

Salvatore Costantino

SIMONE WEIL INTERPRETE DI PLATONE

C'è un ricordo di Gustave Thibon che risale alla vendemmia del 1941 e che ci dà un'immagine quanto mai suggestiva di Simone Weil, soprattutto per quanto attiene il tema da me privilegiato per il Covegno di questi giorni: «Ogni sera – ricorda Thibon in *Simone Weil telle que nous l'avons connue* – si sedeva su una panchina di pietra vicino alla fontana, e là mi leggeva Platone, sostenendo, con mille spiegazioni, il mio incerto procedere di povero grecista. I suoi doni pedagogici erano prodigiosi: se essa sopravvalutava volentieri la possibilità di cultura di tutti gli uomini, sapeva anche mettersi al livello di chiunque per insegnargli qualcosa? Sia nell'insegnare la regola del tre a un ragazzino ritardato, sia nell'iniziarmi agli arcani della filosofia platonica, essa metteva se stessa e tentava di ottenere dal suo discepolo quelle qualità di estrema attenzione che, nella sua dottrina, s'identifica con la preghiera». Questo «ricordo» mette in evidenza come Platone abbia avuto, per la Weil, un'importanza fondamentale nel suo *itinerarium in Deum* o, meglio, nel suo *itinerarium in Deum ut Amorem* o in *Amorem ut deum*: «Ciò che si cercava avvicinandosi a Platone – scrive la W. in *Sulla Scienza* p. 5 – era una metamorfosi dell'animo che permettesse di vedere e amare Dio».

Ciò che di Platone l'affascina è la «spiritualità» che ella identifica subito con la spiritualità greca *tout court*; spiritualità greca, tuttavia, come «source» di quella cristiana. Platone non è, secondo la W., un filo-

sofo, cioè «un uomo che abbia scoperto una dottrina filosofica» perchè, «contrariamente a tutti gli altri filosofi (...), ripete continuamente che non ha inventato niente, che non fa che seguire una tradizione» (*La Grecia e le intuizioni precristiane*, p. 50). Platone rappresenta, così, il *trait-d'union* tra l'antico e il moderno, tra la religione greca dei Misteri e il Cristianesimo; pertanto Platone viene inserito in una ricostruzione della cosmologia e dell'etica greche che la W. opera sulla base d'una simbologia soteriologica. Del resto è la stessa W. a dirlo molto esplicitamente: «La mia interpretazione: Platone è un mistico autentico, e addirittura il padre della mistica occidentale» (ivi, pp. 50-51). E si può chiaramente affermare che la ricostruzione delle fonti greche e platoniche in chiave «precristiana» va di pari passo con la *sua* (della W., cioè) scoperta cosciente del Cristianesimo. In questa direzione, la prima e fondamentale scoperta che la W. fa del Dio platonico è che «mai in alcun modo, (dice Socrate a Teodoro nel Teeteto) Dio è ingiusto» (ivi, p. 51), perchè è al di fuori e al di sopra della materia, è pura spiritualità, così che per l'uomo il diventare giusto implica la *fuga* dall'esistenza, il *morire* e quindi la penetrazione della segretezza della verità che W. identifica non solo col Dio platonico ma anche col Padre cristiano; un Dio che si può cogliere mediante la contemplazione e l'imitazione («Non appena il problema verte sull'imitazione di Dio – la frase è di Platone, dice la W. –, la mistica è vicina») (*Sulla scienza*, p. 207). La W. ritrova questo vocabolario religioso, ereditato dalla teologia e dalla tradizione neotestamentaria in fonti a lei molto vicine quali Maine de Biran, Lagneau e soprattutto Alain, anche se – come afferma Anna Treu – la saggezza greca e platonica vista dalla Weil è diversa dalla interpretazione di Alain; questi, infatti, commentando Platone, colloca ogni ontologia al di là di questo mondo di ombre, perchè l'idea platonica non è per lui che il *sensò* di queste ombre che noi formiamo e che non si distingue da esse, in quanto «questa presenza dell'eterno, (...) questa familiarità con l'eterno, infine questo altro mondo che è *questo* mondo e quest'altra vita che è *questa* vita, è tipico di Platone; e questo sentimento che ho voluto risvegliare, che è come un amore celeste delle cose terrene non suona in nessun altro come in lui» (*Idées*, «Platon»). La W., invece, interpreta Platone trovandosi non un linguaggio fine a se stesso, ma il «sentimento tragico della distanza tra forza e giustizia», ovvero un linguaggio religioso universale che è tipico del Cristianesimo, anzi del Cattolicesimo. E la W. lo dice esplicitamente, com'è suo costume: «Il cristianesimo deve contenere in

sé tutte le vocazioni senza eccezione, perchè è cattolico» (*Attesa di Dio*, pp. 37-38).

