

48  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

LEGGERE SIMONE WEIL

*Simone Weil e la questione gnostica*



*Ai miei genitori*



Cosimo Schena

# Simone Weil e la questione gnostica



Asterios Editore  
Trieste, 2017

Prima edizione nella collana PB: Novembre 2017

© Cosimo Schena 2017

© Asterios Abiblio editore 2017

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.

ISBN: 978-88-9313-070-7

## Indice

Introduzione,	11
CAPITOLO I	
Una vita spesa per gli ultimi,	13
CAPITOLO II	
Simone Weil e lo gnosticismo,	25
CAPITOLO III	
Il catarismo,	45
CAPITOLO IV	
Il pensiero della morte,	59
CAPITOLO V	
La caduta della perfezione,	77
CAPITOLO VI	
Misticismo e de-creazione,	93
CAPITOLO VII	
Tra gnosticismo e teologia cristiana,	111
Conclusioni,	123
Bibliografia,	133

## Introduzione

Il pensiero di Simone Weil, una delle voci più significative del '900, ha conosciuto in questi ultimi anni una rinnovata fortuna. Sebbene l'opera della filosofa, mistica e scrittrice francese sia stata oggetto di numerosi studi che l'hanno analizzata da diverse prospettive, alcuni aspetti della sua riflessione sono stati poco approfonditi dalla critica e restano ancora terreno fertile di analisi, come nel caso del rapporto tra il suo pensiero e lo gnosticismo. Di fatto Simone Weil, nel suo complesso itinerario riflessivo, ha forse tentato una sorta di sintesi originale tra alcuni elementi della gnosi ed altre, più solide, linee di pensiero di esplicita derivazione sia platonica che cristiana. Se tale contaminazione vi è stata, di certo non ha minimamente tolto originalità e autonomia al suo pensiero nei confronti di tutte e tre quelle tradizioni.

Il cosiddetto "tasso di gnosticismo" weiliano è stato oggetto di attenzione da parte di molti studiosi, tra cui Augusto Del Noce, Massimo Cacciari, Wanda Tommasi e Emanuel Gabellieri, suscitando ancor oggi grande interesse nel mondo accademico. All'interno d'un tema problematico come è quello del rapporto di un filosofo con un orientamento spirituale ricco di sfaccettature quale è stato lo gnosticismo, in questo mio elaborato cercherò di focalizzare l'attenzione sull'idea di Dio elaborata da Simone Weil, evidenziando alcuni aspetti che possono apparire marcati da una certa influenza gnostica. Il Dio weiliano, infatti, non è concepito come onnipotente, ma come un Creatore che ha scelto di ritrarsi dal mondo, per cui avviene che l'uomo solo nella dolorosa percezione dell'assenza possa coglierne una qualche traccia. Col suo atto di abdicazione la divinità avrebbe infatti rinunciato ad essere re e

signore dell'universo in favore dell'autonomia delle cose e della libertà dell'uomo, disposto però a tornarvi nelle vesti di "mendicante", di uomo sfigurato dal dolore.

Augusto del Noce, interrogandosi sulla "cifra gnostica" del pensiero weiliano, si è chiesto se la sua fosse un'adesione piena allo gnosticismo, se il suo pensiero l'avesse portata a riassorbire completamente il cristianesimo all'interno del pensiero greco, oppure se l'inclinazione gnostica debba essere considerata solo una fase transitoria della sua riflessione. Il filosofo pistoiese, evidenziando il carattere d'incompiutezza del pensiero weiliano, giunse alla conclusione che la morte prematura non le avesse consentito di pervenire a una posizione definitiva, lasciando la sua riflessione in una sorta di sospensione tra gnosi antica e cristianesimo. Ragionare su questa "incompiutezza" sarà uno dei fili conduttori del presente elaborato, nel tentativo di capire quale sia effettivamente la posizione weiliana.

Si prenderà avvio da un primo capitolo interamente dedicato al suo percorso biografico, umano ed intellettuale, nel quale si individueranno le tappe principali che hanno scandito la sua riflessione, intrecciandole con l'esperienza quotidiana. Il secondo capitolo, espositivo, si sforza di ricostruire nelle linee generali le principali tematiche dello gnosticismo, confrontandosi con i diversi studiosi che le hanno esaminate. Tornando poi a Simone Weil, si cerca di cogliere ciò che può farla apparire gnostica e ciò che invece la discosta dallo gnosticismo anche in maniera evidente. Nel terzo capitolo, *Il catarismo*, verrà indagato il suo legame con il Catarismo, nel quarto, *Il pensiero della morte*, verrà invece condotta una attenta analisi del concetto di morte, mentre nel quinto, *La caduta della perfezione*, sarà analizzata l'idea di perfezione nello gnosticismo e nel pensiero weiliano. Il sesto, *Misticismo e de-creazione*, si aprirà al tema della mistica cercando di ragionare sul dualismo carne/spirito, che nel pensiero di Simone Weil corrisponde a quello tra bene e male, per ritrovarsi nella de-creazione weiliana. Il settimo ed ultimo capitolo, *Tra gnosticismo e teologia cristiana*, cercherà di mettere a fuoco la originale posizione weiliana rispetto alla teologia cristiana.

## CAPITOLO I

**Una vita spesa per gli ultimi**

Simone Weil<sup>1</sup> è considerata una delle voci più rappresentative del Novecento<sup>2</sup>, figlia di ebrei benestanti e laici, sebbene nascesse in una famiglia di estrazione borghese, maturò un atteggiamento contro corrente nei confronti della vita che la portò, quasi istintivamente, a frequentare ambienti lontani dalle sue radici ed allearsi con i diseredati, con i più deboli e con gli emarginati, arrivando a desiderare di sperimentare su di sé le sofferenze, le degradazioni e le ingiustizie alle quali era esposto chi apparteneva a una classe meno abbiente<sup>3</sup>.

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909 e muore in Inghilterra a soli 34 anni nel 1943. Non racconterò pedissequamente ogni avvenimento, ma solo le esperienze che l'hanno portata a costruire il suo unico ed inimitabile sistema filosofico e, con la sua originalità, a rileggere i segni dei

---

1. Per una trattazione più ampia circa la sua vita: Cfr. PETRÉMENT S., *La vita di Simone Weil*; Cfr. G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano, 2006; Cfr. CANCIANI D., *Simone Weil prima di Simone Weil: gli anni della formazione di un intellettuale francese degli anni trenta*, Clueb, Padova, 1983; Cfr. SCHENA C., *La croce è la nostra patria. Simone Weil e l'enigma della croce*, Diogene Multimedia, Bologna, 2016, pp. 15-28.

2. Cfr. BERARDINELLI A., *Simone Weil è il più grande filosofo del Novecento*, in "Minima & Moralia", 3 febbraio 2014.

3. FORNERO G., TASSINARI S., *Le filosofie del Novecento*, vol. 2, Mondadori, Milano, 2002, pp. 1013-1020.



tempi, in momento storico molto delicato, durante e dopo la prima guerra mondiale e nell'avvicinarsi della seconda, con l'esperienza della resistenza francese, alla quale lei stessa si era aggregata, e in un periodo culturale nel quale si era sviluppato il positivismo e lo spiritualismo, ma anche l'hegelismo e il marxismo.

Non è possibile pensare alla vita di Simone Weil senza tener presente il suo vissuto e il suo pensiero, così in stretto contatto tra loro; infatti non si può parlare dei suoi pensieri senza raccontare in che modo ha cercato di renderli "azione" nella sua vita. La Pétrement scriverà a riguardo nella sua biografia che «parlare della sua vita implica infatti che si parli anche della sua opera, perché in lei il nesso tra vita e pensiero fu più stretto di quanto si possa immaginare. Nessuno ha più eroicamente posto i propri atti in sintonia con le proprie idee»<sup>4</sup>.

Pétrement racconta delle sue grandi capacità sin da piccola; «un fisico da bambina, due mani incapaci, una mente mirabile. Aveva due anni in meno delle altre scolare e sembrava ancora più giovane della sua età, ma la sua maturità intellettuale superava di molto quella di tutte loro»<sup>5</sup>.

A soli dieci anni cominciava a manifestare il suo interesse per il mondo politico, definendosi Bolscevica, anche se di Bolscevismo non ne sapeva molto; il suo interesse per le classi disprezzate e per la sua interpretazione al patto di Versailles, che richiamava il disprezzo per i vinti, la portò da piccola ad un rifiuto del patriottismo, cosa che poi crescendo cambierà, pur restando sempre legata a coloro che avevano più bisogno<sup>6</sup>.

È sorella di uno dei più grandi matematici del XX secolo, André Weil, uno dei fondatori dell'*Association des collaborateurs de Nicolas Bourbaki*. Simone ha molto invidiato André perché, a suo dire, non disponeva della stessa intelligenza di questo straordinario ragazzo del

4. PETRÉMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., p. 6.

5. *Ivi*, p. 26.

6. *Ivi*, pp. 27-28.

quale ha cercato, per tutta la sua vita, di eguagliarne i traguardi. Questa invidia la porterà, durante l'adolescenza, all'idea del suicidio:

«non rimpiangevo i successi esteriori, bensì di non poter sperare di accedere a quel regno trascendente dove entrano solo gli uomini autenticamente grandi e dove abita la verità. Preferivo morire piuttosto che vivere senza di essa»<sup>7</sup>.

