

Copia conforme all'originale.
ENL

GIANGIORGIO PASQUALOTTO PAGINA 3 FILOSOFIA INTERCULTURALE, PERCHÉ?

EMANUELE ALLOA 7 IL PENSIERO ANDINO
COME APPORTO ALLA FILOSOFIA INTERCULTURALE

CARMELA CRESCENTI 27 ISLÂM INTERIORE E DOTTRINA IN IBN 'ARABÎ

ALYETTE DEGRACES-FAHD 39 LA LINGUA DELLE *UPANISHAD* IN SIMONE WEIL.
UN'ERMENEUTICA RITROVATA SECONDO L'ESPERIENZA INTERIORE

SILVIA VOLTOLINA 71 MA CIÒ È MERAVIGLIOSAMENTE STRANO!

ANNO 8 NUMERO 20 FEBBRAIO 2003

SIMPLEGADI

RIVISTA DI FILOSOFIA INTERCULTURALE

REDAZIONE

PAOLO VICENTINI (PROPRIETARIO EDITORE)
FAX 0422-231268
SIMPLEGADI@LIBERO.IT

SILVIA VOLTOLINA (DIRETTORE RESPONSABILE)
30172 VENEZIA MESTRE CORSO DEL POPOLO 70
041-972379
339-7831655

EMANUELA MAGNO (REDATTORE CAPO)
RENATO ANDOLFATO EDOARDO BEATO ROBERTA BOZZA MARCELLO GHILARI
CATERINA MENGOTTI ANDREA NAPOLITANO GIOVANNI PANNO

DIPARTIMENTO FILOSOFIA

SIMPLEGADI È STATA FONDATA NEL 1996 DA
RENATO ANDOLFATO EDOARDO BEATO MAX BOTTAZZO ROBERTA BOZZA GUIDO G
EMANUELA MAGNO CATERINA MENGOTTI ANDREA NAPOLITANO
PAOLO VICENTINI SILVIA VOLTOLINA

R
A
18

PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE
REGISTRAZIONE 1539 TRIBUNALE DI PADOVA 23 OTTOBRE 1996
RIETARIO EDITORE PAOLO VICENTINI DIRETTORE RESPONSABILE SILVIA VOLTOLINA
STAMPA IN PROPRIO DISTRIBUZIONE GRATUITA

ISSN 1721-5633

UNIVERSITÀ DI PADOVA

La lingua delle *upanishad* in Simone Weil. Un'ermeneutica ritrovata secondo l'esperienza interiore

I. Dopo l'agosto del 1939¹ Simone Weil rompe con il pacifismo e accetta la necessità della guerra. Questa decisione riporta il suo sguardo sul mondo e le domande si ripropongono. Nel 1939 non ha ancora iniziato lo studio del sanscrito: non ha neppure letto la *Bhagavad-gita*.

Questo contatto è senza dubbio decisivo. Tuttavia, quando si tratta di scegliere, al momento della sua partenza per Vichy, preferisce l'*Iliade* e lascia il volume della *Gita* a Parigi².

A Marsiglia, Simone Weil conosce un'intensa vita intellettuale vicino a Jean Ballard e ai *Cahiers du Sud*. Questo soggiorno sarà caratterizzato da un rinnovato interesse per le questioni matematiche e fisiche (specialmente con le sue reazioni alla pubblicazione di *Initiations à la physique* di Max Planck), e dalla scoperta del mondo indiano. Legge con assiduità la rivista *Yggdrasil* che comprendeva già nei suoi numeri (annate 1937-1939) delle traduzioni di inni vedici e manichei e un lungo frammento della *Bhagavad-gita*. Nel gennaio del 1941 ritrova René Daumal, amico della khâgne e fine conoscitore del sanscrito. Questo incontro è per lei un'occasione unica: Daumal è, come lei, molto indipendente rispetto al pensiero accademico benché rimanga molto informato sulle ricerche e si preoccupi molto dell'esattezza linguistica: ha scritto una grammatica sanscrita che le darà. E lei riempie le lunghe pagine con declinazioni sanscrite, non trascritte, a volte, nella scrittura classica indiana, la *devanagari*, secondo lo stesso modello della grammatica di Daumal. Poeta e studioso in risposta a un bisogno interiore, Daumal ha voluto provare, da subito, i

¹ Introduzione di S. Fraisse a *Oeuvres complètes de Simone Weil*, vol. II.

² Lettera a Simone Pétrement, 6 agosto 1940.

limiti della coscienza umana. Anche per lui un'esperienza, benché differente, ha orientato radicalmente vita e ambizioni intellettuali. Attraverso dei procedimenti in effetti artificiali ha trasformato un passaggio al limite in una esperienza decisiva, fatta all'età di quindici anni, che tenterà di descrivere numerose volte. In *Il ricordo determinante* si spiega così¹: "Ho la certezza dell'esistenza dell'altra cosa, di un *al di là*, di un altro mondo o di un altro tipo di conoscenza: e, in quel momento, conoscevo direttamente, provavo questo al di là nella sua stessa realtà. È importante ripetere che, in questo nuovo stato, percepivo e comprendevo molto bene lo stato quotidiano... Pensavo questo senza parole, e accompagnandolo con un pensiero superiore che mi attraversava, che si pensava - per così dire - nella mia stessa sostanza con una velocità che tendeva all'istantaneo. Ero preso nella trappola di tutta l'eternità, precipitato verso un annientamento sempre imminente con una velocità accelerata, attraverso il meccanismo terrificante della Legge che mi negava. "È questo! È questo dunque!" - questo era l'urlo del mio pensiero. Io dovevo, minacciato dal peggio, seguire il movimento... Qui, il concetto stesso non è più il termine finale, la cosa da significare: il concetto - l'idea nel senso ordinario del termine - è esso stesso un segno di qualcosa di superiore... Quanto ai concetti, girano attorno ad un'idea centrale di identità: tutto ritorna al medesimo ad ogni istante... Lo spazio dove avrebbero luogo le rappresentazioni... è tale che ogni estensione indefinita da un punto di partenza ritorna a questo punto di partenza... Ad ogni istante, la circonferenza ripetuta all'infinito riappare simultaneamente come *punto*; non un punto centrale, *sarebbe troppo bello*; ma un punto eccentrico, che rappresenta al contempo il nulla della mia esistenza e lo squilibrio di questa esistenza, attraverso la sua particolarità, mi conduce nel cerchio immenso del Tutto, che ad ogni istante *mi annulla* riconquistando la sua integrità (che non ha mai perduto: sono io che sono sempre *perduto*). E, al di là di tutte queste testimonianze umane, più o meno complete... e al di là ancora, certi testi sacri di diverse religioni mi confermavano la stessa realtà - qualche volta sotto una forma terrificante, quando è percepita da un individuo limitato, che non si è reso capace di percepire... qualche volta sotto una forma

¹ *Les Pouvoirs de la parole*, pp. 114-115.

pacifica, pienamente felice e intensamente luminosa che è la visione degli esseri che sono realmente trasformati e possono vedere questa realtà, faccia a faccia, senza esserne distrutti. Penso, ad esempio, alla rivelazione dell'Essere divino nella *Bhagavad-gita*".

Questo estratto lascia intuire che iniziatore fu Daumal sia per la lingua sanscrita che per il pensiero indiano. Tra questi due esseri morti prematuramente ci fu un incontro: la stessa ricerca di una realtà al di là di tutto, la medesima esigenza filosofica diversa dal gioco d'idee. La ricerca intellettuale, per loro, risponde a una necessità, è guidata dall'evidenza di una certezza interiore che nega l'essere nella sua individualità. Per Daumal tutto passa attraverso il linguaggio di cui interroga l'ambivalenza e i poteri; lui avvicina in un certo senso i concetti indiani con grande profondità attraverso le strutture stesse della lingua sanscrita, per Simone Weil la ricerca si iscrive maggiormente in una liberazione delle strutture del pensiero e nella loro ricezione dell'unità.

Daumal prestò a Simone Weil anche una copia manoscritta della *Bhagavad-gita*, e certamente della *Brhad-aranyaka-upanishad* e dell'*Isa-upanishad*. Il 7 agosto 1941, sei o sette mesi dopo i primi rudimenti di sanscrito, lei può scrivere a Pétrement: "Ho letto sanscrito in questi ultimi mesi, e leggo qualche verso della *Gita* dal testo, cosa che me l'ha resa più cara, ho imparato anche ad amare le *upanishad*". Prima di imbarcarsi per New York spedisce a Gustave Thibon delle traduzioni di *upanishad* e della *Gita* che riprenderà a Londra tre mesi prima della morte, nel maggio del 1943.

Il lavoro di traduzione e di assimilazione si svolge principalmente tra il 1941 e il 1942 (soprattutto i *Cahiers I e II* di Plon). Il terzo volume e i *Cahiers d'America* contengono poche citazioni, semplici riferimenti alla *Gita* o a qualche nozione ormai totalmente acquisita per Simone Weil. Nelle sue traduzioni tenta di essere molto vicina al testo, di alleggerire e sottolineare volontariamente il movimento dialettico con semplicità. A lato della traduzione di Sénart¹: "Benché non conosca, resta tuttavia capace di conoscenza; la conoscenza non sfugge al conoscitore che lui è, poiché è indistruttibile; solamente non esiste un secondo, un oggetto altro e

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 3, 30-31.

separato che lui possa conoscere. È solamente quando esiste un altro (un oggetto) che si può vedere questo altro, sentire questo altro", Simone Weil scrive molto fedelmente in una traduzione ripresa a Londra: "Questo essere che non conosce è un conoscente che non conosce. Il conoscitore non scompare nel conosciuto che esiste, essendo indistruttibile; ma non esiste una seconda cosa, una cosa altra e separata, che lui conosce. Là dove esiste qualche cosa, è là che si può vedere l'altro, sentire l'altro".

