

Simone Weil legge il *Timeo*: la riscoperta del valore politico della cosmologia

Lorenzo Beghini

Sommario

Sommario	3
Introduzione	7
I Parte	13
I capitolo: Rileggere il <i>Timeo</i> : preparare una nuova creazione	13
I.1 Reagire alla catastrofe	15
I.2 Rivolti al nuovo	17
I.3 Marsiglia 1941: leggere il <i>Timeo</i>	19
I.4 La realtà come vaccino contro il totalitarismo	24
II capitolo: Dal cosmo, la <i>polis</i>	29
II.1 Le radici presocratiche.....	32
II.2 Mettere ordine in se stessi	33
II.3 Seguire la <i>Repubblica</i> , anticipandola.....	37
II.4 Educare i sofisti, sul bene e sul necessario.....	39
II.5 Tornare nella caverna.....	43
III capitolo: La poesia cosmica, una via per apprendere la decreazione	45
III.1 Vide che era cosa buona.....	47
III.2 Bene e necessità	50
III.3 Il <i>Timeo</i> opera d'arte	54
III.4 La provvidenza.....	57
III.5 Vicino e lontano.....	62
III.6 La politica come composizione di prospettive	65
III.7 Perfetta letizia	68
III.8 Esercizio di decreazione	70
III.9 L'originalità	77
II Parte	81
IV capitolo: A lezione dalle stelle.....	81
IV.1 <i>L'esaltazione delle stelle nel Timeo</i>	85
IV.1.1 <i>Le premure dell'astronomia platonica</i>	86
IV.1.2 <i>Come imitare gli astri</i>	91
IV.1.2.1 <i>Rotazione e contemplazione</i>	91
IV.1.2.2 <i>Autarchia celeste</i>	93

IV.1.2.3 Il moto circolare è sempre riuscito	95
IV.1.2.4 Anche i cieli hanno rinunciato alla prospettiva	96
IV.1.2.5 Uniformità, stabilità, armonia.....	99
IV.1.2.6 Le stelle strumenti del tempo	100
IV.2 Simone Weil e la rotazione degli astri.....	102
IV.2.1 Le stelle hanno donato il tempo e il numero	103
IV.2.2 Croce cosmica.....	104
IV.2.3 Adesione al presente.....	108
IV.3 Una Creazione secondo la fisica: la scuola di Chartres.....	111
IV.3.1 Le stelle sono un esempio morale	112
IV.3.1.1 Addestramento della vista	113
IV.3.2 Da modelli intoccabili a potenze da sfruttare	114
IV.4 La scoperta del legame tra l'uomo e il cosmo.....	116
IV.4.1 Tra il Micro e il Macrocosmo.....	118
IV.4.2 Il criceto contemplativo.....	120
IV.4.3 Arrivare all'uomo.....	124
IV.4.4 Il Verbo ordinatore, ovvero l'Anima del mondo	126
IV.4.5 L'Unico-Monoghenes	127
IV.5 Le stelle e Galilei.....	130
IV.5.1 Moto circolare	131
IV.5.2 Moto rettilineo uniforme.....	134
IV.5.3 Dio trasforma i moti rettilinei in circolari	135
IV.6 Simone Weil e Galilei.....	136
IV.6.1 Rinunciare al bene, tenere la sola necessità: il distacco rinascimentale dalla Grecia	137
IV.6.2 Un'altra condanna per Galilei	141
IV.6.3 Dalla retta al cerchio	143
IV.6.3.1 Scoprirsi già in un moto circolare.....	145
IV.6.3.2 Per tutti i giorni della tua vita.....	148
IV.6.4 Un lavoro a misura umana	149
IV.6.4.1 La vulnerabilità nella noia	151
IV.6.4.2 Arginare il potere dell'illusione	153
IV.6.4.3 Lavorare al ritmo del cosmo.....	154
IV.6.4.4 Ritmo di campagna, ritmo di città.....	156
IV.6.5 Il tempo circolare è partecipazione costante alla bellezza eterna.....	160

Conclusione	163
Appendice.....	167
Bibliografia generale.....	172
Bibliografia weiliana	172
Bibliografia di lavoro.....	173

Introduzione

Leggere Simone Weil è passare in rassegna le sue amicizie: le pagine sono piene di personaggi e di eroi, chiamati a raccolta dall'autrice. San Francesco abbraccia Dioniso, Epitteto non si scompone per la presenza di Galileo. Marco Aurelio incontra Platone, Gesù Cristo e Lawrence d'Arabia si fanno compagnia nella stessa pagina.

Le citazioni non sono mai erudite, tutt'altro. Semmai colpisce l'ingenuità di una prosa che, trattando i temi più duri, si muove con leggerezza, da vagabonda. Come in visita – perenne- a coloro dai quali spera di ricevere conforto.

Trovandomi a mio agio in questa assemblea benevolente mi sono permesso una piccola licenza rispetto al genere letterario "saggio". Pur cercando di non scimmiettare la Weil, mi è parso bello e stimolante, nel corso della redazione di questo lavoro, rivolgere la parola ad autori cari, anche se non sempre "accademici". Tolkien, Terzani, Panikkar, Hadot, ma anche Stefano Benni e Walter Moers. In qualità di amici e maestri sono stati invitati a dare il loro contributo.

Sebbene possa forse sembrare una libertà eccessiva, non tuttavia bisogna dimenticare che è tessuto allo stesso modo anche il *Timeo*. Sia la prosa della Weil, sia quest'opera platonica sono esempi di un fecondo meticciamiento di personaggi, di tradizioni, di dottrine molto diversi tra loro.¹

Un dispiegamento di risorse così ingente non poteva essere convocato per delle quisquillie. L'urgenza che Simone Weil sentiva negli ultimi anni della sua vita, durante il secondo conflitto mondiale, pur senza demagogici allarmismi, è ancora attuale.

La premura di fondare, o conservare, uno stato il più immune possibile dalle seduzioni totalitarie è di oggi come di allora. In questo lavoro si è cercato quindi di cogliere, all'interno del pensiero weiliano, quelle lezioni che possono aiutare a respingere le soluzioni troppo facili che il totalitarismo propone.

Queste coincidono con l'ideologia: un filtro che si frappone tra l'uomo e la realtà. Un filtro che permette agli individui isolati, pericolosamente superflui, di trovare ancora

¹ «Il est clair, en effet, qu'il [Platon] a beaucoup emprunté à ses prédécesseurs et à ses contemporains, même s'il ne désigne nommément aucune de ses sources. Nous pouvons identifier des dettes particuliers à l'égard d'Empédocle, des Pythagoriciens, et des atomistes ; et les sections biologiques doivent beaucoup aux auteurs hippocratiques, ainsi qu'à des hommes comme Alcmeon, Diogène, d'Apollonie, et Philistion de Locres». G. Lloyd, *Early Greek science: Thales to Aristotle* (1974), trad. fr. *Les débuts de la science grecque: de Thalès à Aristote*, Paris: F. Maspero 1990, p. 91. Cf. anche : G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "phusis"*, Lewiston (N.Y.) ; Queenston (Ont., Canada) ; Lampeter (GB): E. Mellen Press 1992, p. 543 ; M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi 2003, p. 233,

un'emozione, un brivido, nella loro vita. Quel mondo ordinario sentito come insipido torna ad avere sapore. Non importa di che cosa.

Se il totalitarismo nasce dall'assuefazione alla realtà, dall'incapacità di trovare stimoli in essa, lo si potrà contrastare solo in un modo.

Con la meraviglia per ciò che si ripete sempre uguale.

Partendo dai moti più semplici della natura, i ritmi giornalieri e stagionali, si può iniziare a riscoprire la bellezza di un "ordine delle cose" in cui ognuno si trova inserito, per mezzo del proprio lavoro. La monotonia dei giorni feriali, uno in fila all'altro, da maledizione, si può scoprire come occasione. Quella monotonia è il luogo in cui l'ordinario si unisce al cosmico. In cui i cicli dell'uomo entrano in risonanza con quelli celesti.

Da cornice temporale a cui non si fa caso, la rotazione della volta celeste (o della terra, se si preferisce) diviene l'opportunità per riscoprire la grandezza della propria vita, del proprio lavoro, nella sua ordinarietà.

Riconoscersi uniti al moto del cosmo, proprio nella mediocre routine, è il mezzo per evitare che questa umana banalità, frustrata, si pieghi verso altre voci, altre promesse di realizzazione.

Il *Timeo* si è mostrato allora come un alleato affidabile: in tutta la prima parte di questo lavoro si è cercato di argomentare perché Simone Weil si sia trovata ad affrontare questi mostri colossali con quest'opera tra le mani; ma si è voluto anche ricercare se vi fosse già, nel momento della redazione antica di questo discorso platonico, un'intenzione politica. Infine si è guardato il *Timeo* come opera poetica, che insegna già nella sua struttura macroscopica a sollecitare e conservare più prospettive su di un medesimo oggetto. La pluralità non è già un antidoto elementare nei confronti di chi pretenda di avere una parola conclusiva sulle cose?

Nella seconda parte si è scelto invece di restringere il campo d'indagine, limitandosi a un nucleo concettuale presente nel *Timeo*, che la Weil rielabora: le circolazioni astrali. Movimento semplice e affascinante, può essere di qualche aiuto all'uomo alienato, piegato dalla routine del suo lavoro?

Sono molti gli aspetti che tale argomento solleva, dalla beatitudine della contemplazione ai ritmi cosmici che circondano l'uomo. Se si evita di considerare queste riflessioni solo come una romantica suggestione, allora si potrà cogliere il valore politico dello stupore nei confronti della realtà.

Solo un uomo curioso, capace di meravigliarsi di fronte alla bellezza, spesso difficile, della natura, saprà resistere. A chi gli proporrà i propri meschini surrogati di poesia e grandezza, saprà cosa rispondere. Avendo conosciuto la vera bellezza, la vera grandezza, saprà tornare nella caverna degli uomini e distoglierli dai deliri che l'immaginazione, al servizio del potere, produce.

Questo scritto non vuole essere un'opera d'approfondimento del pensiero della Weil, né tantomeno di quello di Platone. Nato dal fascino che hanno esercitato le acrobazie ermeneutiche dell'autrice, esso tenta, in modo forse eccessivamente attualizzante, di tradurre una lezione già ascoltata.

Il *Timeo*, le sue dottrine, hanno avuto fino a ieri, durante la seconda guerra mondiale, un ruolo nel risvegliare le coscienze; lo possono avere ancora oggi. Decaduta ogni pretesa scientifica che è stata attribuita loro, conservano ancora un grande potenziale. Appartenenti a un passato che si è chiamati a rielaborare,¹ possono contribuire a costruire un futuro desiderabile. Un futuro che, fondato su di una maggiore consapevolezza, da parte dell'uomo, della propria grandezza, della propria parentela col cosmo, diventi immune alle allucinazioni totalitarie che si presentano.²

Abbreviazioni degli scritti di/su Simone Weil

AD : *Attesa di Dio*, trad. da O. Nemi, Milano: Rusconi 1974;

AmD: *L'amore di Dio*, trad. da G. Bissaca e A. Cattabiani, Roma: Borla 1979;

AP: *L'amicizia pura : un itinerario spirituale*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Troina : Città aperta 2005;

CO : *La condizione operaia*, trad. da F. Fortini, Milano: SE 1994 ;

CSW: *Cahiers Simone Weil*; Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil ;

¹ Cf. Appendice.

² Interessante notare che, pur attraverso i secoli, il *Timeo* sembra aver avuto un ruolo nel sollecitare la ricerca di un legame tra uomo e cosmo, legame avente anche una rilevanza politica : «Or la volonté de Ficin est précisément de rétablir le lien entre l'univers physique, l'homme et Dieu, un lien qui, s'il est rompu, peut conduire les hommes à la superstition et au désespoir». A. Etienne, *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile Ficin*, in: A. Neschke-Hentschke, *Le Timée de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, Leuven : Peeters 2000, pp. 196-7.

EL: *Écrits de Londres*, Paris: Gallimard 1967(II ed.)

EN : *La prima radice*, trad. da F. Fortini, Milano: SE 1990;

IP : *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. da C. Campo e M. Harwell Pieracci, Roma: Borla 2008;

LF : *Lezioni di filosofia*, a cura di M. C. Sala, Milano: Adelphi 2008;

LR: *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Milano : Adelphi 2011;

OC I: *Œuvres complètes I, Premiers écrits philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn. - Paris : Gallimard 1988 ;

OC II vol. 3: *Œuvres complètes II, Écrits historiques et politiques, Volume 3, Vers la guerre, 1937-1940* ; textes établis, présentés et annotés par Simone Fraisse, Paris: Gallimard 1989 ;

OC IV vol. 1: *Œuvres Complètes IV, Écrits de Marseille, Volume 1, Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales: 1940-1942*; textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier; avec la collaboration de Monique Broc-Lapeyre, Marie-Annette Fourneyron, Pierre Kaplen... [et al.], Paris: Gallimard 2008 ;

OC IV vol. 2: *Œuvres Complètes IV, Écrits de Marseille, Volume 2, Grèce, Inde, Occitanie: 1941-1942* ; sous la direction d'Anissa Castel-Bouchouchi et de Florence de Lussy; avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy... [et al.] , Paris: Gallimard 2009 ;

OC VI vol. 1: *Œuvres Complètes VI, Cahiers, Volume 1, 1933-septembre 1941*; textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Michel Narcy, Paris: Gallimard 1994 ;

OC VI vol. 2: *Œuvres Complètes VI, Cahiers, Volume 2, Septembre 1941-février 1942*; textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy, Paris: Gallimard 1997 ;

OC VI vol. 3: *Œuvres Complètes VI, Cahiers, Volume 3, Février 1942-juin 1942, la porte du transcendant*; textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy... [et al.], Paris: Gallimard 2002 ;

OC VI vol. 4: *Œuvres Complètes VI, Cahiers, Volume 4, Juillet 1942-juillet 1943, la connaissance surnaturelle: cahiers de New York et de Londres*; textes établis et présentés par Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Jean Riaud, Paris : Gallimard 2006 ;

OC VII vol. 1: *Œuvres Complètes VII, Correspondence, Volume 1, Correspondance familiale* ; textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier et André A. Devaux ; avec

la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien, Annette Devaux et Olivier Rey, Paris: Gallimard, 2012 ;

CE: *Œuvres*, Paris: Gallimard 2000;

OL: *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Milano: Adelphi, 1992;

Q I : *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Milano : Adelphi 1982;

Q II : *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Milano : Adelphi 1991 (II ed.);

Q III : *Quaderni III*, a cura di G. Gaeta, Milano : Adelphi 1988;

Q IV : *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Milano : Adelphi 1993;

P: *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Paris: Gallimard 1968 ;

PC: *Piccola cara... : lettere alle allieve*, a cura di M. C. Sala, Genova: Marietti, 1998;

PP: *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris : Berg International 2013. Questo articolo, apparso per la prima volta sulla rivista *La table ronde* nel numero n. 26 (febbraio 1950) si trova in EL.

SGT: *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Milano: Adelphi, 1990;

SP: S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, a cura di M. C. Sala, Milano: Adelphi 1994;

VE: *Simone Weil; Sa vie-son enseignement* (a cura di J. Molard), Sury en Vaux: A à Z Patrimoine 2004 ;

Le citazioni bibliche sono state tratte da: *La Sacra Bibbia* (CEI), Bologna: EDB 1971.

I testi platonici riportati da: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano: Rusconi 1991.

I Parte

L'idea essenziale del *Timeo* è che il fondo,
la sostanza di questo universo in cui viviamo,
è amore.¹

I capitolo: Rileggere il *Timeo*: preparare una nuova creazione

Simone Weil è chiara: «la nostra civiltà perirà; e l'umanità, tornata a un livello di vita più o meno primitivo e a una vita sociale dispersa in collettività molto più piccole, ripartirà su di una strada nuova che ci è assolutamente impossibile prevedere».²

Queste parole, scritte nel 1934 nelle *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, si possono intendere in senso profetico, come annuncio del disastro del secondo conflitto mondiale. Sicuramente l'estrema attenzione che Simone Weil dedicava, specie in quegli anni di diretto coinvolgimento politico, alla situazione sociale e politica mondiale le permetteva di formulare una riflessione molto consapevole e informata. Eppure non è la profezia l'ambito di queste parole, ma la politica.

