di più, il suo vero essere non ‘è’, dato che l’Essere è già il suo primo velo, la sua prima epifania, ma non Dio stesso. Dio ‘è’ non soltanto Essere, ma anche Non-Essere, dice di più di una tradizione; egli si trova, a rigore, al di là dell’Essere e del Non-Essere, anche se questo non si può formulare, senza cadere in contraddizione. Di qui che il silenzio è il veicolo per eccellenza di questa mistica”³⁵.

Si tratta allora d’immaginare, tra questo *essere* e questo *non essere*, un altro tipo di relazione, diversa da quella della compartecipazione, ma anche dalla mera coincidenza. In effetti, questa compresenza di essere e non

34 Giovanni Scoto Eurigena, *De divisione naturae*, II, 28 (P.L. 122, 589). Il passo è riportato in nota da R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, cit., p. 224, nota 238, dove poi lo stesso Panikkar ricorda come l’autore del *Periphyseon*, poco dopo il passo sopra riportato (II, 30), chiami Dio «il puro nulla». L’Eurigena fu il primo traduttore delle opere di Dionigi Areopagita, e ne fu molto influenzato. Come Dionigi, anche l’Eurigena pensa che sia impossibile conoscere Dio e vano cercare di definirlo. In questo senso, appartengono entrambi alla lunga schiera, che si può far iniziare con Plotino, di coloro che propongono una «teologia negativa», o «apofatica», che pur non arrivando a sostenere l’inesistenza di Dio ne asserisce l’inconoscibilità completa o assoluta. Che di Dio non si possa predicare l’esistenza, almeno nel senso che solitamente attribuiamo a questa parola e in certo «tempo», sembra invece convinto Basilide, per il quale all’inizio Dio coincideva con il «nulla». È impossibile descrivere l’Essenza di Dio, che non è né «bene» né «male», e di essa non si può nemmeno dire che «esista». Nell’insegnamento di Basilide – scrive Karen Armstrong – in principio c’era non Dio ma l’Essenza di Dio, che strettamente parlando è il nulla, perché essa non esiste in alcun senso che sia dato comprendere. Eppure questo Nulla aveva desiderato farsi conoscere, non contento di rimanere da solo nella Profondità e nel Silenzio” (K. Armstrong, *Storia di Dio. 4000 anni di religioni monoteiste*, trad. it. Venezia, 1995, pp. 102-103).

35 R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, trad. it. Roma 1972, p. 224.

essere in Dio corre il rischio di farne un ente, ovvero qualcosa che esiste proprio in quanto in esso essere e non essere si delimitano reciprocamente e si determinano a vicenda, dando corpo ad un ente concreto. Se invece si configura il *non essere* di Dio come *assenza*, esso è qualcosa di più di una determinazione negativa e relativa: tale assenza diventa la testimonianza di una presenza, di un posto lasciato vuoto, di una mancanza da colmare, segno eloquente di una presenza originaria e comunque preesistente, almeno in quanto imprescindibile. Il percepire Dio come *assente* diviene allora il passaggio necessario per percepirne e accertarne l'esistenza.

La «sventura» ha proprio la prerogativa di rendere «Dio assente per un certo tempo, più assente di un morto, più assente della luce in una cella immersa nelle tenebre. Durante quest'assenza non c'è nulla da amare. E se in queste tenebre dove non vi è alcunché da amare l'anima smette di amare, l'assenza di Dio diventa definitiva. Questo – per la Weil – è terribile. Bisogna che l'anima continui ad amare a vuoto, o almeno a voler amare, seppure con una parte infinitesimale di se stessa. Allora un giorno Dio le si mostrerà e le svelerà la bellezza del mondo, come accade a Giobbe. Ma se l'anima cessa di amare, cade già in questo mondo in qualcosa di quasi equivalente all'inferno».³⁶

La sventura è un dispositivo semplice, capace di trasmettere in un essere finito, attraverso lo smarrimento e il dolore, anche quello fisico, qualcosa di essenziale, capace di renderlo partecipe e consapevole della sua dimensione infinita e di ridurre la distanza che lo separa da Dio, fino quasi a estinguerne gli effetti, o a lasciarci intuire la possibilità di estinguerli, ma ciò pur rimanendo fermi nella sua contemplazione e lasciandola intatta. La sventura raduna tutto il male, lo raccoglie e concentra in un punto di svolta, in uno snodo cruciale dell'anima.

³⁶ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 174-175.

“Quando con il martello si batte un chiodo, il colpo ricevuto dalla larga testa del chiodo si trasmette alla parte appuntita per intero, senza alcuna perdita, sebbene questa parte non sia che un punto. Se il martello e la testa del chiodo fossero cento volte più grandi, capiterebbe la stessa cosa. Se essi fossero infinitamente grandi, capiterebbe la stessa cosa. La punta del chiodo trasmetterebbe quel colpo infinito al punto sul quale essa è applicata. L'estrema sventura, nel suo triplice aspetto di dolore fisico, smarrimento dell'anima e degradazione sociale, costituisce questo chiodo. La testa del chiodo è l'intera necessità diffusa attraverso la totalità dello spazio e del tempo. La sventura è un dispositivo semplice e ingegnoso che riesce a infiggere tutta l'immensa forza cieca, bruta e fredda nell'anima di una creatura finita. La distanza infinita che separa Dio dalla creatura converge tutt'intera in un unico punto per trafiggere un'anima al suo centro”.³⁷

37 Ivi, pp. 234-235. Così come sulla croce è stata trafitta nel suo centro anche l'anima di Cristo, perché “lo Spirito, il legame tra il Padre e il figlio – scrive la Weil - ne è anche la dissociazione, colui che ha operato rottura” (S. Weil, *Quaderni* III, p. 278). Cacciari ricorda, riferendosi a questo passo dei *Quaderni*, come la spada che Cristo deve portare nel mondo implichi una simile unità di relazione e rottura. A questo riguardo, cita Luca 14,26: “«se uno viene a me e non odia (il verbo è esplicito: *miseîn*) e madre e sposa e figli e fratelli e sorelle, e perfino la propria vita, non può diventare mio discepolo». Il vangelo apocrifo di Tommaso rende in pieno la paradossalità della parola, giustapponendo a «colui che non odia...», l'espressione apparentemente opposta «colui che non ama suo padre e sua madre come me, non può divenire mio discepolo». Ecco la vera spada a doppio taglio: «Vivo è il Logos di Dio, del tutto in atto e più tagliente di una spada a doppio taglio, esso penetra *usque ad divisionem animae ac spiritus*, delle giunture e delle midolla, ed è *kritikós* (scruta, giudica, *mette in crisi*) dei pensieri e delle intenzioni» (*Ebrei*, 4,12). Porre la differenza, *de-cidere*, e a un tempo unire. Lo spirito è legame, ma a un tempo dissocia (M. Cacciari, *Generare Dio*, Bologna, 2017, pp. 47-48; cfr. S. Weil, *Quaderni* III, p. 278). Sulla spada a doppio taglio cui fa riferimento Cacciari si sofferma a più riprese anche Kierkegaard, per esempio in *Timore e Tremore*: “la cosa grande – scrive Kierkegaard – non può mai nuocere quando è concepita nella sua grandezza, è come la spada a due tagli che uccide e

La distanza infinita che separa l'uomo da Dio può essere colmata solo da un dolore indefinitamente sproporzionato, che necessita di un infinito amore per la vita per essere sopportato, lo stesso amore creato da Dio con la suprema lacerazione della sua incarnazione. Ma perché sia percepito come infinito dall'anima questa dev'essere appunto trafitta nel suo centro, in ciò che in lei è più essenziale, deve poter vedere la forma intera e implacabile della sua potenziale «maledizione» per potersi dischiudere alla meraviglia dell'amore e lasciar così affiorare in sé il nuovo sguardo impersonale della benedizione.

“Dio ha creato per amore e a fin d'amore. Dio non ha creato altro che l'amore stesso e i mezzi dell'amore. Egli ha creato tutte le forme dell'amore. Ha creato esseri capaci d'amore a tutte le distanze possibili. Alla distanza massima, la distanza infinita, è andato Dio stesso, perché nessun altro avrebbe potuto farlo. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, lacerazione suprema, dolore senza pari, meraviglia dell'amore, è la crocefissione. Nulla è più lontano da Dio di quel che è stato fatto maledizione”.³⁸ Attraverso la crocefissione Dio stesso ha vissuto in Cristo la propria maledizione, l'effetto terribile della propria legge, e ciò perché senza attraversare una tale esperienza sarebbe stato impossibile dispiegare tutta la grazia della propria benedizione.