Crisi superata poi, come lei stessa scriverà: «dopo mesi di tenebri interiori, all'improvviso e per sempre ho avuto la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, se solo desidera la verità e fa un perpetuo sforzo d'attenzione per attingerla. Così diventa anch'egli un genio, benché per mancanza di talento questo genio non traspaia all'esterno»<sup>8</sup>.

Simone Weil aveva un animo straordinario. Chi la incontrava per la prima volta era solito pensare «che mancasse in lei qualcosa dell'umanità comune, come a dire lo spessore dell'umanità»<sup>9</sup>; quando più tardi i suoi conoscenti si ritrovarono di fronte ai suoi scritti, rivelarono invece la sua grande sensibilità, che ancora oggi lascia interdetti tutti coloro che hanno la fortuna di incontrare ciò che ci ha lasciato: «Possedeva nel più alto grado la generosità, la sollecitudine per gli altri, la pietà»<sup>10</sup>.

Questa donna straordinaria è riuscita nella sua pur breve vita, ad impadronirsi di un sapere immenso, frequentando sin da piccola le migliori scuole, come la celebre *l'École Normale*. La sua formazione fu filosofica, allieva di Alain<sup>11</sup>; negli anni, ad esempio, studiò il san-

7. WEIL S. *Attesa di Dio*, cit., p. 42.

8. WEIL S. *Attesa di Dio*, cit., p. 42.

9. PETRÉMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., p. 36.

10. *Ibidem*.

11. «Fu allieva di Alain (1868-1951), che le fece conoscere approfonditamente il pensiero e le opere di Platone, Lucrezio, Macchiavelli, Descartes, Spinoza, Kant, Marx. Era convinto che in filosofia non si dia

scritto per leggere direttamente, e non in traduzione, i testi sacri dell'India. E pure, grazie al fratello, ebbe una grande dimestichezza con la matematica e le scienze in generale; infatti Simone seguiva anche André nei gruppi di logica matematica. Ma la sua personalità è importante non solo per tutte le sue conoscenze intellettuali, che non sto qui ad elencare, ma per quanto ha testimoniato, per tutto quello che è riuscita a fare nella sua pur breve vita.

Fu professoressa di filosofia, ma non «una professoressa del solito stampo», molto amata dalle sue allieve, sempre pronta ad aiutarle, «mettendo al loro completa disposizione le sue conoscenze e il suo tempo», insegnando anche privatamente in maniera gratuita. Una delle sue alunne racconta che «si preoccupava anche dei bisogni [...] materiali. [...] occorreva un libro» il giorno dopo la si vedeva «arrivare con molta fatica, carica di una ventina di libri, che si era preoccupata di ordinare e pagare in anticipo»<sup>12</sup>.

Fu militante sindacale, tra il 1931 e il 1938, mentre insegnava filosofia nei licei femminili; a Le Puy non perse l'occasione di farsi notare, mettendosi alla testa della delegazione dei disoccupati in municipio<sup>13</sup>. Periodo non facile per la Weil, definita da alcuni come «l'AntiCristo [...] una donna vestita di uomo», da altri come una militante di Mosca, una donna che, dove passava, non rimaneva nell'innominato; si racconta che un prete, durante una celebrazione a Le Puy, critico Simone, chiedendosi «perché non comincia col dividere il suo stipendio, che pare che sia notevole, con i quaranta disoccupati [...]?»<sup>14</sup>.

Ed in segno di estrema protesta, fece una vita estremamente spartana, riducendo la lussuosa casa procurata dalla madre come un alloggio di qualsiasi operaio e disoccupato:

---

alcun progresso, ma che il pensiero dei grandi rimanga attuale, a volte precursore, in ogni epoca». Cfr. TOMMASI W., *Weil*, p. 18.

12. *Ivi*, p. 143.

13. Cfr. Georges HOURDIN *Introduzione a Simone WEIL, L'ombra e la grazia*, cit., p. VI.

14. PETRÉMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., p. 157.

«Non potendo sopportare l'idea di avere un salotto» lo fece diventare un guardaroba. La sua stanza la «fece tappezzare di nuovo in tinta unita. Per mobili volle solo un divano, un grande tavolo, scaffali per i libri e, per la biancheria, un piccolo armadio [...] Decise di non riscaldare la sua camera»<sup>15</sup>.

Trascurata anche nell'abbigliamento, si vestiva come un uomo<sup>16</sup>, arrivando poi a prendere la decisione di utilizzare del proprio salario solo una cifra pari a quella del sussidio di un disoccupato<sup>17</sup>, distribuendo il resto tra gli operai in sciopero. La sua attenzione era sempre per gli ultimi:

«da parte mia, poiché ritenevo giusto che un disoccupato avesse da mangiare e credevo mio dovere aiutare dei disgraziati incapaci di difendersi, accompagnai più volte alcuni disoccupati al consiglio comunale e dal sindaco. In città mi si credette comunista, si parlò di trasferirmi di ufficio, [...] un avanzamento, che rifiutai»<sup>18</sup>.

Tutti rimanevano stupiti di come Simone, fosse capace di esercitare «con assoluta naturalezza [...] sugli operai, i maestri, ecc., peraltro non sempre facili da conquistare»<sup>19</sup>, le sue idee con molta autorità.

Fu pescatrice, durante un periodo estivo; vicino a Valognes, volle condividere le fatiche dei pescatori, molti non vollero accontentare il suo desiderio perché definita da alcuni comunista. Riuscì a lavorare sulla barca dei Lecarpentier che, per tenerla occupata, arrotolava le lenze. Scriveva alla sua amica Pètrement nel settembre del 1931:

15. *Ivi*, pp. 122-123.

16. Cfr. ZANI M., *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano, 1994, p. 27.

17. Cfr. RUPOLO W. *Il linguaggio dell'immagine*, Bonacci, Roma, 1979, p. 97.

18. PETRÉMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., p. 160.

19. *Ivi*, p. 164.

«scusami per non averti risposto prima. Quando ho ricevuta la tua lettera comincio a condurre un genere di vita che poi è durato per tutte le vacanze. Ho vissuto con i marinai giorno e notte. Uscivo con loro fino all'una del mattino e ripartivo alle quattro a cercare il cicerello. Quando il tempo era troppo brutto per uscire, facevo loro un po' di scuola, così dedicavo i momenti di solitudine al sonno piuttosto alla corrispondenza»<sup>20</sup>

Fu politica della sinistra classista e libertaria fino al 1933. In questo periodo fece parte del gruppo di sinistra, il "Circolo comunista democratico". La Weil nella sua posizione politica era sì vicina al marxismo, ma allo stesso tempo se ne discostava; la sua era una posizione di ispirazione anarchico-sindacalista, criticava duramente gli stati centralizzati e burocratici. Riponeva la sua fiducia nel sindacato piuttosto che nel partito come forma di organizzazione e di lotta<sup>21</sup>, tanto da portarla poi a suggerire la soppressione dei partiti:

«la soppressione dei partiti costituirebbe un bene quasi allo stato puro [...] Questa soppressione estenderebbe la propria virtù di risanamento ben al di là degli affari pubblici. Perché lo spirito di partito è arrivato a contaminare ogni cosa»<sup>22</sup>.

perché

«Un partito politico è una macchina per fabbricare passione collettiva. Un partito politico è un'organizzazione costruita in modo da esercitare una pressione collettiva sul pensiero di ognuno degli esseri umani che ne fanno parte. Il fine primo e, in ultima analisi, l'unico fine di qualunque partito politico è la sua propria crescita, e

20. *Ivi*, p. 116.

21. Per un ulteriore approfondimento, cfr. TOMMASI W., *Weil*, Grandangolo, Milano, 2014, p. 36.

22. WEIL S., *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelvecchi, Roma, 2012, pp. 44-47.

questo senza alcun limite. Per via di questa tripla caratteristica, ogni partito è totalitario *in nuce* e nelle aspirazioni. Se non lo è nei fatti, questo accade solo perché quelli che lo circondano non lo sono di meno»<sup>23</sup>.

Nel 1932, a Berlino, collabora con la rivista *La Critique sociale*<sup>24</sup>; in un articolo pubblicato nel 1933, *Le rôle dell'URSS dans la politique mondiale*<sup>25</sup>, la Weil criticò l'avvicinamento della "madre Russia" alla Germania hitleriana, mentre in *Allons nous ver la révolution prolétarienne?*<sup>26</sup> espresse il suo pieno dissenso nei confronti dello stalinismo che, in quanto sistema oppressivo, ritene paragonabile al fascismo. Le sue parole, così dure e mirate, indussero lo stesso Trotzki, con il quale la Weil s'impegnò in un incontro personale che sfociò in una furiosa polemica<sup>27</sup>, a criticarla nel pamphlet *La Quarta Internazionale e l'URSS* per essersi lasciata andare a una «esaltazione anarchica a buon mercato»<sup>28</sup>.

Fu operaia di fabbrica. Lavorò alle officine di Alsthom, di Carnaud e alla Renault<sup>29</sup>; questa esperienza durò poco, circa otto mesi, ma furono mesi che portarono una rivoluzione interiore nella Weil, un nuovo inizio, con una nuova prospettiva verso le relazioni umane, che sfocerà in quella che sarà la sua cosiddetta svolta mistica.