Le vocazioni, di cui la W. ci parla in quest'opera, richiamano le differenti tradizioni nella storia che costituiscono la caratteristica d'un popolo come quello greco, unitamente alla sua influenza culturale esercitata durante certi periodi. Questa influenza sulle idee e sui costumi costituisce come una ispirazione, allorchè riesce a creare un ambiente vivo in cui l'uomo possa trovare la possibilità di vivere in armonia con l'universo; la qual cosa implica, oltre ad una cosmologia, una politica e un'etica. Questi tre aspetti nella filosofia di Alain formano un tutt'uno poichè operano una giusta percezione delle cose e di se stessi partendo dal riconoscimento d'un meccanismo emotivo da dominare mediante un chiaro atto di volontà. È questa una costante in S. W. soprattutto quando ella parla della «violenza» di Dio esercitata sull'anima: «La cattura dell'uomo da parte di Dio (...) si compie nella notte dell'incoscienza, allorchè la coscienza dell'uomo è ancora tutt'intera animale, e la sua umanità nascosta in lui: appena Dio vuol trarla alla luce, l'uomo fugge, scompare lontano da Dio, lo dimentica e si prepara ad un'unione adultera con la carne» (*La Grecia e...*, cit., p. 126). Altrove S. W. lega questa «notte dell'incoscienza» all'immagine della caverna, quale Platone ce la presenta nel libro VIII della *Repubblica*; immagine che è «quella terribile della miseria umana», di cui dobbiamo liberarci se vogliamo operare un'autentica conversione, anche perchè noi «nasciamo in castigo», «nasciamo e viviamo nella menzogna», nella «passività» e, come ho già ricordato, nell'«incoscienza» (ivi, pp. 75-77). E nella misura in cui la W. identifica questa vita incosciente alla menzogna e alla passività, elabora una teoria dell'apparenza del mondo da cui non usciamo mai se non per un atto di *imitazione*, che ricorda un po' la medievale *imitatio Christi* chiamata in causa, come si sa, anche da S. Kierkegaard. E che questo passaggio dall'inconsapevolezza alla consapevolezza al fine della comprensione veritiera d'un mondo reale sia una vera e propria ricostruzione filosofica è provato anche dal fatto che la W., a proposito della libertà dalla carne faccia il nome di Maine de Biran: «Si è liberi dopo la conversione... Come diceva Maine de Biran, noi siamo modificati» (ivi, p. 76). Questo filosofo non è soltanto uno dei fondatori dello spiritualismo francese, ma è anche il pensatore che influenzò di più il metodo riflessivo cercando l'elemento originario delle nostre modificazioni successive che sono alla base del mondo considerato come apparenza. Così, attraverso Maine de Biran, S. W. capisce

e fa capire che l'atto centrale, che è quello della libertà e della salvezza e si svolge ad un piano diverso da quello della semplice scelta dei fenomeni, effettuando cioè un passaggio decisivo verso il mondo del Bene che è anche Vero e bello, «in cui l'essere libero guarda il sole stesso(...), vale a dire Dio stesso qual è, corrispondente a ciò che san Giuovanni della Croce chiama le nozze spirituali» (ivi, p; 79). In questo senso, S. W. si allontana da una visione razionalistica e idealistica della filosofia, ponendosi contro Hegel e accostandosi a Kant pel tramite della meditazione di Alan. In che modo può la filosofia assicurare l'uscita dalla caverna? Ovvero, come riesce la filosofia a far intravedere un mondo intelligibile che è prodotto «dal Bene supremo»? Ovvero, ancora, come concepire – rifiutare – «l'essere che veramente è essere», allorquando «emana dal Bene Supremo»? Se l'umanità è inizialmente in una condizione d'incoscienza, essa «fabbrica» un mondo senza tuttavia poter uscire dai limiti della propria costruzione. Il fatto è che S. W. rifiuta ogni forma di filosofia della storia, o di storia oggettivamente intesa. La storia comincia quando noi tentiamo un racconto del nostro passato che acquista un senso attuale pel tramite della memoria. Infatti ciò che noi chiamiamo ricordi costituiscono i nostri pensieri attuali attraverso i quali si fa la storia, come fece Platone spiegando con un grande racconto (o mito) tutta la formazione del mondo ad opera del demiurgo. È allora che il mito e il racconto ci conducono all'idea che è il vero oggetto di ogni nostro pensiero e che illumina le ombre riflesse sul fondo della caverna... Ecco perchè S. W. attribuisce alla *sua* concezione della filosofia la caratteristica dell'infallibilità: non ci sarebbero, così, diversi sistemi filosofici ciascuno dei quali tenterebbe di spiegare il mondo a suo modo, ma uno solo, immutabile eterno, non suscettibile di progresso, i cui cambiamenti sarebbero solo di carattere espressivo e rappresentativo. Insomma, la W. ha della filosofia la stessa concezione che ne ha il cristianesimo, al di fuori del quale non ci sarebbe che errore (Cfr. *Cahiers du Sud*, maggio 1941).