Solo in virtù dell'esperienza della maledizione può accadere che la benedizione si manifesti come un'esperienza irresistibile e universalizzante. Nella distanza infinita tra Dio e Dio che si realizza nella crocefissione l'ani-

salva” (S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. 1972, ed. cit. 2017, p. 52). Di fronte a questa spada a doppio taglio per la Weil è necessario rimanere fermi nella contemplazione della sua azione, in cui è bello permanere perché ci mantiene nella distanza dal Dio che si desidera e cui non ci si avvicina: “l'unione al di sopra della distanza è la molla del bello. Restare immobili e unirsi a ciò che si desidera e a cui non ci si avvicina. Ci si unisce così a Dio. Non ci si può avvicinare a lui. *La distanza è l'anima del bello*” (S. Weil, *Quaderni III*, p. 349).

³⁸ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 177.

ma comprende che può attraversare qualsiasi soglia, che nel punto della massima lacerazione, nel punto di sventura, può farsi a sua volta luce e parola che salva, perché “il potere dell’uomo è vuotato dalla croce, ma nella debolezza della croce è presente il potere divino”.³⁹

TEMA 4

Il male e la sventura

Poiché c’è il male, nessuno è innocente. Poiché c’è il dolore, il fatto di non esserne esentato prova la mia colpevolezza e il debito che le è sotteso. D’altra parte, qualora ne fossi esentato il debito diverrebbe infinito. La contraddizione è dunque assoluta: il dolore che è intorno a noi non può che ricadere, se si è giusti, interamente su di noi. Come una sorta di buco nero, non posso che attirarlo su di me per espiare la colpa che deriverebbe dalla mia arbitraria esenzione.

La passione di Cristo ci ha mostrato in maniera esemplare come il dolore di ogni essere umano sia solo il riflesso di un’unica colpa di cui si è tutti corresponsabili. Come San Paolo e S. Agostino hanno sottolineato, il peccato di un singolo uomo è il peccato dell’intera natura

39 P. Tillich, *Storia del pensiero cristiano*, trad. it. Roma 1969, p. 238. La posizione di Tillich riprende e sviluppa quella di Lutero, per il quale “è natura di Dio ch’egli manifesti la sua divina maestà e forza attraverso nullità (*Nichtigkeit*) e debolezza” (M. Lutero, *Prediche dell’anno 1537*, In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* Weimar 1883..., 45, pp. 222, 5; 223 (citato da E. de Negri, *La teologia di Lutero*, Firenze, 1967, p. 111). La debolezza, anche in questo caso, come per la Weil, è l’opposto non solo della forza e della potenza, ma anche della superbia, che per Lutero costituisce la principale, se non l’unica, resistenza efficace alla grazia: “«Dio resiste ai superbi » (I, Pietro, V, 5); ma cessi la superbia e non vi sarà più peccato” (M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, tesi 8; trad. it. in *Scritti religiosi*, Torino 1967, p. 190).

40 Nel *De Trinitate* Agostino ricorda come S. Paolo affermi esplicitamente che “per mezzo di un solo uomo entrò in questo mondo il pecca-

umana: per questo un singolo individuo è chiamato a espiare il peccato dell'intera umanità.⁴⁰ Per questo – come spiega Simone Weil – tutto il dolore può ricadere su un singolo individuo. Si tratta esattamente di ciò che si verifica con la sventura:

“Uno dei significati della passione è forse che il dolore, la vergogna, la morte che non si vogliono infliggere intorno a sé ricadono su se stessi, senza che lo si sia voluto. Come se matematicamente la sventura dovesse compensare il crimine evitato, affinché l'anima resti sottomessa al male (ma sottomessa in modo diverso)”.⁴¹ Come se, potremmo aggiungere, il debito simbolico contratto per aver evitato il male, un male anche soltanto virtuale, dovesse essere prima o poi scontato ed espiato.

Prima di attraversare la sventura, il male morale ha una consistenza meccanica e ripetitiva. La monotonia del male morale, la sua ripetitività, e quindi anche la sua banalità, ne tradiscono la natura immaginaria e speculare. Il male è meccanico, stupido, e quindi sterile, perché è un effetto della cattura immaginaria di cui l'io è ineluttabilmente preda, dell'accecamento cui è condotto dal *principium individuationis*. L'unico modo per sottrarsi a una simile cattura è una forma particolare di consapevolezza: quella che può essere prodotta dalla trasfigurazione indotta dalla sventura.⁴²

to, e per mezzo del peccato la morte; e così la morte è passata in tutti gli uomini, nel quale tutti hanno peccato (Rm, 5, 12). Vengono poi altri passi in cui tratta lungamente dei due uomini: l'uno, il primo Adamo, per il peccato e la morte del quale noi, suoi posteri, siamo incatenati come a mali ereditari; l'altro, il secondo Adamo che non è soltanto uomo, ma anche Dio e che, pagando per noi un debito che non doveva pagare, ci ha liberato dai debiti paterni e personali (Agostino, *La trinità*, trad. it. Roma 1987; ed. cit. 2006; pp., 419-420, cfr. S. Paolo, 1 Cor. 15, 45).

41 S. Weil, *Quaderni I*, trad. it. Milano 1982, p. 212.

42 “*Monotonia del male: niente di nuovo; in esso tutto è EQUIVALENTE. Niente di reale; in esso tutto è immaginario. Il male è monotono precisamente come ciò che è immaginario, come dei disegni nei*

Così è per esempio nell'orgoglioso, in cui il male ripropone eternamente i suoi moduli sterili e compulsivi, che impediscono l'attenzione. Poiché questa, nel suo grado più alto, coincide con la preghiera, quando l'attenzione diviene piena accettazione e si fa preghiera che nulla chiede essa conduce a quel peculiare tipo di libertà che solo la grazia sa generare.

“Nell'orgoglioso c'è una mancanza di grazia (duplice senso della parola). È l'effetto di un errore. L'attenzione, nel suo grado più elevato, e la preghiera sono la stessa cosa. Essa suppone la fede e l'amore. Vi è legata una libertà diversa dalla libertà di scelta, che opera a livello della volontà. Cioè la grazia. Fare attenzione fino al punto di non avere più scelta. Si conosce allora il proprio Dharma”.⁴³

L'orgoglio impedisce di accettare il vuoto in cui Dio si manifesta: cerca di allestire prove di forza, laddove la luce di Dio può illuminare solo nella debolezza. Si possono sciogliere le catene dell'orgoglio solo quando ci si accorge di poter amare in maniera preterintenzionale, semplicemente come il sole illumina.

“«Siate perfetti come il vostro padre celeste» (Matteo, v, 48 in nota). Amate come il sole illumina. È necessario ricondurre il proprio amore a sé per diffonderlo su ogni cosa. Dio solo ama ogni cosa, e non ama che sé”.⁴⁴

quali tutto fosse inventato, o delle storie completamente inventate da bambini” (S. Weil, *Quaderni II*, trad. it. Milano, 1985; ed. cit. 2012, p. 80).

43 S. Weil, *Quaderni II*, cit., p. 120. Claudio Naranjo osserva che, nella tradizione cristiana, esistono diversi livelli di preghiera contemplativa; questi sembrano corrispondere ai vari livelli di “*murakaha* (attenzione costante), che potremmo allo stesso modo interpretare come una serie ininterrotta che va dall'allontanamento dal mondo all'assorbimento crescente del divino”. L'attenzione costante di cui sono capaci i Santi, ciò che è stato definito «*murakaha* dei Segreti», può essere conseguito in tre modi che assomigliano molto alle condizioni necessarie per raggiungere l'attenzione di cui parla la Weil: 1. Essendo perduti al mondo; 2. abbandonando il sé; 3. essendo colmi della vicinanza di Dio (cfr. C. Naranjo, *La via del silenzio e la via della parole. Portare la meditazione nella psicoterapia*, trad. it, Roma, 1999, p. 163).

Solo amando la debolezza si può conseguire quel distacco da cui la luce di Dio traspare e l'amore è un puro effetto del suo sguardo. Senza questo distacco ogni dolore è vano e ogni amore carico di una tensione che lo vanifica.