In una lettera ad una sua allieva descrive il suo stato

23. *Ivi*, p. 28.

24. Cfr. DI NOLA G., *Simone Weil. Una voce profetica per i nostri tempi*, EDS, Brescia 1993, p. 188.

25. Cfr. WEIL S., *Le rôle de l'URSS dans la politique mondiale*, in «L'école Émancipée», (1933), n. 42.

26. Cfr. WEIL S., *Allons nous vers la révolution prolétarienne?*, in «*La Révolution prolétarienne*», (1933), n. 158, (nell'articolo la Weil utilizza lo pseudonimo del matematico Évariste Galois).

27. Cfr. Franco FERRAROTTI, *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Armando, Roma 2011, p. 181.

28. NEVIN T. R., *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, cit., p. 115. Per un ulteriore approfondimento cfr. SCHENA C., *La croce è la nostra patria. Simone Weil e l'enigma della croce*, cit. pp. 23-25.

29. Cfr. PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., pp. 297-335.

d'animo e cosa aveva portato il lavoro in fabbrica nella sua esistenza:

«Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costruzione brutale e quotidiana. E non credere che ne sia conseguito in me un qualche moto di rivolta. No; anzi, al contrario, quel che meno mi aspettavo da me stessa: la docilità. Una docilità di rassegnata bestia da soma. Mi pareva d'essere nata per aspettare, per ricevere, per eseguire ordini di non aver mai fatto altro che questo di non dover mai fare altro che questo [...] è un genere di sofferenza di cui nessun operaio parla: fa troppo male anche solo pensarlo»<sup>30</sup>.

La fabbrica produceva una sconfitta individuale rendendo impossibile il pensiero; l'operaio smette di pensare perché diventa lui stesso una parte della macchina stessa.

«La tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più. Anzitutto di non soffrire più moralmente. Perché la situazione cancella automaticamente i sentimenti di rivolta [...] e così verso la propria sorte non rimane, eccetto la tristezza, nessun altro sentimento possibile. Allora si è tentati di perdere puramente e semplicemente coscienza di tutto quel che non sia il trantran volgare e quotidiano della vita. Anche fisicamente, la tentazione maggiore è quella di lasciarsi andare a una semi-sonnolenza»<sup>31</sup>.

30. WEIL S., *Lettere ad Albertine Thévenon, a un'allieva, a Souverine*. (1935), in ID., *La condizione operaia*, cit., pp. 126-127.

31. *Ivi*, p. 123.

Fu miliziana nella guerra di Spagna contro i fascisti. Si arruolò come volontaria, in una brigata internazionale di carattere più anarchico che comunista, per ragioni più di ordine morale che ideologico. Anche questa esperienza dura pochissimo, circa un mese; a causa della sua miopia, subisce un incidente nel quale si brucia un piede nell'olio bollente, dopodiché viene rimpatriata. In questa esperienza, seppur breve, riuscirà a comprendere che la dimensione della guerra annulla le differenze tra buoni e cattivi, tra vincitori e vinti. Comprenderà l'incapacità dell'uomo in guerra di restare lontano dalla violenza perché, una volta dentro, entra in un circolo vizioso dal quale non si riesce più a tornare indietro. In una lettera a Bernanos del 1938, racconta dello stupore provato nel vedere uomini, provenienti da ogni dove e andati in Spagna per difendere un ideale, senza esprimere un senso di disagio o disgusto nei confronti dell'omicidio; il sangue versato con (apparente) grande disinvoltura era la dimostrazione di un'attitudine naturale alla violenza<sup>32</sup>.

«Ho avuto la sensazione che quando l'autorità temporali e spirituali hanno separato una categoria di esseri umani da coloro per i quali la vita umana ha un prezzo, non c'è più niente di naturale per l'uomo che uccidere. Quando si sa che è possibile uccidere senza rischiare né castigo né biasimo, si uccide; o perlomeno, si circondano di sorrisi incoraggianti coloro che uccidono [...] Ho incontrato invece dei francesi pacifici, che fino ad allora non disprezzavo, che non avrebbero avuto l'idea di andare loro stessi a uccidere, ma che erano immersi in quest'atmosfera impregnata di sangue con evidente piacere. Per costoro non potrò mai più avere in futuro alcuna stima»<sup>33</sup>.

In questo stralcio di lettera si percepisce, a mio avviso,

32. SCHENA C., *La croce è la nostra patria. Simone Weil e l'enigma della croce*, cit., pp. 137-138.

33. WEIL S., *Lettera a Georges Bernanos*, in ID., *Sulla guerra. Scritti 1922-1943*, cit., pp. 52-53.



il momento in cui nella Weil, pensiero rivoluzionario e marxismo giunsero a un punto di rottura; si fece viva in lei la convinzione del fallimento dell'idea rivoluzionaria contenuta nel pensiero marxista e che la soluzione andasse ricercata nel pacifismo e nella non violenza.

Fu bracciante agricola, come vendemmiatrice nell'azienda di Gustave Thibon, nel 1941. Questa esperienza la porterà ancor ancor più a scoprire le profondità del suo animo. Pétrement racconta di una sua visita a Simone in quel periodo:

«quelle giornate, le ultime in cui l'ho vista, sono rimaste nel mio ricordo come una schiarita di felicità [...] trascorsero nella gaiezza, nel cameratismo del lavoro fatto insieme, e in conversazioni dove le parole si accavallavano le une sulle altre [...] sebbene apparisse stanca, non aveva perduto nulla del humour e talvolta abbiamo molto riso. [...] ciò che mi colpì durante il nostro incontro fu una dolcezza e una serenità che non avevo mai visto in lei a quel grado [...] di una bontà più affettuosa, più saggia, era diventata una persona la cui compagnia era più che mai di un fascino estremo. Ancora più di prima ci sentiva bene vicino a lei»<sup>34</sup>.

Fu esule in America, con la sconfitta della Francia nel 1942, a causa dell'invasione tedesca. La famiglia Weil, in quanto ebrea, si spostò negli Stati Uniti, ma Simone volle tornare a tutti i costi in Europa. Grazie ad André Philip, commissario per gli interni ed il lavoro nel comitato nazionale «France libre», riuscì a rientrare, ma a Londra. Per Simone era insopportabile la sua situazione di esule, il suo pensiero, anzi la sua ossessione, come lei stessa scriverà ad una lettera a Maurice Schuman, era quella di stare in Europa e vivere la stessa sofferenza e pericolo di tutta quella gente che era nella guerra:

---

34. Cfr. PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., p. 555.

«la sventura che dilaga sulla faccia della terra mi assilla e mi prostra al punto di annullare le mie facoltà, e non posso ricuperarle né liberarmi di questa ossessione se non ho anche io una larga parte di pericolo e di sofferenza [...] Non posso vivere nella situazione in mi trovo in questo momento: essa mi porta vicinissima alla disperazione [...] Accetterei qualunque compito provvisorio e in qualunque settore - nella propaganda o nella stampa, per esempio, ma andrebbe bene anche altrove. Se si tratta di una funzione che non comporti un grado elevato di sofferenza e di pericolo, non potrei comunque accettarla che a titolo provvisorio: diversamente la stessa tristezza che mi consuma a New York mi consumerebbe a Londra [...] Non è, sono certa, solo una questione di carattere, ma di vocazione»<sup>35</sup>.

Fu a Londra impegnata a lavorare per la Resistenza, sognando di poter tornare come combattente attiva. Aveva proposto al generale De Gaulle, oltre ad essere inviata in Francia come infiltrata, un progetto per costituire un corpo di infermiere volontarie di prima linea, cioè di donne che accompagnassero i soldati fino alla prima linea, un progetto che il generale, ed anche altri, ritennero folle e che quindi non si realizzò mai. Per Simone era l'unica soluzione, seppur folle, per combattere l'estrema violenza di Hitler.

«Questo progetto concerne la costituzione di una formazione speciale di infermiere di prima linea. Questa formazione dovrebbe essere molto mobile e dovrebbe trovarsi per principio sempre nei punti più pericolosi, per fare del *first aid* in piena battaglia [...] Presenti sui luoghi di maggior pericolo, accompagnando i soldati in battaglia, cosa che barellieri, infermieri e infermiere ordinari non fanno, esse salverebbero in molti la vita ai soldati prestando ai caduti cure sommarie, mai immediate. Il conforto morale che offrirebbero a tutti [...] sarebbe anch'esso inestimabile. Consolerebbero gli agonizzanti.

35. *Ivi*, pp. 607-608.

[...] Questo corpo femminile [...] composto di donne disarmate, farebbe senza dubbio impressione sui soldati nemici [...] e sui nostri soldati [...] fin dove giungono da parte nostra le risorse morali»<sup>36</sup>.

Fu follemente innamorata del Cristo crocifisso: «Cristo stesso è disceso e mi ha presa»<sup>37</sup>; un'esperienza mistica che accompagnerà tutta la vita della filosofa, che traccerà il suo cammino spirituale e filosofico, come lei stessa definirà nella sua *Autobiografia spirituale*, come quello di un autodidatta. Avremo modo di approfondire questa esperienza nei capitoli successivi, nei quali si evidenzierà quanto questa svolta mistica, abbia inciso non solo sul suo progetto e itinerario filosofico-spirituale, ma in tutta la sua intera vita.