E Platone ne sarebbe stato, come osserva anche – tra gli altri – Paul Giniewski, il rappresentate più perfetto (Ciò, anche se poi alla fine della sua vita in *La connaissance surnaturelle*, S. W. avrebbe assunto una diversa posizione, meno «totalitaria», diciamo). Del resto la W. riferendosi a Platone (*Repubblica*, IV, 492a-493a) scrive che la «grazia è l'unica fonte di salvezza, che la salvezza viene da Dio e non dall'uomo»; e ancora: «La saggezza di Platone non è una filosofia, una ricerca du Dio con i mezzi della ragione.

La saggezza di Platone non è altro che un orientamento dell'amore verso la grazia» (Cfr. *La Grecia e...*, p. 61).

A questo punto si può comprendere meglio che i «giochi di parole», per dirla con Wittgenstein, di cui si serve Platone (e con lui S. W.), imitano un movimento naturale dell'essere necessario e costituiscono, ad un tempo, un reale cambiamento nell'ispirazione soprannaturale dell'uomo. È necessario, cioè, che il mondo divenga un riflesso immediatamente leggibile di ciò che l'uomo deve fare per la propria salvezza spirituale. In quest'ottica, tutto il pensiero platonico è considerato dalla W. come uno sforzo teorico per riempire la capacità «immaginativa» dell'uomo di simboli poetici, matematici, religiosi che salvino la ragione e gli stessi fenomeni... Ecco perchè S. W. lega questo tema a quello della nudità e della morte viste come simbolo di una completa salvezza spirituale: «La verità – si legge in *La Grecia e...*, p. 57 – non è manifesta se non nella nudità e la nudità è la morte, cioè la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per ogni essere umano la ragione di vivere». E ancora: «Funzione di questa doppia immagine della spiritualità cristiana. Morte, San Paolo. Nudità, San Giovanni della Croce, San Francesco.

Se la giustizia esige che durante questa vita sia sia nudi e morti, è evidente che è una cosa impossibile alla natura umana: è soprannaturale».

Ciò implica che se io debbo riconoscere, per tramite d'un consenso libero assoluto, che le mie facoltà naturali non producono che illusioni infinite, non c'è che un solo cammino per toccare concretamente questa verità; è necessario, cioè, rendersi conto che la privazione (o la rinuncia) è senza limiti; scrive infatti la W. che «Dio ha voluto mettere nelle sue creature un assoluto: l'assoluta libertà di consentire o meno all'attrazione che egli imprime in noi verso di lui. Ha anche esteso le nostre possibilità di errore e di menzogna sino a lasciarci la facoltà di dominare falsamente con l'immaginazione non solo l'universo e gli uomini ma anche Dio stesso, quando non sappiamo fare un giusto uso di questo nome. Ci ha dato questa facoltà di illusione infinita affinché noi abbiamo il potere di rinunciarvi per amore» (*Attesa di Dio*, pp. 180). Tutto ciò consente all'uomo, secondo la W., di porsi in una legge ontologica soprannaturale che potrebbe implicare una interazione di significato di tutti i limiti essenziali che vengono accettati come condizione cosmologica di questo mondo. Ma questa accettazione non è altro che la liberazione della stessa ani-

ma, è la maieutica in quanto «slegare» l'uomo nuovo non significa altro per lui che avere coscienza della natura passionale dei nostri desideri. In questo senso (l'ho già ricordato) Simone W. scopre una diretta continuità con la notte buia di San Giovanni della Croce e con la vita di San Francesco d'Assisi che segue il Cristo in una nudità completa. D'altronde, non è escluso che l'espressione «*nudus nudum Christum sequi*» che si trova in San Girolamo e Sant'Agostino prima che in San Bonaventura risalga alla «simbolica» platonica divulgata in età ellenistica.