Un mondo si distrugge, ma ne viene generato un altro. Tutte le speranze, non potendosi più applicare con onestà intellettuale a questo ordine delle cose, vanno concentrate sul nuovo assetto. Non significa rinunciare all'azione, né proiettare nell'escatologia il tempo della salvezza. Si tratta di accettare che questo mondo è destinato a finire, e che bisogna, fin d'ora, adoperarsi per far sì che il nuovo non si ripieghi sul vecchio.

Tuttavia lo spessore di queste parole si perderebbe se non le si legasse a un sistema, quello platonico, che permea tutta la filosofia della Weil, sin dai primi scritti. La lezione del filosofo greco intorno a questi argomenti, sebbene non univoca, si può leggere con grande chiarezza nel *Politico*, dove uno dei personaggi, lo straniero, afferma che la rotazione del cosmo non segue perennemente la stessa direzione, ma la muta. Dopo un numero imperscrutabile di cicli la rotazione si inverte, comportando un radicale cambiamento. A un'era in cui l'universo è stato guidato dal dio, segue un'era in cui questi, per una superiore

¹ IP p. 113.

² OL p. 120.

necessità,¹ deve lasciare il timone, abbandonando il cosmo a se stesso. A un'epoca idilliaca, in cui l'uomo è in completa armonia con la natura, segue un'epoca in cui il mondo, senza più un principio ordinatore, è in balia della materia, nella sua terribile forza disgregativa. Dopo quest'epoca entropica, dispersiva, il dio fa ritorno, riportando l'ordine in un universo sull'orlo del collasso.²

Ciò che è realmente drammatico è il momento in cui quest'alternanza avviene, in un senso o nell'altro: è in questo frangente che avvengono i più disastrosi sconvolgimenti, che mettono a repentaglio l'incolumità di tutte le forme di vita. Ecco la testimonianza della pagina platonica:

LO STRANIERO: Bisogna pensare che questa inversione è, fra tutti i mutamenti e gli scambi che avvengono nell'universo, il più grande e il più completo.

SOCRATE IL GIOVANE: A quanto pare, almeno.

LO STR.: Ora, bisogna rendersi conto che in tale circostanza si verificano pure i massimi mutamenti in noi che viviamo all'interno dell'universo tutto.

SOCR. IL G.: Anche questo è verosimile.

LO STR.: E non sappiamo forse che la natura degli animali difficilmente sopporta grandi mutamenti e in gran numero e di ogni tipo, in un medesimo tempo?

SOCR. IL G.: Come no?

LO STR.: È quindi necessità che in tale circostanza avvengano le più grandi distruzioni degli altri animali, e così anche il genere umano sopravvive soltanto in un piccolo numero dei suoi rappresentanti.³

Il passaggio da un'era all'altra non è quindi privo di difficoltà, ma costituisce una prova in cui, senza alcun criterio meritocratico, a una parte dell'umanità viene data la possibilità di continuare la sua esperienza, al resto no.

Il contesto in cui si situa Simone Weil è quello che subito precede questa trasformazione, in cui i segni della fine di un ordine sono sin troppo evidenti, ma non si

¹ Platone, *Politico* 272e-273a. Cf. F. Zuolo: *Platone e le catastrofi. Il grado zero della civiltà in Politico, Timeo, Leggi* in: *Immagini delle origini*, a cura di F. Calabi - S. Gastaldi, Sankt Augustin: Akademie Verlag 2012, pp. 87-90.

² Interessante l'analogia con la *Baghavadvita*, che contiene una teoria simile: «Infatti, ogni volta che l'ordine vien meno, o discendente di Bharata, e che il disordine prevale, allora appunto, io [Krishna - l'Assoluto] produco me stesso. Per la protezione dei buoni e per la distruzione dei malvagi, per ristabilire l'ordine, di età in età, io vengo all'esistenza.» *Baghavadvita*, a cura di A.-M. Esnouf, Milano: Adelphi 1976, canto IV, 7-8.

³ Platone, *Politico*, 270 b-d.

intuiscono ancora chiaramente i tratti del nuovo. Non si intuiscono perché, a differenza di quanto sosteneva Platone, non sono dati da un'istanza superiore, ma vanno creati. Non c'è nessuna garanzia che il prossimo ordine cosmico sia diverso, o addirittura migliore di quello concluso: l'avvento di un periodo di pace e di serenità non è scontato, non è scritto. Solo l'impegno, lo sforzo dei singoli per la costituzione di un ordine nuovo permettono di dar luogo a una effettiva trasformazione del mondo conosciuto. È al contrario motivo di corruzione della società pensare che, per qualche misteriosa necessità, il futuro sia più roseo del presente. Simone Weil mette in guardia dal credere ai miracoli, specie economici. Non ci si può rassegnare al fatalismo, aspettando, passivi, il cambiamento.¹ Né tantomeno ci si può adagiare nell'atteggiamento di coloro che ritengono che "tutto sia dovuto", confidando che qualcuno si prenderà cura di loro.²

I.1 Reagire alla catastrofe

Ne *l'Enracinement*, la sua ultima opera, incompiuta, redatta a Londra negli ultimi tempi, si coglie la profonda tensione che anima la pensatrice: non ci si può sedere e aspettare che finisca la guerra per progettare il futuro che la seguirà. Non c'è nessuna garanzia infatti che la Francia che sopravvivrà alla guerra sarà immune alle sirene che aveva ascoltato prima del conflitto. Il compito della resistenza francese a Londra doveva essere quindi, soprattutto, quello di porre le fondamenta per una nuova Francia, per un modello politico alternativo a quello che aveva portato alla massificazione del suo popolo. «Non sarebbe giusto pensare che il gruppo francese di Londra abbia per sua missione soltanto quella di aumentare al massimo l'energia dei francesi nella loro lotta contro il nemico»,³ bensì era suo dovere cercare una nuova ispirazione per il popolo francese. Doveva sostenere nei francesi un attaccamento per la loro nazione che non si trasformasse in nazionalismo. Doveva ritrovare delle ragioni, dei motivi per stare insieme, condividendo le stesse radici. Doveva guardare in avanti, avendo il coraggio di mettere tra parentesi, per quanto possibile, le contingenze, per far convergere gli sforzi comuni nella progettazione di un futuro che non cogliesse impreparati. La logica, neanche dissimulata, era evangelica: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte

¹ Cf. OL p. 121.

² Cf. EN p. 143.

³ EN p. 180.

queste cose vi saranno date in aggiunta».¹ L'organizzazione materiale della resistenza a Hitler non doveva avere il sopravvento sulla ricerca di un nuovo ordine, condiviso, per la Francia del dopoguerra. Dimenticare questo slancio verso il futuro a vantaggio della stretta logistica militare avrebbe vanificato tutte le energie spese per liberarsi del capo totalitario. Il progetto di Simone Weil a Londra divenne così quello di sostenere *France libre* nel suo compito a medio-lungo termine, redigendo un documento che potesse aiutare i nuovi francesi nella ricostruzione di un apparato istituzionale che li salvaguardasse da derive totalitarie, ma soprattutto che calzasse sul popolo. Il nuovo stato francese avrebbe dovuto essere un punto di riferimento, una cornice amata dalla popolazione, in cui questa si sarebbe potuta riconoscere. Uno stato integro, alieno da ragionamenti di *soft policy*, uno stato con cui si sarebbe voluto collaborare.

Eppure la sollecitudine per l'avvenire non le apparteneva solo negli anni della guerra: anche prima, in quelle *Réflexions* che aveva redatto nel '34, si era soffermata sulla necessità di concentrare le energie del presente nella preparazione dell'avvenire. In quell'occasione si era dedicata più alla redazione di un inventario di quella civiltà occidentale che vedeva sull'orlo dell'abisso, in modo da conservare, per i superstiti, i tesori che quella aveva prodotto. Non si trattava che di lanciare una bottiglia, stracolma di ricchezze, in mezzo al mare, nella speranza che qualche sopravvissuto, abbruttito dalla catastrofe, la potesse raccogliere. Gli sforzi di un individuo isolato possono poco contro la forza della natura, troppo imponente per essere modificata o persuasa attraverso i tentativi umani. La scarsa plausibilità di un tale progetto le era palese, ma non le sembrava che ci fossero altre risposte di fronte alla distruzione di quel patrimonio culturale e spirituale vitale a cui stava dedicando i suoi anni. Essa aveva contemplato l'estinzione di molte civiltà, conservando un profondo sentimento di amarezza per quei tesori di scienza, di saggezza, d'intuizione spirituale, che erano andati perduti con la fine dei Troiani, degli Egizi, dei Catari. Non volendo che questo si ripetesse ancora, aveva deciso d'intraprendere questa impresa di raccolta e salvaguardia.

Questo progetto non ebbe fortuna, ma l'attenzione dell'autrice per le sorti del futuro non svanì negli anni. Dopo questo iniziale tentativo, individuale, di conservazione del patrimonio culturale della civiltà occidentale, si può ricordare il citato progetto contenuto

¹ Matteo 6, 33. Già Kant, nel suo *Per la pace perpetua*, sosteneva un argomento analogo: «Mirate anzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro scopo (il beneficio della pace perpetua), vi si presenterà da sé.» I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, Milano: RCS 2010, p. 67.

nell'*Enracinement*. Quest'ultimo si differenziava dal precedente per almeno due tratti macroscopici: era un progetto collettivo ed era volto all'orientamento del futuro. Erano scomparsi quindi sia l'individualismo che l'atteggiamento più donchisciottesco della formulazione del 1934. Vi era un'apertura, una fascinazione per il nuovo, per ciò che doveva accadere.

I.2 Rivolti al nuovo

Non è inutile accostare a questa riflessione quelle di due filosofi che si sono trovati a condividere l'esperienza di quegli anni. È molto interessante notare che in tutti e tre vi è una grande attenzione, una grande attrazione, per ciò che deve venire. Quasi che il presente avesse esaurito ogni colore, ogni sapore, e non gli fosse rimasto altro che la capacità di generare qualcosa di diverso da se stesso.

Emmanuel Levinas, conclude la sua opera maggiore, *Totalità e Infinito*, con una fenomenologia della generazione, dell'apertura al Nuovo, al figlio che viene dal futuro. Sul figlio, secondo il filosofo lituano, non si ha alcun potere legittimo, ma solo perverso: non si può accampare nessun diritto su di lui, ma accettarlo come Desiderio autonomo, altro da sé: «La relazione con il figlio, cioè la relazione con l'Altro, non potere ma fecondità, mette in rapporto con l'avvenire assoluto e con il tempo infinito.»¹

È la generazione del figlio che compie la rottura della Totalità, del dominio della storia sull'individuo. Attraverso la relazione col figlio infatti il padre impara a rinunciare a esercitare potere su quel futuro che ha tra le mani, ma che esige la propria autonomia. Solo il figlio, nella novità della sua vita, può salvare quella del padre, di cui pure si fa carico.

Se in Levinas il ruolo centrale che il figlio ricopre è evidente, anche in Hannah Arendt, benché più in sordina, è presente un appello alla novità promessa dal futuro. Al termine del suo *Le origini del totalitarismo*, l'autrice accenna, similmente a Levinas, all'incredibile ricchezza che la generazione di un nuovo uomo produce. Questi, prima che essere un punto di libertà nella società, costituisce un ineliminabile ostacolo alla diffusione del totalitarismo. Il regime totalitario infatti tende a cancellare ogni forma di spontaneità, ogni situazione imprevista, ogni novità che possa contraddire il sistema ideologico a cui si affida, o solo non

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), trad. it. *Totalità e Infinito*, Milano: Jaka book 2010, p. 276.

venire ricompresa al suo interno. La nascita di una nuova persona rappresenta così un *limite* invalicabile al totalitarismo, in quanto produce una novità che lo minaccia.

Il totalitarismo, ponendosi come autorevole interprete dei processi naturali o storici, sfrutta il terrore per accelerarli, rendendo più rapido il loro dispiegamento.¹ La legge della natura avrebbe indiscutibilmente premiato la razza ariana, facendo estinguere quelle inferiori: al regime nazista non rimaneva altro compito che facilitare questo movimento inevitabile, rendendosi suo collaboratore.²

Tale movimento, che procede secondo la propria legge, non può alla lunga essere impedito, [...] ma può essere rallentato, e lo è quasi inevitabilmente, dalla libertà umana, che neppure i regnanti totalitari sono in grado di negare, perché questa libertà –per quanto irrilevante e arbitraria possano reputarla- si identifica con la nascita degli uomini, col fatto che ciascuno di essi è un nuovo inizio, *comincia, in un certo senso, il mondo da capo*.³

La prossimità di questo passaggio con le riflessioni compiute da Levinas è notevole: entrambi i pensatori, lungi dal volere plasmare l'uomo nuovo, vera ambizione totalitaria, si soffermano sull'esaltazione, sulla celebrazione dell'apertura al nuovo che viene. Questi non lo si tenta di manipolare, ma ci si pone nell'accettazione, rischiosa e fiduciosa, dell'imprevedibile che porta. La stessa Weil d'altronde aveva parlato del futuro che avrebbe seguito la catastrofe imminente come di «una strada nuova che ci è *assolutamente impossibile prevedere*».⁴

Il totalitarismo quindi, rigettando qualsiasi squarcio di spontaneità, di novità, viene descritto, secondo le parole della Arendt, come un movimento inarrestabile, volto a assoggettare a sé tutto ciò che potrebbe permettere un'esperienza della realtà indipendente dall'ideologia professata. Esso è un processo intrinsecamente entropico, in quanto «non può alla lunga essere impedito», ma avanza incurante degli effetti. Porsi all'interno del regime

¹ Anche la Weil, oltre alla Arendt, coglie il potere totalitario come espressione esasperata della necessità naturale: «"L'uomo non deve mai cadere nell'errore di credersi signore e padrone della natura... Sentirà allora che, in un mondo dove i pianeti e i soli seguono traiettorie circolari, dove le lune girano intorno ai pianeti, dove la forza regna ovunque ed è la sola dominatrice della debolezza, costringendola a servire docilmente o a spezzarsi, l'uomo non può richiamarsi a leggi speciali" [Hitler, *Mein Kampf*]. Queste righe esprimono in modo perfetto l'unica conclusione che si possa ragionevolmente trarre dalla concezione del mondo quale si deduce dalla nostra scienza. *Tutta la vita di Hitler non è altro che la traduzione pratica di questa conclusione*». EN p. 215. Corsivo nostro.

² La Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, prende in considerazione anche il regime staliniano, che non viene affrontato più ampiamente per ragioni di spazio.

³ H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (1958), trad. It. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi 2009, p. 638. Corsivo nostro.

⁴ OL p. 120. Corsivo nostro.

totalitario significa quindi porsi al servizio di un processo cieco, votato alla dispersione, al degrado di ogni forma di energia, di ogni forma di vita. Significa inserirsi in un meccanismo brutale del quale si avvalga ogni azione, in virtù dell'inconsapevolezza. Scegliere di servire le forze della natura o della storia significa sottomettersi al "principe di questo mondo", per usare un lessico evangelico che la Weil farà suo.

Ma chi è il principe di questo mondo? Il Diavolo, secondo l'interpretazione tradizionale: ovvero colui che regna attraverso la divisione. Il Diavolo, che deve il suo potere al motto *divide et impera*, attraverso la rottura dei legami che fanno sentire vivi gli uomini, li domina. Egli è colui a cui si vota chiunque creda di potersi affermare a scapito dell'Altro. Chi sceglie di porsi all'interno della logica di questo mondo, all'interno della logica della forza, sembra godere di ogni sorta di privilegi e facilitazioni. La Weil, riconoscendo la brutalità della forza, non sottraendosi a nessun abbrutimento imposto dal Nemico, individua tuttavia un percorso alternativo. E lo fa come se si ponesse nuovamente la domanda, a un livello più profondo.

Chi è il vero principe di questo mondo? Chi è che è presente, col suo marchio, in ogni anfratto del cosmo? La Weil allora non ha dubbi. Cristo.

Questa sarà la rivelazione stupefacente e inattesa del *Timeo*, l'insegnamento salvifico che avrebbe giustificato la stesura di tale opera da parte di Platone. Questo sarà il segno che la Weil cercherà, e troverà, nelle pagine, fittamente annotate, della sua edizione Rivaud del 1925.

I.3 Marsiglia 1941: leggere il *Timeo*

Prima d'addentrarsi nelle originali intuizioni della Weil intorno al *Timeo*, è bene riprendere il discorso dalla citazione di Hannah Arendt, per mostrare quale sia il valore storico e politico di uno studio del *Timeo* negli anni '40 del '900.