Morì nel sanatorio di Ashford. Una vita a dir poco di rinuncia e di sacrificio, accompagnata da una scarsa e cattiva alimentazione, mirata ad imitare la vita dei francesi che vivevano l'occupazione, che la portò ad ammalarsi di tubercolosi.

---

36. Cfr. WEIL S., BOUSQUET J., *Corrispondenza*, tr. it e cura di MARCHETTI A., SE, Milano, 1994, pp. 48-56.

37 WEIL S., *L'autobiografia spirituale*, in ID., *Attesa di Dio*, cit., p. 68.

## CAPITOLO II

**Simone Weil e lo gnosticismo**

Con il termine “gnosticismo” si fa riferimento a un «movimento di pensiero, centrato sul concetto di conoscenza, che si sviluppò entro i confini dell'impero romano durante il II e il III secolo d.C.»<sup>1</sup>. Inoltre, rispetto alle altre dottrine teosofiche che sorsero contestualmente, lo gnosticismo si caratterizzò per la sua «attitudine religiosa fondata sulla teoria o sull'esperienza del conseguimento della salvezza attraverso la conoscenza»<sup>2</sup>. Nato all'ombra del cristianesimo delle origini, lo gnosticismo venne a lungo considerato un movimento eretico, fino a quando, nel 1945, il ritrovamento dei tredici Codici in lingua copta di Nag-Hammadi (Egitto) rese possibile riconoscerlo come un movimento spirituale complesso, connesso alla predicazione di Gesù, ma che non esauriva la cifra della sua originalità nella contrapposizione con la dottrina cristiana<sup>3</sup>. Il ritrovamento della biblioteca egizia, tuttavia, non conteneva solo testi gnostici ma anche altre opere, come un frammento di Platone, operette

---

1. NADALI G., *Quale proposta educativa nei nuovi movimenti religiosi e nel cattolicesimo?*, in FIZZOTTI E. (a cura di), *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Paoline, Milano, 2007, p. 286 (pp. 263-314).

2. HUTIN S., *Lo gnosticismo. Culti, riti, misteri* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, p. 16.

3. MORESCHINI C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano, 2013, p. 281.

ascetiche non gnostiche e il testo integrale dei Vangeli di Tommaso e di Filippo, sebbene abbia permesso uno studio dello gnosticismo non mediato esclusivamente dalle fonti eresiologiche, che erano state fino ad allora le uniche fonti a disposizione degli storici e degli esegeti<sup>4</sup>, non è tuttavia riuscito a risolvere tutti gli interrogativi riguardo alla sua natura e alle sue origini. Questa intrinseca enigmaticità della questione è del resto chiaramente sottolineata da Jonas:

«Poiché lo gnosticismo è un prodotto del sincretismo, tutte le teorie sulle sue origini possono certo trovare delle conferme nelle fonti, ma nessuna di esse è di per sé soddisfacente; d'altra parte non lo è nemmeno la combinazione di tutte queste, che farebbe dello gnosticismo un semplice mosaico di questi elementi privandolo di un'essenza autonoma [...]. Il movimento trascende i confini etnici e denominazionali»<sup>5</sup>.

Per contro, altri studiosi, come Culianu, hanno negato la natura sincretistica del movimento, rimarcando invece l'unità e indissolubilità dei suoi miti<sup>6</sup>: lo gnosticismo, a suo giudizio, affonderebbe le sue radici nel giudaismo, benché vadano in ogni caso riconosciuti gli influssi che sulla sua formazione avrebbero esercitato altre correnti di pensiero<sup>7</sup>.

L'interesse nei confronti dello gnosticismo cominciò a manifestarsi verso i primi decenni del XVIII secolo, allorché numerosi studiosi, partendo dalla constatazione che

4. LETTIERI G., *Deus patiens: l'essenza cristologica dello gnosticismo. Lo gnosticismo, le sue origini cristiane e la sua importanza nello sviluppo teologico del cristianesimo*, in "Il Centro culturale. Gli scritti", 31 maggio 2007 (trascrizione di una conferenza tenutasi presso la parrocchia di san Mattia in Roma, in 31 maggio 2007, in <http://www.gliscritti.it/approf/2007/conferenze/lettieri030607.htm>

5. JONAS H., *Lo gnosticismo* (1954), a cura di R. Farina, SEI, Torino, 1991, pp. 53-54.

6. Cfr. CULIANU I. P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano, 1989.

7. CULIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, «l'Erma di Bretschneider», Roma, 1985, p. 91.

molti testi tramandati dagli eresiologi, tra cui Giustino, Ireneo, Tertulliano, Clemente di Alessandria, Teodato e Origine, contengono elementi estranei al cristianesimo, iniziarono a ricercarne le origini e a riflettere sui rapporti tra gnosticismo e cristianesimo delle origini. Si svilupparono così numerose tesi, tra cui quella eresiologica, in base alla quale lo gnosticismo andava interpretato nei termini di un'eresia cristiana, e quella storico-religiosa, per la quale lo gnosticismo andrebbe giudicato un fenomeno del tutto indipendente dal cristianesimo, nonostante alcuni innegabili punti di contatto. Esponente della prima tesi fu il teologo Adolf von Harnack (1851-1930) che considerò lo gnosticismo una «acuta ellenizzazione del cristianesimo»<sup>8</sup>, non riconoscendogli nessuna autonomia e originalità; secondo la prospettiva dello studioso tedesco, lo gnosticismo era il risultato dello scontro tra il cristianesimo e alcune dottrine di origine greco/orientale che avevano trovato nell'ellenismo un loro punto di incontro.

La tesi storico-religiosa, invece, fu sostenuta da numerosi studiosi, ognuno dei quali portò nel dibattito un punto di vista originale, spesso in contrapposizione con quello dei colleghi, contribuendo in questo modo a creare un quadro interpretativo estremamente eterogeneo<sup>9</sup>. Una parte dei sostenitori della tesi storico-religiosa, sull'onda delle grandi scoperte nel campo dell'egittologia e dell'assiriologia compiute nel corso del XIX secolo, ritenne che le origini dello gnosticismo andassero ricercate in Egitto e in Babilonia, basandosi su alcune concordanze tra l'iconografia e la mitologia egiziana e babilonese<sup>10</sup>. Secondo un'altra corrente, invece, le radici dello gnosticismo affonderebbe-

8. L'affermazione, contenuta nel *Leherburch d. Dogmengschichte*, saggio del 1886, è riportata da ADORNO F., *La filosofia antica. IV. Cultura, filosofia, politica e religiosità, II-IV secolo d.C.*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 82.

9. LOI V., *San Paolo e l'interpretazione teologica del messaggio di Gesù*, Japadre, L'Aquila, 1980, p. 19 e ss.

10. HUTIN S., *Lo gnosticismo. Culti, riti, misteri*, cit., p. 87 e ss.

ro nella cultura iranica-precristiana. Gli esponenti di questa corrente furono Wilhelm Bousset e Richard Reitzenstein, appartenenti alla *Religionsgeschichtliche Schule* tedesca<sup>11</sup>. Un altro filone interpretativo, invece, colse delle connessioni fra tradizione gnostica e un certo numero di tradizioni rabbiniche; indicativo, in tal senso, fu il saggio pubblicato da Heinrich Graetz nel 1846, *Wissenschaft des Judentums*, anche se, qualche decennio dopo, Moritz Friedlander, nel suo *Der vorchristlich-juedische Gnosticismus* (1898), invertì la prospettiva del collega, tentando di dimostrare l'influenza ebraica sullo gnosticismo<sup>12</sup>. In altra direzione si mossero studiosi come Jonas, che negò il carattere giudaico dei sistemi gnostici<sup>13</sup>, oppure Schneider<sup>14</sup> e Pétrement<sup>15</sup>, entrambi convinti del fatto che lo gnosticismo sia stato un'elaborazione concettuale derivante direttamente dal platonismo tardo-antico<sup>16</sup>, e ancora Bianchi, sostenitore delle origini orfico-platoniche di alcuni temi chiave dello gnosticismo: a suo giudizio, la mitologia gnostica avrebbe ripreso e rielaborato materiali arcaici di quella tradizione di pensiero, che era necessario individuare attraverso la ricerca etnologica e folklorica<sup>17</sup>.

Neppure i ritrovamenti di Nag-Hammadi, dunque, riuscirono a risolvere i tanti dubbi interpretativi che, prima di quella scoperta, avevano portato ad elaborare ipotesi

11. CULIANU I. P., *Pyschanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, E. J. Brill, Liden, 1983, pp. 16-23.

12. DEUTSCH N., *L'immaginazione gnostica*, Edizioni Arkeios, Roma, 2001, p. 9.

13. Per un ulteriore approfondimento, cfr. *Il principio gnostico* (1967), tr. it. a cura di BONALDI C., Morcelliana, Brescia, 2011; cfr. JONAS H., *Lo gnosticismo* (1958), FARINA R. (a cura di), Sei, Milano, 2002.

14. Per un ulteriore approfondimento, cfr. SCHNEIDER C., *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Beck, Munchen, 1954.