Sembra, dunque, che la nudità del vero, che è il fine ultimo dell'essere umano, non è realizzabile al di fuori d'un modello e d'una simbolica.

Per il cristiano, il Cristo riunisce questi due aspetti; è un essere storico con una intenzione temporale unica il cui significato soprannaturale è colto con la fede attraverso un *symbolum*, cioè un *credo* che è l'elaborazione d'una comunità credente. Questa fede dà significato al mondo e alle nostre rappresentazioni per tramite della sofferenza della croce la quale è una grazia nel senso che la totalità d'una significazione ultima ci è data sin da subito per mezzo d'una rivelazione accettata.

Seguendo S. W. e l'insegnamento che ella trae da Platone (e dai Greci in genere), occorre una rottura totale anche con le nostre pretese «ragioni di vivere». Infatti, il dire che il corpo è la tomba o la prigione dell'anima, non implica una dottrina che segue la tendenza verso un facile dualismo, ma occorre, per così dire; ri-scoprire il desiderio sotto gli effetti dell'immaginazione. Il corpo e la società sono i due esiti principali che catturano costantemente la verità al livello dell'opinione. Ma se la verità è segreta, come è stato già ricordato, è necessario che l'uomo produca uno sforzo ulteriore, che vada al di là delle semplici modificazioni dell'apparire implicite nell'opinione onde cogliere la nudità del vero. L'essere umano passa da uno stato all'altro attraverso uno stato intermedio, che generalmente è legato a sofferenze e a privazioni, prima di collocarsi sulla via della perfezione che è, secondo la W., quella indicata da Platone soprattutto nel *Convivio* e nel *Timeo*, quella cioè che si fonda sulla «povertà» e sul figlio di questa: Amore. «L'Amore – afferma S. W. citando Platone – è sempre miserabile, secco e magro, in brandelli, coi piedi nudi, senza riparo: si stende a terra, senza un letto, dorme davanti alle porte e per le strade, all'aria aperta, perchè per la natura di sua madre ha sempre la privazione (*éndeia*) per compagna» (*Convivio*, 202a-203a, in S. W., *La Grecia...*, cit., p. 108). Ma questo «amore», a proposito del quale S.

W. ci invita a leggere i versi di Dante sulla povertà e le nozze spirituali di San Francesco con la Povertà, diventa nel *Timeo* specchio e modello che dobbiamo imitare perchè «anche noi siamo stati originariamente e dobbiamo ridivenire immagini di Dio. Non lo possiamo se non mediante l'imitazione dell'immagine perfetta, che è il figlio di Dio e che pensa l'ordine del mondo (Op. cit., p. 151). Questa espressione di S. W. ci riporta ad un'altra idea-madre del *Timeo* definito come «storia della creazione» in cui è presente una Trinità: l'Operaio, l'Anima del mondo e il Modello della creazione che corrispondono al Padre, al Figlio e allo Spirito, non rappresentabile certamente, ma presente e vivente in ciascuno di noi. In questo senso, tutto il pensiero di Simone Weil riconosce la grazia come unica fonte di salvezza.

Il fatto è che la concezione che i Greci avevano della sofferenza non discende dalla perversione o dal romanticismo, ma da una saggezza che è la suprema moderazione¹: è indispensabile quindi che l'uomo si pensi come essere limitato e dipendente, ovvero – in linguaggio precristiano – come *creatura*. Il fatto è che ciò che necessita alla conoscenza (*mathos*) è la sottomissione alla necessità (*pathos*) che ha valore solo pel tramite dell'amore. Così la «morte» dell'anima che al centro del pensiero greco platonico – e preplatonico – è il riconoscimento di se stesso come una «cosa analoga alla materia».