Si è potuto infatti osservare come, sia per Levinas che per la Arendt, abbia rivestito un ruolo decisivo l'apertura al nuovo che la generazione comporta. Le ultime parole de *Le origini del totalitarismo* sembrano infatti ripercorrere e sviluppare il discorso della Weil citato all'inizio del capitolo:

Rimane altresì vero che ogni fine nella storia contiene necessariamente un nuovo inizio; questo inizio è la promessa, l'unico "messaggio" che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana.

"Initium ut esset, creatus est homo", "affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo", dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo.¹

Dopo ogni catastrofe che si abbatte sulla storia degli uomini è solo la capacità dell'uomo di generare qualcosa di nuovo che può salvarlo dal ricadere negli errori commessi dai propri predecessori. Arendt e Levinas scrivono questo dopo la guerra, rispettivamente nel 1958² e 1961.

La riflessione della Weil, oltre che essere molto più precoce, comporta un'effettiva trasformazione dell'ambito della sua ricerca. Essa si rende conto non solo che la storia degli uomini è un susseguirsi di catastrofi che mettono a repentaglio la memoria stessa del patrimonio culturale di intere civiltà, ma che dopo ogni diluvio è necessaria una nuova rinascita.³

Lo studio del *Timeo*, lo studio di una cosmogonia, indica, perlomeno, l'augurio di una rigenerazione, che non sia niente meno che cosmica. Dedicarsi nel 1941, a Marsiglia, alla lettura, alla traduzione, al commento di un simile testo, unico per originalità e complessità espositiva, non fu una casualità.

Marsiglia era divenuta infatti sin dal 1940 un centro in cui confluivano rifugiati da tutta Europa, di ogni estrazione sociale e politica. Unico porto rilevante della Francia di Vichy, era la via di fuga per migliaia di dissidenti, artisti, prigionieri di guerra, ebrei. Le condizioni dei rifugiati crollarono a partire dal 1941, a causa della scarsità di cibo nella città e del sovraffollamento.⁴

Aspirare al cambiamento della situazione contemporanea era certamente tra le priorità della Weil.⁵ Il desiderio di una rigenerazione dell'ordine esistente è stata sicuramente una molla che l'ha indotta a riprendere in mano il discorso platonico. Sebbene non ci siano prove esplicite che questa sia stata la ragione per la quale Simone Weil abbia intrapreso

¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 656. La citazione di Agostino è dal *De Civitate Dei*, libro 12, cap. XX.

² *Le origini del totalitarismo* è stato pubblicato la prima volta nel 1951, ma la riflessione a cui si fa riferimento è presente nell'ultima sezione, apparsa solo dalla 3° edizione, del 1958.

³ Interessante notare che nell'edizione del *Timeo* posseduta dalla Weil i versetti sul periodico ritorno di diluvi universali (23 a-b) fossero sottolineati. Cf. OC IV vol. 2, p. 473.

⁴ Un vivido scorcio di quella che è stata Marsiglia nel '40-'41 lo si può trovare nelle pagine di Varian Fry, agente americano che si trovava nella città per far fuggire dall'Europa i rifugiati che vi accorrevano: V. Fry, *Surrender on demand* (1945), trad. it. *Consegna su richiesta*, Palermo: Sellerio 2013.

⁵ Basti pensare alle cure che Simone Weil profuse per migliorare le condizioni di vita dei lavoratori indocinesi rifluiti a Marsiglia nel 1940 dopo l'armistizio: cf. SP pp. 498-9.

nuovamente la lettura del *Timeo*,¹ nulla ci distoglie dal credere che sia stato questo anelito alla rigenerazione, anche politica, del presente, ad aver contribuito a far rileggere il testo platonico. Anzi, seguendo Thomas Nevin, siamo portati ancor più a credere che le riflessioni, specie teologiche, compiute negli anni di Marsiglia, siano state profondamente influenzate dalla situazione politica contemporanea.²

Per proporre, nelle lezioni che teneva nella cripta del convento dei domenicani a Marsiglia nell'inverno 1941-42, il commento di alcuni passi del *Timeo*, deve aver avuto le sue, buone, ragioni. In questo capitolo non verranno prese in considerazione in senso stretto le rivelazioni che incanteranno la Weil in quel periodo, rivelazioni che cercherà di condividere con i suoi uditori nelle conferenze marsigliesi, bensì si tenterà di far luce sul valore politico di una tale rilettura.

Il grosso animale di cui parla la *Repubblica*,³ la collettività, aveva già da tempo mostrato a quali disastri poteva condurre, sul piano morale e politico, qualora fosse manipolato per perseguire fini particolari. L'incapacità da parte di tutti i governi europei di educare le masse, indicando loro un percorso di promozione individuale, aveva portato al secondo conflitto mondiale. Le varie popolazioni nazionali, perduta la propria originalità, si erano ripiegate su se stesse, divenendo masse informi costituite da atomi. Tale processo di alienazione, che coinvolse intere nazioni, non avvenne casualmente, ma fu oculatamente preparato dai movimenti totalitari attraverso la rottura di ogni legame sociale che potesse fornire alla singola persona un punto di riferimento. La diffusione del sospetto, il ricorso sistematico alla polizia politica, furono solo alcuni degli strumenti che i regimi totalitari misero in campo per ottenere questi risultati.

All'interno delle società di massa ogni individuo, oltre che isolato, conviveva con la continua sensazione della propria superfluità, cadendo nella disperazione. Tra le conseguenze delle prime due rivoluzioni industriali è da ricordare infatti il gran numero di disoccupati: moltissime persone, avendo perso la speranza di un posto di lavoro stabile, percepivano se stesse come inutili, incapaci di dare un proprio contributo alla società.⁴

¹ Lo aveva già letto infatti durante l'*École Normale*; era anzi stato oggetto di grande attenzione, tanto che, nei primi progetti di dissertazione, compariva tra gli argomenti principali. Cf. OC I, appendice IV, p. 344.

² Cf. T. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew* (1991), trad. it. *Simone Weil, Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Torino: Bollati Boringhieri 1997, pp. 291-3.

³ Cf. Platone, *Repubblica*, 493a-c.

⁴ Cf. SGT p. 193.

La soluzione totalitaria si mostrava così come una risposta vincente, e soprattutto alla portata di tutti. Il successo del partito nazionalsocialista nel 1930 in seguito alla crisi economica scoppiata l'anno prima è noto. Di fronte al pericolo la popolazione, perduti tutti i legami che la costituivano, ridotta a massa manipolabile, si strinse intorno al sofista di turno. Il suo successo, tornando sempre alla riflessione della Arendt, non è legato tanto alle sue abilità personali, ma alla sua capacità di proporre un'ideologia che permetta a ciascuno di ricollocarsi nel mondo. Il salvagente perverso che il totalitarismo lancia all'uomo massificato è quello di un sistema d'idee accessibile a tutti, che ciascuno può applicare per uscire dall'insostenibile situazione di vuoto, di mancanza di senso, in cui era stato fatto cadere.¹ Si può così considerare il totalitarismo come un aguzzino che causa un problema e al contempo offre il *phármakon* che promette, menzognero, la guarigione.

L'ideologia diventa così lo schermo che il totalitarismo frappone tra i suoi aderenti e la realtà. Di fronte a una situazione insopportabile, che urla alla persona il suo essere inutile, il totalitarismo oppone l'ideologia. Il suo essere menzognera poco importa: assolve il suo compito altrettanto bene. Attraverso una pseudo-scienza ammantata di darwinismo il nazismo inculca la dottrina della razza superiore in individui che hanno perso ogni ragione di vita:

Il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza, che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto. Emancipandosi così dalla realtà percepita dai cinque sensi, esso insiste su di una realtà "più vera", che è nascosta dietro le cose percettibili, dominandole tutte.²

L'avvento delle ideologie totalitarie in Europa, e delle pseudo-scienze che ne avevano determinato agli inizi la fortuna era dovuto alla capillare diffusione, già dalla fine dell'Ottocento, di un atteggiamento culturale che Nietzsche aveva reso famoso col nome di filisteismo. Leggendo le invettive che il filosofo tedesco scaglia nelle *Considerazioni inattuali* contro gli intellettuali filistei si potranno capire meglio le loro caratteristiche:

¹ «L'idolo protegge dall'orrore del vuoto; in mancanza di una realtà comprensibile, ci si fabbrica una realtà fittizia, che dia almeno l'illusione di un contatto con il reale». W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Milano: Franco Angeli 1993, p. 124.

² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

L'uomo moderno si porta in giro un'enorme quantità di indigeribili pietre del sapere [...]. Il sapere che viene preso in eccesso, senza fame, anzi contro il bisogno, oggi non opera più come motivo che trasformi e spinga verso l'esterno, ma rimane nascosto in un certo caotico mondo interno.

L'accusa non termina qui, ma coinvolge anche le conseguenze, a più breve termine, di questo modo di concepire la scienza e la storia. Conseguenze che, descritte dalla Arendt erano già state intraviste decenni prima da Nietzsche:

Nasce un'abitudine a non prendere più sul serio le cose reali, ne nasce la "personalità debole", secondo la quale in reale, l'esistente, lascia soltanto una scarsa impressione; alla fine si diventa all'esterno sempre più indulgenti e comodi, e si allarga il pericoloso abisso tra contenuto e forma fino all'insensibilità per la barbarie, purchè la memoria venga eccitata sempre di nuovo, purchè vi affluiscano sempre cose nuove degne di essere sapute [...].¹

Nel 1873 Nietzsche aveva già individuato il problema dell'intelligenza europea: la noia. Una classe intellettuale assuefatta alla realtà, stanca del modo stantio con cui la si studiava, fu tra le cause predisponenti l'ascesa del totalitarismo.² L'incapacità di stupirsi di fronte alla realtà, quindi di godere nella gratuità delle meraviglie che essa serbava per coloro che vi prestavano attenzione, aveva comportato un rattrappimento nel dinamismo del pensiero. Ridurre la realtà a sfondo ovvio, entro il quale condurre i propri meschini affari quotidiani, aveva portato non solo a un impoverimento spirituale, ma a una diffusa nausea per il mondo quale era quello che si credeva di conoscere:

Dobbiamo, in ogni caso, pulire le nostre finestre, in modo che le cose viste con chiarezza possano essere liberate dalla tediosa opacità del banale o del familiare –dalla possessività. Tra tutti i volti, quelli dei nostri *familiars* sono quelli con cui è più difficile dedicarsi a giochi di fantasia e i più difficili da guardare con fresca attenzione, percependone somiglianze e disuguaglianze, cioè che si tratta di volti, e tuttavia di volti unici. Questo tritume è, a ben guardare, lo scotto dell'"appropriazione": le cose che sono trite o familiari in senso peggiorativo, sono le cose di cui ci siamo appropriati, legalmente o mentalmente. Affermiamo di conoscerle. Sono diventate quali quelle che una volta ci hanno attratto con il loro luccichio, il loro colore o la loro forma, e abbiamo messo le mani su di loro e

¹ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II, Utilità e danno della storia*, in: *Opere*, vol. III tomo I, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Milano: Adelphi 1976, §4, pp. 288-90.

² Cf. EN p. 36.

poi le abbiamo chiuse a chiave nel nostro forziere, le abbiamo acquisite e, acquisendole, abbiamo cessato di guardarle.¹

I.4 La realtà come vaccino contro il totalitarismo

Sfruttando questa assuefazione alla realtà il totalitarismo aveva gioco facile. Offrendo un filtro per guardare la realtà, per comprenderla nella semplificazione, per trovarvi un senso, esso si frapponeva tra l'individuo e l'esterno, impedendo un contatto diretto.

Le gros danger c'est l'abstraction: on peut tuer sans réfléchir. On est dans une guerre comme dans un jeu : on agit de façon arbitraire et irréaliste.²

La missione della Weil era ormai evidente: di fronte alle pericolose suggestioni del totalitarismo essa voleva mostrare la ricchezza del quotidiano, di ciò che sembrava privo di ogni eroismo, di ogni grandezza. Reagire significava scoprire la poesia anche negli oggetti più familiari:

Se si dà agli uomini la scelta tra il burro e i cannoni, benché preferiscano, e di gran lunga, il burro, essi sceglieranno loro malgrado i cannoni, spinti da una misteriosa fatalità. Il burro manca troppo di poesia - almeno quando se ne ha [...].³

La grandezza è indispensabile per la vita interiore.⁴ Solo godendo pienamente, e in modo rinnovato, della realtà ordinaria, l'uomo può evitare di ricorrere all'ideologia totalitaria. La teoria della razza, nel caso del nazismo, aveva permesso una sistematizzazione a buon mercato della realtà: attraverso la creazione di un nemico pubblico l'individuo trovava la propria ragion d'essere nella collaborazione al contrasto di questa minaccia. Dedicare i propri sforzi nello sviluppo di una risposta comunitaria a questo pericolo non sembrava uno spreco di energie. L'eroismo, la grandezza, sebbene compromessi con l'oppressione, tornavano nel tessuto vitale degli uomini massificati. Attraverso il filtro dell'ideologia la realtà mostrava i

¹ Queste parole che Tolkien pronunciò nel 1939 mettono bene in luce il rischio di stancarsi della realtà, abituandosi a essa. La vicinanza temporale con le riflessioni della Weil sembra attestare che entrambi abbiano considerato questo un punto critico della situazione politica contemporanea. J.R.R. Tolkien, *Tree and leaf* (1964), trad. it. *Albero e foglia*, Milano: Bompiani 2004, p. 79.

² F.R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris: l'Harmattan 2007, p. 120. Nel sogno non si hanno colpe: anche i crimini più efferati diventano possibili: cf. W. Moers, *Der Schreckenmeister* (2007), trad. it. *L'accalappiastreghe*, Milano: Salani 2008, pp. 189-190.

³ EN p. 93.

⁴ Cf. EN p. 180.

suoi colori più brillanti, in quanto artefatti. La sete di grandezza dell'uomo veniva così soddisfatta, dopo anni di noia, di ottundimento.

Tornare a guardare questo mondo, affidandosi a una scienza che vi rimanga aderente: ecco la risposta che suggerisce Simone Weil. La sua promessa, che pronuncia salda nella sua fede platonica, è che questo sguardo, posantesi sulla realtà, vi scoprirà una bellezza salvifica.

Partito dalla constatazione della fine di una civiltà, il percorso compiuto fin qui è giunto a mostrare in che senso si possa intendere il senso politico della rilettura del *Timeo* che la Weil compie nel 1941-42. Di fronte a un'Europa, a una Francia, ormai senza speranze, la Weil orienta il suo pensiero alla ricerca di quella novità che può cambiare il presente. Se Levinas e Arendt la celebreranno qualche anno più tardi, la Weil, già durante la guerra, l'aveva posta tra le sue priorità. La lettura del *Timeo*, in privato e in pubblico, diventa auspicio, evocazione, di una rigenerazione del presente. Gli strumenti che la Weil adotterà, alla portata di tutti,¹ saranno volti a mostrare la ricchezza della realtà, e la necessità di entrare in contatto con essa senza menzognere mediazioni. La sua proposta sarà così orientata a costruire un estremo baluardo contro l'avanzare del totalitarismo, generando in sé e negli ascoltatori la consapevolezza della meraviglia della propria posizione cosmica. Scoprire la ricchezza della realtà che normalmente costituisce lo sfondo della vita permette di istaurare con essa un rapporto di instancabile attenzione,² inattaccabile all'assuefazione. Scoprire che «tutti gli eventi possibili vengono a inserirsi nella cornice costituita da due moti combinati del cielo e del sole»³ produce una gioia semplice, legata al solo fatto di esistere in questo mondo:

Per comprendere che non si tratta qui di un tema di meditazione per intellettuali, ma di una cosa assolutamente essenziale per ogni uomo, basta ricordarsi che uno dei supplizi più atroci consiste nel mettere un uomo in una cella buia, o al contrario in una cella sempre illuminata elettricamente, senza mai dirgli la data né l'ora. Se vi si pensasse a sufficienza si troverebbe una gioia profonda nel semplice succedersi dei giorni.⁴

¹ Interessante notare questa attenzione è presente già nel *Timeo*: esso infatti indica una via di salvezza accessibile a un pubblico più vasto rispetto alla sola classe dei guardiani, come voleva la *Repubblica*. La contemplazione delle stelle che Timeo propone è disponibile a ciascuno, senza la mediazione di un corpo politico specifico, né di conoscenze esoteriche. Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, Cambridge: Cambridge university Press 2005, pp. 53, 69.