II. Daumal e Simone Weil non hanno smesso di interrogare il rapporto tra linguaggio e pensiero. "Esiste, Signore, qualcosa di più reale delle parole"¹, dice l'*upanishad* che, più in là, continua: "Solamente quello lo conquista attraverso la parola che lo ottiene grazie alla verità"². Nello studio di questo rapporto, non vorrei assolutamente fornire una qualunque risposta comparativa a favore di o contro Simone Weil. Preferisco mostrare come, a partire da una preoccupazione metafisica conservata intatta sino alla sua morte, lei ha raggiunto il grande interrogativo dell'India antica. E come, con un paradosso che prova quanto era interiormente pronta a ricevere questo pensiero, ha cercato e incontrato un pensiero le cui maglie sono accuratamente nascoste. Sono questi legami, tuttavia, gli intermediari, i μεταξού, che l'hanno sempre trattenuta.

Nei testi dell'India come le *upanishad*, gli elementi appaiono più spesso posti che dimostrati. Il lettore si scontra con un cammino prescrittivo che procede per blocchi giustapposti o con una via indicativa che moltiplica le immagini senza lasciarsi sfuggire il filo conduttore. Tutto è concentrato sullo scopo da raggiungere, il *brahman*. Che ciò avvenga attraverso il ricorso alle analogie o alle tautologie, l'articolazione del pensiero è occultata a favore di un ritorno che indica la conoscenza del *brahman*.

Anche il campo della conoscenza non è per nulla definito come tale, poiché questo pensiero del ritorno pone la fine ultima dell'uomo come sua essenza eternamente ottenuta³. Bisogna recuperarla. Come si avvicinò, quindi, Simone Weil a questo pensiero e

¹ *Chandogya-upanishad*, VII, 1, 5, traduzione di Daumal in *Bharata*.

² *Chandogya-upanishad*, VII, 16, 1, non citato da Simone Weil.

³ Commento di Sankara a *Brahmasutra*, I, 14.

attraverso che elemento avvenne l'incontro? Non si tratta qui di fare un riassunto del pensiero delle *upanishad* vediche, né di dedicarsi ad una comparazione, poiché lei lavorava per liberarsi da metodi e da strutture di pensiero e aveva perciò una grande libertà d'interrogazione.

Simone Weil si concentra soprattutto nel ricercare, come in matematica, "delle unità inesprimibili"¹. Questa via che valorizza ciò che manca e rivela ciò che non può apparire senza l'intermediazione del soggetto conoscitore è il lavoro "che è necessario per esprimere il vero. E anche per riceverlo"². Lei si imbatte in un pensiero molto rigoroso dedicandosi alle *upanishad*, la cui struttura è tuttavia progressiva, poiché dipendente dallo sguardo posto su essa. Come davanti a un quadro posto in controluce il visitatore è obbligato a spostarsi per trovare l'angolo preciso che gli permetta di vedere, così lei senza modificare la sua interrogazione la "pone" diversamente, in modo che i testi le rinviino, dalla loro cornice, un'immagine che possa porsi come risposta o avanzamento.

Questa ricerca della struttura di pensiero, in cui sorge la domanda per cui bisognerà mostrarsi capaci di leggere una risposta, è diversa, conforme in anticipo ad una risposta conosciuta e data, e non restituisce che un lavoro di spiegazione. A causa della sua preoccupazione per la struttura, Simone Weil traduce spesso dei termini sanscriti per l'effetto che implicano. Per esempio, il *dharma* è, per lei, una "bilancia a braccia ineguali"³ o un "equilibrio"⁴, un "ordine trascendente in rapporto ai beni"⁵, e anche la "necessità amata"⁶. *Dharma*, dalla radice *DHR* "portare", rappresenta ciò che porta e mantiene il mondo e l'uomo in sé; è la legge morale e cosmica, ciò per cui essa è giusta. Conseguentemente agisce come una bilancia, un equilibrio in quanto legge; per l'uomo, significa un'accettazione del dovere e anche la "necessità amata". Bisogna notare che "il *dharma*, dipendendo dalla casta, quindi dalla nascita, quindi dall'incarnazione precedente, dipende

¹ *Cahiers*, vol. I, p. 183 [d'ora in poi indicato con C, n.d.t.].

² C, I, 251.

³ C, I, 226.

⁴ C, III, 195.

⁵ C, III, 189.

⁶ C, I, 222.

da una scelta anteriore. Non è che non si abbia scelta, ma se ci si pone in un dato momento non si ha più scelta"¹. Considerare così il *dharmā* - e qui abbiamo l'intero ragionamento - mostra a che punto lei si preoccupava di ricercare l'asse attorno a cui la nozione, girando completamente, sembra arrivare al suo punto di arresto. La legge fa l'equilibrio e fissa un ordine. Ora lei deduce che questo *dharmā* (qui individuale) risponde ad un arresto anteriore e che è "equilibrio", "legge" nella misura in cui ci si conforma a ciò che si ha precedentemente scelto. Questo significa che in caso di non conformità al proprio *dharmā* esiste, quindi, non conformità e negazione della scelta stessa che l'uomo ha fatto in un'altra nascita!

"La causa del peccato è *rajas*"²; *rajas*, uno dei tre *guna* o qualità della materia, la "tessitrice" (*guna* vuol dire "cordone") di certe tendenze, *rajas* la seconda o l'intermediaria designa la "passione" (da *RAJ* "colorarsi"); questa è lo slancio che rivolge l'uomo verso l'esterno nella sua volontà di scegliere l'oggetto della sua passione. *Rajas* non è affatto il "peccato"; ma, per conseguenza, vi conduce quando il desiderio dell'uomo contravviene alla Legge. Simone Weil, assorbendo queste nozioni, considera questi termini come altrettanti atti e si sforza di conoscere le conseguenze risultanti dalla conformità alla Legge o dal suo oltrepassamento, poi ne descrive l'esito.

Un ultimo esempio, "*sattva* (altro *guna*) è questa tendenza alla decreazione"³. *Sattva* non rappresenta un movimento che porta alla decreazione. Dalla radice *AS* "essere" (senso statico), *sattva* designa la qualità di ciò che è reale, ciò che è in comune all'essere, la luce, la purezza. Ora, l'uomo in cui questo elemento è dominante e che raggiunge la sua perfezione d'uomo si svuota per lasciar posto interamente a Dio, si svuota in Dio: "È per questo che l'essere umano perfetto non agisce per Dio, ma attraverso Dio"⁴. L'essere in cui *sattva* predomina viene dunque a decrearsi della sua individualità.

¹ C, I, 170.

² C, I, 214.

³ C, II, 174.

⁴ *La Connaissance surnaturelle*, p. 103 [d'ora in poi indicato con CS, n.d.t.].

D'altra parte, nel liberarsi della struttura del pensiero Simone Weil ha sempre rifiutato di tralasciare l'esperienza, poiché fa da contrappeso alla teoria. Che sia lavoro di officina, di vendemmia o la partecipazione sindacale, lei ha un contatto concreto con gli altri, le loro sofferenze, così da sentire che l'anima è anche materia e "l'anima deve non solamente diventare materia, cioè inerte, ma ancora materia non avendo alcuna forma propria, assolutamente docile, fluida... L'anima deve diventare qualcosa che non può assolutamente dire io"¹. La materialità che l'anima deve provare conduce all'obbedienza; ma quella non può essere compresa che all'interno della "concezione non sperimentale della necessità"².

Simone Weil non si accontenta di formulare delle idee, anche quando si interessa ad altre tradizioni (tranne la sua) vive queste idee e queste possono e devono, in un certo senso, sostenere il reale. La volontà di contrappeso al teorico attraverso l'esperienza, ad un tempo dentro e fuori (poiché si tratta sempre di decreare l'io), le fa utilizzare metodi contrari alle sue opinioni (credenza in Dio e ateismo) proprio in quanto metodi e la spinge a considerare principalmente le conseguenze e lo scopo piuttosto che il senso proprio. Per aver accettato l'evidenza dell'esperienza interiore ed essersi lasciata guidare da essa opera un ribaltamento del ruolo dell'esperienza, che agisce dunque come rivelatore: "I precetti non sono dati per essere praticati, ma la pratica è prescritta per l'intelligenza dei precetti"³. Sostituiamo "precetti" con "idee", il suo cammino appare chiaro.

L'esperienza diventa così necessaria, non in sé stessa, né per il soggetto che la compie nella sua specificità, ma perché prova attraverso sé il sentimento della dualità in cui guardare e mangiare sono due operazioni differenti⁴ e, soprattutto, riesce a stabilire un certo rapporto con ciò che è stato dato⁵. In effetti la realtà non è mai "data", è per questo che bisogna prima di tutto vivere questo smembramento che implica ogni mediazione⁶.

¹ C, II, 245.

² C, III, 246.

³ C, II, 164.

⁴ C, III, 288.

⁵ C, I, 208.

⁶ C, II, 297.

In questa necessità dell'esperienza, bisogna ancora includere l'esperienza mistica che trasforma la conoscenza filosofica in ricerca della saggezza, in rapporto a cui la ragione non è che un mezzo. Negli ultimi momenti della sua vita Simone Weil non ha esitato a definire la filosofia come "esclusivamente in atto e in pratica"¹. Da ciò si impongono due conseguenze. Prima di tutto la relatività della conoscenza per definire il reale; in tal modo "ci si libera dalle rappresentazioni sensibili. Ci si libera anche dalle "ipotesi", nel senso che le si prende semplicemente come "ipotesi" e non le si considera come delle analogie"². Succede che in matematica delle ipotesi siano introdotte spesso, senza coerenza logica, in dimostrazioni in cui, applicate logicamente, permettono di arrivare ad una equazione. Ce ne sono ugualmente nella ricerca del reale in cui si constatano delle "corrispondenze tra dei nomi che non hanno niente a che vedere con delle etimologie e rispondono a delle verità"³. Il secondo punto, conseguente al primo, riguarda la raccolta di ciò che non è il reale in una "creazione di linguaggio, una modificazione, un nome - *vaca-arambhanam vikaro namadheyam*"⁴. Lei ha molto insistito sulla necessità di leggere e rileggere questi nomi: "Il mondo è un testo con molti significati e si passa da un significato all'altro attraverso un lavoro. Un lavoro in cui il corpo ha sempre parte come, quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera, questo alfabeto deve entrare nella mano a forza di tracciare le lettere"⁵.