In questo senso il pensiero di Simone Weil può essere considerato come uno sforzo inestinguibile volto a purificare la nostra concezione del reale onde renderci conto dell'ordine «dell'universo incarnato in un pensiero umano»; ma, aggiungendo che l'idea dell'Incarnazione impegna a «darsi come modello da imitare un uomo la cui anima sarebbe l'Anima del Mondo» (come scrive a Londra nell'ultimo periodo della sua vita), la Weil supera la posizione d'una semplice saggezza o Gnosi

¹ «Certamente i Greci la W., scrive avevano una concezione dolorosa dell'esistenza umana come tutti quelli che hanno gli occhi aperti. Ma il loro dolore aveva un oggetto, aveva un senso *in rapporto* alla felicità che è il retaggio naturale dell'anima e di cui essa è privata dalle dure tirannie di questo mondo..... Secondo me nei Greci non c'è alcuna angoscia. E' per questo che mi sono cari. Nella lotta contro l'angoscia non si produce mai la serenità; la lotta contro l'angoscia produce solo nuove forme di angoscia. I greci erano su un altro piano, essi possedevano la grazia» (Cfr. *Estratti di lettere a A. W.*, in *Sulla Scienza*, Borla, Torino 1971, p. 200).

di cui è accusata, a torto, da A. Del Noce che peraltro loda virtù «pratiche» della Weil, in direzione di ciò che si potrebbe chiamare una prassi percettiva.

Infatti, imitare un modello, unico e universale ad un tempo, è vivere una distanza infinita che è sostenuta soltanto da un amore purificato da un'unità soprannaturale. È il metodo «sufficiente e infallibile» della perfezione che S. W. ritrova, attraverso uno sguardo filosofico, nella dottrina platonica dell'amore. In tal modo si può volgere il pensiero verso il vero Dio, verso «colui che non ha nome» (*La Grecia...*, cit., p. 41, 170).

Al di là delle iniziazioni «misteriche», di cui Platone fu eccellente osservatore ed interprete, si tratta per la Weil del segreto della verità: in altre parole, qui è detto che al di là della bellezza che appaga il nostro desiderio d'infinito anche al fondo della miseria d'un'esistenza separata, lacerata, non ci può essere altra rivelazione sensibile che un'unità (ovvero una totalità intellegibile) e una presenza concessa per grazia.

Vivere una tale tensione significa essere radicati nella promessa di Dio stesso: Dio, cioè, si lascia rapire dall'attesa, poichè Egli ha «fermato» nel temporale la crescita d'un seme soprannaturale che resta l'attaccamento dell'uomo a Dio attraverso tutte le successive modificazioni. Come il Cristo, in quanto Anima del Mondo, non è più separabile da tutta la storia, così l'attesa dell'uomo non più concepibile, secondo la W., al di fuori dell'Incarnazione nel tempo. L'ordine del mondo che regola ogni attimo dell'esistenza è dunque l'incontro con la Passione che avvolge tutta la via della Redenzione. Allo stesso modo, «la partecipazione, per tramite della sofferenza, alla Croce è la saggezza divina», che anche Platone ha intravisto, secondo la W., attraverso una visione del mondo cosmologica, teodrammatica e perfino tragica. L'Anima del mondo è, nell'interpretazione weiliana di Platone il Figlio di Dio, *Movoghenés*, come si esprime S. Giovanni: la sostanza dell'Anima del Mondo è sintesi della stessa sostanza divina e del principio materiale, della *chora*; è dunque un mediatore che contiene in sé la vita beata della Trinità. Ma qui Platone, afferma la Weil, «mostra questo stesso Dio lacerato. È il rapporto con lo spazio e con il tempo a costituire questa lacerazione, che è già una sorta di Passione. Anche San Giovanni nell'*Apocalisse* (13,9) parla dell'Agnello che è stato sgozzato fin dalla costituzione del mondo. Le due metà dell'Anima del mondo sono incrociate l'una sull'altra; la croce è obliqua, ma è pur sempre una croce» (*Ivi*, pp. 138-139). Come si vede, la W. continua a vedere in Platone qualcosa di più che un «semplice» filosofo, e scrive

ancora: Se si leggesse Platone con le stesse disposizioni di spirito con cui si legge il vecchio Testamento, forse si vedrebbe (...) una profezia. Grazie a questa prodigiosa combinazione di simboli Platone fa scorgere nel cielo e nel corso delle stagioni un'immagine insieme della Trinità e della Croce» (Ivi, p. 139). Questa interpretazione platonica di S. W. si pone, a mio avviso, e contro coloro che hanno visto nel platonismo un mito senza portata filosofica, e contro coloro che pur riconoscendogliela non si sono accordati sul significato che poteva rivestire: in effetti il platonismo è stato inteso o come l'espressione metaforica e più o meno maldestra d'un idealismo inneista o soggettivo di tipo kantiano, o più semplicemente come un esempio di pedagogia socratica o di logica prearistotelica, o ancora come una anticipazione della psicanalisi freudiana; Simone Weil, invece, afferma che il tema della Trinità e della Croce costituisce la vera pietra angolare, l'essenza cioè, di tutta la costruzione filosofica di Platone: la giovane pensatrice, in effetti, elabora una sintesi originale tra l'antica idea d'un tempo ciclico e l'idea moderna d'un tempo soggettivo e/o esistenziale.