“Ogni dolore che non distacca è dolore perduto. Ogni dolore non accettato. Il dolore perduto, niente di più orribile; freddo deserto, anima raggrinzita”.⁴⁵ Nella «persona» infatti l'anima raggrinzisce, perché è incapace di affrancarsi dallo smarrimento prodotto dai contrari. Viceversa, come si può leggere nella *Gītā*, “coloro che si sono spinti sino in fondo al male sono liberi dallo smarrimento prodotto dai contrari”.⁴⁶

Il distacco essenziale implica proprio questa capacità di sospendere l'azione vicendevolmente refrattaria dei contrari, il riuscire ad integrarli e armonizzarli. Il che non significa che sia possibile affrancarsi dalla paura della loro azione, come ogni buon discepolo dovrebbe sapere. Dei e demoni sono infatti proprio il risultato di questa azione dei contrari, le cui insidie costituiscono tutto ciò di cui un maestro dovrebbe riuscire a rendere consapevoli i suoi discepoli.⁴⁷

Fissare i contrari nella loro relazione, nell'azione meccanica che fanno instaurare tra di loro, può tuttavia esse-

44 Ivi, p. 121.

45 Ivi, p. 136.

46 “Letteralmente vero – continua la Weil. – Anche prima di essere giunti sino in fondo, quando, dal piano spirituale, si vede che c'è un fondo” (Ivi, p. 261). Uno dei passi della *Bhagavadgītā* cui la Weil potrebbe far riferimento è il seguente: “Il Sé di colui che ha vinto se stesso e ha ottenuto la pacificazione rimane concentrato in perfetto equilibrio fra i contrari: freddo e caldo, piacere e dolore, e anche onore e disonore” (Canto VI, 7). E simile a questo, almeno per le sue implicazioni, è anche VI, 5: “Che ci si elevi da se stessi, che non ci si attuffi [nell'abisso], perché si è alleati di se stessi, si è nemici di se stessi” (*Bhagavadgītā*, trad. it. Milano, 1991; ed. cit. 2006, p. 78).

47 “Il discepolo deve comprendere – continua la Weil – che dèi e demoni esistono realmente per coloro che credono nella loro esistenza e possono fare del bene o del male a coloro che li adorano o li temono” (ivi, p. 269).

re un modo per affrancarsi da tale azione, per non trasformarsi in un loro zimbello. Fissare le implicazioni e le relazioni tra i simboli che ci attraversano può rivelarsi l'unica strategia efficace per non soggiacere al loro gioco.

Il metodo per comprendere le immagini, i simboli, non consiste nel "tentare d'interpretarli", ma nel "fissarli finché la luce sgorga. E questo perché si deve temere di diminuire la loro realtà illegittimamente, come se si dicesse che non c'è una vera battaglia nella Gītā. È meglio rischiare di prenderli troppo alla lettera che troppo poco".⁴⁸

Solo quando abbiamo preso coscienza del potere dei simboli, della loro azione meccanica, del potere che possono automaticamente assumere all'interno della nostra presunta personalità è possibile riconoscere pienamente la natura immaginaria dell'io quale incarnazione pretestuosa della loro relazione. Ecco allora che il male rivela pienamente la sua origine immaginaria e meccanica:

"È male credere che *io* sia l'autore di ciò che la natura opera meccanicamente in me".⁴⁹

In questo senso la sventura può costituire un punto di svolta per emanciparci dal loro falso imperio. Ma la sventura si colloca a diversi livelli, si dispone su vari gradienti, ed è tanto più feconda, efficace e rapida quanto più si irradia in una personalità che ha avuto accesso alla sua debolezza.

"L'io è ucciso tanto rapidamente quanto più debole è il carattere di colui che subisce la sventura. Più precisamente, la sventura-limite, la sventura distruttrice dell'io differisce secondo le persone; il limite si situa più o meno lontano nella sventura secondo il carattere, e più esso è situato lontano più si dice che il carattere è forte. Ma questo limite, ovunque sia situato, esiste per tutti gli esseri umani, e se il caso li porta fino a quel punto di sventura in cui è situato il loro limite, l'io in essi entra nel processo di distruzione".⁵⁰

48 Ivi, p. 292.

49 Ivi, p. 299.

Man mano che aumenta la distanza tra la creatura e Dio il male fa dell'io il suo zimbello, perché l'impianto simbolico che pervade la creatura è sempre più capace di incentrarsi sull'io e di erigerlo a proprio veicolo. Solo il processo di «decreazione», sottraendo centralità all'io e scomponendone i momenti costituenti mediante l'attenzione, può per la Weil ricondurre la creatura nell'ambito dell'«azione non agente», fino a neutralizzare l'azione del male non rispondendo al male. Sottraendo progressivamente l'essere dall'io, riconoscendo la sua consistenza immaginaria, lasciando che il non essere torni ad occupare il suo centro, anche la capacità di amare può così rinnovarsi e riaffiorare nell'anima.

“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”,⁵¹ mentre è proprio il non essere di ognuno ciò che lo rende simile alla divinità. Attraverso ciò che la Weil definisce «azione non agente» ognuno può dischiudersi al proprio non essere: attraverso essa è infatti possibile che i contrari si riconoscano come aspetti della stessa unità, che è sempre unità spirituale eterna, accesso a una realtà superiore.⁵²

⁵⁰ Ivi, p. 298.

⁵¹ S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 250.

⁵² Secondo Mircea Eliade “tutti gli opposti sono illusori, il male estremo coincide con il bene estremo, la condizione di Buddha può – entro i limiti di questo mare di apparenze – coincidere con la sua suprema immoralità; tutto quanto per la buona ragione che solo il vuoto universale è, mentre tutto il resto è privo di realtà ontologica. Chiunque abbia compreso questa verità – che è innanzitutto la verità dei buddhisti mādhyamaka, ma che, almeno in parte, è condiviso anche da altre ‘scuole’ – si salva, cioè diventa Buddha” (M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, trad. it. Milano, 1973; ed. cit. 2007; p. 198). Chi non comprende profondamente e intimamente questa verità, chi rimane preda degli opposti, non potrà accedere all'azione non agente quale la intende la Weil e quale è concepita anche all'interno della spiritualità orientale. Ma come si fa concretamente ad agire senza fare azioni, ovvero senza sentire implicato in esse un io illusorio e costrittivo? Mircea Eliade propone d'immaginare nel modo seguente la vita di un

Mediante «l'azione non agente» lo spirito si rivela come il legame di questi contrari, che si separano quando abbandona il Cristo. L'Amore infatti "è sul versante della non-azione, dell'impotenza. L'Amore, che consiste nell'amare che qualcosa sia, nel non volere intervenire. Dio ci ama così; altrimenti cesseremmo immediatamente di esistere. Saremmo annientati. Acconsentire per amore a non essere più, ed è questo che dobbiamo fare, non significa annientamento, ma trasporto verticale nella realtà superiore dell'essere".⁵³

«liberato»: "costui continuerà ad agire, perché i potenziali delle esistenze anteriori e anche quelli dell'esistenza che ha immediatamente preceduto il 'risveglio', chiedono di essere attualizzati e consumati, conformemente alla legge karmica. Ma questa attività non è più sua: essa è oggettiva, meccanica, disinteressata; essa insomma, non mira al suo 'frutto'. Quando il 'liberato' agisce, non ha la coscienza dell' 'io agisco', ma del 'si agisce'; in altri termini, egli non coinvolge il Sé in un processo psicofisico. Non agendo più la forza dell'ignoranza, non si creano più nuovi nuclei karmici. Quando tutti i 'potenziali' citati sono distrutti, la liberazione è assoluta e definitiva" (ivi, pp. 45-46). Circa l'influenza che la filosofia induista ha avuto sulla nozione di «azione non agente», e in particolare la *Bhagavadgītā*, questa può risultare abbastanza evidente anche dalle seguenti osservazioni di Swâmi Vivekananda, "ogni azione che compirete per voi stessi produrrà i suoi effetti, e questi graveranno su di voi. Se si tratta di una buona azione, ne dovete subire il buon risultato; se si tratta di un'azione cattiva, ne dovete subire il cattivo risultato; invece ogni azione che non fate per voi stessi, qualunque essa sia, non vi toccherà. Nelle nostre scritture si trova un passo molto espressivo che racchiude questo concetto: «Anche se un uomo uccide l'intero universo o viene ucciso lui stesso, egli non è né l'uccisore né l'ucciso quando sappia che non agisce affatto per se stesso» (*Bhagavad Gita*, XVIII, 17); S. Vivekananda, *Yoga pratici*, trad. it. Roma, 1963, p. 67).
53 S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 253. Vengono in mente le parole di Jean Pierre de Caussade, che sembrano un'introduzione proprio all'idea di «azione non agente»: "Gli altri intraprendono un'infinità di cose per la gloria di Dio, quest'anima, invece, se ne sta spesso in un angolo della terra, come un frammento di vaso rotto, che sembra non poter servire a nulla. In quell'angolo l'anima, che è derelitta dalle creature ma gioisce di Dio in virtù di un amore molto reale, molto vero, molto attivo, anche se infuso nella quiete, non si muove verso alcunché per moto proprio: sa soltanto lasciarsi muovere e rimettersi nelle mani di Dio, per servirlo nel modo che egli conosce" (J. P. de Caussade,