15. Cfr. PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Les éditions du Cerf, Paris, 1984.

16. Cfr. NITOGGLIA C., *Gnosi e gnosticismo, paganesimo e giudaismo*, Cavitano, Brescia, 2006, p. 13 e ss.

17. Cfr. BIANCHI U., *L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo*, in ID., *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 143-149.

così discordanti. Se uno studioso come MacRae, partendo proprio dall'esistenza dei testi gnostici non-cristiani ritrovati in Egitto, arrivò a sostenere che quel ritrovamento fornisce la prova inconfutabile della correttezza della teoria di Rudolf Bultmann (1884-1976), secondo cui lo gnosticismo andrebbe interpretato come un fenomeno precristiano, per altro verso la Pétrement, partendo dai medesimi ritrovamenti, si disse certa che i testi ritrovati andassero letti come sviluppi atipici di un'eresia cristiana<sup>18</sup>. Diversa, anche se per certi versi conciliante, è invece la posizione espressa da Culianu:

«La verità sembra stare in mezzo: non solo non esiste la minima prova di uno “gnosticismo precristiano”, ma anche come pura convenzione logica questa ipotesi non pare attendibile. [...] bisognerà concludere che lo gnosticismo è una religione a sé. Alle origini, essa non ha col cristianesimo niente di più in comune che il fatto di essere sorta dal medesimo tronco del giudaismo della tarda antichità, il che è sufficiente a spiegare certi toni comuni, sebbene accentati con varia intensità, presenti nelle due dottrine religiose»<sup>19</sup>.

Esistono tuttavia, oltre alle posizioni citate, numerosi altri orientamenti e ricerche sulle origini dello gnosticismo<sup>20</sup>, che ne abbracciano le correnti fondamentali, anzi tutto quella valentiniana, quella sethiana e quella barbelo-gnostica<sup>21</sup>. Di conseguenza, allo stato attuale, non essendovi concordanza tra gli studiosi, probabilmente «giova continuare a esaminare i testi, cercando di comprendere meglio la natura delle dottrine e degli obiettivi delle diverse scuole»<sup>22</sup>.

18. Cfr. PÈTREMMENT S., *Sur le problème du gnosticisme*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 85, 1980, pp. 145-177.

19. CULIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, «L'Erma» di Bretschneider. Roma, 1985, p. 32.

20. Cfr. HUTIN S., *Lo gnosticismo*, cit., p. 149 e ss.

21. Nel primo caso si tratta di una corrente di matrice cristiana che viene ricondotta a Valentino, maestro alessandrino, di origine egiziana, arrivò a Roma verso il 140 e lì, abbandonata l'ortodossia, fondò una



scuola all'interno della quale, secondo Ireneo, elaborò il sistema gnostico. Come evidenzia Modin, «Il sistema di Valentino è più complesso e più dialettico di quello degli altri gnostici. Esso si basa su una diade o coppia (*sigizie*) originaria: l'Essere primo e perfetto, invisibile, eterno, increato, non nominabile (il suo unico nome è *Abisso*), accanto al quale sta, in figura femminile, il Silenzio (*Sigé*, nome femminile in greco) o Nozione. Da questa prima coppia discendono immediatamente altre tre coppie, così da formare con esse la *Ogdoade* (otto coppie): l'Intelletto e la Verità, il Verbo e la Vita, l'Uomo e la Chiesa. Dalla Ogdoade procede una serie interminabile di altre diadi, le quali tutte insieme formano il Pleroma creatura del Pleroma, *Sophia*, concepì il desiderio smodato di vedere il Padre, e questa passione è all'origine del cosmo, perché Sofia decadde e il Padre dovette frenarla, mandando *Horos*, il "limite"; ma dalla sua ignoranza, disperazione e angoscia nacquero gli angeli, i quali crearono l'uomo e gli insufflarono l'elemento psichico che lo lega alla materia. Ma, a loro insaputa, l'uomo ha ricevuto anche un elemento "pneumatico"» (MODIN B., *Storia della metafisica*, vol. 2, Edizioni Studio Domenicano, Brescia, 1998, p. 79). Per Valentino, autore del *Vangelo di Verità*, Dio, l'Eone perfetto, si chiamava Prepadre o Abisso, «completamente trascendente, è increato e perfetto, infinito e completamente invisibile, e quindi inconoscibile. In quanto perfetto, sta "in una massima e profondissima quiete"» (CERASI E., *In principio era il mito? La «domanda gnostica» alla teologia cristiana*, in *L'inizio e la fine I*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", anno 3, n. 6, 2011, p. 58).

Nel secondo caso si tratta di un movimento «riportato da Ippolito di Roma ha un carattere concettualmente filosofico che sembra illustrare l'esistenza, accanto ad una gnosi prevalentemente mitologica ad ipostasi personalizzate, di una gnosi di tendenza speculativa [...] I Sethiani postulano l'esistenza di tre principi: la luce, le tenebre e lo spirito o pneuma in mezzo. Questi principi non si rivelano attraverso percezione immediata, ma attraverso una graduale meditazione che somiglia all'apprendimento di un'arte. In conformità con l'abituale concetto gnostico di pneuma (definito quale "rugiada" o "aspersione" o "aroma" o "umettazione" di luce), ma non anche con la posizione superiore che spetta allo pneuma presso gli altri gnostici. [...] Tutti e tre i principi contengono anche innumerevoli forze atomiche in collisione permanente fra di esse». Cfr. CALIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, cit., pp. 25-26.

Nel terzo caso si tratta di un movimento il cui testo fondamentale è l'*Adversus Hereses*, I libro (cap. 29-30) di Ireneo. È molto interessante la spiegazione del nome Barbelo è poco chiara. Di solito lo si fa derivare da un'espressione aramaica che significa "Dio-è-in-quattro", indicante la quaternità divina. Ireneo nel prologo delle vicende celesti del sistema barbelo-gnostico non è chiaro: sembra postulare, accanto all'esistenza di un padre innominabile, [...] anche quella di un principio verginale chiamato Barbelo. Cfr. CALIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, cit., p. 23. Per un ulteriore approfondimento,

In sintesi, dunque, benché lo gnosticismo si presenti come un complesso di orientamenti di pensiero sulla cui origini ci si continua a interrogare, è comunque possibile individuare alcuni concetti che, pur non riuscendo a dar conto della complessità dei contenuti della dottrina, possono essere considerati rappresentativi di quello che ne fu il nucleo fondante. All'interno del movimento gnostico, infatti, sono formulati alcuni temi focalizzati sulla ricerca di risposte legate ai problemi fondamentali dell'essere: quello ontologico, "chi è l'uomo?", quello soteriologico "come può salvarsi?", quello escatologico "chi è Dio?", quello cosmologico "qual è il significato dell'Universo". Gli interrogativi dello gnosticismo si coniugarono con alcune convinzioni di fondo, tra cui quella secondo la quale il divino sarebbe disceso nel mondo e, dall'unione di un elemento soprannaturale con una realtà inferiore, sarebbe scaturito l'evento decisivo della salvezza: evento considerato dagli gnostici eterno, pre-cosmico e pre-storico. Il mondo divino, nella loro concezione, è una realtà costituita dalla relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: un rapporto d'amore talmente profondo da coinvolgere l'uomo e, soprattutto, da indurre il Padre a sacrificare il Figlio sulla croce per fornire all'uomo l'opportunità di ritrovare dentro se stesso la scintilla della divinità<sup>23</sup>.

Attraversa il pensiero gnostico anche l'immagine manichea di una realtà divisa tra Bene e Male, la convinzione che l'uomo sia emanazione dell'Assoluto, e dunque la sua origine divina; la certezza che il vero fine dell'individuo sia ritornare al Bene, la sicurezza che la conoscenza (*gnosi*) e la sapienza (*sophia*) siano strumenti essenziali

---

cfr. CAMPLANI A., *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, p. 147 e ss.  
 22. RIES J., *I cristiani e le religioni* (1987), tr. it. a cura di BRUGNOLI P., Jaca Book, Milano, 2006, p. 113.

23. Per un ulteriore approfondimento, cfr. SIMONETTI M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano, 1993.

per la salvezza<sup>24</sup>. Vi è poi, come ha sostenuto Buonaiuti, il tema del dolore, legato alla pervasività delle ingiustizie e delle abiezioni di cui è pieno il mondo, tema molto vicino alla sensibilità cristiana, anche se, a suo giudizio, declinato in termini più astratti e intellettualistici:

«Ma mentre le dottrine a base morale, come la cristiana, portano nelle risoluzioni di questi fondamentali problemi preoccupazioni pratiche, indirizzi modesti di apostolato spirituale [...] le dottrine a base metafisica, che nascono del resto necessariamente allato alle altre fra coloro ai quali il problema del dolore appare per sforzo di riflessione più che per dura suggestione della realtà quotidiana, trasferiscono i tormentosi problemi nel campo vago e inafferrabile dell'astrazione, tessono intorno ad essi epopee dialettiche, ne ricercano la spiegazione intellettuale, pascolo di menti fecondo ma ebbre, incapace di asciugare una lacrima vera di pianto o di reprimere un grido di disperazione»<sup>25</sup>.