Non tratteremo qui delle *upanishad*. I passaggi sottolineati da Simone Weil, le traduzioni, le esitazioni su certe parole, le ricorrenze talvolta molto numerose determinano delle scelte che analizzeremo. Lei ha letto dai testi ciò che noi chiamiamo le *upanishad* vediche. Le più importanti sono state analizzate attentamente. Ne sono citate frequentemente sette: *Isa*, *Brhad-aranyaka*, *Chandogya*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Kena*, *Katha*; altre tre sono menzionate allusivamente: *Taittiriya*, *Svetasvatara*

¹ CS, 335.

² C, I, 184.

³ C, I, 184.

⁴ *Chandogya-upanishad*, VI, 4, 4.

⁵ C, I, 132.

e *Prasna*. I testi che citeremo sono o tradotti (copiati e trascritti o no), o sottolineati nel margine dell'esemplare che possedeva delle due grandi *upanishad*, *Brhad-aranyaka-upanishad* e *Chandogya-upanishad*.

Simone Weil non cerca di restituire il pensiero indiano. È arrivata a questo con un fermo rigore, aprendosi con forza dei passaggi che avrebbero fatto fuggire ogni principiante. Lei vi trova un linguaggio spesso nuovo per andare sempre più avanti. È libera dalle nozioni, non solo per il desiderio di comprendere, ma perché è desiderosa di viverle, cioè di confrontarle con le proprie domande, di spingerle sino al limite a cui l'esigenza e l'autenticità conducono. Come un'improvvisa sfida, questo pensiero suscita in lei un nuovo ambito di ricerca, nel momento in cui una diversa interrogazione sorge di fronte alla guerra, che riguarda un certo modo di agire dell'uomo come punto estremo di tutti i suoi atti. Si sforza meno di definire che di stabilire nuove relazioni, connessioni che permettano di avvicinare meglio il movimento stesso di un pensiero volto verso ciò che riguarda la conoscenza e che è al di là.

Non sono, d'altra parte, le opposizioni di termini che trattenono Simone Weil, ma la possibilità che esse hanno di trasferirsi l'una nell'altra, che è anche condizione stessa della loro unione. Il movimento verso l'unione e la non unione, la descrizione delle multiple traslazioni o trasmutazioni che da sole fanno percorrere il mondo secondo i diversi stati dell'essere umano fino all'acquiescenza, mai statica, in cui tutto sembrerebbe immobilizzarsi - dove in effetti tutto, infine, può muoversi e cominciare secondo ordine: "Il compimento puro e semplice degli atti prescritti, né più né meno, cioè l'obbedienza, è per l'anima ciò che l'immobilità è per il corpo. È là il senso della *Gita*"¹.

Descriveremo qui due movimenti per cui il soggetto conoscente impara e raccoglie via via ciò che lo circonda e che conosce in uno stato, contemporaneamente, differente e originale. Questi movimenti risultano dall'esistenza delle contraddizioni. Quando queste riguardano il contatto del pensiero divino e dell'uomo o della manifestazione - soggetto caro alle *upanishad* -, Simone Weil precisa che "questi due contraddittori non possono mai esistere in

¹ CS, 306.

maniera stabile, ma passano ad una specie di esistenza sotto la forma del divenire, nel corso dell'operazione che, nell'anima, fa sparire poco alla volta ciò che si chiama *io*¹. Senza dubbio bisogna intendere il non stabile come l'indicazione di un in cammino, di un movimento incessante che porta allo stato finale in cui tutto cessa, anche il nome di stato. Da questo punto di vista, tutto è costantemente modificato, riposizionato, dipendente, mosso o in movimento.

Di questo lento cammino dell'anima considereremo due passaggi: quello dal duale all'architettura e quello dal mutevole al punto d'appoggio.

III. Dal duale all'architettura

"Fammi andare dal non essere all'essere, fammi andare dall'oscurità alla luce, fammi andare dalla morte all'immortalità", dice l'*upanishad*².

"Andare dal non essere all'essere", in questo passaggio c'è tutta la tensione dell'uomo teso verso questo stato di realtà di cui avverte, in se stesso, più fortemente la mancanza che la presenza. Per il soggetto conoscente l'elemento duale è prima di tutto la sua non identità di soggetto. Nelle *upanishad* non riposa sicuro su una opposizione di anima e corpo. È una dualità più interiore, più essenziale: si basa sulla natura dell'*io* e Simone Weil dice: "Il corpo è l'unica bilancia tra l'anima e l'anima"³. Il sentimento di divisione dona all'uomo l'impressione di essere radicalmente altro, e altro da Dio: "Quando si è giunti all'assoluto, ci si esprime solo per identità, "il bene è il bene", "l'io è l'io" (*atman*) - perché solo un'identità esprime l'incondizionato"⁴. La *Brhad-aranyaka-upanishad*, descrivendo lo stato anteriore alla manifestazione, si esprime così: "In verità, all'origine solo era il *brahman*. Non conosceva che se stesso: "Io sono il *brahman*; ed egli divenne il Tutto"⁵. Questa identità in Dio di universale e particolare⁶ esclude ogni possibilità

di contrario. L'*upanishad* mostra lo stato assoluto del *brahman*, poi la sua manifestazione in questi termini: "Io sono il *brahman*; ed egli divenne il Tutto", si tratta proprio di una identità rispetto ad un'altra identità, globale e anteriore ad ogni manifestazione.

Se i contrari, "figure a doppia faccia"¹, dice Simone Weil, sono dalla parte della divisione, della separazione, le *upanishad* mettono in evidenza una nozione differente. I due termini non sono più presenti come dei semplici contrari; sono relativi l'uno all'altro, li si chiama *dvandva* (termine sanscrito formato dal raddoppiamento del tema di *dva* "due"); vanno a due a due "in coppie di opposti". Questi valori duali sono vissuti dal soggetto conoscente come pure lo stato ambivalente in cui "la separazione è legame"² e in cui, al contrario, la loro correlazione "ne implica lo smembramento"³. Lei riconosce in questo stato di dualità (*dvaita*) "la separazione tra il soggetto e l'oggetto"⁴. Resta da precisare la natura di questo oggetto. Lei distingue qualche volta i contrari e i contraddittori come rapporti che possono "toccare l'essere naturale", mentre "i contraddittori pensati insieme (pensati veramente insieme) lo possono per toccare Dio"⁵, i contrari, queste coppie, determinano la condizione dell'uomo nella relazione con se stesso o con il mondo. Sono "un passaggio obbligato"⁶, ma anche "una porta"⁷. Se, quindi, queste "coppie" non sono semplici contrari, può essere necessario fare attenzione a non frenare troppo velocemente delle equazioni. Lei le ricomprende nella sua esigenza di una logica. A proposito della materia pura (*ἄπειρον* di Anassimandro) osserva: "È il contrario del bene, ma non è il male; è il correlativo del bene. Il male non è il contrario del bene, come l'errore non lo è della verità"⁸.

Nel pensiero del ritorno, proprio delle *upanishad*, è necessario definire uno stesso termine impiegato qualche volta nel senso

¹ C, II, 295.

² C, II, 295.

³ CS, 256.

⁴ CS, 162.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 10.

⁶ CS, 251.

¹ C, I, 153.

² C, III, 126.

³ C, II, 297.

⁴ C, III, 60.

⁵ C, II, 273.

⁶ C, II, 157.

⁷ CS, 233.

⁸ C, III, 78.

della discesa del principio che si manifesta o, al contrario, nel senso di una risalita alla fonte; così, quando l'*upanishad* dice: "All'origine questo non era che non essere (*a-sat*). Divenne essere (*sat*)"¹, il non essere non ha lo stesso senso, la stessa "posizione metafisica" che nel verso citato in precedenza: "Fammi andare dal non essere (*a-sat*) all'essere (*sat*)"². È per questo che il pensiero upanisadico è un pensiero legato al proprio stesso movimento, e da qui la sua difficoltà. Bisogna sempre risituarlo per definirlo. In questo modo si comprenderà quanto l'impiego di uno stesso termine è interessante e in cosa, in maniera apparentemente statica, indica un movimento, un intervallo in cui ha luogo il passaggio che deve compiere il soggetto conoscente.

Diventa, quindi, importante e necessario riconoscere questa dualità e nominarne i termini, prima a livello orizzontale (vedremo più tardi l'altro livello verticale), contemporaneamente come metodo e mezzo per raggiungere la possibilità di correlazione. Un lavoro preliminare di discriminazione (*vijnana*) prepara alla conoscenza (*vidya*). Esso consiste in questo sforzo per liberare le coppie di opposti. Ciò non significa che si possano stabilire tutte le equazioni. Tutte le cose messe in opposizione non formano delle correlazioni. Solo le coppie di opposti permettono di arrivare ad un altro livello in cui cessa la dualità. Perciò l'*upanishad* dice: "Là dove esiste come una dualità (*dvaitam iva*)"³. In questo "come" è incluso il lavoro del soggetto che porta alla visione unica. "La correlazione dei contrari è distacco"⁴, nota Simone Weil, rompe la relazione orizzontale dei due correlativi somiglianti, in un movimento unico e medesimo, le condizioni multiple in cui si muta il soggetto. Ugualmente, nella relazione dal soggetto all'oggetto, il soggetto deve arrivare ad integrare in sé, poi nell'*atman* ciò che gli è esterno; lei annota: "Rifiuto dell'oggetto come *μετάξυ* verso la realtà dell'oggetto, che non è data"⁵.