² Arjuna, l'eroe della *Baghavadgita*, non è mai sazio della compagnia di se stesso, della realtà, di Dio: il vero tratto della divinità è la capacità di non annoiarsi, ma di godere di ciò che è dato: cf. *Baghavadgita*, cit., canto X, v. 18; il saggio è colui che vuole, o non vuole, *sempre la medesima cosa*: cf. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 20, 2-5. Cf. i §§ 1.2.1 e 1.2.2 del IV capitolo del presente studio.

³ IP p. 110.

⁴ IP p. 111.

Lo stupore per la realtà ordinaria, lungi dall'essere sintomo di quell'ottusa dabbenaggine che, in un contesto diverso, Spinoza denunciava,¹ diventa antidoto efficace contro i filtri che il totalitarismo cerca di frapporre tra il soggetto e l'esperienza che fa delle cose. Il rimedio proposto dalla Weil è di particolare rilevanza poiché abbraccia la sua opera filosofica da un capo all'altro. Attraversando illuminazioni mistiche, lotte sindacali, trasferimenti intercontinentali, il verbo proclamato da Simone Weil è sempre il medesimo: abbiate a che fare con la realtà, pur nella sua brutalità, ma non scansatela. Fuggite l'immaginazione, il delirio d'onnipotenza che ubriaca gli uomini alienati e fa loro abbracciare in modo entusiasta quel potere che li opprime.²

Solo accogliendo la realtà sarà infatti possibile stringere un rinnovato legame tra il singolo e l'universo che salvaguarderà l'uomo dalle seducenti derive totalitarie. Per rimanere ai testi citati nell'apertura del capitolo, le *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934) e *L'Enracinement* (1942-43) si può così sintetizzare:

Per risolversi a un simile sforzo di analisi critica [contro la subordinazione del proprio destino al corso della storia] basta aver compreso che esso permetterebbe a chi vi si impegnasse di sfuggire al contagio della follia e della vertigine collettiva tornando a stringere per conto proprio, al di sopra dell'idolo sociale, *il patto originario dello spirito con l'universo*.³

Si crede di solito che un contadinello di oggi, scolaro delle elementari, ne sappia più di Pitagora perché ripete docilmente che la terra gira intorno al sole. Ma in realtà egli non guarda più le stelle. Per lui, il sole del quale gli si parla a scuola non ha nessun rapporto con quello che vede. *Lo si svelle dall'universo che lo circonda [...]*.⁴

L'efficacia di questo rimedio è strettamente legata alla sua durezza: l'antidoto che offre la Weil non è un dolce sciroppo che vuole compiacere il gusto. Esso comprende il confronto con la sofferenza che la realtà gli propone, rigettando ogni soluzione di comodo che possa smorzare questo incontro. Alla sofferenza farà posto la gioia: questa è la speranza che il salmo e la *Gita*, letta molte volte in quegli anni, annunciano:

¹ Cf. B. Spinoza, *Etica* (1677), Torino: UTET 2008, parte I appendice, p. 125.

² Cf. W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, cit., p. 122-3.

³ OL p. 130. Corsivo nostro.

⁴ EN p. 51. Corsivo nostro.

Hai mutato il mio lamento in danza,
la mia veste di sacco in abito di gioia¹

Quello [il benessere] in cui ci si compiace mediante un esercizio assiduo e dove si giunge al termine della sofferenza, che all'inizio appare un veleno e, al termine della trasformazione, pare ambrosia, ecco quel benessere ch'è detto sattvico [superiore].²

Questa speranza, la Weil lo dichiara rispetto ad altri passaggi, non deve tuttavia distogliere l'uomo dal contatto diretto con la realtà. Quasi facendo proprie le critiche che venivano rivolte ai cristiani dei primi secoli- non prendere sul serio la vita, in quanto già proiettati nel Regno di Dio- Simone Weil sarà molto cauta nell'esaltare il compimento gioioso degli sforzi della vita umana. Basti pensare all'assoluta marginalità che ricopre il tema della Resurrezione all'interno della sua produzione. Non che la gioia sia disconosciuta o strumentalizzata, ma non deve costituire una consolazione, una compensazione, alla sofferenza sperimentata. La gioia pur avendo l'ultima parola non può edulcorare il rapporto personale con il mondo, e col dolore che gli è legato, garanzia della sua realtà.

¹ Salmo 29, 12.

² *Baghavadgita*, cit. , canto XVIII, vv.36-37.

Il capitolo: Dal cosmo, la *polis*

Il *Timeo* è nato con un'ambizione politica, o quest'ultima è stata suscitata dalle esigenze contingenti in cui il testo platonico è stato letto nel Novecento? Il discorso cosmologico è stato oggetto di una forzatura, o la sua redazione aveva già anche quest'intenzione?

Occorre premettere alcune cose, prima di affrontare questo problema. Innanzitutto bisogna ricordare che Simone Weil non fa cenno in modo esplicito al valore politico del *Timeo*, ma ricorre al discorso platonico nei fatti, scegliendolo autonomamente come uno dei testi¹ su cui concentrarsi nelle conferenze dell'inverno 1941-42. Inoltre non si deve dimenticare che la Weil non aveva approfondito lo studio del *Timeo* attraverso la letteratura secondaria a disposizione (erano già stati pubblicati commentari di Taylor e Cornford, oltre ai precedenti di Martin e di Archer-Hind),² ma aveva condotto la sua analisi in modo autonomo, basandosi solo sul testo greco e sulla sua traduzione francese di Albert Rivaud (1925).

Se si tiene in considerazione questo aspetto, si può collocare meglio la lettura della Weil, scoprendo, in modo inatteso, come l'intuito della filosofa avesse individuato, nel testo di Platone, una vena molto feconda, sebbene poco percorsa.

Stupisce il fiuto di Simone Weil nel cogliere, sebbene in modo indiretto, il valore politico del *Timeo*, senza essersi applicata allo studio di testi che, più o meno fuggacemente, ne facevano cenno. Sì, perché il *Timeo* ha anche un significato politico di primo piano, malgrado sia sconosciuto da buona parte dei commentatori, anche moderni. Il ricorso della Weil alla lettura e al commento di questo testo nell'inverno del 1941-42 diventa così la messa in atto effettiva di una vocazione che il *Timeo* aveva sempre avuto. E che la Weil ha genialmente intuito e applicato.

Sebbene il *Timeo* sia celebre per la concezione cosmologica, sempre più studiosi, specie negli ultimi anni, si dedicano allo studio integrale di quest'opera, senza tralasciarne alcuna parte. Il discorso sulla nascita del cosmo e dell'uomo non fa irruzione *ex abrupto* nell'economia dell'opera, ma è preceduto da un prologo. La funzione di questa sezione non è meramente accessoria, ma permette di leggere il resto del testo secondo una luce speciale. Il

¹ Occorre ricordare che in quell'inverno, nel corso del ciclo di conferenze che la Weil tenne nella cripta dei domenicani, essa affrontò anche la lettura del *Simposio*. Situandosi nel medesimo contesto storico e sociale, anche il commento al *Simposio* assolse naturalmente un ruolo politico: la diffusione della consapevolezza delle proprie radici, in questo caso greche, era considerata dalla Weil un compito politico di primo piano. In questo lavoro non verrà sviluppato uno studio approfondito del *Simposio*, nel quale appare in misura molto minore l'afflato politico che percorre il *Timeo*.

² Cf. OC IV vol. 2, p. 461.

prologo infatti permette di situare logicamente e cronologicamente il *Timeo* tra altre fondamentali opere della vecchiaia: la *Repubblica* e il *Crizia*. Nelle prime pagine dell'opera Socrate, prendendo la parola, riassume le posizioni di fondo che aveva sostenuto il giorno precedente nella *Repubblica*, quando aveva a lungo parlato dei principi costitutivi della Città ideale. Il *Timeo*, ponendosi come una sua prosecuzione, rappresenta, almeno a prima vista, un'integrazione e un completamento di quanto affermato.

Il discorso di Timeo, scienziato e politico di Locri, la cui esistenza reale rimane misteriosa, dovrebbe, a quanto si legge nel prologo, precedere quelli di Crizia ed Ermocrate. Timeo infatti dovrebbe dedicarsi alla descrizione della nascita dell'universo e dell'uomo, mentre Crizia ed Ermocrate a quella della Città ideale in azione. La trilogia *Timeo-Crizia-Ermocrate*, preceduta dalla *Repubblica*, sebbene lasciata incompiuta, rappresenterebbe pertanto il monumentale progetto a cui Platone avrebbe dedicato i suoi ultimi anni.

Ciò che è importante rilevare è che il *Timeo* non è un'opera a sé stante, ma fa parte di un discorso più articolato, strettamente collegato alla riflessione che Platone conduce sulla politica. Si tratta ora di capire il ruolo di una cosmologia incastonata tra la descrizione dei principi costitutivi di una città ideale (*Repubblica*) e la descrizione di questa città ideale in azione (*Crizia*).

L'inizio del dialogo mette in luce il rapporto, sentito sicuramente più nell'Antichità che ai giorni nostri, tra la politica e la natura.¹ Nell'*incipit* sembra infatti che il vero oggetto d'interesse sia la politica: Socrate chiede ai suoi interlocutori che continuino il discorso da lui concluso il giorno precedente. Alla descrizione della città ideale nella sua costituzione viene richiesta da Socrate la descrizione di come si comporti, alla prova dei fatti, una simile città. La prima reazione, istintiva, è di Crizia: le parole di Socrate del giorno prima gli avevano fatto ricordare un vecchio racconto di famiglia, proveniente dall'Egitto. Un suo avo si era infatti avventurato fino in Egitto, dove, parlando con i sacerdoti di laggiù, aveva appreso che vi erano state altre città di Atene prima di quella che aveva conosciuto, che erano poi state distrutte ciclicamente da alcuni diluvi.² I sacerdoti egizi, situati in un luogo più protetto, avevano avuto

¹ Cf. Platone, *Timeo* 27a-b.

² Il tema della civiltà passata, vissuta in un tempo immaginario nei luoghi che percorriamo è un artificio letterario diffuso. Può aiutare a far cogliere l'attualità di una tale costruzione la seguente presa di posizione di J.R.R. Tolkien. L'autore inglese affermò infatti più volte che le imprese da lui ambientate nella Terra di Mezzo erano situate in Europa, semplicemente in un tempo diverso. «Io ho la mentalità dello storico. La Terra-di-Mezzo non è un mondo immaginario. Il nome è la forma moderna (apparsa nel XIII secolo e ancora in uso) di *midden-erd/middel-erd*, l'antico nome di *oikoumene*, il posto degli uomini, il mondo reale, usato in contrasto con il mondo immaginario (come il paese delle fate) o come mondi invisibili (come il paradiso o l'inferno). Il teatro della mia

la possibilità di accumulare più memoria, mentre i greci erano invece costretti a un periodico oblio del proprio passato. L'eterna giovinezza dei greci, più che a una grazia, sembra essere, almeno agli occhi del vecchio sacerdote egizio, una condanna:

“Voi siete tutti giovani nelle anime. Infatti nelle vostre anime voi non avete alcuna antica opinione che vi pervenga da un'antica tradizione, né avete alcuna conoscenza che per il tempo trascorso sia diventata canuta.”¹

Attraverso il racconto di Crizia si viene così ad apprendere che la città ideale di cui parlava Socrate c'era già stata: non era che Atene stessa, in un periodo precedente.

Eppure il discorso di Crizia s'interrompe. Egli non si dilunga a parlare delle gesta di quella antica città di Atene, ma, quasi subito, si ferma per ragionare insieme agli interlocutori su come organizzare i discorsi che si accingono a pronunciare. Crizia, sebbene abbia già preso la parola, la cede a Timeo, ritenendo più giusto che sia questi a cominciare con il suo discorso. Platone non si dilunga a giustificare questa scelta: sembra naturale, anche solo dalle parole di Crizia, che si debba iniziare, se ve ne sia la possibilità, dalla descrizione della nascita del cosmo e dell'uomo, prima di giungere a quella della città. Solo allora Crizia ed Ermocrate accetteranno il passaggio del testimone, parlando dell'educazione e delle capacità belliche della città ideale. Si preannuncia un banchetto molto ricco- e Socrate non manca di farlo notare.

Timeo, esperto di astronomia e cosmologia, si ritrova così a tenere per primo il suo discorso, solenne introduzione a uno che si pregusta come molto più ampio.² Sarà il suo discorso intorno alla nascita del cosmo e dell'uomo a fornire il quadro generale entro cui si potrà poi sviluppare la riflessione politica dei dialoghi seguenti. Senza dimenticare che le sue parole non solo anticipano qualcosa, ma soprattutto sono la continuazione di quel discorso politico di enorme portata che costituisce la *Repubblica*.

storia è su questa terra, quella su cui ora viviamo, solo il periodo storico è immaginario.» J.R.R. Tolkien, *The Letters of J.R.R. Tolkien* (1981), trad. it. *La realtà in trasparenza*, Milano: Bompiani 2002, p. 270.

¹ Platone, *Timeo* 22b.

² Sebbene il *Crizia* ci sia pervenuto gravemente mutilo, mentre l'*Ermocrate* non esista affatto, si può considerare, almeno come suggestione, l'ultimo discorso di Platone, le *Leggi*, come degno compimento di questo progetto colossale.

II.1 Le radici presocratiche

Eppure il discorso di Timeo non è qualcosa di originale ma, come ha rilevato P. Shorey, intrattiene profondi legami con la cultura cosiddetta presocratica.¹ In particolare si deve mettere in evidenza come in questo contesto si fosse sviluppata già da secoli una profonda riflessione sul legame tra armonia cosmica e armonia politica.² La trattazione, da parte di Timeo, del cosmo e dell'uomo in chiave politica rispecchia uno schema presente in tutti i presocratici. Non per caso molti di loro, oltre che essere indagatori della natura, assolvevano anche il ruolo di legislatori all'interno delle loro città.³

Già nei frammenti di Anassimandro si può infatti rilevare un nascente avvicinamento tra lo studio dei fenomeni naturali e quello dell'ordinamento politico. Werner Jaeger arriverà ad affermare che «come nella *Repubblica* di Platone lo Stato è la struttura dell'anima umana "scritta a caratteri più grandi", così per Anassimandro l'universo tende a essere un ordine sociale "scritto più in grande"». ⁴

Nel celebre frammento di Anassimandro «Ma donde le cose esistenti hanno origine, là dev'essere anche la loro fine, secondo il destino. Ché devono pagarsi reciprocamente pena ed espiazione secondo il giudizio del tempo»⁵ risultano già presenti, per Jaeger, i germi di un legame. Il linguaggio utilizzato dal filosofo è infatti mutuato da un vocabolario giuridico, piegato per l'occasione ad assolvere un compito inconsueto: descrivere i movimenti della natura. Anassimandro diviene così l'autore, o perlomeno l'annunciatore, di un inedito rapporto tra la natura e la norma giuridica. Il cosmo diviene con lui l'espressione macroscopica di un ordine che è presente, a un altro livello, nella città.

Se già con Anassimandro l'ordine del cosmo andava a compendiare l'ordine politico, ancora di più in seguito, nelle riflessioni di Senofane ed Eraclito, si potrà rilevare uno stretto legame tra questi due ambiti. Senofane infatti, criticando ogni attribuzione di senso in chiave religiosa nei confronti dei fenomeni naturali, sarà un acceso ricercatore delle cause fisiche di

¹ Cf. P. Shorey, "Plato, Lucretius and Epicurus", in *Harvard Studies in Classical Philology*, t. 11, 1901, p. 206. Cit. in P. Hadot, "Poésie et physique dans le *Timée* de Platon" in *Revue de Théologie et Philosophie*, t. 113, 1983, p. 113. Cf. anche: R. Mohr- B.M. Sattler, *One book: the whole universe: Plato's Timaeus today*, Las Vegas, Parmenides 2010, p. 71.

² Nelle prime società elleniche erano previsti dei rituali periodici in cui veniva rivissuto il mito che associava la vita della città a quella del cosmo. Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., p. 537.

³ Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., pp. 539-40.

⁴ W. Jaeger, *Paideia* (1934-1947), vol. I, Firenze: La Nuova Italia editrice 1959, p. 300, n. 54.