In una lettera al fratello, A. Weil, sulla scienza greca, Simone sottolinea fortemente il carattere inesorabile del tempo per la nostra esistenza: «L'anima umana è esiliata nel tempo e nello spazio che la privano della sua unità; tutti i processi di purificazione tornano a liberarla dagli effetti del tempo cosicchè essa giunge a sentirsi quasi a casa sua nel luogo del suo esilio. Il solo fatto di poter affermare tutt'insieme una molteplicità di punti di vista su uno stesso oggetto rende l'anima felice, ma bisogna che la regolarità e la diversità siano combinate in modo tale che il pensiero sia sempre sul punto di perdersi nella diversità e sempre salvato dalla regolarità» (cfr. *Sulla scienza*, cit., p. 195). Ciò che la W. vuole non è esattamente che il tempo cessi in quanto dato costitutivo dell'universo, ma che l'uomo non sia più sottoposto ad una successione di momenti senza che siano chiaramente legati gli uni agli altri. Allora il problema nasce, per la W., dalla possibile giustapposizione e non dal temporale e dal materiale in quanto tali. Non possiamo, pertanto, affermare che la W. si rifugi in un facile platonismo che non saprebbe fondare una verità ontologica e che implicherebbe conseguentemente una dissoluzione del soggetto ad opera dell'eterno. Infatti, se Platone parla di *anamnesi* per designare il processo di acquisizione della scienza, è per sottolineare ad un tempo, secondo la W., il carattere eminentemente soggettivo, personale, d'una conoscenza che non può essere imposta dall'esterno, ma soltanto

ritrovata in se stessi, e il carattere non meno eminentemente oggettivo degli oggetti di tale conoscenza che non sono proiezioni dello spirito umano (– la qual cosa esclude ogni interpretazione idealistica moderna), ma anzi delle realtà autonome, trascendenti, che l'anima non *ri-trova* senza uno sforzo particolare. Per la W., pertanto, è l'eterno, ovvero l'unità, che deve cogliere il cangiamento perpetuo in vista d'una armonia che si relaziona espressamente «alla situazione particolare d'un piccolo corpo umano nel mondo» in cui «le passioni e i desideri non hanno più senso quando il pensiero prende come oggetto il mondo stesso» (*Ivi*). Ora, l'essere-al-mondo, il *Da- Sein* come era «letto» in quegli anni da Merleau-Ponty, non è niente di più e niente di meno che l'essere legato allo spazio e al tempo dalle «passioni e dai desideri», ovvero l'essere che vive e *si vive*.

Così, noi viviamo la nostra temporalità in maniera progettuale, con libertà e slancio, in modo da strappare «lo spirito ai desideri per portarlo alla contemplazione che esclude i desideri» (*Ivi*, p. 196). S. W. ritrova, in questa riflessione sul tempo vissuto come *aspirazione a*, l'idea, che è poi una *sua* esigenza, d'una finitezza umana che è il segno d'una implicita infinitezza. Si tratta, in altre parole, del desiderio staccato dal suo compimento reale nel tempo e che realizza il tempo totale inteso come istante dell'eternità: «Tutto ciò, beninteso – afferma S. W. – non si basa sui testi, o perlomeno solo alla lontana» (*Ivi*).

In questa esigenza di contemperare il finito e l'infinito, il soggettivo e l'oggettivo, il tempo e l'eterno, si potrebbe notare un accostamento a Kant pel tramite di Alain. Ed in questo senso, S. W. ritorna al pensiero antico con i suoi racconti mitologici e i suoi riti, da un punto di vista – ovviamente – di filosofo della modernità; ma essa ritorna anche alla Grecia mistica e alla Grecia filosofica senza accusarla di quella «catastrofe» che avrebbe depauperato la filosofia agli occhi di Kant, così come si nota in Nietzsche e certi circoli di filosofia francese vicini a J. Derrida.