Questa non identità del soggetto di fronte all'oggetto implica un ostacolo alla loro unità. È chiamata forza o volontà (*kratu*).

¹ *Chandogya-upanishad*, III, 19.

² *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 3, 28.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, II, 4, 14.

⁴ C, III, 24.

⁵ C, I, 186.

Essendo l'uomo definito come *kratu-maya*, fatto di volontà, si dice che la volontà determina la sua condotta e anche ciò che diviene¹. "Bisogna quindi formare la sua volontà"², formarla riconoscendo che il *brahman* è "l'inizio, la fine e il presente di Tutto", dice la stessa *upanishad*³. Non si tratta affatto di formare la propria volontà per sé, ma di farla raccogliere nel *brahman*. "L'uomo non ha il diritto di distruggere che ciò che gli appartiene, cioè non il suo corpo, ma esclusivamente la sua volontà"⁴, e Simone Weil spiega e riassume l'attitudine paradossale di un volere che giunge a non volere più per sé: "Bisogna volere o ciò che precisamente esiste, o ciò che non può affatto essere: meglio ancora, tutti e due"⁵. L'essere umano, nelle *upanishad*, è direttamente associato ai desideri: "Tutto ciò che esiste è riunito in questa fortezza del *brahman*, tutti gli esseri (*bhutan*) e tutti i desideri (*kamah*)"⁶; ora, ciò che si ottiene grazie al compimento di questi desideri, merito o demerito, si annienta⁷. Questa idea molto importante conferma la sua riflessione sul finito e l'illimitato. Pertanto quando dice che "il male e il bene *che sono in noi* sono finiti"⁸ la loro presenza in noi, quella dei nostri desideri che ci formano, pone altrimenti la relazione dal desiderio all'oggetto; e lei non considera l'oggetto come ciò che è esterno al soggetto, ma sotto l'aspetto della sua finitezza o no. Il lavoro di discriminazione permette di riconoscere i valori relativi che non riguardano l'essenza dell'essere umano. Così, affinché i desideri si ritrovino soddisfatti nel *brahman* è necessario in questo caso "agganciare il desiderio a ciò che non si affatica"⁹.

Alla non identità del soggetto si oppone, nelle *upanishad*, lo stato di non paura (*a-bhaya*) che caratterizza l'*atman*, poiché "è di un altro che si ha paura"¹⁰. Simone Weil amava citare questo

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 5.

² *Chandogya-upanishad*, III, 14, 1.

³ *Chandogya-upanishad*, III, 14, 1.

⁴ CS, 169.

⁵ C, III, 194.

⁶ *Chandogya-upanishad*, VIII, 4.

⁷ *Chandogya-upanishad*, VIII, 2; C, I, 159.

⁸ C, II, 219.

⁹ C, I, 230.

¹⁰ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 2.

sottile passaggio che definisce, attraverso dei sentimenti umani di dualità, immediatamente negati, il momento precedente l'atto di manifestazione. D'altra parte, il punto di contatto tra il principio e gli esseri, la dualità nel suo rapporto con il principio che si manifesta, è rappresentato dall'idea del nutrimento. Esistono differenti nutrimenti. Il *brahman* si definisce anche attraverso questi, sia in un rapporto di inglobamento - ci ritorneremo più avanti -, sia in una relazione con la dualità grazie all'atto del consumare. Ma qui i nutrimenti, al contrario dei meriti e dei demeriti, non si esauriscono; "i nutrimenti prodotti dal Padre mangiati costantemente non si esauriscono"¹. Benché consumati, sono illimitati poiché la loro origine non dipende dal soggetto, sono i nutrimenti del Padre. La loro "indistruttibilità" (*a-ksiti*) indica un'unità di un altro ordine, su cui riposano questi nutrimenti senza fine. E l'unità suggerita rappresenta un'unità inglobante che l'opponi, in ogni punto, all'unità apparente, a una dimensione unica costituita dall'immaginario; questo appartiene al mondo del desiderio, del volere, è quindi legato al solo soggetto; è per questo che l'unità così formata avviene senza cambiamento di livello. Lei non distingue l'immaginario dall'immaginazione: "L'immaginazione che riempie il vuoto è essenzialmente menzognera. Esclude la terza dimensione, poiché sono solamente gli oggetti reali che sono nelle tre dimensioni. Esclude i rapporti multipli"².

Nella ricerca del sé, segue a questa fase di riconoscimento della non identità del soggetto una via *inclusiva*. Essa consiste, a partire dal soggetto conoscente, nel ricercare l'elemento che realizza l'assorbimento (*samvarga*) come segno di un ritorno ad una unità superiore, tanto a livello cosmico che umano: "L'aria, in verità, è un assorbente. Quando il fuoco si spegne, sparisce allora nell'aria... Ora il punto di vista umano. Il respiro, in verità, è un assorbente. Quando si dorme, la parola sparisce nel respiro; allo stesso modo la vista, l'udito, il pensiero. Sono quelli lì i due assorbenti: l'aria nell'ordine degli oggetti esterni; il respiro nell'ordine degli esseri viventi"³.

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 5, 1-2.

² C, II, 29, 74, 110; III, 19.

³ *Chandogya-upanishad*, IV, 3, 1-4.

Nelle *upanishad*, il ritorno di un elemento a ciò che lo contiene è rappresentato dall'idea di incastro, di adattamento; è lo spazio esterno all'uomo¹ in cui tutto rientra senza che se ne possa seguire la traccia. Attraverso il movimento di incastro si rivela, nell'uomo, uno stesso spazio; è "lo stesso che è all'interno del cuore"². Per questo la *Brhad-aranyaka-upanishad* impiega il termine *sam-AR-p-it*, dalla radice *R* "muovere in senso ciclico". Ritroviamo qui il preverbo di riunione e di perfezione *sam*. La radice è al causativo (forma fattiva) e significa sia "far muovere nel senso di un ordine per riunire e compiere", sia "mettere assieme", "incastrare": "Come tutti i raggi di una ruota sono incastrati ad un tempo nel mozzo e nel cerchio, ugualmente sono incastrati nell'*atman* tutti gli esseri, tutti gli dei, tutti i mondi, tutte le anime, tutti gli individui"³.

L'inclusione può ancora realizzarsi attraverso l'ultimo elemento - sempre successivamente raggiunto, poiché si tratta di passaggio - che riceve in sé ciò che risale alla propria radice (*mula*) sino all'essere (*sat*)⁴. Simone Weil sottolineava tutti questi riassorbimenti, questi ritorni, con grande cura.

La risalita si compie anche in maniera verticale: per sovrapposizione, sia attraverso tre aspetti⁵, sia attraverso gli stati ben conosciuti della *Mandukya-upanishad* che descrive i quattro stati (cioè 3+1) contenuti nella sillaba *om*, una volta scomposta nei suoi elementi *A+U+M*, e l'unità che li riunisce tutti e tre. Simone Weil li cita⁶ e annota poco più avanti che "è necessaria una descrizione *precisa* della gerarchia degli stati dell'anima"⁷. Questi "stati sovrapposti"⁸ descrivono non solamente una gerarchia dell'anima, ma un metodo che riguarda la lettura degli stati: "Che tutto ciò sia pensato ancora insieme per piani: il vuoto, e queste infinite sovrapposte astrattamente intraviste, e i sistemi realmente provati

¹ *Chandogya-upanishad*, III, 12, 7-9.

² *Chandogya-upanishad*, III, 12, 7-9.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, II, 5, 15.

⁴ *Chandogya-upanishad*, VI, 8, 4.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, VI, 4, 7.

⁶ C, I, 160.

⁷ C, I, 153.

⁸ C, II, 220.

e letti nelle apparenze sensibili, e il sentimento d'unica esistenza continuamente soggiacente"¹.

Se questi stati sono dei luoghi progressivi verso uno stato al di là di ogni passaggio, la lettura multipla corrisponde allora - più che a una lettura - alla *capacità* di sorpassare questi stati (altrimenti non si potrebbe vederli), grazie alla conoscenza di ognuno di loro e del loro punto di avvicinamento, della loro origine. Anche Simone Weil può dire molto precisamente: "L'errore non è nell'azione, è un errore di lettura"². D'altra parte, questa lettura del principio, di cui l'ultima tappa consiste nel vedere "non per Dio, ma attraverso Dio"³, fa di questa lettura un dono soprannaturale⁴, qualche cosa che ci è dato e, contemporaneamente, grazie a questo dono, rivelato. Ricordiamo che, nella *Gita*, *Krsna* dona ad *Arjuna* l'occhio divino che gli permette di vedere la propria forma cosmica⁵.

La lettura dei segni - come nella tradizione giudaica - risponde al passaggio dei diversi livelli che è possibile conoscere. Questi cambiamenti di piano come movimenti dell'anima costituiscono un orientamento differente in cui, dicono le *upanishad*, l'essere passa dalla sua cura personale all'amore di sé⁶, e Simone Weil molto bruscamente commenta: "Cambiamento di livello. Non amore in più, ma un altro amore, non sapere in più, ma un altro sapere, etc."⁷. Il passaggio da uno stato all'altro caratterizza una rottura che apre nell'essere umano un altro grado della visione, nella medesima azione che non si divide⁸. Il passaggio finale rappresenta la cessazione di ogni misura in cui il più piccolo ingloba ciò che lo contiene, "tanto grande quanto lo spazio che abbraccia il nostro sguardo è questo spazio all'interno del cuore"⁹.