Viceversa, assumendosi come fine è giocoforza cadere in contraddizione, veder incrinare l'armonia della creazione: "Dio disfa l'armonia di cui è costituito creando l'uomo, creatura che preferisce se stessa a Dio. La creazione è già passione. Dio è in atto eternamente e simultaneamente dolore e gioia perfetti e infiniti".⁵⁴

Solo l'esperienza della simultaneità dei contraddittori predispone ad accogliere la grazia. I contraddittori per eccellenza, il dolore e la gioia, mostrano il loro rapporto ultimo nella passione e nella resurrezione, ed è l'assimilazione di questo rapporto che dischiude alla grazia che vince sul peccato.

"La Croce simbolizza a un tempo l'unione e la separazione dei contrari, e l'unità di questa unione e di questa separazione. Il peccato è una cattiva unione dei contrari. Albero del bene e del male".⁵⁵

Mentre la paura della morte nutre il peccato e impedisce ai contrari di riconoscersi come interdipendenti, la piena accettazione della morte, o ancor meglio l'amore che si libera dalla morte della propria «persona», conduce alla vita accettando quanto di «necessario» ne determina e scandisce il destino.

Bisognerebbe dunque – scrive la Weil citando San Paolo –: «liberare coloro che il timore della morte rende schiavi per tutta la vita» (ebrei, II, 15). Morire per non avere più paura di morire. Smettere di obbedire alla necessità vitale. Timore della morte, è la necessità".⁵⁶ Se il timore di Dio e della legge precipitano nella morte e nel peccato, è possibile disinnescare tale timore attraverso quella specie compiuta d'amore che non trema e che non chiede, e che sa abbracciare una dimensione impersonale mediante l'«azione non agente», liberandoci dalla proiezioni personali che si sprigionano dal timore della morte.⁵⁷

L'abbandono alla provvidenza divina, trad. it. Milano, 1989, p. 19)

⁵⁴ S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 277.

⁵⁵ Ivi, p. 299.

⁵⁶ Ivi, p. 309.

TEMA 5

L'amore e la «decreazione»

L'«azione non agente» procede a «decreare» insieme a Dio, cooperando con Dio, ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda di Dio. Come scrive Angela Putino, è dalla lotta dei due contrari divini che nasce quell'armonia nella quale la potenza «si muta in impotenza» e il potere «diviene non-azione. Tutta la potenza di Dio, rivolta al mondo, si sottomette e termina nell'amore. L'amore è l'armonia della lacerazione in Dio. L'amore del verbo è stato perciò una sfida al Padre che ha condotto Dio stesso alla Passione. Passione già nella Creazione, cui corrisponderà quella del Figlio. Doppia passione quindi: del Padre nella creazione, del Figlio nella Croce».⁵⁸ Il padre infatti sta alla creazione come il Figlio alla Croce; per questo fin dalla creazione sono stati accettate la passione e la Croce, la stessa distanza tra la creatura e Dio da cui scaturisce il male. Il processo inverso alla creazione sarà dunque quello di «decreare», ritornando a farsi uno con Dio, ad annullarsi in Dio cooperando con lui nella sua prospettiva unitaria.

57 Anche per Maria Zambrano soltanto l'amore può dissolvere il terrore che si sprigiona da qualsiasi morte, dalle funzioni che la celebrano. Si tratta di un terrore essenzialmente malefico che solo un amore che sa «disfarsi» fino a conseguire una dimensione impersonale può far svanire, ma solo a condizione di non chiedere e di non fuggire: «solo se l'amore non fugge il terrore si ritira, si va diluendo. Giacché l'amore trema perché chiede, e gli basterebbe arrivare a non chiedere nulla, nemmeno il nulla, per scoprirsi nella sua condizione statica, al di fuori del trascorrere del tempo, non proiettato verso il futuro né verso il passato. Senz'ombra, dunque. L'amore senz'ombra non trema più. E il resistere al terrore che si sprigiona dalla morte rimane la funzione suprema dell'amore: alla morte che ci affligge o alla propria che è in agguato o si manifesta con tante allusioni. E non è né contraendosi né addensandosi che quest'amore, che non manda ombra né la riceve, dissolve il terrore, ma spandendosi, quasi sfacendosi, senza perdersi» (M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. Milano, 2004, pp. 154-155).

58 A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Bologna, 1997, p. 29.

“Il male è la distanza tra la creatura e Dio. Sopprimere il male è decreare; ma questo, Dio può farlo solo con la nostra cooperazione”.⁵⁹

«Decreare» significa appunto abolire questa distanza da cui scaturisce il male. Ma se il bene è la soppressione della distanza da cui scaturisce il male, e se il bene è l'unica cosa «reale», che senso avrebbe «decreare» qualcosa che è in sé «irreale»? Se il bene coincidesse con il «reale», quale tipo di «salvezza» potrebbe essere riservata agli uomini se non quella che Spinoza prefigurava nell'amore intellettuale di Dio? Il processo di decreazione verrebbe infatti a coincidere con lo smontaggio di un qualcosa d'«irreale», e in particolare dello stesso male morale, che colpisce e pervade in quanto fondato necessariamente su qualcosa d'«irreale». Quindi, l'unica forma di salvezza non può che dipendere dal riuscire a cogliere quella struttura necessaria della creazione che può consentire all'uomo di cogliersi come un riflesso dell'amore intellettuale di Dio. Per questo “l'intelligenza della necessità è una imitazione della creazione”:⁶⁰ sullo sfondo di questa considerazione d'indole spinoziana, si dischiude per la Weil un problema centrale.

*“Identità del reale e del bene. Necessità come criterio del reale. Distanza tra il necessario e il bene. Sbrogliare questo. È della massima importanza. È qui la radice del grande segreto”.*⁶¹

In altre parole: cosa sono il reale, la necessità e il bene? Qual è la loro relazione? Se sono la stessa cosa, la loro identità può essere colta solo riconoscendo la divina provvidenza nello stesso ordine necessario dell'universo, così come fa Spinoza.⁶² In questo senso, desiderare la

59 S. Weil, *Quaderni II*, cit., p. 301.

60 S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 175.

61 S. Weil, *Quaderni II*, cit., p. 330 (la sottolineatura è della Weil).

62 “La divina provvidenza non è un turbamento o un'anomalia nell'ordine del mondo. È ordine stesso del mondo. O meglio è il principio ordinatore di questo universo” (S. Weil, *La prima radice*, trad. it. Milano, 1990, p. 253). Come osserva Maurizio Zani, “la provvidenza

propria salvezza equivarrebbe di fatto a un'assenza di fede autentica e l'unica preghiera coerente e sensata sarebbe quella già contenuta nel Padre Nostro: *fiat voluntas tua*; preghiera che, non a caso, era la più amata e interiormente recitata da Simone Weil.⁶³

Viceversa, “coloro che desiderano la propria salvezza non credono veramente alla realtà della gioia in Dio”.⁶⁴ La

divina è identificata dalla Weil nella necessità, così come aveva postulato Spinoza. Inoltre, la Weil, pur accettando l'assunto cristiano della trascendenza divina, oscilla tra questa interpretazione e un'altra di tipo panteista, anch'essa vicina a quella spinoziana. Dio è infatti più volte identificato con l'ordine geometrico del mondo o con il pensiero che pensa se stesso e si realizza attraverso la realtà necessaria delle cose.” (M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Milano, 1994, p. 159).