Il fatto è che ciò che Kant critica in Platone è d'aver rivelato i misteri al di là della legge morale, mentre – come è noto – per Kant è la legge nella sua necessità imperante, nel suo «imperativo categorico», che rimane il «mistero» d'una libertà infinita. Simone Weil è d'accordo con Kant su questo rispetto della volontà pura; ma trasformato in attenzione e in consenso, questo potere d'una libertà infinita porta tuttavia sull'universo della sua stessa necessità. Certo, è innegabile che sul piano strettamente intellegibile, questa necessità non s'opponesse alla ragione: è la con-

cretezza della materia imprevedibile, l'*àpeion*, che costituisce l'ostacolo, almeno platonicamente. Ora, è col *numero* e con la *proporzione*, in quanto segni di mediazione tra l'unità del pensiero e la qualità illimitata della materia, che *noi* possiamo, secondo la W., formare l'oggetto della contemplazione: «La misura l'armonia, l'equilibrio e la proporzione costituivano agli occhi dei Greci il principio stesso di salvezza dell'anima poichè i desideri hanno per oggetto l'illimitato. Concepire l'universo come un equilibrio, un'armonia è lo stesso che farne uno specchio della salvezza. Anche nei rapporti tra gli uomini il bene consiste nell'eliminare l'illimitato: questa è la giustizia (che quindi può essere definita solo con l'eguaglianza). Lo stesso accade nei rapporti dell'uomo con se stesso» (*Ivi*, p. 196). È dunque all'interno della ragione stessa – per usare l'espressione kantiana – che noi possiamo ritrovare – secondo la W. – il linguaggio della *salvezza*. Niente di eclatante, allora, se Simone Weil pensa a questa nostra capacità di salvezza come ad un *dono* che è poi una *grazia*, ovvero ad un «regalo degli dèi agli uomini» (come dice Platone nel *Filebo*) trasmessoci dagli antichi (*palaiòì*), pel cui tramite si può facilmente risalire non solo e non tanto alla filosofia pitagorica (perchè i pitagorici erano «troppo recenti per essere considerati dei *palaiòì*) ma all'orfismo e addirittura ai riti in onore di Iside e di Osiride.

Ma ciò che interessa Simone Weil è soprattutto il senso della proporzione e dell'armonia che ella individua nella danza d'iniziazione a Eleusi e di cui si parla nell'*Epinomis*. Pertanto il linguaggio della tradizione filosofica moderna viene qui integrato da Simone Weil in una sintesi cosmo-esistenziale e religiosa perchè «l'unione perfetta del numero (il limitato) e del continuo (l'illimitato)» si realizza grazie «al simbolo del movimento circolare» (*La Grecia e...*, pp. 147-148).

Non si tratta, dunque, di divinizzare il tempo: ma l'Incarnazione e, soprattutto, la crocefissione comportano una certa dimensione cristologica del tempo. La fissità della Croce è la sottomissione obbediente allo spazio e al tempo, è la morte dei desideri e delle immagini; e ciò, per testimoniare l'esistenza d'una sola Realtà: «Quando si è compreso fin nel fondo dell'anima che la necessità è soltanto una dei volti della bellezza e che l'altro suo volto è il bene, allora tutto ciò che rende sensibile la necessità (contrarietà, dolori, pene, ostacoli) diviene una ragione supplementare d'amare» (*Ivi*, p. 148). Così, afferma Simone Weil, «la bellezza stessa è il Figlio di Dio. Perchè egli è l'immagine del Padre, e il bello è l'immagine del bene» (*Ivi*, p. 149). A questo Padre, a questo Bene si può accede-

re mediante la filosofia e/o la mistica: ciò in quanto il filosofo *partecipa* dell'essenza divina mediante l'amore, a cui Platone «attribuisce un ruolo significativo» (SC, p. 201). Così il tempo ci conduce al necessario, che è l'ordine, e l'ordine è l'armonia che riflette l'amore d'una *persona* che ama, in quanto noi possiamo attraversare l'infinitezza del tempo grazie all'istante temporale che implica la Rivelazione essenziale è sempre possibile. Ogni oggetto include l'insieme dell'universo e, con questa legge intersoggettiva, il tutto può essere amato nel singolare.