¹ C, I, 212.

² C, I, 145.

³ CS, 103.

⁴ C, II, 108.

⁵ *Bhagavad-gita*, XI, 8.

⁶ *Brhad-aranyaka-upanishad*, II, 4, 5; IV, 5, 6.

⁷ C, I, 177; cfr. III, 52.

⁸ C, III, 265.

⁹ *Chandogya-upanishad*, VIII, 1, 3.

Questi passaggi attraverso gli stati si compiono indipendentemente dall'atto, "non si può vedere che attraverso il pensiero"¹. E per "costruire in funzione di ciò che si vuole leggere"², poiché la lettura non è un semplice sforzo della vista, è necessario farsi architetto dell'anima; l'anima si costruisce in rapporto con l'assoluto, con l'*atman*, praticando la lettura, sapendo riconoscere i nomi (*nama*) del *brahman* e le loro modificazioni. Costruire non significa riservarsi un luogo, al contrario è obbedire ad un corso più universale scandito attraverso tutti gli stati dell'essere: "Essere distaccato dai frutti dell'azione. È necessaria per ciò un'architettura profonda dell'anima"³. A quest'anima Simone Weil oppone l'anima collettiva a una dimensione, senza architettura⁴.

IV. Dal mutevole al punto d'appoggio

Il mutevole fa sorgere, prima di tutto, la questione cosmologica nel processo di manifestazione dell'assoluto attraverso il cammino paradossale che deve compiere. L'*upanishad* descrive, all'origine, la Morte che mangia tutto ciò che produce: "Tutto ciò che produceva, si metteva a mangiarlo"⁵. Questo ritorno al principio cessa quando la Morte si trasforma in cavallo, cioè in oggetto da sacrificio. Poi, attraverso questo consenso al sacrificio che ricorda quello, più antico, del *purusa* cosmico nel *Rg-veda*⁶, si fissa il movimento della potenza assoluta del *brahman* in una forma manifestata come sacrificio. Simone Weil cita parecchie volte questo passaggio in sanscrito, in trascrizione e in traduzione. Ci si potrebbe stupire di ciò a prima vista, senza considerare la logica di un'interrogazione che sto tentando di mettere in evidenza. Questo sacrificio del primo principio (qui la Morte-Fame) introduce la presenza divina nel mondo con un atto che toglie al dio ogni possibilità di agire direttamente. È sacrificato e con lui è sacrificato il suo modo di apparire nel mondo. L'assenza di Dio dal mondo, la

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 19.

² C, I, 153.

³ CS, 162.

⁴ CS, 166.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 2, 4.

⁶ *Rg-veda*, X, 90.

sua non azione, sono temi a lei cari¹; il ritrarsi di Dio per dare inizio alla creazione² rappresenta il duplice volto del divino, presente grazie all'assenza, o i suoi due modi, personale e impersonale, di cui curiosamente - e non si può comprenderli che come tali - lei diceva che bisognava "studiare le affermazioni contrarie sullo stesso piano (Dio personale e impersonale) e quelle che appartengono a dei livelli differenti (realtà e non realtà di Dio)"³ o che, secondo le letture sovrapposte, "bisogna amare il Dio impersonale attraverso il Dio personale (e prima ancora Dio l'uno e l'altro, e prima ancora Dio né l'uno né l'altro) per paura di finire per concepirlo come una cosa"⁴ - essendo stata sacrificata la forma.

Ciononostante, all'assenza e alla non azione di Dio si oppongono il nome (*nama*) e la forma (*rupa*) grazie a cui l'assoluto si manifesta. L'*upanishad* dice che "ci è entrato fino alla punta delle unghie"⁵ ma non si manifesta che parzialmente (*a-krtsna*), letteralmente "non intero". Il *brahman* non si manifesta che attraverso questo o quello (*eka-ekena*) dei suoi nomi⁶. Bisogna dunque ricercare l'unità. Ora quei nomi (e quale importanza hanno in India) sono anche il mezzo per ritornare all'unità che li sostiene. Nella *Bhagavad-gita*, in un cammino di *bhakti* (devozione) in cui la forma costituisce un intermediario per l'uomo, l'*avatara*, l'incarnazione divina (*Krsna* nella *Gita*), rappresenta il punto d'appoggio che unisce tutti gli elementi per la conservazione del mondo; allo stesso titolo il sacrificio e i nomi sono dei punti d'appoggio nel processo di manifestazione del mondo, poiché sostengono i mondi, formano il primo gradino di questa manifestazione.

Sul piano individuale, l'elemento di dipendenza si situa, per l'uomo, a livello della conoscenza che si ha del *brahman*. Su che cosa può appoggiarsi per definirlo, dato che il *brahman*, principio trascendente, il senza forma, è avvicinato negativamente: "Non è questo, e non è quello (*neti neti*)"⁷? Nuovamente ci sono due tipi

di negazione: secondo il procedere verso la manifestazione, il *brahman saguna* (con attributi) è detto *a-para*, inferiore. L'*a*, segno di negazione, segna una *posizione* e la condizione stessa di manifestazione. L'*a* è un limite dell'assoluto a se stesso, che non lo riduce a nulla. Al contrario il tipo di negazione nella definizione del *brahman* è una negazione chiave su tutte le negazioni dell'assoluto, quindi su tutte le determinazioni. È l'eliminazione di ogni limite; negazione della molteplicità, simboleggiata dall'immagine della dualità, designa l'unità suprema che non si può né porre né nominare, perché il nome sarebbe ancora un limite.

A questa non definizione del *brahman* corrisponde un'inversione della misura per l'uomo quando si tratta della conoscenza del *brahman*; l'inversione ha luogo, se si può dire, da due lati, senza che ci sia un movimento per orientare. Il *brahman* sembra il contrario di tutte le cose pur non essendo il contrario di nulla, è al di là di tutto, poiché è necessario un cambiamento di piano per raggiungerlo. Così il più grande sembra il più piccolo e quest'ultimo contiene tutto lo spazio¹: "Quest'anima, all'interno del mio cuore, è più piccola di un grano di riso, di un grano d'orzo, di senape, di miglio, più piccola di un frammento di grano di miglio; questa stessa anima è più grande che la terra, più grande che lo spazio, che il cielo, più grande di tutti i mondi"².

E se è questo "uno senza secondo"³, per l'uomo rappresenta contemporaneamente l'altro radicale e la parte più interiore dell'uomo⁴. È altro nel pensiero dell'uomo, tanto che non è conosciuto, poiché, al contrario dell'uomo, non può vedere oggetto altro, separato⁵, non conosce che se stesso⁶. Altro anche poiché è uno, solamente soggetto: "io sono" (*so'ham asmi*)⁷.

Davanti a questo aspetto indimostrabile l'uomo ha bisogno di un punto d'appoggio (*pratistha*), un punto che riunisca in lui tutto ad ogni livello, che poi unisca tutto nell'unità che essi formano.

¹ Assenza: C, II, 120, 131; III, 15. Non azione: C, III, 134.

² CS, 26.

³ C, II, 149.

⁴ C, II, 174.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 7.

⁶ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 7.

⁷ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 26; IV, 2; IV, 5, 15.

¹ *Chandogya-upanishad*, VIII, 1, 2-3.

² *Chandogya-upanishad*, III, 14, 3.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 3, 23.

⁴ *Chandogya-upanishad*, VIII, 1, 2.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 3, 23.

⁶ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 10.

⁷ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 1.

Se si parte dal soggetto conoscente la ricerca del punto comincia dai suoi organi di percezione, chiamati in sanscrito gli "organi di conoscenza". Per gli organi dei sensi il punto d'appoggio è il respiro attraverso cui "non si distinguono né i buoni né i cattivi odori, poiché non è mai stato toccato dal male"¹. Il punto d'appoggio è un punto di contatto a partire da cui si può ritornare al *brahman*; e, dunque, attraverso cui il *brahman* si manifesta. Punto di contatto, ma, per vederlo, "bisogna ripiegarsi su se stessi pensando senza distrazione a ciò che si desidera"².

Il punto d'appoggio non rappresenta una misura, né una grandezza che misurerebbe o sarebbe misurata³, è una sede (*ayātana*). Nell'idea di "sede" bisogna in effetti comprendere un movimento *progressivo* verso un centro. La parola è una sede, il respiro è una sede, l'occhio, l'orecchio, il *manas* (il senso interno che centralizza), infine il cuore è una sede, e a questa sede, che rappresenta il punto d'appoggio a livello individuale, risponde a livello cosmico il punto d'appoggio (*pratistha*) che nell'*upanishad* è lo spazio eterico (*akasa*)⁴. Il punto d'appoggio indica l'elemento di stabilità (che è la caratteristica dell'essere) nel mobile. La manifestazione, l'abbiamo visto, si concentra in un punto; questo è per l'uomo un rapporto tra il mobile e l'immobile, la statica e la dinamica. In ogni elemento dato, la suddivisione si riproduce poiché l'aspetto mobile si ritrova nella "sede" in quanto tappa da superare (movimento indicato dal preverbo *a*), e l'elemento stabile è il punto d'appoggio che indica il risultato del movimento.

Il punto d'appoggio non esiste che nell'ordine della conoscenza, essendo la sua esistenza relativa al soggetto. È un rapporto e lo scarto massimo tra il me e il *brahman*. In quanto rapporto, è lo spazio eterico (*akasa*) che, nell'*upanishad*, ingloba tutto. Questo rapporto indica una concentrazione e lo stato concentrato che suggerisce è circoscritto come un punto o, secondo l'immagine dell'*upanishad*, "il nucleo del grano di miglio". Simone Weil aggiunge una tale complessità non solo grazie alla sua conoscenza del sanscrito, ma per l'esigenza del suo interrogare e della sua

¹ Chandogya-upanishad, I, 2, 9.