L'assillo per una sofferenza quasi sempre frutto dell'ingiustizia e della degradazione presente nel mondo fu un tema centrale anche nella riflessione di Simone Weil. Benché, come s'è detto, appartenesse ad una famiglia borghese e benestante, maturò nei confronti della vita un atteggiamento di condivisione del dolore che la portò, quasi istintivamente, a frequentare ambienti lontani dalle sue radici, ponendosi accanto ai diseredati, i più deboli, gli emarginati, e arrivando a desiderare di sperimentare su di sé le sofferenze, le degradazioni e le ingiustizie alle quali era esposto chi apparteneva a una classe meno abbiente<sup>26</sup>.

24. Per un ulteriore approfondimento, cfr. SFAMENI GASPARRO G., *La conoscenza che salva. Lo gnosticismo: temi e problemi*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2013.

25. BUONAIUTI E., *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Libreria editrice Francesco Ferrari, Roma, 1907, p. 12.

26. Cfr. FORNERO G., TASSINARI S., *Le filosofie del Novecento*, vol. 2, Mondadori, Milano, 2002, pp. 1013-1020.

Ma in questa sua lucida e tragica percezione del male attivo nella storia, l'influsso dello gnosticismo sulla sua visione della realtà resta ancora oggi un tema alquanto dibattuto tra gli studiosi, sostanzialmente divisi tra quelli che lo considerano un dato certo e altri che tendono a sottovalutarlo o, se non altro, ridimensionarlo.

Se infatti per una studiosa come Blech-Lidolf, sebbene Simone si fosse posta degli interrogativi sul rapporto tra la creazione e Dio vicini a quelli della tradizione gnostica, le conclusioni cui pervenne la filosofa francese erano andate in tutt'altra direzione<sup>27</sup>. Moeller, nella sua opera *Letteratura moderna e cristianesimo*, accusa Simone Weil, senza nessuna indulgenza, di essere una gnostica<sup>28</sup>. Gli studiosi Cornélis e Léonet, invece, in *La gnose éternelle* affermano che sarebbe un errore considerarla una gnostica<sup>29</sup>; del resto anche la filosofa americana Daly, nel suo articolo "*Simone Weil gnostique?*", pur non negando alcune influenze gnostiche nel pensiero weiliano, sostiene che Simone non ne sia stata definitivamente influenzata<sup>30</sup>, per cui non sarebbe corretto definirla gnostica in senso stretto. La studiosa fa notare che, nelle sue opere, la Weil talvolta esprime un giudizio duro, quasi inappellabile, sulla realtà di questo mondo, tuttavia la sua fede nel Cristo e la centralità che la croce ha nella sua antropologia la separano in modo netto dallo gnosticismo. Anche l'elemento fondamentale dello gnosticismo, l'estraneazione dal mondo, il bisogno di fuggirlo, non le appartiene, se si leggono attentamente i suoi scritti. Non solo, ma tutta la sua esperienza di vita è segnata da un amore forte, un legame solido con la realtà, fin nei suoi aspetti più quotidiani: vi è in lei sempre estrema atten-

27. Cfr. BLECH-LIDOLF L., *Simone Weil et le gnosticisme*, in "Cahiers Simone Weil", VI, 2, 1983, p. 166 (pp. 161-166).

28. *Ivi*, p. 161.

29. *Ibidem*.

30. DALY M. A., *Simone Weil gnostique?*, in "Cahiers Simone Weil", XI, n. 3, settembre 1988, p. 277.

zione agli altri, alle loro sventure, ma anche alle loro gioie. Anche il contatto con la materia, col lavoro, è assolutamente centrale: lo sperimenta di persona come operaia in fabbrica, come bracciante agricola, come miliziana in Spagna ed anche come donna impegnata nella Resistenza. Sono, a mio parere, tutte caratteristiche che non hanno nulla in comune con un presunto atteggiamento di ripulsa ed estraneazione dal mondo.

Non a caso la Daly sottolinea molto il valore spirituale dato dalla Weil al lavoro, da lei considerato come l'atto privilegiato in cui l'uomo imita Dio, il modo attraverso cui, in un certo senso, attraverso la fatica e il dolore materiale, rende il dono della vita a Colui che gliel'ha donata. Può darsi che alcuni studiosi abbiano interpretato come gnosticismo la sua propensione al distacco, il rifiuto delle apparenze, la critica verso qualsiasi forma di omologazione, tutti aspetti che ne segnano il pensiero e ne definiscono l'identità. Forse però, più che di gnosticismo, qui si tratta di una sorta di vocazione alla santità, come del resto documenta bene il fratello André riferendo alcuni episodi significativi della vita di sua sorella<sup>31</sup>.

Mentre Canevari ha sostenuto che «affiorano con insistenza [...] una serie di tematiche riconducibili allo gnosticismo, a prescindere dai richiami puntuali»<sup>32</sup>, Ronchi ha affermato che quello della Weil fu un «orizzonte gnostico [...] iperplatonico» una forma di «cristianesimo radicale [...] gnostico. Il che significa porre il Bene in una dimensione trascendente e separata e lasciare questo mondo in balia di una implacabile necessità»<sup>33</sup>. Secondo la pensatrice Pétrement, legata alla Weil da una profonda amicizia<sup>34</sup>, per alcune tematiche ella si allontanò in

31. *Ibidem*.

32. CANEVARI M., *Mondi lontanissimi, mondi vicinissimi. Simone Weil e l'ispirazione gnostica*, in FARINA P., MARRONE D. (a cura di), *Weil: dentro e fuori la Chiesa?*, Rotas, Barletta, n. 6, 2011, p. 92 (pp. 91-110).

33. RONCHI R., *Nei partiti il germe del totalitarismo?*, in "il Manifesto". 30 giugno 2013, p. 5.

modo radicale dallo gnosticismo, soprattutto nel modo di affrontare la contemplazione della bellezza del mondo, o di accostarsi al dramma della passione, dell'incarnazione e della croce del Cristo<sup>35</sup> ma, come evidenzia anche Gabellieri, fu proprio l'idea della bellezza che le impedì di odiare il mondo, allontanandola, in tal modo, dalla concezione negativa della gnosi<sup>36</sup>.

Il rapporto che Simone ebbe con lo gnosticismo, resta, dunque, un interrogativo cui non possono essere date risposte univoche. Giustamente Esposito sottolinea che «La difficoltà di fornire in merito una risposta convincente sta da un lato nella varietà di modelli di gnosi cui si fa di volta in volta riferimento, e dall'altro nella continua ibridazione che nel testo weiliano quella radice gnostica sperimenta in rapporto ad altri vettori di derivazione ora cristiana e ora platonica»<sup>37</sup>.

Se nella sua riflessione, di fatto, mancò qualsiasi fiducia nella capacità auto-redentiva dell'uomo, tuttavia per altri aspetti il suo pensiero rivelerebbe alcuni tratti di quello stesso gnosticismo dal quale per altri versi sembra distante. Senza dubbio, però, il suo approccio è critico nei confronti dell'archetipo gnostico di una salvezza che possa essere "cercata"; un simile obiettivo sarebbe una sorta di fuga dalla realtà, nefanda e impossibile<sup>38</sup>. Per lei, la sventura è ciò che sradica dalla realtà e la reazione naturale dell'uomo è quella di sottrarsi, anche a costo di rifugiarsi nel sogno o nella menzogna:

34. MOLARD J., *Simone Weil en quête de vérité: texte intégral de son autobiographie spirituelle*, Parole et Silence, Paris, 2004, p. 11.

35. Cfr. PÉTREMENT S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris, 1984, p. 207; e ancora della stessa autrice, cfr. *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Paris, 1946, pp. 103-127.

36. GABELLIERI E., *Sur Simone Weil et le gnosticisme*, in *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Bruxelles, 2003, pp. 375-395.

37. ESPOSITO R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma, 1996, p. 65.

38. *Ivi*, p. 66.

«La sventura – scrive – è uno sradicamento dalla vita, un equivalente più o meno attenuato della morte, che l’impatto con il dolore fisico o l’apprensione immediata che se ne ha rendono irresistibilmente presente nell’anima. Se il dolore fisico è del tutto assente, per l’anima non c’è sventura, perché il pensiero si trasferisce su qualsiasi altro oggetto. Il pensiero fugge la sventura con la stessa prontezza e irruenza con cui un animale fugge la morte»<sup>39</sup>.

In questo pensiero sembrano emergere echi del pensiero gnostico, in particolare l’idea che quella umana sarebbe una condizione di estraneità dal mondo, visto come prigionia di tenebre e di sofferenza. Ma a differenza degli gnostici, che affidavano alla conoscenza la possibilità di liberare l’anima, Simone arrivò a individuare proprio nella sofferenza, nell’ingiustizia patita, il *metaxù* capace di riportare l’uomo a Dio:

«Null’altro che la necessità cieca può gettare alcuni uomini nel punto dell’estrema distanza, vicinissimo alla croce. I crimini umani, che sono la causa della maggior parte delle sventure, rientrano nella necessità cieca poiché i criminali non sanno quello che fanno»<sup>40</sup>.