⁵ Anassimandro, DK fr. 9; trad. contenuta in: *Paideia*, cit., p. 299.

questi ultimi. L'arcobaleno, i fulmini, i venti, da espressioni della volontà divina diverranno fenomeni sui quali applicare l'intelletto umano: esercitarlo nel loro studio sarà il verbo che Senofane proclamerà, annunciando una nuova relazione tra l'uomo e il cosmo. L'uomo, liberato dai pregiudizi religiosi, potrà così instaurare un rapporto nuovo, di interesse, di curiosità, nei confronti dell'universo; solo in questo modo, applicando la sua intelligenza allo studio dei fenomeni naturali, l'uomo potrà individuare quelle norme di vita che, vigenti nell'universo, gli permetteranno di fondare una città ben ordinata. In Senofane quindi si assiste a un avvicinamento del discorso precedente sulla natura con quello riguardante la comunità umana, attraverso la mediazione della *sophía*. È solo l'uomo infatti che, attraverso l'esercizio della sua intelligenza, può trasferire le leggi che rileva nella natura all'interno del tessuto politico cittadino; occorre tuttavia precisare che non si tratta di un'applicazione pedissequa di quelle che potremmo chiamare "leggi naturali", bensì di un cammino d'imitazione progressiva, da parte della città, dei principi generali rilevati nella natura.¹

Il contributo di Eraclito sarà, a questo riguardo, decisivo. Il filosofo di Efeso infatti sarà tra i principali sostenitori di questo legame, abbozzato da Anassimandro e Senofane. Egli, attraverso i frammenti che ci sono pervenuti, mostra come la legge della città sia composta sulla falsariga di quella divina, ovvero naturale. Nell'universo si assiste al succedersi del giorno e della notte, della tempesta e del sereno, secondo una giustizia, una *dike*, per la quale «appunto ciò che è discorde si unisce, del diverso sorge la più bella armonia».² L'uomo risvegliato, che si assume la responsabilità di condurre la città, sa che anche le faccende degli uomini rispettano una legge di giustizia analoga a quella cosmica. Il filosofo scopre infatti che è unica la legge che regola il Tutto, sovrapponibile a quella che regola le relazioni umane.

II.2 Mettere ordine in se stessi

Attraverso questo breve *excursus* che ha toccato Anassimandro, Senofane ed Eraclito, si è potuti così giungere fino a Platone, vero termine di questa riflessione. Nel suo pensiero si assiste al definitivo consolidamento del legame tra la fisica, ovvero la scienza della natura, e la politica, l'arte di governare lo stato. In entrambe si esplicita la medesima norma, la medesima

¹ Cf. Senofane, DK fr. 2, vv. 13-19.

² Eraclito, DK fr. 8; trad. contenuta in: *Paideia*, cit., p. 339.

misura: non c'è una separazione effettiva tra le due sfere, ma un richiamo reciproco. In esse parla lo stesso Dio, ovvero la stessa norma universale suprema:

Dio si rivela e opera nel cosmo dello stato come nella natura. L'uno e l'altra sono per Platone in relazione scambievole, poiché anche nell'universo domina la misura suprema in tutta la sua armonia.¹

Nella *Repubblica*, come anche nelle *Leggi*, le opere più direttamente interessate all'educazione del buon cittadino, l'autore insiste nell'evidenziare l'importanza che riveste la misura, l'ordine naturale, nella formazione. Si diventa buoni cittadini solo se si cresce nell'imitazione dei ritmi naturali, dell'armonia che presiede al cosmo. È questa la funzione della musica, della danza, della ginnastica: educare i cittadini, anche coloro che non hanno pretese di governo, all'euritmia, alla sincronia con i movimenti cosmici.² Questo programma pedagogico-politico, presente nella *Repubblica*,³ conserverà le sue ragioni di fondo lungo tutta la produzione platonica. Nelle *Leggi*, ultima espressione del pensiero del maestro, si può rilevare ancora molto netta questa intuizione:

Attraverso l'opera della legislazione è il filosofo che si fa demiurgo del cosmo della comunità umana, il quale deve essere inserito nel cosmo più grande [...]. Le stelle si muovono in cielo in un chiaro ordine eterno secondo regole matematiche semplici e insieme pregne di significato. Allo stesso modo, per lui [Platone], l'opera legislatrice degli uomini cerca d'affrancare il moto degli esseri viventi, in quanto partecipano della visione di quell'ordine superiore, dalla casualità senza meta in cui vanno errando, e di guidarli in cammini di bellezza e di armonia. L'immagine del cielo stellato si riflette coi suoi eterni giri nell'anima umana, nell'orbita del puro pensiero che in lei si conclude.⁴

Lo scopo del legislatore diventa così quello di salvaguardare la possibilità che i singoli cittadini facciano un'esperienza ragionata e imitativa dei ritmi cosmici. Platone sostiene infatti nell'*Epinomide*⁵ che non è l'osservazione empirica delle stelle, amatoriale potremmo dire, che permette una trasformazione della vita personale e collettiva nel senso auspicato, bensì quella geometrica. Solo colui che si dedica con metodo allo studio degli astri, secondo le diverse

¹ W. Jaeger, *Paideia* (1934-1947), vol. III, Firenze: La Nuova Italia editrice 1959, p. 426.

² Cf. W. Jaeger, *Paideia*, vol. II, Firenze: La Nuova Italia editrice 1959, p. 482.

³ Cf. Platone, *Repubblica* 412a.

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, vol. III, cit., p. 428.

⁵ Cf. Platone, *Epinomide* 990a. Sebbene l'*Epinomide* sia stato redatto da Filippo di Opunte, discepolo di Platone, la maggioranza degli studiosi è concorde nel sostenere che le posizioni ivi contenute rispecchiassero fedelmente quelle del maestro.

discipline interessate (matematica, geometria, musica), potrà giungere a cogliere il vincolo che tiene unito l'universo, e cambiare la propria vita imitando quello che ha conosciuto:

In generale, poi, bisogna considerare il fatto che ciascuno trarrebbe grande profitto da queste discipline a condizione che apprenda ciascuna secondo il giusto criterio. [...] Il metodo -che peraltro non si può fare a meno di esporre- è in tutti i casi il seguente: ogni figura, ogni struttura numerica, ogni rapporto armonico e perfino la regolarità dell'insieme delle orbite astrali devono poter mostrare l'unità del molteplice a chi le sa esaminare come si conviene.¹

La promessa di Platone è evidente: il più grande nutrimento interiore sarà ottenuto se il singolo, attraverso una riflessione autonoma ma metodica, si dedicherà allo studio della natura. Chi si cimenterà in questo cammino scoprirà, sotto la scorza delle contingenze, l'armonia che regge il cosmo. Riflettendo su di essa, guardandola, divenendone sempre più consapevole, renderà se stesso, quasi inavvertitamente, in sincronia con essa. La capacità di vedere diventa così lo strumento che permette all'uomo di prendere coscienza dell'ordine vigente nella natura, sottraendolo alla cecità dell'inconsapevolezza. Gli occhi assumono una funzione centrale nel cammino verso l'unificazione di sé, e del cosmo.

Vedere. Si potrebbe dire che, in questa parola, è racchiusa tutta la vita, nella sua essenza almeno, se non nella sua finalità. Essere di più è unirsi di più [...]. Ma l'unità cresce solo se è sorretta da un accrescimento di coscienza, vale a dire di visione. Ecco probabilmente perché la storia del mondo vivente si riduce all'elaborazione di occhi sempre più perfetti in seno ad un cosmo in cui è possibile discernere sempre meglio e sempre maggiormente. La perfezione di un animale, la supremazia dell'essere pensante non si valutano forse dalla penetrazione e dal potere sintetico del suo sguardo? Cercare di vedere di più e di vedere meglio non è quindi un capriccio, una curiosità, un lusso. Vedere o perire.²

Queste parole di Teilhard de Chardin possono aiutare a collocare la vista quale facoltà decisiva per descrivere ciò che è l'uomo: un essere in grado di fare unità, di mettere ordine. La visione si costituisce così come attività che ha intrinsecamente una vocazione sintetica, volta ad aumentare la consapevolezza che il singolo ha di essere parte, spesso disassata, del Tutto. Quest'attività, lungi dall'essere un corollario, è centrale per la definizione dell'uomo. Egli

¹ Platone, *Epinomide* 991 d-e.

² P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (1947), trad. it. *Il fenomeno umano*, Milano: il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore 1968, pp. 29-30.

infatti è colui che, in virtù di questa facoltà, può ergersi e contemplare la volta celeste, venendone interpellato.

Nel *Timeo* è descritto, con parole molto appassionate, quale sia lo scopo per cui sono stati creati gli occhi: guardare le stelle e potere così imitare il loro movimento:

Il dio ha trovato e ha donato a noi la vista, affinché, osservando nel cielo i movimenti ciclici dell'intelligenza, ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero che è in noi, le quali sono affini a quelli, sia pure come circolazioni non ordinate a circolazioni ordinate; e così, traendone insegnamento e partecipando alla rettitudine dei ragionamenti conformi a natura, imitando le circolazioni del dio che sono del tutto regolari, correggessimo le nostre circolazioni erranti.¹

Gli occhi sono quindi un accesso, da parte dei movimenti periodici dell'universo, ai nostri movimenti interiori, disordinati.² L'uomo è caratterizzato dalla capacità di guardare le stelle, di innalzare il suo sguardo al di sopra del terreno, contemplando i movimenti eterni degli astri e modificare la sua vita a loro immagine.³ Quasi che non avesse valore la vista delle cose terrestri, Platone evidenzia con grande energia quali immensi benefici l'uomo abbia ottenuto dall'osservazione del cielo. Il primo tra tutti è il numero.⁴ Guardando il ciclico ritorno degli astri l'uomo ha imparato a contare, iniziando a muovere i primi passi nella scoperta di quell'ordine numerico che presiede l'universo e che aveva esaltato i Pitagorici, prima ancora di Platone.

La scoperta del numero, della misura che costituisce le cose, è causa di grande gioia e pace. La riconciliazione delle contraddizioni che caratterizzano la vita dell'uomo passa attraverso la misura, la proporzione che si coglie nelle orbite degli astri. Tutti i turbamenti che l'anima dell'uomo vive trovano il loro opportuno contenimento nell'armonia che gli occhi scoprono nell'universo. L'anima infatti, gettata in un corpo a lei estraneo, ne subisce le convulsioni, in quanto esso tenta di ribellarsi a ciò che quella gl'impartisce.⁵ La

¹ Platone, *Timeo* 47b-c.

² Cf. S. Maso, *Dal disordine all'ordine*, in: C. Natali- S. Maso, *Plato Physicus*, Amsterdam: Hackert 2003, p. 249.

³ Particolarmente suggestiva è quest'eco della dottrina platonica nella scuola di Chartres: «Gli animali bruti hanno manifestamente una coscienza ottusa, portano il capo abbassato e lo sguardo rivolto a terra. Con la sua figura eretta, invece, che testimonia l'eccellenza della sua mente, solo l'uomo leverà il nobile capo verso le stelle, perché possa avere come modello della sua condotta le leggi del cielo e l'invariabilità dei suoi percorsi.» Bernardo Silvestre, *Cosmografia* II, X, in *Il divino e il megacosmo, testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, Milano: Rusconi 1980, p. 532.

⁴ Cf. Platone, *Timeo* 47a. Cf. G. Böhme, *Idee und Kosmos: Platons Zeitlehre: Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1996, pp. 144-158.

⁵ Cf. Platone, *Timeo* 44a-b.

contemplazione del perfetto movimento astrale permette così all'anima di mettere ordine in se stessa, riportando in asse ciò che era squilibrato.¹

II.3 Seguire la *Repubblica*, anticipandola

Godendo di questo nuovo stato di armonia l'uomo sarà in grado di portare il suo personale contributo nella città dove si trova ad abitare, condividendo con gli altri i vantaggi derivanti da questa nuova consapevolezza dell'ordine cosmico in cui si trova inserito. La perfetta corrispondenza, esplicitata nella *Repubblica*, tra lo stato e l'anima umana, trova in questo senso il suo compimento: in quell'opera si descriveva in che modo il macrocosmo dello stato si riflettesse nel microcosmo dell'anima;² nell'opera seguente, il *Timeo*, come compendiando la posizione filosofica presocratica, Platone mostra la corrispondenza tra l'universo e l'anima dell'uomo. In questo discorso egli intende illuminare il lettore riguardo alla relazione di profonda familiarità che la sua anima intrattiene col Tutto. Attraverso le parole di Timeo il lettore scopre la prossimità, di cui non era consapevole, di sé con l'universo. Platone in quest'opera userebbe per tale ragione un linguaggio retorico molto evocativo, ricercato per suggerire questo legame.

Ce caractère rhétorique répond tout d'abord, nous venons de le voir, aux buts psychagogiques et même *politiques* de la physique platonicienne : il s'agit d'aider l'âme à prendre conscience de sa place dans le Tout et de son rapport avec le Tout.³

Mostrare ora quale sia il valore politico originario del *Timeo* è più semplice; riprendendo le corrispondenze rilevate nella *Repubblica* e nel *Timeo* tra anima, universo e stato si può abbozzare il sistema seguente: nella *Repubblica* viene fatto emergere da Platone il rapporto tra stato e anima umana quale rapporto tra macro e microcosmo. Nel *Timeo* invece viene posta in evidenza la corrispondenza tra universo e anima, affermando come questa debba la sua salute all'imitazione di quello.⁴

¹ Cf. il § 1a del IV capitolo del presente studio.

² Sull'isomorfismo della *Repubblica* tra stato e anima si veda: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp. 132-146.

³ P. Hadot, "*Poésie et physique dans le Timée de Platon*" cit., p. 131. Corsivo nostro.

⁴ Cf. Platone, *Timeo* 47c.

Le prime conclusioni che si possono trarre, considerando anche la relativa prossimità della redazione delle due opere, sono particolarmente stimolanti. Ci si rende subito conto infatti della centralità del ruolo dell'anima in queste corrispondenze. Solo l'educazione dell'anima permette una corretta relazione tra universo e stato. In altre parole si può dire che il rapporto di imitazione tra stato e cosmo, che era parte della sensibilità filosofica presocratica, si sarebbe potuto correttamente porre solo se l'intermediario, l'anima, fosse stata degna di un tale compito. Platone si limita a mettere in guardia dal percorrere il rapporto tra stato e cosmo in modo troppo affrettato, senza considerare che lo stato è composto dalle anime dei cittadini. E che è compito del sovrano garantire a ogni cittadino un'educazione volta a salvaguardare la propria rettitudine interiore. A questo riguardo l'insegnamento delle discipline matematiche (aritmetica, geometria, astronomia, musica) è centrale nella formazione di individui capaci di dare il proprio contributo allo stato in modo autonomo, senza piegarsi acriticamente a nessuna consuetudine sociale. Il grosso animale, la società appunto, può venire addomesticato, secondo questa dottrina platonica, attraverso l'educazione matematica degli individui che lo compongono, o perlomeno di coloro che dovrebbero guidarlo. Lo studio metodico delle realtà celesti da parte della classe dirigente, secondo gli strumenti della matematica, diventa così la garanzia di uno stato rivolto permanentemente all'ordine, immune tanto dalla *pleonexia*¹ quanto da derive autoritarie.² Contemplare con gli strumenti dell'intelletto il ricorrere degli astri, oltre che pace dona quell'armonia che nasce dall'imitazione della perfezione dei movimenti celesti. Come le stelle non mutano il loro percorso, così anche la città che è guidata da matematici-astronomi si mantiene coerente con i suoi principi, pur nelle vicende avverse.

Inoltre bisogna tenere in conto che il *Timeo* segue, cronologicamente, la *Repubblica*. Logicamente sembra che questo sia un errore: non si comprende infatti il senso di posticipare un discorso più generale, come quello di Timeo, a uno più particolare, come la *Repubblica*, in cui Socrate entra nel merito di questioni molto più minute.³ Sembra quasi che Platone, dopo aver scritto la *Repubblica*, avesse voluto correggere il tiro, integrando il grande discorso politico con una ripresa delle condizioni che lo avrebbero reso possibile. Il *Timeo*

¹ La pulsione ad "avere di più" è stata ben descritta, rimanendo in questo ambito, da Mario Vegetti in: *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp. 86-103.

² Simone Weil scrive a proposito: «Il grosso animale è dotato di una forte immaginazione collettiva, ma non di intelletto. Domandiamoci dunque su quali cose il grosso animale non ha potere. *Non ha potere sulle idee matematiche...*». LF p. 261.

³ Cf. A.E. Taylor, *Plato, the man and his work* (1926), trad. it. *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze: La Nuova Italia editrice 1987, p. 681.

diventerebbe così l'opera in cui verrebbero poste le basi cosmologiche per il discorso politico logicamente seguente.

Prequel della Repubblica, il *Timeo* indica pertanto quali sono quei modelli, cosmici, che l'anima deve imitare per trovare la pace in sé, e conseguentemente generare pace nella città.¹ La concordia politica deve venire cercata e preparata, non nasce da alchimie d'interessi: la contemplazione delle orbite celesti è la strada che viene indicata.