² Chandogya-upanishad, I, 3, 12.

³ Chandogya-upanishad, VII, 24.

⁴ Chandogya-upanishad, V, 1, 1-12.

volontà di liberare sempre un pensiero colto nel suo movimento: "Un punto è infinitamente piccolo, è nullo, in rapporto a un volume. E, tuttavia, è un punto che, se sostenuto, annulla il peso intero del volume; e questo semplicemente a causa della sua posizione. È che questo punto contiene un rapporto. Un rapporto di luoghi non è esteso; non può occupare un posto; solamente un punto"¹. Un punto sostenuto, un punto che riassume tutto in sé, al suo livello, un punto che agisce come un supporto.

Un'altra immagine del punto d'appoggio che sostiene i mondi, e riprende - cosa che la traduzione non può rendere -, i due fili incrociati della trama (*ota-prota*)². Ogni volta, nell'*upanishad*, una donna di nome *Gargi* domanda su quella trama (la trama forma un'unità in rapporto ai due fili); in sanscrito essa non è nominata direttamente, ma suggerita dall'unione, che rafforza la presenza della copula, dei due fili; l'elemento (acqua, aria) concentra questa dualità nella sua unità di elemento; gli elementi, acqua, aria, etc., sono tessuti; ed ognuno "si incastra" nel successivo. E se ci si domanda su che trama sono tessuti i mondi del *brahman*³ allora non c'è più risposta; il punto d'appoggio su cui questi elementi riposano è l'ultimo nell'ordine del ritorno; non appartiene più al dominio del pensabile né del dire.

L'ultimo punto, l'ultimo rapporto nel senso di uno stato ultimo nominabile per l'uomo, è il punto della prospettiva, il luogo dell'incontro, come l'oceano è l'appuntamento di tutte le acque⁴. Allo stesso modo, ogni elemento al suo livello costituisce un luogo di incontro (*eka-ayana*), un intermediario necessario per pervenire alla tappa finale. Il tempo sanscrito rafforza con *eka* "uno" il senso dell'unicità del luogo metafisico suggerendo così la risalita verso l'Uno.

I termini "primogenito" (*jyayan*), "rifugio" (*parayana*) indicano questo stesso punto d'appoggio. D'altra parte una divinità presiede a questa nuova unità formata⁵. L'idea di ultimo elemento per il soggetto conoscitore, di limite ultimo, si riconosce nell'immagine

¹ C, III, 90.

² Chandogya-upanishad, III, 6, 1; Mundaka-upanishad, II, 2, 5; III, 1, 9.

³ Chandogya-upanishad, III, 6, 1.

⁴ Chandogya-upanishad, II, 4, 11; IV, 5, 12.

⁵ Brhad-aranyaka-upanishad, II, 22, 1-5.

della "diga"¹ che qualifica l'*atman*, "diga che separa i mondi per impedire loro di confondersi"; questo per dire che non bisogna confonderli; la confusione di questi due ordini manifesterebbe una cattiva conoscenza di questi "incastri" e tornerebbe a cancellare tutti gli elementi del passaggio. Bisogna rilevare l'ambivalenza del "sostegno", che nasconde grazie alla sua presenza, ma che una volta conosciuto rivela il principio e si cancella.

Ci rimane un ultimo punto. Riconoscere il punto d'appoggio, che sia rifugio, sede, legame, luogo di incontro, torna a riporre il suo potere nell'*atman*. La raccolta nell'unità relativa, prima dell'unità finale, costituisce il cammino dei passaggi da uno stato all'altro. Come questi diversi momenti non sono per noi che istanti separati di un'unità che l'uomo può molto raramente cogliere in maniera simultanea, così questa concentrazione relativa al punto d'appoggio, anche se intermediario, è in se stessa, ogni volta, l'unità intera, "un atto che non si divide". Il punto d'appoggio, contenendo tutto lo spazio, mantiene sotto forma paradossale, parziale e totale, la presenza e l'assenza (apparente) del *brahman*, poiché questa conoscenza è relativa e dipendente dal soggetto. Tutte le cose sono portate in questo punto d'appoggio, ma non è supporto che per chi viene ad appoggiarsi a lui. L'*upanishad* lo indica, dopo le tappe superate, come il sostegno dei sostegni (*tat-pratistha*)², l'ultimo grado prima del senza forma. Quest'ultimo supporto rappresenta l'ultima correlazione, la fine del movimento verticale. Definisce il punto di contatto del *brahman* che si manifesta e dell'uomo che ha costruito il suo *atman* secondo la misura dei quattro stadi uniti, attraverso un solo punto d'appoggio, all'unità che comprende tutto. Anche la conoscenza dell'Uno deve essere molto precisa, poiché è una tale architettura che rivela la struttura secondo cui il principio si manifesta e che traccia i movimenti stessi del pensiero del soggetto conoscente.

L'ambivalenza del punto d'appoggio, punto paradossale, determina alcune conseguenze a livello della conoscenza e dell'azione.

Prima di tutto, la conoscenza non può essere presa isolatamente, poiché "chi conosce isolatamente i nomi del *brahman*"

¹ C, III, 265.

² *Chandogya-upanishad*, V, 1, 13.

(letteralmente *eka ekena* "uno per uno") "non conosce"¹. L'*upanishad* insiste sul fatto che se "il *brahman* non si manifesta totalmente" la conoscenza dell'uomo non può e non deve essere che riunita, con tutti gli stati legati. Senza questa visione, sino al punto d'appoggio ultimo, l'uomo non si è costituito come legame tra la manifestazione e il *brahman*. Non può dunque percepirne la trama riunendo perfettamente i due fili.

Il pensiero perde così il suo ruolo privilegiato a favore di un'architettura a livello verticale. Si riduce a una ipotesi (*samkalpa*) e, allo stesso titolo che il desiderio, appartiene al *manas*, l'organo interno² (Simone Weil aveva sottolineato questo nel suo esemplare delle *upanishad*). Quando si appoggia sul *brahman* o sull'*atman* nell'uomo, diventa pensiero senza oggetto e non appartiene più al *manas*, poiché non esiste più oggetto esterno da percepire. Esso è allora conoscenza. Tra le ipotesi e la conoscenza si situano tutti questi passaggi che permettono di "vedere" lo spazio situato nel piccolo lotto all'interno del corpo. Pertanto niente è stato risolto. Il *brahman* che era là, che è là, è riconosciuto. Lei dice: "Risolvere è comprendere che non c'è nulla da risolvere, che l'esistenza non ha significato per le facoltà diverse e che non bisogna lasciare che queste escano dal proprio ruolo di semplice strumento esploratore dell'intelligenza in vista di un contatto con la realtà bruta"³.

La svalutazione del pensiero per questo dato sconosciuto, sia come respiro, sia come ultimo stato, il *brahman*, di cui si dice che è "altro dal conosciuto"⁴, segna il limite della conoscenza. A questo livello non ha più corso. Non esiste né posto né oggetto per la questione. L'*Isa-upanishad* diventa più chiara quando afferma brutalmente - Simone Weil ha tanto ricopiato questo versetto -: "Entrano nelle cieche tenebre coloro che credono di non sapere; in ancora peggiori tenebre coloro che si compiacciono di sapere"⁵. S'iscrive ugualmente in questa stessa idea questa citazione della *Kena-upanishad* che presento nella sua traduzione: "Colui che

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 7.

² *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 5, 3.

³ C, III, 64-65.

⁴ *Kena-upanishad*, I, 3.

⁵ *Isa-upanishad*, 12.

pensa che non comprende il *brahman*, quello lo comprende; colui che pensa che comprende il *brahman*, quello non lo conosce affatto. Il *brahman* è sconosciuto da coloro che lo conoscono e conosciuto da coloro che non lo conoscono"¹.

La relatività della conoscenza si articola in due punti. A livello metafisico si riassume in un riconoscimento dell'*atman* all'interno di sé. Ma questo non si produce senza la comprensione della natura dell'*atman*. Riconoscere l'*atman* all'interno di sé è conoscere la propria natura immortale. D'altra parte, la possibilità stessa di comprendere l'identità dell'*atman* e del *brahman* presuppone acquisiti sia la conoscenza dei quattro stadi sia il loro incastro in un'architettura perfettamente assemblata nell'uomo. In questo momento la conoscenza perde la sua funzione, il ritorno al principio è realizzato.

Quanto al livello spirituale, bisogna privilegiare la conoscenza per se stessa: "In ancora peggiori tenebre coloro che si compiaciono di sapere"² significa fare dello stato manifesto, cioè l'insieme dei passaggi, un valore assoluto a discapito dello stato finale. È dimenticare il valore ipotetico della conoscenza che rimane il fatto di un soggetto conoscente. Lo stato ultimo cercato dalla conoscenza lo deborda e lo ingloba. Ricordiamo che l'*upanishad* specifica che il *brahman* si manifesta isolatamente attraverso tale o tale nome³. Il sapere non può portare che alla conoscenza di tali nomi. Questi ultimi non sono che un'indicazione dell'identità suprema a partire dalla manifestazione; essa stessa definita, definisce attraverso la distinzione dei nomi; il loro valore resta relativo, tale nome non ha senso che in rapporto a tal altro. Al di là è la pienezza⁴.

La conoscenza, che rappresenta per noi lo studio delle nostre diverse "collocazioni" metafisiche e dei nostri passaggi da un grado all'altro, non costituisce l'identità né lo scopo supremo. Perciò bisogna distaccarsene, poiché "l'intelligenza non ha nulla da trovare, essa deve sgomberare. Non è capace che di compiti servili"⁵, si

intende che essa serve un dominio in cui lo spirito mantiene e serve la divisione dell'oggetto e del soggetto, divisione che deve cancellarsi nell'identità del *brahman*. L'unità che, nelle *upanishad*, è pienezza riassume i contrari, e l'essenza dell'*atman* non può essere conosciuta né dall'ignorante, né dall'uomo portato per le Scritture. Corrisponde ad un al di là di tutte le nostre forme; il *brahman* è autoluminoso, rivela se stesso, sebbene sia necessario che le condizioni della sua rivelazione siano acquisite: "È asceta quando si separa dall'ignoranza e dal sapere; è allora *brahman* quando si separa dalla non ascesi e dall'ascesi"¹.