Una delle più profonde intuizioni weiliane è la convinzione che, se la creatura, pur nel dolore resta orientata verso il Bene, la sofferenza le permette di percepire la bellezza della creazione al di là del male stesso. In caso contrario, se dal patimento scaturisce odio e desiderio di vendetta, «l’assenza di Dio diventa definitiva»<sup>41</sup>. Tutte le volte che un uomo subisce un dolore, in quel momento è «l’universo, l’ordine del mondo, la bellezza del mondo, l’obbedienza della creazione a Dio a entrarci nel corpo»<sup>42</sup>.

39. WEIL S., *L’amore di Dio e la sventura*, in ID., *Attesa di Dio*, cit., p. 270.

40. *Ivi*, p. 280.

41. *Ivi*, p. 88.

Secondo Gaeta, se per un verso è vero che vi è una «certa affinità tra l'idea gnostica che Dio è assente dal mondo e quella della Weil che Dio si è ritirato da una parte di se stesso e ha fatto posto alla necessità», ma è altrettanto vero che «per lei Dio si ritira nell'atto stesso di creare, e si tratta di un atto d'amore che fonda la libertà, mentre per il mito gnostico il mondo non è propriamente una creazione ma un principio indipendente, è il regno delle tenebre»<sup>43</sup>.

Decisiva, in questa concezione del ritrarsi di Dio come atto d'amore, come dono di libertà alla creatura, è sicuramente la sua personale e segreta esperienza spirituale, l'evento mistico dell'incontro col Cristo. Dopo essere stata ripetutamente, e inaspettatamente, "visitata", "catturata" e "sedotta" da Lui<sup>44</sup>, infatti, si convinse della possibilità da parte dell'uomo di sfuggire a quella pesantezza che lo tiene aggrappato alla Terra, in questo è fondamentale la mediazione e l'incontro personale con Cristo.

«Dio è il Bene, mentre il Mondo è sottoposto alle regole di una necessità meccanica entro le quali Dio non interviene più. Questa è la radice profonda dell'assenza di Dio. L'uomo, in quanto parte del mondo da cui non è divisibile, è sottoposto, da creatura naturale qual è, alle leggi del mondo, ed è infinitamente separato da Dio in quanto bene. [...] L'aspirazione greca è l'aspirazione alla mediazione [...] E il Cristo è la risposta a quest'esigenza di mediazione: è il grande mediatore. C'è poi una seconda conseguenza dell'assenza di Dio dal mondo. In virtù di quest'assenza, Simone Weil non può accettare una concezione salvifica della Storia. Dio non può intervenire nel mondo, non può modificare le leggi, non può guidare il corso della Storia verso un Fine. L'Uomo è solo»<sup>45</sup>.

42. WEIL S., *Amore di Dio* (1940-1943), tr. it. a cura di BISSACA G., CATTABIANI A., Boria, Roma, 1979, p. 177.

43. La citazione di Gaeta è tratta dalla sua Introduzione in PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, p. XIV.

44. CASTELLANA M., *Mistico e rivoluzione in Simone Weil*, cit., p. 37.



Si avvicina per certi versi, a quella solitudine cosmica, di come ha osservato Jonas, che pervade il pensiero gnostico, convito della totale alterità dell'uomo rispetto all'universo<sup>46</sup>, una distanza infinita, come riteneva anche la Weil, tra il Creatore e la Creatura, necessaria «per concepirlo innocente dal male»<sup>47</sup>, la stessa separazione drastica tra Dio e il Mondo – si potrebbe osservare – operata dagli gnostici che ponevano la creazione sotto l'egida del Male, perché caduta da una perfezione originaria, rifiutavano la possibilità di un intervento del divino nel mondo.

Per alcuni studiosi, l'idea weiliana dell'atto della creazione come un ritirarsi di Dio<sup>48</sup>, dalla quale la filosofa aveva fatto derivare la sua assenza dal mondo e il predominio della forza, aveva, senza dubbio, un sapore gnostico anche se la filosofia elaborata da Simone tese a svilupparsi marcatamente nella direzione del platonismo cristiano, fino ad arrivare all'invenzione di un'inedita «originale forma di gnosi cristiana»<sup>49</sup>.

Secondo la Tommasi, nel pensiero weiliano esisterebbe, invece, una contraddizione irrisolta nella «coesistenza di platonismo, cristianesimo e gnosi: sulla base del platonismo, ogni cosa può fungere da intermediario; alla luce del Cristianesimo, solo il Cristo ha potuto colmare la distanza tra Dio e l'uomo – ma il Cristo, ricondotto nell'alveo dell'ellenismo rischia di ridursi al più perfetto dei *metaxù*, per il pessimismo gnostico, infine, il mondo, frutto di una caduta, non può recare alcuna traccia di una trascendenza che si manifesta solo come assenza»<sup>50</sup>.

45. CIAMPA M., *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Mondadori, Milano, 2005, p. 61.

46. JONAS H., *Lo gnosticismo* (1954), tr. it. a cura di RICCATI DI CEVA M., Sei, Torino, 1973, p. 269.

47. WEIL S., *Quaderni II*, GAETA G. (a cura di), Adelphi, Milano, 1985, p. 187.

48. SONCINI E., *Simone Weil e il concetto di decreazione*, in "Società Italiana degli Individui", fasc. 7, anno III, 2000/1, pp. 91-102.

49. GAETA G., *Le due Simone*, nota a PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, cit., pp. IX-XVII.

Per alcuni critici, come Cacciari e Duprè<sup>51</sup>, Simone Weil elaborò una personale visione della dimensione gnostica del platonismo, dalla quale derivò l'idea di una teologia negativa secondo cui la creazione era un atto di vuoto divino e la bellezza un riflesso di Dio nel mondo.

L'atteggiamento di Simone nei confronti dello gnosticismo non tenta di eliminare le contraddizioni: le contempla lucidamente e ne accetta la irriducibilità, la resistenza a qualsiasi sintesi semplificatrice. Tutto il suo pensiero, del resto, è aporetico, è un porsi viso a viso di fronte alle contraddizioni.

Gli gnostici avevano affidato alla conoscenza il compito di innalzare l'uomo a Dio, mentre Simone aveva ritenuto che la pesantezza lo tenesse agganciato alla terra e solo il *malheur* potesse fornirgli una chiave di accesso per tornare al divino; la sofferenza fisica, mentale e spirituale – non la conoscenza – è lo strumento che permette all'uomo di creare il vuoto necessario a Dio per colmare lo spazio che lo separava dalla sua creatura. Non c'è spazio nell'universo weiliano per alcuna auto-redenzione cara agli gnostici; per lei, infatti, l'uomo da solo non può produrre qualcosa che sia migliore della sua natura: l'intera bibliografia di Simone fu percorsa dall'idea gnostica della vita materiale come di qualcosa di profondamente sbagliato dal quale l'uomo poteva redimersi solo attraverso un processo di *nientificazione*: «Solo liberandosi dal dominio della forza l'uomo acquista la possibilità di contemplare i tre misteri dell'esistenza: la verità, la giustizia e la bontà»<sup>52</sup>.

50. TOMMASI W., *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993, p. 206.

51. CACCIARI M., *Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil*, in "Paradosso", 1, 1992, p. 128 (pp. 125-132); DUPRÉ L., *Simone Weil and Platonism. An Introductory Reading*, in DOERING E., SPRINGSTED E.O. (a cura di), *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame, Notre Dame, 2004, p. 9 (pp. 9-22).

52. LUCCHETTI M. G., *La non violenza e la sofferenza del Cristo*, in BINGEMER M. C., DI NICOLA G. P. (a cura di), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effata editrice, Torino, 2005, p. 29 (pp. 27-55).

In conclusione, benché non sia ancora del tutto chiara l'influenza che lo gnosticismo abbia avuto sulla sua riflessione, quel che forse si può dire è che la sua cristosofia<sup>53</sup> – il cui nodo centrale è la convinzione che, una volta nato, qualsiasi uomo abbia la possibilità di raggiungere il “buon porto”, ovvero la Croce<sup>54</sup> – appare come l'esito di una sua elaborazione originale di componenti filosofiche diverse, di matrice pitagorica, platonica, stoica e anche gnostica<sup>55</sup>. Forse l'idea stessa dell'atto creativo come «una ritirata e abdicazione divina», quella idea che la porta ad elaborare il concetto di de-creazione, ossia di quell'annullamento «in Dio che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata finché esiste»<sup>56</sup>, potrebbe essere considerata come uno degli indizi più significativi dell'influenza esercitata sul suo pensiero dalla tradizione gnostica. Ma anche questa asserzione resta puramente ipotetica. D'altra parte, non mancano le ragioni di questa indeterminatezza, che Esposito tenderebbe a spiegare come dovute alla «varietà di modelli di gnosi cui si fa di volta in volta riferimento, e dall'altro nella continua ibridazione che nel resto weiliano quella radice gnostica sperimenta in rapporto ad altri vettori di derivazione ora cristiana e ora platonica»<sup>57</sup>.

Serpeggia, senza dubbio, nelle diverse forme della gnosi una sorta di nostalgia verso un Dio assente, che convive con la speranza di un futuro ricongiungimento tra il Creatore e la creatura. E ciò non è poi tanto lontano

53. Per un ulteriore approfondimento sulla cristosofia weiliana, cfr. SCHENA C., *La croce è la nostra patria. Simone Weil e l'enigma della croce*.