Non c'è *segno* più elequente, dice la Weil, per affermare che Dio si manifesta dovunque. Non solo: ma per mezzo di una contemplazione attiva di ciò che è singolo l'uomo prova la grandezza della sua vocazione, che consiste nell'amore della creazione negli atti concreti: «L'amore in noi è ovunque – afferma la Weil – il sentimento della nostra insufficienza radicale, conseguenza del peccato, e il desiderio, sgorgato dalle fonti stesse dell'essere di venir reintegrati nello stato di plenitudine. L'amore è dunque il medico del nostro male originario. Non occorre domandarsi come suscitare in noi l'amore: esso è in noi, dalla nascita alla morte, imperioso come una fame, dobbiamo solo saperlo dirigere» (*La Grecia...*, cit., p. 157).

Così, salvando cont(emporaneamente l'infinito e il concreto, ovvero la costituzione dell'oggetto come realtà indissolubile attraverso la quale si verificano i sentimenti autentici dell'uomo. S. Weil allo stesso modo rivalutava la Grecia dalle «dimenticanze» della «modernità». Ella non condivide il pessimismo e la tragicità assolute di Nietzsche² né la nostalgia romantica dell'idealismo ciò che Hegel chiama la «*Heimatlichkeit*» della Grecia per lo spirito ponendo nella «*Sittlichkeit*» e nell'arte come religione prima di operarne la sintesi della storicità come razionalità. Per la Weil la Grecia è un'ispirazione permanente fondata su opposizioni correlative: alla miseria dell'uomo come finitezza radicale corrispondente all'idea del mondo come patria possibile grazie all'intellegibilità. La trascendenza radicale della fonte di questa intellegibilità come verità so-

² «Nietzsche si è descritto da solo come un uomo dionisiaco, ma se avesse visto giusto la Grecia sarebbe affondata come lui. E' sufficiente questo per dimostrare che non l'ha compresa (...) Nietzsche si è completamente sbagliato su Dioniso... Non posso ammettere alcuna spiegazione catastrofica della Grecia e della sua storia » (*Sulla scienza*, cit., pp.199 - 200).

prannaturale del Bene provoca come una «sete», un desiderio ardente, che è la condizione della salvezza e fa intervenire la mediazione.

Possiamo, a questo punto, affermare che la visione drammatica dell'universo che si rivela e nella sofferenza umana e nella sofferenza divina non permette alla riconciliazione dello storico e del metastorico per mezzo della razionalità, ma suscita una «mistica» che cambia ogni cosa.

Infatti, non si tratta di un «teosofismo per snobs» allorquando, afferma Simone Weil, si risale alla mitologia e al pensiero della Grecia antica, ma di una vera rivelazione all'attenzione che diventa *attesa* e, dunque, promessa: «Dio mi aveva misericordiosamente impedito di leggere i mistici, affinché mi fosse evidente che non avevo precostruito questo contatto, che è stato invece assolutamente inatteso» (Cfr. *Attesa di Dio*, Rusconi, 1972, p. 32).

La mistica, pertanto, non si legge e non si studia ma si vive; ci si *nutre* di mistica. E allora il risultato più importante dell'interpretazione di Simone Weil, *salvo meliori iudicio*, è di eliminare una concezione superficiale del dualismo platonico che è presente ancora nei manuali ormai superati: si tratta, per la Weil di rifiutare ogni visione dualistica che separa radicalmente il mondo ideale e il mondo sensibile, che oppone l'anima e il corpo come due sostanze contrarie e senza comunicazione, in una parola quel dualismo che accentua il *korismòs* al punto da dimenticare la *mèthexis*, che si fissa appunto sulla dicotomia senza rimarcare l'*ambivalenza*. In effetti, la filosofia di Platone non apre una rottura abissale ma stabilisce una comunione, una partecipazione e una corrispondenza tra il mondo ideale e il mondo sensibile, il quale ultimo non è totalmente privo di realtà: ha semplicemente una realtà di valore inferiore in quanto la sua esistenza, il suo significato e la sua finalità richiedono una maggiore chiarificazione al proprio principio di determinatezza. Le idee sono archetipi e valori, principi d'essere e di intellegibilità delle creature del mondo sensibile: è per questo motivo che lo spirito si mette alla ricerca e, una volta che si è scoperto scoprendole, diviene egli stesso l'intermediario della loro azione nel mondo delle cose e nel mondo degli uomini. Questo discorso di Simone Weil ci permette di affermare che il rapporto tra il *pàthos-màthos* dei Misteri (cui risale Platone) e la *notte oscura* della nudità mistica costituisce indubbiamente il punto d'incontro di due umanità, dell'umanità greca e dell'umanità cristiana.