Pertanto una certa importanza è accordata al pensiero in rapporto all'atto. Il pensiero dona il frutto reale: "Non si può vedere (il *brahman*) che grazie al pensiero (*manas*)"². Il *brahman* si ottiene grazie alla conoscenza e non attraverso l'atto ed "è mentre noi siamo qui in basso che possiamo imparare queste cose"³. Sankara, nel suo commentario al *Brahmasutra*, dice che "essendo tutta mentale, la conoscenza è in effetti distinta (dall'azione)... Il *brahman* non si integra per niente in seguito ad un atto, nel senso che sarebbe l'oggetto diretto dell'azione (*karma*) del "sapere", poiché le parole "è altro dal conosciuto e perciò il non conosciuto"⁴ escludono che l'azione del sapere sia un oggetto diretto"⁵. Ugualmente, in un passaggio ben rilevato da Simone Weil, l'*upanishad* definisce il *brahman* come pensiero (*manas*) dal punto di vista personale e come spazio (*akasa*) dal punto di vista del divino⁶.

È attraverso il pensiero, e non grazie al rito, che le *upanishad* operano questo rovesciamento, nel senso che i valori in rapporto al mondo e al guadagno sono invertiti, certo non nel loro contrario (sarebbe in questo caso solo un bilanciamento orizzontale), ma invertiti in un movimento di ritorno verso ciò che è la loro origine e la loro essenza. Là solamente si colloca il senso del ribaltamento; l'immagine dell'albero che ha le radici in alto, nel

¹ *Kena-upanishad*, II, 3. Correggo *Brahma* in *brahman*.

² *Isa-upanishad*, 12.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 7.

⁴ *Brhad-aranyaka-upanishad*, V, 1, 1.

⁵ *La Pesanteur et la grâce*, p. 23.

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 5, 1; IV, 4, 10.

² *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 19.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 14.

⁴ *Kena-upanishad*, I, 3.

⁵ Traduzione di L. Renou in *Prolégomènes au Vedanta*, I, 1, 4, § 7-11.

⁶ *Chandogya-upanishad*, III, 18, 1.

*brahman*¹, indica il senso e la via di questo rovesciamento come naturale rispetto all'essenza. Simone Weil ha ben compreso questo movimento e descrive precisamente il ruolo che può giocare il pensiero, e nota rapidamente: "Rovesciamento dell'oggettivo e del soggettivo. Ugualmente rovesciamento del positivo e del negativo. È anche il significato della filosofia delle *upanishad*. Noi nasciamo e viviamo controsenso, poiché nasciamo e viviamo nel peccato che è un rovesciamento della gerarchia. La prima operazione è il rovesciamento. La conversione"². Ed è il campo della conoscenza. Se dobbiamo fare uno sforzo qui, in sé, con la ragione, è quello di non considerare il mondo secondo le nostre norme, ma secondo ciò che sfugge ed è nascosto: "Non lottare contro la pesantezza attraverso l'azione, ma attraverso il pensiero... amando ciò che è al di là del più alto"³. Questa relazione attraverso cui si opera il rovesciamento corrisponde alla ricerca della media proporzionale, cioè il rapporto finito a cui bisogna sottomettersi⁴. Simone Weil ritrova nelle *upanishad* il pensiero così profondamente ancorato in lei - cosa che la distingue da gran parte dei pensatori della sua epoca e le assicura così una più lunga continuità d'ascolto - che il pensiero non ha la sua norma in sé e che questa norma, *brahman* nelle *upanishad*, si fa conoscere attraverso un rapporto, poi con un incastro nelle unità successive fino all'ultima.

Così solo il pensiero fornisce il legame. Questo, in certe serie delle *upanishad*, è dato attraverso la luce poiché essa permette che sia rivelato il *brahman*⁵. Esso organizza in sé la concezione dell'unità superiore in rapporto alle coppie di opposti che considera. Fino ad un certo punto agisce come un luogo di incontro e di passaggio; dato che il rapporto è posto per unire uno stato all'altro (le diverse parti dell'*atman*), o meglio l'insieme degli stati riuniti a ciò che è al di là di loro (il *brahman*), cioè per agganciare il relativo all'assoluto; o ancora per legare, con il solo metodo non in vista di una unità, in uno stesso movimento di pensiero due

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 9, 28; *Katha-upanishad*, VI, 1.

² *C*, III, 159.

³ *C*, III, 34.

⁴ *C*, I, 140.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 9, 10-17.

aspetti contraddittori, l'esistenza di Dio e l'ateismo¹, tanto da avere "il pensiero che si è e il pensiero che non si è"².

In quanto legame il suo interesse risiede non in ciò che definisce propriamente parlando, ma in ciò che è al di là e a cui esso si riferisce e per cui stabilisce queste definizioni. Questo legame (*sandhana*)³ costituisce il mezzo necessario per elevare i diversi piani del sé: "Essendo il più alto impensabile, per il pensatore, bisogna pensarlo attraverso il pensabile. È necessario un legame. I matematici ne forniscono un modello"⁴. Un esempio di questo legame è fornito dall'"etimologia semantica" della parola "verità", *satya*. La *Brhad-aranyaka-upanishad*⁵ scompone questa parola secondo le sillabe, pone due estremi *sa* e *yam* come costituenti il "reale" (*satya*): queste due parti contengono la totalità, sono la totalità in loro stesse. Tra loro, che formano l'origine e il ritorno, si situa la sillaba *ti* che è *an-rta*, il non ordine, lo spazio da costruire. Ora la *Chandogya-upanishad* separa questa stessa parola in *sat* e *ti* come estremi. Ma l'estremo è, per il senso, in mezzo, poiché è la posizione mediana che è il legame e deve quindi compiere l'unione rappresentata dalla sillaba *yam* (*YAM* significa "tenere in mano", "trattenere", cioè qui "unire questi due"). Si ha a che fare con un procedimento speciale nelle *upanishad*, che consiste nel mostrare due usi differenti di uno stesso dato. Spetta a chi riceve questi doni completare il loro rapporto che, senza lui, rimane incompiuto. "Che la mia anima sia solamente per il corpo e per Dio ciò che la penna è per la mano e la carta - un intermediario"⁶.

L'altra conseguenza riguarda l'azione. Abbiamo visto che i meriti e i demeriti che produce passano, al contrario dell'essere (*sat*) che è stabile (*dhruva*)⁷. Ciò che produce l'azione è legato al desiderio dell'uomo⁸ e l'azione stessa porta all'impoverimento dei suoi

¹ *C*, III, 94, 96.

² *C*, III, 77.

³ *Taittiriya-upanishad*, I, 3, 2-4.

⁴ *C*, I, 176.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, V, 5, 1.

⁶ *CS*, 81.

⁷ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 20.

⁸ *Chandogya-upanishad*, VIII, 2.

frutti. Il soggetto è, in effetti, un io gravato e poco capace di realizzare il movimento che porta alla conoscenza, non può né vedere, né sentire il Vedente poiché "colui che non è visto vede, chi non ha sentito sente"¹. E se la *Katha-upanishad*² sviluppa la comparazione dell'*atman* come maestro della carne, essendo il corpo la carne e l'intelligenza il cocchiere, la *Brhad-aranyaka-upanishad* descrive l'uomo come "un carretto pesantemente caricato che si muove gemendo"³. Dato che la conoscenza e il movimento di ritorno non hanno avuto luogo, procede penosamente. Il ritorno fa rientrare tutte le cose nell'unità, allo stesso modo in cui al momento della morte l'*atman* ritorna in senso inverso⁴ (*pratinyaya*) alla sua origine (*pratiyoni*) - notiamo che si ritrova lo stesso preverbo *prati* che significa "supporto" (*prati-stha*), preverbo di movimento contrario, che arriva ad un elemento stabile. Il peso, cioè le azioni e i loro effetti, non aumenta né diminuisce la grandezza dell'*atman*⁵; è per questo che solo la conoscenza può innescare il movimento di risalita, la conoscenza di "questa essenza sottile"⁶, ed essa sola muove la carne. Questo stato di pesantezza blocca tanto il sacrificio quanto la conoscenza, e, quando l'*upanishad* dice che non è possibile sacrificare che provando gioia⁷, il dovere della conoscenza è sottinteso; solo la conoscenza dell'*atman* può dare questa gioia e "bisogna voler conoscere la gioia"⁸. Il soggetto sembra, in mezzo alle sue azioni, più condotto che conduttore; l'*upanishad* lo fa capire. L'azione è, in sé, il contrario dello stato d'unione, poiché, volendo, l'uomo agisce per sé. Solo lo stato di immobilità spirituale o di stabilità può raccogliere ed orientare la carne tutta insieme: "Tutto ciò che chiamo "io" deve essere passivo"⁹.

Malgrado il cerchio delle azioni trascini il soggetto, l'effetto

¹ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 8, 11.

² *Katha-upanishad*, III, 3-9; C, I, 160.

³ *Brhad-aranyaka-upanishad*, III, 3, 35.

⁴ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 3, 36.

⁵ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 23.

⁶ *Chandogya-upanishad*, VI, 14, 3.

⁷ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 23.

⁸ *Brhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 23.