63 È tuttavia anche interessante osservare, a proposito del *Padre nostro*, che la preghiera più amata e silenziosamente pronunciata dalla Weil ha un'origine antica e che risale alla tradizione ebraica. Come osserva Mauro Pesce, “la preghiera detta *Padre nostro* non è una completa invenzione, è modellata sul Kaddish, una bellissima preghiera ebraica antica che si apre parlando della santificazione del nome di Dio e dell'avvento del suo regno: «Sia magnificato e sia santificato il suo grande nome nel mondo che egli ha creato secondo la sua volontà. Che egli stabilisca il suo regno durante la tua vita e durante i tuoi giorni e nei giorni della casa d'Israele, che ciò avvenga presto nel tempo prossimo»” (C. Augias, M. Pesce, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Milano, 2006, p. 29). A parte il *Padre Nostro* – forse l'unica preghiera non silenziosa che la Weil riusciva a pronunciare con una discreta frequenza – per lo più “non osava pregare”, perché, come osserva Gabriella Fiori, “temeva la *suggestione* che nella preghiera può celarsi” (G. Fiori, *Simone Weil*, Milano 1981; ed. cit. 2006, p. 298). Per un motivo simile, aveva “paura della chiesa come «cosa sociale» perché riteneva di avere in sé “«una forte inclinazione gregaria», che in virtù dell'appartenenza alla chiesa avrebbe potuto essere indotta a coltivare. “Il patriottismo che esiste negli ambienti cattolici verso la chiesa, considerata «patria terrestre», la spaventa” (ivi, p. 301), e ciò perché “è inevitabile che, come organo di conservazione e trasmissione della verità, la chiesa sia cosa sociale” (ivi, p. 302). [...] Infatti, se essa è, analogamente a ogni partito, o razza o nazione, «cosa sociale», essa fa anche necessariamente riferimento a un «noi», e il lasciarsi coinvolgere e invischiare dalla pania del «noi» può rendere per chiunque più difficile «discernere la verità» (cfr. ivi, p. 302).

64 S. Weil, *Quaderni II*, cit., p. 330.

gioia in Dio trascende infatti la morte individuale e la salvezza individuale. È una gioia che si può provare solo di fronte alla salvezza di tutta l'umanità e che non è disposta a invocare privilegi di sorta, perché questi costituirebbero altrettante alterazioni della volontà di Dio, introducendo così un elemento di disordine nell'ordine divino.

“Ogni volta che sorge il disordine, allora io emetto la mia persona come un io (Bhagavadgita)”.⁶⁵ Il vero peccato, l'origine stessa del male, è costituito dalla nostra inesorabile tendenza a identificarci. “Siamo nati per «identificarci». Il peccato è identificarsi con ciò che non è Dio. Non si è mai se stessi. Si è sempre qualcos'altro. Non c'è egoismo. Ma quest'altra cosa dev'essere Dio. Soltanto così si è se stessi.”⁶⁶

Rendere a Dio l'essere che ci ha donato significa allora decrearsi, de-identificarsi, mitigare almeno in parte gli effetti di quel *principium individuationis* che Schopenhauer considerava come la prima e più rilevante manifestazione della volontà di vivere.

“Dio mi ha dato l'essere perché glielo renda. È come una di quelle prove che somigliano a trappole, quali si trovano nelle fiabe o nelle storie d'iniziazione. Se accetto questo dono, è cattivo e fatale. La sua virtù appare nel rifiuto. Dio mi permette di esistere come altro da lui. Sta a me rifiutare questa autorizzazione”.⁶⁷

Ogni volta che un qualche disordine si profila all'orizzonte e promette di afferrarci nella sua rete allora si emette la propria persona come un polpo il suo inchiostro: in quel momento pensiamo di esistere perché siamo nel mirino e nel campo visivo di un nemico o di un predatore e l'io – che sarebbe altrimenti addormentato o incantato – finge la sua esistenza per potersi nascondere o fuggire. Ma l'esistenza che deve fingere è esattamente quella irreale, dato che è l'unica che gli sia necessario

65 S. Weil, *Quaderni II*, cit., p. 348.

66 S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 178.

67 Ivi, p. 180.

supporre per togliersi d'impaccio e affrontare il pericolo.

Io sono ciò che dovrebbe fare ordine in questo disordine, ma al tempo stesso sono la fonte di questo disordine. Il modo migliore per mitigarne gli effetti è riconoscere che il reale esprime già un ordine necessario, in cui bene e male sono sempre uniti e compresenti, e che qualsiasi tentativo di intervento correttivo da parte dell'io è solo destinato ad accentuare gli effetti soggettivi di questo disordine. Anche quando l'io opera cercando di fare il bene, corre il serio rischio di accrescere il male, accrescendo così anche la percezione dolorosa del disordine in cui opera.

“Se si desidera unicamente il bene, ci si trova in opposizione con la legge che lega il bene reale al male come l'oggetto illuminato all'ombra, e trovandosi in opposizione con la legge universale del mondo è inevitabile che si cada nella sventura. Dal momento che ogni bene è connesso al male, se si desidera il bene e non si vuole diffondere intorno a sé il male corrispondente, si è obbligati, poiché questo male non è evitabile, a concentrarlo su di sé”.⁶⁸

La logica che impone il sacrificio è quindi tutt'altro che accessoria o marginale e fa parte di una legge più universale. Opporsi a una simile legge presente e attiva nel mondo significa commettere un atto di *Übris*, atto che predispone a subire le conseguenze della sventura senza speranza d'espiazione. In essa la sofferenza ha un carattere irriducibile, pur manifestandosi secondo gradazioni e modalità di segno radicalmente diverso.

“C'è una sofferenza che è il contraccollo del male che si fa. Sofferenza espiatrice. C'è una sofferenza che è l'ombra del bene puro che si desidera. Sofferenza redentrice. C'è anche quella che è legata al gioco cieco della necessità; anche la sofferenza espiatrice e la sofferenza redentrice sono prodotte da questo gioco cieco, poiché il caso fa parte del carattere irriducibile della sofferenza”.⁶⁹

68 Ivi, p. 86.

La sofferenza scaturisce direttamente dall'impossibilità di orientare totalmente l'attenzione sul bene puro: poiché «è buona l'azione che è possibile compiere mantenendo l'attenzione e l'intenzione totalmente orientate verso il bene puro e impossibile, senza velare con nessuna menzogna né la desiderabilità né l'impossibilità del bene puro»,⁷⁰ se ne può dedurre che c'è una scia di sofferenza sorda che scaturisce dalla maggior parte delle nostre azioni.

Per questo è fuori luogo chiedere a Dio di condurci al bene: perché è per noi impossibile orientarci verso il bene puro ed è impossibile non essere accompagnati da quella scia di sofferenza. L'unica cosa che ha senso chiedere a Dio è di preservarci dal male, così come in effetti si fa nel *Padre nostro*,⁷¹ ma il male in questo caso non è la stessa cosa della sofferenza che consegue dall'impossibilità d'orientarsi completamente sul bene puro. Il male,

69 Ivi, p. 88.

70 Ivi, p. 89.

71 Si potrebbe anche aggiungere, con Wittgenstein, che si può chiedere a Dio di «essere illuminati». L'invocazione della preghiera del *Padre nostro* cui la Weil si affidava ha infatti la stessa perentorietà e il medesimo abbandono dell'invocazione cui ricorreva il giovane Wittgenstein per contrastare l'indurimento e il restringimento della propria anima: «La mia anima si restringe – scrive nei *Diari* – Dio mi illumini! Dio mi illumini! Dio illumini la mia anima!» (L. Wittgenstein, *Diari segreti*, trad. it. Roma-Bari, 2001, p. 109). Pregare è per Wittgenstein pensare al senso della vita; e il senso della vita e del mondo possiamo chiamarlo Dio, che è anche un'immagine del mondo come totalità limitata. Il «mistico» è per Wittgenstein proprio il sentimento del mondo come totalità limitata, che in quanto limitata è sovrapponibile alla limitazione che caratterizza il linguaggio, rispetto al quale il mondo risulta problematico. «Che so di Dio e del fine della vita? – si chiede – Io so che questo mondo è. Che io sto in esso, come il mio occhio nel mio campo visivo. Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso. [cfr. 6.41]. Che la vita è il mondo. Che la mia volontà è buona o cattiva. Che, dunque, bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo. Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, trad. it. Torino 1964; ed. cit. 1974, p. 173).

in questo caso, è la non accettazione di tale sofferenza, la ribellione alla sofferenza, la richiesta di essere preservati dalla sofferenza.