II.4 Educare i sofisti, sul bene e sul necessario.

Forse, infine, si può azzardare un'ipotesi. La posizione del *Timeo* dopo la *Repubblica* si può anche spiegare considerando l'opera cosmologica come chiosa di quella politica, o perlomeno come delucidazione di una parte di quella. Si tratta del famoso discorso, contenuto nel VI libro, sulla società e i suoi demagoghi:

Immagina che uno riesca a prevedere gli umori e gli istinti di un animale da allevamento grosso e robusto, e sappia in che modo accostarlo e come accarezzarlo e quali siano i momenti o le cause per cui esso diviene più feroce o più tranquillo; e inoltre sappia riconoscere quale suo verso denoti l'uno o l'altro stato d'animo o quale voce serva a eccitarlo o ad acquietarlo.

Immagina poi che, avendo ben appreso ognuna di queste cose per aver vissuto per lungo tempo con quell'animale, decidesse di chiamarle sapienza, e, mettendone a punto il contenuto come se si trattasse di un'arte, se ne atteggiasse a maestro, senza in verità avere la minima cognizione di che cosa ci sia di bello o di brutto, di buono o di cattivo, oppure di onesto o di disonesto in quella morale che professa e nei suoi desideri, e invece definendo l'una cosa e l'altra sulla base delle opinioni del bestione. Così, senza tener conto di nient'altro, a quello che piace all'animale dà il nome di buono, a quello che gli dispiace di cattivo; le cose che gli sono necessarie le chiamerà giuste e belle. E fa tutto ciò pur non avendo compreso né tantomeno dimostrato *la grande differenza che passa fra il necessario e il Bene*.²

In quest'occasione Platone non solamente si scaglia contro chi pretende di fare dell'arte di compiacere le folle una scienza, ma indica a chiare lettere quale sia la mancanza più grave di costoro. Non è tanto la loro familiarità, oculatamente ricercata e fatta fruttare, con il bestione sociale, a scandalizzare Platone, quanto la loro completa ignoranza dei fondamenti

¹ Il *Timeo* non è solo una risposta alla *Repubblica*, ma una sua integrazione, un suo audace prolungamento. Cf. G.R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 53

² Platone, *Repubblica* 493a-c. Corsivo nostro.

della morale, che si concretizzano nella conoscenza della «differenza fra ciò che è necessario e ciò che è Bene».

I sofisti, cresciuti sin dall'infanzia nella violenza dei tribunali, non avevano avuto il tempo,¹ la possibilità, di dedicarsi allo studio delle realtà eterne, unico sostegno della vita pratica. È a questi uomini cresciuti storti, incapaci di discernere ciò che è transitorio da ciò che è immutabile, che Platone offre il *Timeo*. Forse essi sono meglio disposti ad ascoltare le parole che escono dalla bocca del politico di Locri,² piuttosto che quelle stantie di Socrate, a cui si erano ampiamente immunizzati.

Il discorso di Timeo sembra così essere un grande commento al passaggio sopra riportato della *Repubblica*: seguendo il ragionamento dello scienziato italico si impara a distinguere, ripercorrendo il percorso genetico del cosmo, ciò che è generato secondo il necessario da ciò che è generato secondo il bene. Si giunge infine a contemplare l'uomo quale compendio di necessità e bene.³ La struttura stessa del dialogo, tripartita, illustra questa compartecipazione di cause: nella prima parte del discorso di Timeo (27d-47e) viene descritto il lavoro dell'intelligenza cosmica nel generare in vista del bene, nella seconda parte (47e-69a) la componente necessaria del cosmo, e nella terza (69a-92c) la natura dell'uomo, quale incontro tra i due principi precedenti.

All'inizio della seconda sezione Timeo introduce il discorso sulla necessità, principio materiale della creazione, integrandolo con quello subito precedente, sull'Intelligenza ordinatrice per il Meglio. Questo passaggio, di grande forza sintetica, permette di ripercorrere tutta l'opera, ricapitolandone i punti centrali :

Infatti, la generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di necessità e intelligenza. E poiché l'intelligenza dominava la necessità con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente, da principio fu costituito questo universo.⁴

La descrizione dell'incontro tra bene e necessità non viene introdotta con parole neutre: Platone ricorre esplicitamente a un'immagine in cui ha un ruolo primario la persuasione. Il principio materiale è infatti restio a seguire ciò che l'intelligenza volta al bene

¹Cf. Platone, *Teeteto* 172e-173b.

² Cf. Platone, *Timeo* 20a.

³ Cf. M. Rashed, *Avant-Propos de Le Timée de Platon*, OC IV vol. 2, p. 463.

⁴ Platone, *Timeo* 48a.

gli comanda: risulta necessaria un'arte per convincere i meccanismi naturali a piegarsi al progetto divino. È il demiurgo stesso che persuade la necessità: imitarlo, a livello umano, significa trarre il meglio dalle condizioni materiali in cui ci si trova a operare.¹ La necessità è letta infatti da molti studiosi come una condizione: realisticamente il dio del *Timeo*, come ogni uomo politico, ha a che fare con degli elementi aleatori, imponderabili, che necessariamente impediscono certe azioni o le influenzano. Senza negare l'esistenza di questa componente imprescindibile della realtà, Platone sostiene che la sfida che si presenta è quella della sua gestione. Come fare a ottenere i risultati migliori a partire da una materia prima limitata, corruttibile? Se, da un verso, non viene rinnegata l'ambizione al meglio, dall'altro non ci si nasconde neppure la natura vincolante della materia.² È il realismo la cifra esplicativa della dottrina della persuasione, senza considerare ancora la finezza pedagogica di tale teoria.

Accennando a una persuasione intelligente, capace di convincere il caos della materia ad accettare l'ordine che vorrebbe imporgli l'intelligenza cosmica, Platone suggerisce ai sofisti un'alternativa alla loro arte retorica. Non bisogna demonizzare la persuasione: ne può esistere una al servizio del Bene, a patto che lo si conosca. In questo consiste l'acutezza di Platone: usare il lessico, i concetti, dei suoi avversari, per proporre una conversione del loro utilizzo, senza scadere nel rigorismo di una loro bieca soppressione.³ La genialità educativa del filosofo si esplicita nello scegliere coraggiosamente di abbassarsi al livello degli interlocutori, sfruttando la complicità creatasi per indurre un ripensamento degli schemi abituali d'azione.

Se in questo breve passaggio Platone indica la possibilità di un'arte retorica volta al Bene, sottratta all'irresponsabile compiacimento dell'animale sociale, si può considerare l'intero scritto del maestro di Atene sotto una luce diversa. Il *Timeo*, grande discorso verosimile, capolavoro di retorica, è l'esempio concreto di una persuasione al servizio del Bene. È stato osservato infatti che il *Timeo* non aveva pretese scientifiche, ma si dichiarava sin da subito discorso soltanto verosimile (*eikos logos*). Offerto in onore della festa della dea Atena, esso si poteva catalogare tra i doni votivi, tra i giochi sacri.

¹ Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 63.

² Cf. G. Lloyd, *Les débuts de la science grecque: de Thalès à Aristote*, cit., p. 90.

³ Possono illuminare questo meccanismo pedagogico le parole di un altro educatore, Baden-Powell, fondatore dello scoutismo. Agli inizi del '900 si trovava in una situazione analoga, in quel caso alle prese con l'irresistibile forza attrattiva del cinema sui ragazzi: «Una delle tentazioni più forti è il cinematografo. Non c'è dubbio che esso eserciti una enorme attrazione sul ragazzo, tanto che c'è sempre qualcuno che si lambicca il cervello per farla cessare. Si tratta però di una di quelle cose che è assai difficile sopprimere, anche ammesso che fosse desiderabile. Il problema è un altro: come utilizzare il cinema ai nostri scopi. Secondo il principio per il quale incontrando una difficoltà conviene prenderla di fianco per deviarla nella direzione opportuna, dobbiamo vedere quali aspetti del cinema siano validi, e quindi servirne ai fini dell'educazione del ragazzo.» R. Baden-Powell, *Il libro dei Capi*, Roma: Fiordaliso 2006, p. 31. Corsivo nostro.

Il discorso di Timeo, pronunciato d'un fiato, senza scambio di battute, non aveva l'ambizione d'imitare il dialogo, cioè la dimensione vitale dell'Accademia: esso nasceva in partenza come un discorso retorico, prova di eloquenza a cui il politico di Locri volentieri si era sottoposto. L'arte suasoria di cui si trova impregnato viene così redenta attraverso la sottomissione a un fine più alto, il servizio divino certo, ma anche la diffusione di una maggiore consapevolezza del legame di vicinanza tra l'anima e il cosmo.¹

Il *Timeo* in sé mostra così la possibilità di condurre un discorso che si avvale della retorica, ma la mette al servizio di una maggiore chiarezza della distinzione tra le cose contingenti e quelle eterne, tra il divenire e la realtà intellegibile.²

Tenuto conto di quanto si è potuto considerare in questo capitolo si può affermare che, sin dalla sua composizione, il *Timeo* ha avuto una vocazione politica, declinata in diversi modi.

Erede della tradizione presocratica, il *Timeo* sviluppa la corrispondenza tra stato e cosmo che era stata posta nei secoli precedenti. Platone mette in luce la funzione mediatrice dell'anima umana, mostrando come il legame intuito dai presocratici sia legittimo a condizione che l'anima sia sana e pacificata. Il *Timeo* non si limita a questo: in quest'opera viene descritto anche il modello a cui ogni anima deve rifarsi per apportare il proprio contributo alla città: le orbite degli astri, nella loro solidità e armonia, sono il punto di riferimento per riportare l'ordine nell'anima e nella *polis*. Contemplare le stelle secondo le discipline matematiche diviene così il modo in cui vengono perseguite parallelamente sia il benessere interiore del cittadino, sia la concordia tra le classi sociali. Imitare i movimenti delle stelle, divinità visibili,³ permette di ottemperare al comandamento platonico : «è per questo che bisogna sforzarsi di fuggire di qui a lassù al più presto. E fuga è rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti».⁴

L'imitazione degli dei celesti non è quindi solamente un precetto religioso, ma determina come corollario delle conseguenze politiche di primo valore.

Si è potuto inoltre osservare che il *Timeo* può essere letto come grande spiegazione del passo della *Repubblica* in cui Socrate afferma che i sofisti non sono in grado di cogliere la differenza tra il necessario e il bene. La cosmogonia proposta dallo scienziato di Locri sembra

¹ Cf. P. Hadot, *Poésie et physique dans le Timée de Platon*, cit. pp. 113-133.

² «L'anima, per volgere il suo sguardo verso Dio deve dunque distogliersi tutta intera dalle cose che nascono e periscono, che mutano, dalle cose temporali.» IP p. 54. Cf. Platone, *Repubblica* 518c-d.

³ Cf. Platone, *Timeo* 40b.

⁴ Platone, *Teeteto* 176a-b.

voler chiarire questa distinzione: le tre parti in cui si può dividere rispondono effettivamente a questa esigenza. Quale miglior modo per mostrare in cosa differiscano le cose dovute al bene e quelle dovute alla necessità se non ripercorrere la genesi stessa del cosmo, evidenziando le opere dell'uno e dell'altra?

Il *Timeo* si può in questo modo concepire come opera a uso dei sofisti, destinatari di questo sommo insegnamento.¹ Sono loro a gestire l'educazione di coloro che tengono le leve del comando nella città reale, sono loro quindi a dover essere formati a riconoscere ciò che vale da ciò che è transitorio.

Per ottenere questo Platone fa fare a Socrate un passo indietro: solo così il discorso di *Timeo* potrà venire ascoltato dai tradizionali avversari, e condurre effettivamente a un cambiamento della città.

II.5 Tornare nella caverna

Il valore politico originario del *Timeo*, ormai attestato su più livelli, sarà pertanto il presupposto implicito per l'inserimento successivo della Weil quale sua lettrice in chiave, oltre che mistica ed estetica, politica. Aver presentato, a grandi linee, i tratti che rendono il *Timeo* un'opera profondamente permeata da un afflato politico permette di considerare come non snaturante, sebbene molto originale, la lettura che ne propone la Weil. Ignorando completamente ogni cautela filologica l'autrice non intende infatti offrire un commento esegetico al discorso, bensì una meditazione sui temi che questo fa emergere. La ricchezza della sua posizione risulta così essere la sua capacità di rendere attuale e incisivo il testo filosofico piuttosto che approfondirne le sottigliezze lessicali. E anche quando l'autrice si dedica a queste, non è mai per interesse accademico, ma per corroborare una dottrina, una lezione, che intuisce presente nel discorso platonico.

La trasformazione della realtà politica passa attraverso la trasformazione dell'anima umana: gli esercizi che la Weil rileva nel *Timeo* sono appunto lezioni che permettono di trasformare se stessi attraverso la contemplazione del cosmo, tanto nella sua dimensione microscopica che in quella siderale. L'ispirazione politica che la cosmogonia platonica ha avuto sin dalle origini non si è perduta: la riflessione filosofica sulla natura ha continuato ancora a essere al servizio della comunità umana.

¹ Cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin : Akademie Verlag 1994, p. 508.

Nel 1941 l'esigenza che Simone Weil rilevava era quella di riportare l'uomo in una relazione personale con la natura; risolvendo uno stupore nei suoi confronti si sarebbe ostacolato l'attecchire della noia, terreno fertile per le riduttive dottrine totalitarie. Dopo aver contemplato la bellezza della natura la Weil decide di tornare nella caverna, cercando di liberare gli uomini incatenati dall'assuefazione alla realtà. In quell'antro oscuro, dove non penetra la luce del sole, la verità non attecchisce; vi regna, incontrastata, l'immaginazione.¹ È essa che mantiene quieti gli uomini, dissuadendoli dall'intraprendere la salita. Promettendo la salvezza, e continuamente differendola in un futuro che è sempre imminente, trattiene chiunque voglia tentare la via dell'uscita.

Nella caverna ci si muove, si va sempre verso qualcosa, ma ci si muove di moto rettilineo. Si persegue un obiettivo e, non importando tanto se lo si raggiunga o meno, ci si richiude su se stessi, perdendo di vista tutto l'ambiente umano e naturale in cui ci si trova. Ci si muove, e anche freneticamente, ma non ci si sposta da quella condizione. «Uscire dalla caverna significa imparare a non cercare la finalità nell'avvenire»,² significa rinunciare a credere che la salvezza si otterrà con un movimento rettilineo, al termine di uno sforzo. Non è la proiezione nel futuro che salva –benché abbia un innegabile potere di attrazione delle masse– ma l'attenzione al presente, alla ricchezza che vi è custodita e che spesso, nella corsa verso il successo, verso l'utopia, verso la salvezza, non viene degnata di uno sguardo.

La Weil della maturità considererà un dovere imprescindibile il ritorno tra gli uomini, la condivisione con loro di quanto sperimentato: chi è uscito dalla caverna ha il compito, rischioso, di ritornarvi.³ Seguendo le parole di Timeo essa potrà così raccontare loro le meraviglie del cosmo che li circonda,⁴ inducendoli a stringere un nuovo legame, personale, con l'universo.

¹ Cf. F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., pp. 93-4.

² Q III p. 352.

³ Cf. Platone, *Repubblica* 517a ; cf. anche OC IV vol. 2, p. 54.

⁴ Cf. Q III pp. 39-40.

III capitolo: La poesia cosmica, una via per apprendere la decreazione

Il *Timeo* costituisce così il bordone a cui la Weil si appoggia nella sua discesa nella caverna dove gli uomini vegetano nell'incoscienza. Questo discorso platonico, per le sue caratteristiche intrinseche, si presta straordinariamente bene ad accompagnare l'azione politica della Weil. Già a partire dalla sua struttura, come si vedrà a breve, il *Timeo* conduce alla rappresentazione del cosmo come un universo non riducibile a *un solo* principio semplice. Non basta una sola causa per rendere conto del Tutto. Ce ne vogliono almeno due, principio di ogni pluralità. L'imposizione di un solo punto di vista costituisce infatti il preludio a ogni totalitarismo.¹

Al contrario denunciare, già a partire dalla narrazione degli inizi del mondo, l'impossibilità di avere *un solo* discorso esauriente, comporta la dichiarazione della sua illegittimità. Prima di ogni possibile accomodamento, compromesso, si afferma che non si può dare, a livello naturale prima che sociale, l'imposizione di un'unica prospettiva.

Questo, naturalmente, solo a livello prescrittivo.