⁹ C, II, 54.

non viene meno. Tutto si esaurisce, il bene e il male meritati, ma c'è la nascita di nuovi meriti e demeriti. Il desiderio spinge all'azione che, in cambio, determina il soggetto a rinascere. Il primo atto da fare è uno sforzo di "locazione" e come un uomo perduto, secondo l'immagine dell'*upanishad*, è necessario informarsi¹. L'atto dell'informazione corrisponde ad un tempo di immobilità necessario (equivalente a una non azione) perché si cominci il ritorno. "Non si sale con le azioni"² dice Simone Weil.

Ma oltre all'azione compiuta per desiderio e per sé esiste un altro tipo d'azione propria a ogni facoltà in quanto "azione che gli è propria, di fronte all'oggetto che gli è proprio. E nell'esercizio di ogni facoltà si concepisce sempre attraverso essa l'ordine totale"³. La nozione di ordine (*dharma*) associata all'atto cambia la natura di quest'ultimo. Questa associazione che risulta dal pensiero è la conoscenza. Simone Weil dice: "Agire non per un oggetto, ma attraverso una necessità. Non posso fare altrimenti. Non è un'azione, ma una specie di passività. Azione non agente"⁴. Ora, se questa concezione è propria dell'insegnamento della *Bhagavad-gita*, per ciò che riguarda l'azione ritroviamo questo stesso movimento di rovesciamento in cui un elemento deve agire come il suo contrario per essere conforme all'ordine del mondo, e dunque ritrovare in questo processo l'unità di uno stato di dualità, unità inversa a quella da cui la dualità dipende. Così l'atto può diventare una virtù grazie alla trasmutazione della sua natura di atto per sé. Questa conformità dell'atto all'ordine del mondo lo trasforma in conoscenza, rivela l'*atman*, poiché "l'ordine del mondo ci insegna di Dio"⁵.

L'atto conforme all'ordine significa "obbedienza" a un pensiero dei livelli dove tutto si riunisce in un punto. Sovraccaricare questo punto di impegni o di desideri guasta la visione degli stati. Poiché sono sottili, presenti ma condizionati dallo sguardo, che ha o meno la capacità di vedere, è necessario che ci sia uno "spazio vuoto" che permetta il contatto o il riconoscimento della trama del

¹ *Chandogya-upanishad*, VI, 14.

² C, III, 53.

³ C, III, 163.

⁴ C, I, 254.

⁵ C, III, 107.

mondo. Simone Weil non si sbaglia: "L'obbedienza non vela nulla. Essa è perfettamente trasparente"¹.

Quando il non ordine (*an-rta*) non ricopre più i desideri², appare una medesima struttura in alto come in basso e i desideri sono reali³, poiché non c'è più opposizione, quindi negazione dell'ordine. Questa conformità è il passaggio da *an-rta* a *rta*, all'ordine, "colui al seguito di cui l'anno svolge il tempo in giorni"⁴ dice l'*upanishad* (verso che Simone Weil cita spesso), determina lo stato di assimilazione quando l'*atman* diventa *brahman*, "lui solo compie l'equivalenza con Dio"⁵. Si capisce di che uguaglianza si tratta e quanto quella deve essere costruita dall'uomo che arriva a vedere "attraverso Dio"⁶, lei dice. Notiamo che questa costruzione non ha valore né senso se non nell'atto di costruire una comprensione della realtà che è al di là.

V. Questo percorso non è certo sufficientemente completo. Il pensiero delle *upanishad* è un pensiero sottile, in movimento, fatto di costanti incastri; che agisce come un boomerang. Ciò che si allontana con uno scarto massimo, una volta toccato il punto d'appoggio, ritorna immediatamente al punto di partenza.

Simone Weil si domandava, nei *Cahiers* ancora inediti, a proposito dell'*atman* definito come il reale del reale (*satyasya atya*), se, benché "a prima vista il senso di questa conversazione sembri una filosofia idealista, e anche solipsista, non ci possano essere molti filosofi nelle *upanishad*"⁷. Ciò che si domandava suggerisce l'intuizione di un altro modo di domandare. Il lavoro del sé si fa, certamente, con la ragione ma è un lavoro di gerarchia che deve perfezionare il pensiero. Obbliga a riconoscere che esiste un'unità "al di là del più alto"⁸.

Il pensiero delle *upanishad* interviene, forse, nella vita di

¹ CS, 331.

² *Chandogya-upanishad*, VIII, 3, 1.

³ *Chandogya-upanishad*, VIII, 3, 1.

⁴ *Bṛhad-aranyaka-upanishad*, IV, 4, 16.

⁵ C, II, 302; III, 248.

⁶ CS, 103.

⁷ Fondo Simone Weil, Biblioteca nazionale, Parigi.

⁸ C, III, 34.

Simone Weil in un momento in cui certi valori stanno vacillando a causa della guerra e delle sue conseguenze. Ma senza modificare il suo domandare, senza negarlo, l'incontro con questi testi che lei utilizza in maniera molto precisa agisce come un prisma, come la conferma e la dimostrazione di un pensiero concepito in una struttura che impone delle connessioni secondo un asse verticale. Questo pensiero metafisico esige una concezione fondamentale dell'unità in una serie di unità relative fino all'unità assoluta. Queste unità relative costituiscono altrettanti mezzi, "questo mondo, dominio della necessità, non ci offre assolutamente nulla se non dei mezzi. Il bene relativo è il mezzo"¹.

L'idea di sfere di collegamento da un livello all'altro forma la sola via che permette dei passaggi da uno stato all'altro. Mostra in questa affermazione un pensiero in costante movimento, poiché il centro e il motore sono situati fuori dal campo, pur ordinandolo. Dato che le nostre sedi sono al di là, esistono diversi livelli, dunque diverse letture; i piani verticali rappresentano la traccia che bisogna seguire, ma che non si vede².

Il riconoscimento di una norma al di là, a cui bisogna sottemettere il pensiero, impone non solamente la necessità di una conoscenza che renda conto sia dei luoghi di manifestazione del principio sia dei luoghi di manifestazione del pensiero che compie il suo ritorno, ma anche la conoscenza di un metodo che consiste nel liberare molto precisamente le strutture del pensiero, e perciò nel considerare i rapporti sotto forma di incastri, di punti d'appoggio. La ragione eretta a norma non costituisce che delle ipotesi. Quando, al contrario, concorre a questa liberazione delle strutture di cui la norma è al di là, essa rivela; quando si cancella in questa risalita successiva, lascia apparire il legame e la trasparenza del principio in ogni cosa. Perciò sono solo la struttura e la conoscenza di questa struttura che interessano al soggetto conoscente. La sua messa in evidenza non può essere in alcun caso una semplice opera di comprensione, poiché non ci sarebbe cambiamento di livello. Si comprende l'incontro di questo pensiero con Simone Weil. Questa ricerca delle strutture del pensiero del soggetto conoscitore come identiche a quelle grazie a cui esso

¹ C, III, 121.

² *Bṛhad-aranyaka-upanishad*, I, 4, 7.

diventa la manifestazione costituisce una via nuova. Bisogna applicare alla metafisica lo studio del passaggio al limite matematico¹, lei dice, ben sapendo che l'unità è al di là.

Senza formazione tradizionale, Simone Weil ha, grazie al suo rigore metafisico, alla sua onestà intellettuale e a una esperienza che esige più di quanto non confermi, ritrovato e rinnovato una interrogazione sulle strutture del pensiero, e ha avuto il coraggio, nella sua epoca, di riportare l'interrogazione filosofica su una norma situata fuori dal campo della conoscenza e l'ha elevata alla dimensione di ciò che non si può conoscere per sé, quando "l'*atman* è diventato ogni cosa"².

ALYETTE DEGRACES-FAHD, *La langue des upanishad chez Simone Weil. Une herméneutique retrouvée selon l'expérience intérieure*, Recherches sur la philosophie et le langage, 1991
traduzione di Federica Negri

¹ CS, 50.

² C, I, 176.

Ma ciò è meravigliosamente strano!

HORATIO O day and night, but this is wondrous strange!

HAMLET And therefore as a stranger give it welcome. There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy.¹

Sono in molti a pensare che la filosofia sia orfana e sterile, senza ricordi e senza speranze, senza sogni e senza fantasie, senza colori e suoni, senza dolcezza, senza lacrime di riso e di pianto, difficile da portare, dolorosa da provare, chiusa in se stessa, lontana dagli altri, non toccata dal nascere e dal morire, viva, sì, ma di una vita irreale. E questi molti pensano che anche i filosofi siano così, per colpa della filosofia, non avendo di che meravigliarsi, non avendo a chi dare il benvenuto.

Ma io credo che la colpa sia di quei cosiddetti filosofi che non si meravigliano di niente, non danno il benvenuto a nessuno, e fanno sì che la loro cosiddetta filosofia sia irreale, incolore e insapore, incapace di chiamare a sé promettendo piacere.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὡς τινα σοφίας ἡύρηκώς θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾶ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, [...] εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' αἰεὶ τὸν ἐχόμενον, ἅντε νεώτερος ἅντε πρεσβύτερος ἅντε ἡλιξ ὦν τυγχάνη, φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζῶων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενός ἄν φείσαιο, εἴπερ μόνον ἐρμηνεῖα ποθὲν ἔχοι.²

¹ ORAZIO O giorno e notte, ma ciò è meravigliosamente strano! AMLETO E quindi come a uno straniero dagli il benvenuto. Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante sono sognate nella tua filosofia.

SHAKESPEARE, *Amleto*, 1 5 173-176.

² SOCRATE Quegli tra i giovani che per la prima volta ne gusta, provando piacere come chi ha trovato un qualche tesoro di sapienza, ogni volta si entusiasma per il piacere e muove in ogni modo il discorso compiacendosene, [...] buttando di molto fuori strada prima sé, poi di volta in volta chi gli sta vicino, più giovane e più vecchio e coetaneo, risparmiando