“Non si chiede a Dio di condurci al bene, ma di preservarci dal male”;⁷² ma, paradossalmente, l’unico modo per essere preservati dal male è quello che impone una piena assunzione di responsabilità, è cioè quello di essere disposti a ricevere su di sé le conseguenze di tutto il male che si fa anche involontariamente, senza per questo sentirsi non responsabili di quello che esiste anche a prescindere da noi. Per questo nella passione Cristo si è caricato tutto il male sulle spalle: perché senza questo passaggio non esiste salvezza, né individuale né dell’umanità nella sua interezza. Solo quando un singolo individuo si fa carico di tutto il male, solo quando non si sente irresponsabile del male morale che lo circonda e lo avvolge, allora può intravedere il bene puro come una luce che conduce alla salvezza.

“È necessario esigere una situazione tale che tutto il male che si fa ricada unicamente e direttamente su di sé. È la Croce”.⁷³

Qualsiasi male scaturisce infatti sempre dalla stessa possibilità di fare il male che è in me e oltre di me. Il non sentirsi responsabili di questa possibilità di fare il male significa anche voler scaricare su altri il peso della propria croce.

Né vale cercare di sottrarsi a tale peso attraverso le proprie capacità discorsive, che nulla possono risolvere, ma solo esercitarsi a comprendere e capire, fino a spingersi al limite massimo della loro azione, quando si tratta solo di capire che non c’è niente da risolvere, perché si tratta solo di esercitare la nostra attenzione fino ad avvertire spontaneamente la gioia di accettare e obbedire.

“Risolvere significa capire che non c’è niente da risolvere, che l’esistenza non ha significato per le facoltà dis-

⁷² S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 91.

⁷³ Ibidem.

corsive, e che non si deve permetter loro di uscire dal ruolo di semplice strumento esploratore dell'intelligenza in vista del contatto con la realtà bruta".⁷⁴

Da un simile contatto dovrebbe poi scaturire una nuova capacità d'amare, una disponibilità fluida a decentrarsi, a dislocarsi in qualsiasi luogo fuori di sé, in un permanente altrove, fino ad annullare ogni tensione e ogni attrito tra essere e dover essere, cosa molto diversa da ciò che s'intende comunemente per «amore», perché "gli atti che sono tensione invece d'essere lieve distensione, sono atti di dovere e non di amore".⁷⁵ Ci si sente in dovere di amare solo fintanto che si rimane attaccati al proprio simbolo, perché "ciascuno cerca il proprio simbolo".⁷⁶ Ma sebbene sia naturale per ciascuno cercare il proprio simbolo, bisogna evitare di rimanergli attaccati come a un idolo. Talora un idolo qualsiasi può incarnarlo, così come il proprio io, ma non ha alcun senso, non è letteralmente possibile restargli devoti.

Se fosse possibile rimanere devoti a un simile idolo, serenamente devoti al proprio io, tutto sarebbe molto più semplice. Analogamente, "se fosse possibile essere egoisti, la cosa sarebbe molto piacevole. Sarebbe la quiete. Ma non è letteralmente possibile. Mi è impossibile, in ogni caso, assumermi come fine; né di conseguenza assumere come fine il mio simile".⁷⁷ Tale impossibilità è dovuta al fatto che la Weil, così come chiunque cerchi di vivere un'esistenza integra e piena, è protesa verso il fine di superare la propria prospettiva individuale per arrivare a coincidere con quel punto di vista superiore in cui possa-

74 Ivi, p. 128. Oltre che con culture e religioni orientali, dal buddismo al taoismo, si potrebbero rivelare qui alcune analogie con quanto anche Wittgenstein sostenne in alcuni passaggi del *Tractatus*, là dove spiega come nel «mistico» i problemi filosofici svaniscono piuttosto che risolversi (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, trad. it. cit. pp. 81-82, propp. 6.5-6.53).

75 S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 131.

76 Ivi, p. 236.

77 Ivi, p. 260.

no riconciliarsi il dolore e la gioia, in cui sia possibile conseguire una gioia pura passando dal dolore.

Nell'*Agamennone* Eschilo introduce l'idea – che poi costituirà un filo rosso lungo buona parte della tragedia attica – che dal dolore nasca la conoscenza: qualsiasi accesso alla verità non può che essere mediato dal dolore e dalle privazioni. Ma questa convinzione ha una portata tanto vasta e delle origini tanto profonde che qualcosa di molto simile può essere rintracciato persino nelle parole di uno “stregone esquimese cacciatore di renne: «è unicamente mediante le privazioni e il dolore che lo spirito dell'uomo penetra le verità restano nascoste alla folla»”.⁷⁸

Questo dolore e queste privazioni possono condurci fino al «punto di svolta». Secondo Rilke, lo spirito della terra ama il punto di svolta⁷⁹ e Nietzsche ha imbastito su quest'amore per il «punto di svolta» buona parte della sua filosofia. Esso riveste in effetti una posizione privilegiata in ogni esistenza perché il dolore che lo anticipa e induce riesce a separare e unire i contrari, adottando un punto di vista superiore in grado di abbracciarli simultaneamente.

La funzione del dolore, per Simone Weil, è proprio quella di “separare i contrari uniti, poi riunirli (e questo è gioia) sul piano superiore a quello della loro prima unione. Pulsazione dolore-gioia. Ma la gioia vince matematicamente. Il dolore è violenza, la gioia dolcezza, ma la gioia è più forte”.⁸⁰

La gioia è più forte perché non si fonda sugli elementi immaginari da cui ha origine la violenza. Mentre il dolore può essere innescato da una mancanza o da un vuoto, la gioia conferisce uno statuto «reale» a quanto riesce ad originarla, perché nulla è più pieno di senso di quanto sa provocare gioia. La gioia pura è pura trasparenza e consente di percepire se stessi come una matita nelle mani di

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 314.

⁷⁹ *Ivi*, p. 317.

⁸⁰ *Ivi*, p. 332.

Dio, perché permette di lasciarsi trasportare verso il bene e il bello. Amando se stessi come un nulla, l'amore del prossimo diventa del tutto naturale, così come quello di Dio. Reciprocamente, amare gli altri come può fare Dio significa imparare ad amarli come un nulla.

“La carità. Amare gli esseri umani in quanto sono nulla. Significa amarli come fa Dio”.⁸¹ Solo in questo caso l'amore è gratuito, e solo in questo caso produce un effetto di grazia, perché solo in questo caso non è fondato su un sentimento di potenza.

La potenza ha la prerogativa di impedire l'effetto della grazia, di ostacolarne l'azione creando idoli e inducendo ad assecondarli, e ciò perché la potenza, che è obbedienza degradata, ha bisogno di idoli: “la potenza è l'obbedienza degradata – scrive la Weil. Non c'è che il cristianesimo e l'idolatria. E sotto diversi aspetti, il sociale è l'unico idolo”.⁸²

Il sociale, la «grossa bestia» – su cui ci soffermeremo tra poco – è infatti ciò che è perennemente in cerca di idoli: pertanto è una sorta di meta-idolo che è condizione per il buon funzionamento di ogni idolatria, in quanto consente di odiare impunemente e di provare indifferenza senza dover pagare alcun prezzo apparente e immediato. Il sociale è sempre alla ricerca della potenza, ma in un senso ben diverso dal *Macht* nietzschiano. Questo era essenzialmente potenza verso di sé, e solo in maniera riflessa e involontaria verso gli altri, mentre la potenza che trova supporto negli idoli della massa e del «gregge» è una potenza sterile e vacua, foriera di odio e d'indifferenza. L'impotenza di Dio si oppone proprio a questo genere di potenza degradata. Dio è impotente perché non può né odiare né essere indifferente: questa duplice impossibilità costituisce il tratto peculiare della sua anti-tetica forma di «potenza», della sua «impotenza», che è in realtà una forma di «antipotenza».