54. WEIL S., *Quaderni*, vol. II, cit., p. 165.

55. ESTELRICH T., *Dio, dentro e fuori della Chiesa. Appunti per un'analisi teologico-filosofica del concetto weiliano di Dio*, in FARINA P., MARRONE DI. (a cura di), *Simone Weil. Dentro e fuori la Chiesa?*, Editrice Rotas, Barletta, 2011, p. 79.

56. WEIL S., *Oeuvres complètes*, vol. 3 (février 1942-juin 1942): *La porte du Transcendant*, Gallimard, Paris, 2002, p. 170.

57. ESPOSITO R., *L'origine della politica*, cit., p. 65.

dall'immagine weiliana di un Dio che si ritira dal mondo per lasciare all'uomo la possibilità di ricostruire quel ponte che lo riporterà a Lui. Ma, se in questa idea della de-creazione si possono intravedere tracce, o refusi, del pensiero gnostico, nella centralità che la pensatrice assegna al Cristo e alla Croce, nel suo atteggiamento contemplativo, estatico, verso le bellezze della natura e il valore centrale che attribuisce al lavoro, in tutto questo sembrerebbe invece molto distante. Alla percezione gnostica di un mondo, quello terreno, simile in tutto a una prigione, nella quale tiranneggiano gli Arconti su un'anima addormentata e privata dalla consapevolezza della sua origine divina. Essa solo attraverso la *gnosi*, aspirare alla salvezza<sup>58</sup>. Indubbiamente Simone Weil contrappone la certezza che l'uomo, per riavvicinarsi a Dio, debba porsi in una situazione di contemplazione amorosa della bellezza, capace di generare in chi la prova una profonda lacerazione, segno di ciò che l'uomo avverte di aver perduto. Non a caso scrive:

«Nel bello – per esempio il mare, il cielo – c'è qualcosa d'irriducibile. Come nel dolore fisico. Lo stesso irriducibile. Impenetrabile per l'intelligenza. Esistenza di cosa altra da me [...] l'unico organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, l'amore»<sup>59</sup>.

Viceversa, nell'idea che l'uomo possa ambire alla salvezza attraverso uno sforzo conoscitivo, basato solo sulle sue risorse intellettive personali, la Weil ne legge solo una apo-teosi dell'ego. Scrive infatti: «Dire "io sono libero" è una contraddizione, perché a dire "io" è ciò che non è libero in me»<sup>60</sup>. In questa svalutazione dell'io e nella percezione dell'abisso rispetto al divino il distacco dalla gnosi è palese, se è vero che, al contrario, il pensiero gnostico «implica l'i-

58. RIES J., *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, T. 2, Jaca Book, Milano, 2009, p. 269.

59. WEIL S., *Quaderni*, vol. II, cit., p. 262.

60. *Ivi*, p. 74.

dentità divina del conoscente (lo gnostico), del conosciuto (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del mezzo per cui egli conosce (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata)»<sup>61</sup>.

Diversamente dagli gnostici, che erano convinti della struttura dualistica del mondo secondo la quale esisteva il mondo di quaggiù che era materiale, violento, tenebroso e mortale, nel quale erano costrette a vivere le creature, e quello di lassù, spirituale, inaccessibile e luminoso, nel quale regnava l'armonia e la verità, la Weil fu, sì, convinta del fatto che l'uomo nel mondo di quaggiù fosse costretto a vivere in uno stato di torpore e di sonno spirituale, ma negò anche che questa separazione fosse incolmabile e che l'uomo dovesse obbedire all'ordine cosmico scegliendo la mediazione per la separatezza. Secondo Canevari «il pensiero weiliano non è un dualismo di tipo gnostico, ma è invece una metafisica della differenza, della lontananza e della nostalgia che rivela l'esigenza di salvaguardare l'assoluto dal rischio della sua riduzione alla potenza mondana per ribadirne l'ulteriorità e il desiderio di rispettarne la purezza in relazione a qualsiasi presunzione o illusione di realizzazione terrena perfetta»<sup>62</sup>. Per Gaeta, invece, esisterebbe una «certa affinità tra l'idea gnostica che Dio è assente dal mondo e quella della Weil che Dio si è ritirato da una parte di se stesso e ha fatto posto alla necessità, ma per lei Dio si ritira nell'atto stesso di creare, e si tratta di un atto d'amore che fonda la libertà, mentre per il mito gnostico il mondo non è propriamente una creazione ma un principio indipendente, è il regno delle tenebre»<sup>63</sup>.

61. BIANCHI U., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, E. J. Brill, Leiden, 1970, p. XXI.

62. CANEVARI M., *Mondi lontanissimi, mondi vicinissimi. Simone Weil e l'ispirazione gnostica*, in FARINA P., MARRONE D. (a cura di), *Simone Weil: Dentro e fuori la Chiesa?*, Rotas, Barletta, n. 6, 2011, pp. 103-104 (pp. 91-110).

63. La citazione di Gaeta si trova in PÉTREMENT S., *La vita di Simone*

L'atteggiamento a volte contraddittorio, e non sempre lineare, con cui la Weil ora si avvicinò ora si allontanò dalla visione gnostica continua a dividere gli interpreti del suo pensiero, schierati tra chi ritiene che lo gnosticismo abbia influenzato in modo significativo il suo pensiero, chi considera che la sua visione sia gnostica ma non la sua opera, chi parla delle sue riflessioni in termini di «esercizi gnostici»<sup>64</sup> e chi, invece, come Del Noce, ha sostenuto che «il motivo gnostico è nel suo pensiero assai più profondo di quel che si potrebbe supporre»<sup>65</sup>, lanciando, così, una provocazione che si presta a nuove analisi.

Dai vari studi critici, risulterebbe che la Weil per molte istanze si avvicino allo gnosticismo, come l'idea di un Dio assente, l'equivalenza tra mondo, in particolare il sociale, e oscurità abbiano radici gnostiche. Per Simone, infatti, così come per gli gnostici, il mondo si definisce come un luogo (spazio/tempo) all'interno del quale l'uomo si sente un estraneo e, grazie a questa sensazione di disagio, trova il coraggio e la voglia di mettersi alla ricerca di qualcosa di *altro*. La tensione dell'uomo verso la trascendenza, come liberazione dalla prigione della sua immanenza, suggerisce la presenza nella filosofia weiliana di un concetto antropologico pessimista per il quale l'uomo è come prigioniero all'interno delle sbarre della propria esistenza dalle quali deve tentare di evadere per riappropriarsi della vera realtà. La forza del cambiamento deriva all'uomo da una "chiamata" – così come avvenne per la Weil – capace di destarlo dal torpore nel quale è caduto e che gli fa sentire la mancanza di quella pienezza che solo Dio gli può dare. E considerando che per gli gnostici Dio è "il nulla", allora la pienezza cui l'uomo aspira non può che sostanzarsi in uno svuotamento, ovvero nella de-creazione teorizzata dalla Weil.

---

Weil, cit., p. XIV.

64. Cfr. CASTRONUOVO A., *Esercizi gnostici: Aby Warburg, Marcel Duchamp, Simone Weil*, La Mandragola editrice, Bologna, 2002.

65. DEL NOCE A., *Introduzione a Simone Weil, L'amore di Dio*, Borla, Torino, 1968, pp. 1-56.

Se si volessero individuare nel pensiero weiliano altre tracce che parrebbero avvicinarla allo gnosticismo, si potrebbe pensare alla tendenza della filosofa francese a intellettualizzare il concetto di fede oppure alla sua, quasi maniacale, ossessione per la purezza e alla convinzione che qualsiasi forma di mediazione clericale non possa che rappresentare un ostacolo per la crescita spirituale dell'individuo o, ancora, richiamare alla mente l'idea gnostica in base alla quale esiste nell'uomo una sorta di germe divino che lotta costantemente contro la tendenza del corpo a essere mondo e contro quella della mente a essere solo psiche. Benché le somiglianze tra il pensiero gnostico e quello weiliano non si esauriscano in quelle da me ricordate, mi preme evidenziare che esse non sottraggono nulla all'originalità del suo pensiero; è mia opinione, infatti, che, più che per le somiglianze, la filosofia di Simone si caratterizzi per le distanze che prese da alcune delle conclusioni cui pervennero gli gnostici. Basti pensare, ad esempio, alla totale assenza negli scritti della Weil di qualsiasi parallelismo tra Dio e la luce o alla completa mancanza di qualsiasi elemento mitico-escatologico di matrice gnostica. Ritengo che sia opportuno sottolineare qui che per Weil il mondo non è né il male né il frutto di una caduta perché è frutto di un atto d'amore da parte di Dio (che consiste nel ritrarsi); come scrive la Weil: «la creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia». Questa rinuncia all'onnipotenza ci fa comprendere che l'idea Simone, più che allo gnosticismo, si avvicina più alla mistica ebraica Kabbalistica di Isaac Luria, dove la realtà divina si riduce, si contrae per lasciare spazio al mondo<sup>66</sup>.

Le diverse tematiche qui elencate, saranno approfondite nei capitoli successivi.

66. Cfr. SCHENA C., *La croce è la nostra patria. Simone Weil e l'enigma della croce*, cit., pp. 124-126.