La celebrazione del cosmo che *Timeo* conduce è giustamente famosa: l'influenza di questo testo nella cultura occidentale si può considerare seconda solo alla *Bibbia*. Moltissimi l'hanno letto, molti imitato o commentato. La grandezza di quest'opera non è stata infatti sterile: essa ha diffuso un legame, prima solo abbozzato, tra cosmo e poema.

È stato grazie al *Timeo* che si è potuto leggere il mondo come un testo, come qualcosa di comprensibile, che rispetta delle regole stilistiche proprie.

Il cosmo non è allora che un poema -intessuto da un artefice divino di cui si ignorano i segreti- ma che rimane sempre esposto alle ipotesi interpretative che vengono azzardate su di esso. Il discorso di *Timeo*, non avendo pretese ultimative, si situa tra queste: è un'ipotesi, nient'altro che un ragionamento verosimile. È il tentativo di un uomo di scienza di dare una propria lettura dei fenomeni naturali che lo circondano.

¹ Il totalitarismo per la Weil è esclusione delle altre prospettive, bollate come eterodosse, ed esaltazione di un unico punto di vista: «Di fatto, nel cristianesimo, sin dall'inizio – o quasi -, c'è un disagio dell'intelligenza. Tale disagio è dovuto al modo in cui la Chiesa ha concepito il suo potere giurisdizionale e in particolare l'uso della formula "*anathema sit*". Ovunque ci sia disagio dell'intelligenza, c'è oppressione dell'individuo da parte del sociale, che tende a diventare totalitario. [...] I partiti totalitari si sono formati per un meccanismo analogo all'uso della formula "*anathema sit*". LR p. 63. Cf. W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, cit., p. 129.

Ma ecco che il filo del discorso sembra già intricarsi: il poema è quello di Timeo, intellettuale e politico di Locri, oppure quello del divino artefice? Entrambi infatti hanno diritto a essere annoverati tra i poeti, tra i creatori.¹ Se il primo è colui che conduce effettivamente il discorso cosmologico alla presenza di Socrate, Crizia ed Ermocrate, il secondo non può tuttavia essere dimenticato. Il Demiurgo produce originariamente, si può dire anzi che sia il modello di quanto si appresta a fare in maniera dilettesca Timeo. È lui il primo creatore, artefice del passaggio delle cose dal caos indistinto all'ordine, mentre Timeo ne è solo un discepolo.² Anche questi naturalmente crea qualcosa, il discorso appunto, ma questo non sarebbe possibile senza l'intervento precedente dell'altro. Il discorso è qualcosa a sua portata: non potendo imitare il Demiurgo nella creazione delle cose, ne segue i passi contemplando il suo lavoro e traducendolo in un altro linguaggio. Contemplare e tradurre: ecco in cosa si può riassumere il compito di Timeo.

Egli osserva la natura, la studia, con un atteggiamento non manipolatorio ma, appunto, contemplativo.³ Tenta poi di trasferire la verità che vi ha scoperto all'interno del discorso che tiene. Tradurre un contenuto da un linguaggio a un altro è possibile solo se si maneggia magistralmente il contenuto, e se questo ha un valore sufficiente da sopportare il trasferimento. Simone Weil addirittura affermerà:

L'arte di trasporre le verità è una delle più essenziali e meno conosciute. È difficile; in quanto, per praticarla, occorre mettersi al centro di una verità, averla posseduta nella sua nudità intera, al di là della forma particolare nella quale per caso sia esposta.

E poi, la trasposizione è un criterio di valutazione di una verità. Quel che non può esser trasposto non è vero; come non è un oggetto solido, ma soltanto un inganno, quello che non muta d'aspetto se viene guardato da lati differenti. Anche nel pensiero esiste uno spazio a tre dimensioni.⁴

Parlare in un'altra lingua, che magari non si padroneggia bene, riduce all'essenziale quanto viene detto, sempre ne valga la pena. Rimane solo il necessario, il nucleo a cui non si può rinunciare.

¹ Si ricordi l'etimologia di "poeta": poiētēs, der. di poiéo "fare, produrre". Sebbene il Demiurgo del *Timeo* non sia, in senso stretto, un creatore, bensì solo un ordinatore della materia preesistente, nel corso di questo lavoro si è rinunciato, sulla scorta della Weil, a un inquadramento filologicamente rigoroso di questa figura platonica. Non ci si meravigli pertanto che Dio-creatore e Demiurgo siano avvicinati senza ulteriori precauzioni.

² «La potenza subcreativa della fantasia si esplica principalmente nella "mitopoiesi", cioè nella creazione di miti. L'uomo è dunque creatore in seconda, perché Creatore è solo uno, Dio che lo ha creato a sua immagine e somiglianza (e quindi "creativo")». A. Monda, *L'Anello e la Croce*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2008, p. 43.

³ Cf. P. Hadot, *Il velo di Iside*, Torino: Einaudi 2006, p. 93.

⁴ EN p. 69.

L'esperienza della Weil come insegnante¹ le aveva permesso di sviluppare una particolare sensibilità nei confronti della difficoltà nella trasposizione di un messaggio in diversi linguaggi. L'insegnante è un traduttore: per professione deve essere in grado di maneggiare la materia che spiega, la sua "verità", a tal punto da saperla mostrare secondo angolature sempre diverse. Infatti solo se l'allievo comprenderà il linguaggio in cui gli viene proposto il contenuto potrà venire interpellato da questo in modo personale. L'insegnante inoltre è vincolato al contenuto: non può fargli violenza, manipolandolo a piacimento. Esso rappresenta così un limite all'assoluta autonomia dell'insegnante. Egli si deve esclusivamente premurare di tradurlo nelle lingue dei ragazzi, prescindendo dalla sua volontà particolare. Il lavoro dell'insegnante/traduttore è chiamato alla più grande fedeltà, alla più grande obbedienza: solo la completa dedizione all'oggetto che vuole trasmettere gli permetterà di rinunciare alle proprie personali inclinazioni.

Timeo, sebbene non sia un insegnante, si accolla il compito di questi: tradurre nella lingua degli uomini il linguaggio del cosmo che ha contemplato. Il discorso che terrà alla presenza di Socrate, Crizia ed Ermocrate sarà un saggio della sua bravura, oltre che garanzia dello spessore dei temi che tratta.

Come si può desumere dalle parole della Weil la possibilità di una trasposizione in un altro linguaggio è già prova del valore di quanto si afferma: trasferire un contenuto da un linguaggio a un altro garantisce la realtà del contenuto, che non teme di esporsi a diverse letture:

*Tutto ciò che è reale, abbastanza reale da contenere letture sovrapposte, è innocente oppure buono. L'immaginazione che colma il vuoto è essenzialmente menzognera. Essa esclude la terza dimensione, poiché solo gli oggetti reali sono nelle tre dimensioni. Essa esclude i rapporti multipli.*²

III.1 Vide che era cosa buona

Le parole di Timeo, comprensibili agli uomini, hanno cercato di tradurre il processo genetico dell'universo. Hanno imitato, in scala ridotta, il grande discorso cosmologico compiuto dal Demiurgo. Esse sono così le testimoni della verità di questo tema. Ciò non significa che sia necessariamente vero quanto Timeo afferma sulla generazione dell'universo.

¹ A. Devaux, *Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à anciennes élèves*, in CSW t. XX n.1, Mars 1997, pp. 27-47.

² Q II, p. 52.

Egli stesso infatti non mostrava di dare troppo peso alle sue parole, considerandole anzi un gioco, una favola verosimile.¹

Significa tuttavia che appartiene al discorso cosmologico primario -compiuto dal Demiurgo secondo l'opera platonica- una ineliminabile quota di verità. L'universo è venuto alla luce. Ecco il punto.²

È questa la verità centrale, questo l'annuncio che va a declinarsi nei diversi modi che l'umanità ha sperimentato per parlare di questo inizio, così oscuro. Non è facile esprimere perché la nascita del cosmo sia una verità: si può sostenere, almeno per cominciare, che si tratta di un tema a cui appartiene intrinsecamente una forza generativa. È un nucleo attorno a cui si coagulano attenzione, ricerca, e, come si è visto, sforzi di traduzione. È una verità perché non si esaurisce, perché interpella tutti e sempre. Di più è difficile dire.

Si possono tuttavia esaminare i tentativi compiuti per trasporla in un determinato contesto storico o culturale: che siano le parole di Timeo, quelle del *Genesi*, o quelle di una cosmologia polinesiana, poco importa. La verità di cui tutte parlano è la medesima. E il fatto che sia possibile parlare in molti modi, in molte lingue, di un'unica cosa, depone a favore del valore di questa.

La nascita del cosmo non si ritrae dalle letture che gli uomini hanno dato e danno di essa: questa è la garanzia che non si tratta di un problema inconsistente, frutto dell'immaginazione, della vana fantasticheria, ma è qualcosa di reale. Ovvero qualcosa che non cessa d'interrogare, qualcosa che, sebbene lontanissimo, esercita un potere effettivo sulla vita dell'uomo.³

Ma non ci si può fermare qui. La creazione, permettendo letture sovrapposte, seguendo le parole della Weil, è «innocente oppure buona». Non solo è un tema serio d'indagine, che non sfugge ai lacci incrociati che gli uomini le tendono, ma è addirittura «buona». La creazione, prestandosi a molteplici letture, mostra così la sua intrinseca innocenza, palesa la sua bontà. Essa non ha nulla da nascondere, e soprattutto rifiuta essere letta univocamente. Se infatti vi fosse un solo racconto cosmologico "ortodosso", si rischierebbe di usare questo per venire a capo di quel vuoto di senso, di tempo, che la creazione indica. Affidarsi a un solo racconto significherebbe ridurlo a strumento, prodotto dall'immaginazione, per sopportare il vuoto di cui è intrisa la nascita del cosmo: sarebbe trasformare la cosmologia in un idolo.

¹ Cf. Platone, *Timeo* 27c-d.

² Cf. Platone, *Timeo* 28b.

³ Il secondo capitolo del presente lavoro ha cercato di mostrare come l'attenzione cosmologica possa trasformare la società. Vedi sopra pp. 29-44.

Il mistero che avvolge la genesi dell'universo e l'apparizione della vita costringe all'impotenza la maggior parte degli sforzi che si fanno per indagarlo: si tratta di un terreno ostile, che pur offrendosi ai tentativi umani di sondarlo, di narrarlo, non cessa di palesare un vuoto, un interrogativo irrisolto.

La presenza di più letture al riguardo del medesimo evento rappresenta così, oltre che una ricchezza culturale, la garanzia che il vuoto annunciato dalla creazione non venga violato, bensì proclamato. Se una sola voce ambirebbe all'esaustività intorno a quel vuoto che è presente agli inizi, più voci invece lo rendono evidente, non più camuffabile.

La lezione più importante che Simone Weil trae dalla lettura del *Timeo* è infatti proprio questa: non ci si può accontentare di una sola prospettiva sul cosmo. Solo il male, infatti, nella sua banalità, non consente più punti di vista; esso obbliga l'adozione di uno solo. Ogni visione alternativa viene esclusa:

Pendant une guerre, par exemple, on peut lire tous les individus de la nationalité X comme des "ennemis". [...]

Simone Weil fait cette constatation [...] quand elle dit que nous vivons dans une fiction, que notre existence est une continuelle narration de notre vie et de celle des autres. Une telle fiction est donc totalitaire parce qu'elle exclut toutes les autres [...].¹

Il totalitarismo si esplicita così nella costituzione di una unanimità artificiale,² in cui le singole voci non hanno rilievo, se non come parti, come componenti della totalità manipolabile.³

¹ F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., pp. 100-1.

² Cf. OC II vol. 3, p. 54, cit. in: M. A. Cattaneo, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 2002, p. 79.

Nel suo *Elianto* Stefano Benni ha ironicamente descritto la formazione artefatta/mediatica del consenso, propria del sistema totalitario: «Cosa rispondiamo? – disse Eliantemo, agitando il telecomando- non capisco nulla di moda!

-Secondo me bisognerebbe rispondere B – disse Elisperma. – Io voterei A – disse Elitropia – la presidentessa è molto popolare tra le donne, a quest'ora il 58% dei votanti sono donne, e inoltre ci sarà una diretta televisiva di sei ore, e se non è importante questo...

- D'accordo – disse Eliademo, e premette il tasto A del telecomando. Lo schermo divenne azzurro e apparve la scritta:

«Stiamo sviluppando i risultati del sondaggio. Vi auguriamo di avere indovinato la risposta della maggioranza». S. Benni, *Elianto* (1996), Milano: Feltrinelli 2006 (decima ed.), pp. 42-3.

³ «[Nella totalità] gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori della totalità stessa)». E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 20.

III.2 Bene e necessità

Non solo la molteplicità di letture costituita dai diversi discorsi cosmologici testimonia, a livello globale, della bontà, dell'energia che irradia da questo tema, ma se si restringe l'esame al discorso di nostro interesse, il *Timeo*, si può rilevare al suo interno la medesima dinamica. Come si è accennato agli inizi del capitolo, il *Timeo* contiene almeno due piani di lettura distinti del medesimo evento.¹ Al suo interno sono rilevabili due diverse voci che hanno avuto un ruolo nella genesi cosmica. I principi che hanno guidato l'opera del Demiurgo sono stati infatti il *bene* (egli ha scelto per il Meglio) e la *necessità*, limite materiale, ma anche vincolo indissolubile che associa il male al bene.²

Il *Timeo* risulta essere così un testo dai piani molteplici, in cui non si può escludere un livello per far prevalere l'altro. Dimenticare, o peggio ignorare volutamente, uno dei due componenti della realtà, rappresenta per Simone Weil un peccato molto grave.³

Forse Platone ha affascinato tanto la Weil proprio perché, a differenza dei filosofi che l'avevano preceduto, cercò di mitigare la terribile inflessibilità della necessità con l'introduzione di un secondo principio. Egli infatti cercò di sostituire, o meglio di aggiungere, alla necessità cieca dei presocratici un ordine buono, anch'esso naturale come quella.⁴ Stemperando la necessità presocratica con la persuasione della finalità, del bene, egli tentò di guardare la violenza, senza rimanerne sedotto. Essa esiste, agisce certo, ma non è l'unica ad avere voce in capitolo. In modi meno appariscenti anche il bene è presente.

Il rasoio su cui Platone prima, la Weil poi, hanno provato a camminare è appunto questo: conoscere la violenza, degli elementi e degli uomini,⁵ senza negare nulla del suo

¹ È curioso notare che anche nel *Genesi* è presente una duplicità: vi sono infatti due diversi racconti intorno alla nascita dell'uomo (Gn 1, 26-31; 2, 4-25).

² «Non è possibile che i mali scompaiano del tutto –perché è una necessità che ci sia sempre qualcosa contrapposto al bene.» Platone, *Teeteto* 176a. Sebbene il tema della necessità sia di grandissima complessità, non sarà possibile trattarlo adeguatamente in questo lavoro. L'ipotesi interpretativa più convincente rimane quella di Cornford, che descrive la necessità come un materiale a disposizione dell'Artigiano. Materiale che, ovviamente, non si piega completamente ai suoi obiettivi: è una condizione, dalla quale il Demiurgo cercherà di trarre il meglio. Cf. F. M. Cornford, *Plato's cosmology: the "Timaeus" of Plato translated with a running commentary* (1937), London: Routledge 2000, p. 159 ss.

³ «Chiunque, per semplificare i problemi, nega certi obblighi, ha concluso, nel suo intimo, un patto col male.» EN p. 19.

⁴ «Le plus grand exploit de Platon à notre avis, c'est que toute l'argumentation de sa prouve de l'existence de Dieu demeure empirique, [...]. Exploit, en effet, car cette prouve fondée sur l'ordre du monde, non seulement est-elle à la fois la pierre angulaire des *Lois*, et son propre écrit *peri phuseós* (*Timée*, *Critias*, *Hermocrate* = *Lois* III), mais elle est encore l'aboutissement de tous les écrits de ce type en ce sens qu'elle substitue à leur évolutionnisme et à leur causalité aveugle une intentionnalité résolument créationniste». G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "phusis"*, cit., pp. 521-2.

⁵ «Il faut considérer tout force brutale comme force de nature» : VE, p. 85 ; cf, anche IP p. 26.

potere, ma senza neppure cadere nella sua adorazione. Rimanere liberi, consapevoli del pericolo, ma senza divenirne complici.