81 Ivi, p. 393.

82 Ivi, p. 402.

“In un certo senso la creatura è più potente di Dio. Essa può odiare Dio e Dio non può odiarla a sua volta. Questa impotenza fa di lui una persona impersonale. Egli ama, non come io amo, ma così come uno smeraldo è verde. Egli è «Io amo».⁸³

L’antipotenza di Dio consente di trasformarsi in obbedienza, che si manifesta nel desiderio di “essere spinti da Dio verso il prossimo come la matita è appoggiata sulla carta”.⁸⁴ L’obbedienza si manifesta attraverso la capacità d’amare incondizionatamente. L’amore incondizionato non è un’astrazione: la Weil lo declina in tre tipi:

“Ci sono tre amori incondizionati: l’amore di Dio – l’amore anonimo del prossimo – l’amicizia fra due santi”.⁸⁵ Il secondo e il terzo caso non sono che effetti e proiezioni del primo. La difficoltà essenziale che impedisce di accedere all’amore incondizionato è costituita dallo schermo dell’io, che è sinonimo di menzogna, perché “dire io è mentire”.⁸⁶ Soltanto quando l’anima diviene un puro intermediario può iniziare a provare quel tipo di amore. Esso è costituito da una pura attenzione e questa coincide con la massima obbedienza di cui siamo capaci, quella che ci trasforma in puri intermediari.

“La mia anima sia rispetto al corpo e a Dio unicamente ciò che questa penna è rispetto alla mia mano e alla carta – un intermediario”.⁸⁷ Come intermediario subordinato l’anima può infatti trasformarsi in quel genere di contemplazione che conduce alla gioia attraverso la sventura.

“La subordinazione del mio io, della mia anima, del mio corpo, di tutti i miei desideri a dei limiti inflessibili è un oggetto di contemplazione che è la fonte di una

83 S. Weil, *Quaderni IV*, trad. it. Milano 1993, p. 162.

84 S. Weil, *Quaderni III*, cit., p. 387. La metafora della *matita di Dio*, o *nelle mani di Dio*, era particolarmente cara a Madre Teresa di Calcutta, che la usò e la tematizzò spesso nei suoi scritti.

85 S. Weil, *Quaderni IV*, cit., p. 164.

86 Ivi, p. 166.

87 Ivi, p. 166.

gioia segreta e che colma. [...] La sventura rende questa subordinazione molto più sensibile, ammesso che il meccanismo delle cause sia chiaro. Da qui viene la selvaggia bellezza della sventura. Imparare l'obbedienza, come ha fatto il Cristo, consiste in questo. Il Cristo è stato incatenato come Oceano. Τοῦτο δὸς ἐμοί.⁸⁸ L'unica parte della nostra anima che non deve essere soggetta alla sventura è quella situata nell'altro mondo. La sventura non ha potere su di lei – forse perché, come dice Meister Eckhart, essa è increata – ma ha il potere di separarla violentemente dalla parte temporale dell'anima, non se ne avverte la dolcezza. È allora che si leva il grido: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?»⁸⁹

L'obbedienza nella sventura differisce dal sì alla vita dello *Übermensch* nietzschiano solo perché tale obbedienza presuppone un riferimento trascendente, potremmo dire un punto di appoggio non solo, o non tanto, *oltreumano* nel senso di Nietzsche, ma anche *oltreumano* in quanto trascendente. Per il resto, si tratta dello stesso «sì» pieno alla vita, che implica l'*amor fati* e accetta pienamente il peso della propria croce. Si tratta infatti, in entrambi i casi, di saper amare il proprio destino attraverso la croce, come quell'esperienza essenziale che conduce oltre l'uomo in virtù di un eccesso di umanità.

Nell'*amor fati* si trasfigura la potenza in impotenza, la forza di una potenza apparente nella forza sostanziale di una debolezza apparente. In essa si va oltre l'io e «l'uomo» per glorificare un Dio che in effetti non è che il nome fittizio del venir meno di tale potenza e dell'abbandono dei suoi falsi idoli.

Per questo, le nostre preghiere e le nostre invocazioni possono solo glorificare Dio: questo è il solo loro possibile senso ed effetto. «Le nostre grida d'angoscia Lo lodano. Il Cristo sulla Croce dice: « Mio Dio, perché mi hai abbandono-

88 *Concedimi questo*. Si confronti con S. Weil, *Quaderni*, II, cit. p. 146.

89 Ivi, pp. 170-171.

90 Ivi, p.172.

nato?». È questa la lode perfetta della gloria di Dio”.⁹⁰ Il nostro dolore si trasfigura nella pienezza del nostro amore nel momento culminante di tale abbandono facendosi mediatore tra noi e la nostra parte divina. Allora l'uomo stesso, una volta liberato dal potere dei suoi idoli, non si rivela nient'altro che un «tramite», e nella misura in cui si diviene questo tramite si toglie nutrimento al male e si permette all'amore del Padre di giungere al figlio.

“Quando noi amiamo Dio, il Padre attraverso noi ama il figlio. Perché Dio oggetto è il figlio. Egli è mediatore tra il Padre e il suo Amore”.⁹¹ Man mano che si procede sulla strada della decreazione, man mano che l'io si svuota e si vede svanire in noi l'opposizione dei contraddittori, la consistenza del male viene meno, lasciando così il bene senza il suo opposto.

“Il bene e il male, è questo il centro del problema, e la verità essenziale è che la loro relazione non è reciproca. Il male è il contrario del bene, ma il bene non è il contrario di alcunché”.⁹²

Sebbene da ciascun opposto si possa vedere e percepire l'altro, perché il negativo non è mai meno presente e reale del positivo, il processo di «decreazione», svuotando l'io e trasfigurandone l'involucro in puro tramite, riduce il male a un niente, consentendo di percepire pienamente la grazia anche nella bellezza della sventura, perché “la grazia di Dio è tale che a volte ci fa sentire una certa bellezza perfino nella nostra sventura”.⁹³

La lontananza di Dio evoca ellitticamente la sua vicinanza. Non è più possibile non ottenere ciò per cui si prega e s'implora perché in ogni sventura l'oggetto dell'implorazione è già realizzato insieme al suo contrario, è accanto alla nostra anima e avanti ai nostri occhi, perché “l'abbandono in cui Dio ci lascia è il suo modo proprio di accarezzarci”.⁹⁴

91 Ibidem.

92 Ivi, p. 173.

93 Ivi, p. 175.

Abbandonandoci, Dio ci fa sentire, attraverso la nostra solitudine, la sua prossimità, permettendoci di scoprire il suo «essere prossimo» oltre l'apparenza della sua distanza. La sua prossimità è infatti già da sempre con noi. Per questo è impossibile non avvertirla quando la si desidera: perché «l'essenza della fede» consiste proprio in questo: che «è impossibile desiderare veramente il bene e non ottenerlo. Oppure inversamente: ciò che possibile desiderare veramente senza ottenerlo non è veramente il bene».⁹⁵

Se il bene è tutto ciò che accade e se coincide con l'essere, non potrà non essere; e se non siamo in grado di amare l'essere – intellettualmente, come diceva Spinoza, cioè cogliendone l'ordine necessario – non possiamo desiderare il bene.

“È per i beni falsi che desiderio e possesso differiscono: per il bene vero, non c'è alcuna differenza. Pertanto Dio è perché io Lo desidero; questo è certo quanto la mia esistenza”.⁹⁶

Perdendo la speranza, si può così trovare la speranza; e con la pazienza dell'anima, percepire il fondo infinito della pazienza di Dio. “A forza di pazienza, stancare la pazienza di Dio”.⁹⁷ Stancando la pazienza di Dio, perdendo ogni speranza temporale e *personale*, si può accedere alla speranza piena e autentica, che coincide con l'obbedienza.

“Bisogna che l'amarezza della miseria umana abbia morso sino in fondo l'anima, al punto di abolirvi ogni speranza temporale. Allora le lacrime che dal fondo della vergogna sgorgano davanti al bene sono un'offerta pura. Quando tutto ciò che è io è vergogna, allora tutto il mio pensiero si volge al bene fuori di me”.⁹⁸

Per la Weil non è vero, come per Nietzsche, che la cosa più umana è “risparmiare vergogna a qualcuno”.⁹⁹ anzi,

94 Ivi, p. 179.

95 Ibidem.

96 Ivi, p. 198.

97 Ivi, p. 203.

98 Ivi, p. 214.

99 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. Milano, 1965 e 1977, p. 158:

proprio dalla vergogna che l'io può arrivare a provare passa la sua redenzione spirituale. La sventura, facendoci percepire l'io come vergogna, conduce alla redenzione per mezzo della compassione, attraverso la quale si può percepire la sventura altrui come fosse la propria. La compassione è una reale condivisione, che nella sua forma più piena è condivisione della sventura. Attraverso la compassione si può condividere la sventura fino a esserne distrutti come se fosse la propria. Poiché questa non la si può contemplare direttamente, la compassione ci permette di trasfigurarne gli effetti tragici fino a trarne una nuova purezza.

TEMA 6

La compassione e la sventura

Su questo punto la Weil è particolarmente esplicita e perentoria: “la compassione soltanto consente di contemplare la sventura. Perché dalla propria sventura si è stritolati, non la si contempla. La sventura altrui non è sventura se non c'è compassione”.¹⁰⁰

La sventura vede la morte, ne avverte l'alito che agghiaccia. Proprio per questo attraverso di essa si può apprendere ad amare in maniera incondizionata. Ma l'unico amore incondizionato è l'amore per ciò che non esiste, che non è persona o cosa. Solo l'amore per un Dio assente è ricettivo della grazia e solo in esso può trasfigurarsi la sventura.

“L'amore di ciò che non esiste è più forte della morte. Amare ciò che non esiste – un'assurdità? È una follia. Ma in questo risiede la salvezza dell'anima. È possibile provare che non c'è bassezza a cui un'anima incapace di amare ciò che non esiste non possa essere ridotta dalle circostanze”.

“*Che cos'è per te la cosa più umana? Risparmiare vergogna a qualcuno*”.
100 Ivi, p. 218.

ze in determinati casi. Amare ciò che non esiste, sapendo che non esiste, è una tortura dell'anima".¹⁰¹ Amando ciò che non esiste si può imparare ad amare anche la necessità di ciò che esiste, che esiste soltanto in quanto si tratta di una necessità cieca, e nel contempo, su un versante opposto, si può imparare ad amare Dio. Questo perché "il nostro amore ha due oggetti. Per un verso ciò che è degno di essere amato, ma che, nel senso che l'esistenza ha per noi, non esiste. È Dio. Per l'altro verso ciò che esiste, ma che non contiene niente che possa essere amato. È la necessità. Bisogna amarli entrambi".¹⁰²

Quest'amore incondizionato, essendo una cosa divina, può spezzare però il cuore umano, che in quanto finito può esplodere per l'infinito che si troverebbe a contenere. L'amore incondizionato è un amore contro natura e si manifesta nell'amore degli sventurati: il cuore di chi ami uno sventurato rischia infatti di esplodere per l'infinito amore che quest'amore comporta, e ciò perché "l'amore è una cosa divina. Se entra in un cuore umano, lo spezza".¹⁰³

L'amore cristiano di cui ci parla la Weil si rivela così pienamente innaturale, un paradosso che scaturisce dalla difficoltà estrema di amare la sventura e che mette anche radicalmente in discussione la possibilità di amare se stessi.

"Non si ama la sventura perché essa costringe a vedere ciò che si ama quando si ama se stessi. È contro natura amare uno sventurato. La sventura costringe a questo. Quando si è nella sventura, bisogna amare uno sventurato o smettere di amare se stessi. La compassione autentica è un equivalente volontario, consentito della sventura";¹⁰⁴ chi non sappia amare uno sventurato, chi non provi compassione per lui, non può amare nemmeno se stesso.

La compassione non deve attendersi però la gratitudi-

101 Ivi, p. 224.

102 Ibidem.

103 Ivi, p. 225.

104 Ivi, p. 228.

ne dello sventurato: questi è infatti incapace di osservare la propria situazione dall'esterno e non può pertanto rendersi conto di quanto essa sia orribile e di quanto possa risultare orribile e innaturale il volerla condividere: anzi, questa stessa volontà gli appare come paradossale e assurda, fino al punto di impedire l'insorgere in lui della gratitudine.

“La stessa incapacità di fare attenzione alla sventura che impedisce la compassione in chi vede uno sventurato impedisce la gratitudine nello sventurato soccorso. La gratitudine presuppone la capacità di uscire da sé e di contemplare la propria sventura dal di fuori in tutta la sua bruttezza. È troppo orribile”.¹⁰⁵

Bisogna raggiungere il fondo della sventura per sentirne tutta l'amarezza e divenire capaci di un amore incondizionato. L'amore che si riesce in questo caso a provare ancora per Dio accresce il proprio dolore, non lascia spazio ad alcuna consolazione tranne quella che scaturisce dal fatto stesso di amare.

“Solo chi come Giobbe tenta al fondo della sventura di amare ancora Dio sente nella sua pienezza e al centro stesso dell'anima tutta l'amarezza della sventura. Se rinunciaste ad amare Dio, non soffrirebbe così. Così pure Prometeo. In questo caso l'anima è lacerata, inchiodata ai due poli della creazione, la materia inerte e Dio. Questa lacerazione è la riproduzione in un'anima finita dell'atto creatore di Dio. Forse è necessario passare per questo per uscire dalla creazione e tornare al principio. Chi è afferrato dalla sventura quando non ha ancora neppure cominciato ad amare Dio è distrutto”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ivi, p. 229.

¹⁰⁶ Ivi, p. 230. Può essere interessante confrontare queste considerazioni della Weil su *Giobbe* con quanto scrive sullo stesso soggetto Maria Zambrano, per la quale “il *Libro di Giobbe* è uno di quei rari testi religiosi in cui il sacrificio non appare, così come non si intravedeva nemmeno nel Paradiso. In seguito Giobbe prova, senza transizione, la pienezza della sofferenza. Spossato di tutto meno che del suo sentire. La conoscenza lo invade sotto forma di rivelazione. La sua stessa coscienza

Senza amare Dio si è destinati a divenire preda della sventura e a sprofondare nella disperazione, giacché l'amore di Dio – nel senso contemporaneamente soggettivo e oggettivo del genitivo – è l'unico possibile antidoto alla disperazione così come questa è il segnale del venire meno di tale amore.¹⁰⁷ Senza la riproduzione nell'anima finita di quest'amore infinito che si è manifestato nella creazione si è destinati a restare infinitamente distanti da Dio e a rimanere vincolati a un punto di vista umano, che è contrassegnato dal peccato. Quando non venga intrapresa la «decreazione», ciò che era creazione dal punto di vista di Dio è destinato a rivelarsi peccato dal punto di vista umano,¹⁰⁸ e per incamminarsi nel processo della «decreazione» è necessario che il cuore umano giunga

za gli si rivela. Poiché sembra che la coscienza di sé, e anche la coscienza come tale, sia qualcosa che è sempre giunta all'uomo attraverso certe forme di rivelazione – una rivelazione che nasce privandolo della comunicazione con l'essere dal quale dipende interamente” (M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. it. Roma, 2001; ed. cit. 2009, p. 368).

107 In questo senso, la disperazione è una sorta di meta-peccato, o per usare un'espressione di Barth è il «peccato estremamente peccante», perché si tratta, a ben vedere, dello stesso peccato d'incredulità disperante di cui si macchiò Giuda dopo la consegna di Gesù. Giuda sapeva benissimo cosa era stato chiamato a fare e da chi, ma disperò comunque di poter essere perdonato, disperò di sé e della sua fede. Ne *La malattia mortale*, Kierkegaard dedica un paragrafo intero al “peccato di disperarsi per il proprio peccato”, che costituisce l'impedimento principale per poter abbracciare la grazia. Il disperato si lascia cadere sempre più in basso “buttando via sempre più decisamente tutto il bene”: lotta disperatamente contro il peccato, e il peccato stesso si trasforma nella lotta estrema della disperazione: quando infatti le sue forze sono esaurite ricorre, per potenziarsi in tale lotta, allo sforzo demoniaco di chiudersi sempre più in se stesso, e questa è propriamente “la disperazione per il peccato”. Non ne vuole più sapere né di pentimento né di grazia, fino a quando “la disperazione per il peccato si rende conto della sua vuotezza, sa che non ha la minima sostanza di cui vivere, nemmeno l'idea del proprio io” (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. Firenze, 1965, pp. 338-340).

108 Cfr. S. Weil, *Quaderni*, IV, cit. p. 240: “Ciò che è creazione dal punto di vista di Dio è peccato dal punto di vista della creatura”.