L'interesse della Weil per il *Timeo* si può spiegare in questo modo. Esso è un testo che cerca di rendere conto della forza naturale, quindi sociale, e al contempo di presentare come questa si integri con le istanze del bene. La necessità non è lasciata a se stessa, ma è il luogo in cui l'azione volta al bene può svolgersi. Essa offre delle occasioni, delle condizioni, in cui questo possa esprimersi.¹

Innanzitutto è, inaspettatamente, una lezione di realismo. Il bene non lo si può perseguire che attraverso dei mezzi indegni della sua luce. Dare realtà al bene è molto meno suggestivo che contemplarlo immobili.

Non è una passione passeggera quella che induce Simone Weil a leggere il *Timeo* durante il suo soggiorno marsigliese. Già nel 1930 aveva studiato, commentato e tradotto degli stralci del discorso platonico. In occasione dell'elaborato per il *Diplôme* aveva infatti ponderato di sviluppare un percorso intorno al concetto di "cosa", definita attraverso uno studio comparato del *Timeo* e di Descartes.² Abbandonato il progetto, si dedicò nuovamente alla lettura della cosmologia platonica nel 1940, dedicandosi ad essa in particolare a Marsiglia, nell'inverno del 1941-1942.

Nell'inverno a cavallo tra il 1941 e il 1942, dovendosi preparare per le conferenze organizzate per lei da padre Perrin, Simone Weil passò in rassegna gran parte delle opere greche che conosceva, alla ricerca dei brani più luminosi, che avrebbe poi commentato. Incappando nel brano della *Repubblica* in cui si afferma che i sofisti, pur ambendo a guidare quel grosso animale che è la collettività, non sanno distinguere il Bene dal necessario,³ la Weil si arresta.

Eccitata scrive accanto «*Revelation*», evidenziando a margine tre volte il passaggio.⁴ Nei quaderni di quel periodo (l'ottavo e il nono) questa frase ricorrerà nove volte, anticipata nel settimo quaderno dal seguente aforisma, sottolineato ben cinque volte:⁵

¹ Questo sarà, inoltre, anche l'atteggiamento della Weil. Essa cercherà sempre di trarre il massimo dalle condizioni disperate in cui si trovava: il fatto, ad esempio, che molti intellettuali fossero costretti a lavorare in fabbrica era un'occasione irripetibile per la formazione degli operai. Cf. EN p. 72.

² M. Nancy, *A propos du Timée de Simone Weil*, in: CSW tome XVIII n. 1, Mars 1995, pp. 26-8.

³ Cf. Platone, *Repubblica*, cit., 493a-c. Il testo è citato per intero nel capitolo precedente, a p. 37.

⁴ Cf. OC IV vol. 2, p. 86.

⁵ Cf. OC IV vol. 2, p. 464.

Identité du réel et du bien. Nécessité comme critérium du réel. Distance entre le nécessaire et le bien. Débrouiller cela. C'est de toute première importance. Là est la racine du grand secret.¹

Ecco il nocciolo: cercare di comprendere il rapporto tra realtà, bene e necessità. Sarà alla ricerca di una soluzione a questo problema che Simone Weil ripercorrerà, ancora una volta, le righe del *Timeo*. Sebbene vi sia stata almeno una lettura precedente, quella del 1930, fu durante l'inverno 1941-42 che essa si dedicò più a fondo alla lettura del *Timeo*, come si evince dal numero di note in margine alla sua edizione.

La prospettiva dalla quale si avvicinava nuovamente alle pagine del discorso platonico era profondamente mutata: non cercava più le corrispondenze tra questo e Descartes o Kant, bensì dei lumi intorno a quel problema che l'aveva appassionata durante la lettura della *Repubblica*. Il *Timeo* diventa così il luogo dove poter trovare chiarimento per quell'interrogativo insistente. In particolare il verso 48a, in cui viene descritta l'azione dell'Intelligenza volta al bene sulla necessità come una persuasione, viene tradotto tre volte: se la prima è da collocare durante la lettura del 1930, le ultime due sono del 1941/1942.²

Buona parte dell'attenzione che Simone Weil dedica a questo testo è dovuta infatti alla compresenza in esso di due piani di descrizione della realtà. Già alla fine dell'estate del 1941 in un suo quaderno scriverà:

Platone. *Timeo*. Spiega due volte il mondo, una mediante la causa divina, un'altra mediante la causa necessaria. Le spiegazioni sono senza lacune, e non s'intrecciano. Il bene – degradato in vari piani- e la necessità sono ciascuno una causa sufficiente dello stesso effetto.³

La grandezza di Platone è dovuta, in questo caso, alla sua capacità di tessere un discorso in cui vengono mantenuti integri i due piani di spiegazione, senza pleonasmii o mancanze. Questa costruzione, di cui la Weil non ignora la difficoltà, costituisce la realtà stessa. In essa la trama e l'ordito, bene e necessità, si richiamano continuamente, benché mantengano una loro autonomia. Come un tessuto è composto da fibre orizzontali e verticali, così il discorso cosmologico di Platone è costituito da una duplice descrizione, che copre la

¹ OC VI vol. 2, p. 492.

² OC IV vol. 2, p. 505.

³ Q I p. 336.

medesima realtà. Ciascuno dei due piani è sufficiente a rendere conto della realtà, ma non può pretendere di estromettere l'altro.

Ogni fenomeno ha due ragioni d'essere, di cui l'una è la sua causa nel meccanismo della natura, l'altra ha il suo posto nell'ordinamento provvidenziale del mondo, e mai è permesso usare dell'una come spiegazione sul piano al quale appartiene l'altra.¹

È certo possibile spiegare il funzionamento dell'universo ricorrendo solo alla necessità: è quello che hanno fatto le scienze positive a partire dalla rivoluzione galileiana. È anche possibile descrivere la realtà solo secondo il contributo che il bene dà alla sua esistenza e trasformazione: è quello che propone la religione. Limitarsi tuttavia a riconoscere solo uno di questi due linguaggi impedisce al discorso di cogliere lo spessore della realtà, la sua tridimensionalità. Sono necessari due occhi per avere la percezione della profondità: così sono necessari almeno due livelli del discorso per rendere conto dell'universo nella sua bellezza. Essa si contempla infatti solo nella compresenza dei due piani, nella loro distanza: «Più l'opposizione di caso [necessità] e bene è sensibile, più la bellezza e la gioia sono profonde».²

In fondo si possono sintetizzare gran parte degli sforzi della Weil in questo tentativo di riconciliare scienza e religione nello studio dell'ordine del mondo. Mantenere lo sguardo della necessità e quello del bene: ecco la sfida che si ripropone l'autrice.

Rifacendosi al modello greco, in cui l'unità tra scienza e religione era data dalla Weil per imprescindibile,³ essa ritenne centrale suggerire una riflessione in cui questi discorsi non si escludessero.

Consapevole delle enormi conseguenze politiche di un tale riavvicinamento, essa si prodigò in questo senso per cercare di proporre alle masse, esposte alle sirene totalitarie, un'unità interiore autentica. Essa riteneva infatti che, solo sostenendo le persone culturalmente meno dotate nella ricerca di un equilibrio, si poteva evitare che queste si rivolgessero alle soluzioni a buon mercato del totalitarismo. Sfruttare la popolarità che la scienza godeva presso gli ignoranti⁴ avrebbe permesso alla Weil di avvicinarli, per poi mostrare loro come quel punto di vista fosse conciliabile con una prospettiva religiosa di

¹ IP p. 109.

² Q II p. 204. Cf. IP p. 112.

³ «Ora, quella scienza [greca], altrettanto o più scientifica della nostra, non era affatto materialista. Anzi, non era uno studio profano. I greci la consideravano come studio religioso.» EN p. 220.

⁴ Cf. IP p. 114.

valore. Approfittando di un nuovo incontro tra scienza e religione, essi avrebbero trovato ristoro per i loro animi, distogliendosi dalla velenosa religiosità totalitaria.¹

Hitler l'ha visto benissimo. E poi lo fa vedere a molta altra gente, ovunque sia sensibile la presenza o la minaccia delle SS; e anche altrove. Oggi, oltre l'adesione senza riserve a un sistema totalitario bruno, rosso o d'altro colore, non c'è nulla che possa dare, per così dire, una solida illusione di unità interiore. Per questo è una tentazione così forte per tante anime smarrite.²

Questa minaccia, sentita dalla Weil in tutta la sua attualità,³ rendeva ancora più importante quel lavoro di rilettura e diffusione del *Timeo* che la stava assorbendo.

III.3 Il *Timeo* opera d'arte

Il *Timeo* tuttavia non è solo una descrizione molteplice della nascita del cosmo. Senza dubbio è anche un'opera d'arte. Proprio in virtù di quella compresenza di piani di lettura che aveva tanto interessato la Weil, essa più volte affermerà che il *Timeo* è frutto di una azione ispirata.

Il *Timeo* come opera è quindi il risultato di una produzione artistica, ma anche il modello originario da cui deriva questo discorso non può essere da meno. Il cosmo, l'oggetto centrale delle teorie contenute in quest'opera, è in primo luogo un'opera d'arte. Secondo la Weil la dottrina che giustifica l'esistenza stessa del *Timeo* si ritrova nei versi 28b-29a, dove verrebbe esposta da Platone l'analogia tra la creazione divina e quella artistica.⁴ Il Demiurgo avrebbe generato il mondo guardando alle idee eterne, esattamente come uno scultore definisce la statua sulla base di un modello. La creazione artistica tuttavia non si deve confondere con quella artigianale: il dio-artista della Weil non è il dio-orologiaio di Descartes. L'artista, a differenza dell'artigiano, è ispirato. Egli ama ciò che sta facendo, vi dedica tutta la sua attenzione. La creazione farebbe così trapelare l'amore di cui è intessuta: riconoscendo la bellezza che manifesta se ne ama l'artefice.

¹ Nello stato totalitario il più alto valore spirituale è lo stato stesso, oggetto di una religione collettiva: cf. VE p. 82.

² EN pp. 220-1.

³ Cf. LR p. 85.

⁴ Cf. IP p. 82.

Ci si serve di un orologio senza amare l'orologiaio, ma non si può ascoltare con attenzione un canto perfettamente bello senza amare l'autore del canto e il cantore. Reciprocamente, l'orologiaio non ha bisogno di amare per fare l'orologio, mentre la creazione artistica [...] non è altro che amore.¹

L'ispirazione, per Simone Weil, si traduce nella capacità di costruire qualcosa su molteplici piani, senza rinunciare all'unità del risultato. Il cosmo, come quel piccolo universo che è il *Timeo* stesso, sono suscettibili di letture diverse, legittime e feconde. In essi non si può separare una componente dall'altra: bene e necessità diventano indistinguibili. Solo nell'arte di grande valore infatti è possibile godere del risultato d'insieme senza attribuirne i meriti a un aspetto o a un altro. Come il bianco è diverso dall'insieme dei colori, così l'opera d'arte non si può definire a partire dalle sue componenti.² Tutto si integra perfettamente, senza lasciare spazio a nessuna incursione critica che possa sviscerare i costituenti del complesso.³ Riuscire anzi a scomporre gli elementi che concorrono alla riuscita artistica manifesterebbe solo la sua qualità scadente.⁴ È questa la ragione per la quale il *Timeo* è un'opera ineguagliabile: presentando al suo interno una duplice spiegazione cosmogonica, riesce a rendere conto della duplice natura del cosmo senza ricorrere ad artifici.

È vero che la materia che costituisce il mondo è un tessuto di cieche necessità, assolutamente indifferenti ai nostri desideri; in un certo senso è vero anche che esse sono assolutamente indifferenti alle aspirazioni dello spirito, indifferenti al bene, ma in un altro senso ciò non è vero. [...]

¹ IP p. 103.

² Questo passaggio de *Il Signore degli Anelli* permette di mostrare molto chiaramente la radicale opposizione tra lo sguardo globale (di Gandalf) e quello analitico (di Saruman):

«"E qui rimarrai Gandalf il Grigio, e ti riposerai dei lunghi viaggi. Perché io sono Saruman il Saggio, Saruman Creatore d'Anelli, Saruman Multicolore".

Lo guardai, e vidi che le sue vesti non erano bianche come mi era parso, bensì tessute di tutti i colori, che quando si muoveva, scintillavano e cambiavano tinta, abbagliando quasi la vista.

"Preferivo il bianco", dissi.

"Bianco!", sogghignò. "Serve come base. Il tessuto bianco può essere tinto. La pagina bianca ricoperta di scrittura, e la luce bianca decomposta".

"Nel qual caso non sarà più bianca", dissi. "E colui che rompe un oggetto per scoprire cos'è, ha abbandonato il sentiero della saggezza" ». J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (1954-5), trad. it. *Il Signore degli Anelli*, Milano: Bompiani 2002, p. 327.

³ Nella letteratura mistica lo sguardo analitico è una pericolosa distrazione: «E se si farà avanti [il Tentatore] con la sua scienza per spiegarti il significato di quella stessa parola [il nome di Dio] ed esporne le sue varie proprietà, gli dirai che vuoi conservarla intatta nella sua interezza, e non intendi ridurla in briciole.» *The Cloud of Unknowing*, trad. it. *La nube della non conoscenza*, Milano: Editrice Ancora 1981, p. 144.

⁴ «Quando in una poesia è possibile spiegare che quella tal parola è stata messa dal poeta là dov'è per produrre tale o tal altro effetto, per esempio una rima ricca, un'allitterazione, una certa immagine, e via di seguito, la poesia è di second'ordine.» IP p. 115.

Noi siamo governati da una duplice legge, un'evidente indifferenza ed una misteriosa complicità della materia che costituisce il mondo rispetto al bene; il richiamo di questa doppia legge è ciò che colpisce il cuore nello spettacolo della bellezza.¹

Il *Timeo* è perciò un'opera d'arte in quanto, ambendo a presentare la duplice ragione della genesi del cosmo, riesce a suggerire al lettore che non è possibile tenere un piano di lettura e scartare l'altro. I due sono legati. Rinunciare a uno significa prescindere da un vincolo che tiene unito l'universo. Significa semplificare arbitrariamente i termini del problema, significa peccare.² Ma il peccato è da intendersi in un senso nuovo, lontano da dolorismi o macerazioni interiori. In tale accezione esso è costituito dalla rinuncia alla bellezza.

Ecco il vero peccato: rinchiudersi in una lettura monocorde dell'universo, credere che questo sia esauribile in un solo discorso. Se infatti sapere che la presenza di più letture di uno stesso oggetto rende felice l'animo,³ rinunciare a esse per paura o pigrizia, rende tristi. Cercare la tristezza è l'unico vero veleno mortale, è volere rendersi insensibili alla bellezza.

Sì, perché escludendo dalla narrazione del cosmo, sia essa scientifica o religiosa, l'altra controparte, ci si priva irrimediabilmente della bellezza. È possibile rendere conto dell'universo anche solo attraverso un'unica spiegazione, essa faccia riferimento alla necessità o al bene è indifferente: tuttavia non si può in tal modo godere della bellezza che scaturisce dalla compenetrazione dei piani indipendenti. Essa sorge non dalla mera contemplazione di un panorama perfetto, ma dalla consapevolezza che questo è altrettanto soggetto alla necessità quanto qualsiasi altro oggetto naturale. Non ci sono "salti", discontinuità di sorta, tutto in natura rispetta la medesima legge. La tempesta, il lavorio della formica, tutto osserva le leggi della necessità naturale. Catena che limita tutto, a cui anche Dio si è sottoposto, la necessità rappresenta il volto duro della realtà. Non fa sconti: ogni lavoro si paga con un dispendio di energie, non ci sono eccezioni. Alla causa segue l'effetto. Malgrado la sua brutalità, e proprio grazie a essa, la necessità non è assente dal discorso estetico. Ma anzi ne è una sua condizione ineliminabile.

La bellezza infatti è data dalla sinergia della necessità con il bene. Scoprendo il cosmo come frutto di questa collaborazione, il *Timeo* annuncia così il suo evangelo: l'universo è bello. I rapporti armonici che costituiscono la realtà, dei quali il numero è testimone, rispecchiano

¹ S pp. 120-1.

² Vedi nota n. 3 a p. 50.

³ Cf. OC VII vol. 1, p. 477.

un ordine non casuale, ma soggetto a delle leggi. Le leggi della necessità. È attraverso l'intransigenza di queste che può filtrare la bellezza. Essa non si dà a buon mercato, ma è dovuta essenzialmente alla contemplazione da parte dell'anima dell'uomo dei rapporti di necessità che intravede nella natura. Questi, a prima vista duri all'inverosimile, si rivelano quali espressioni di un benevolo ordine provvidenziale.

III.4 La provvidenza

Se sono disarmati, chi è ben armato li batte. Non sta a Dio combattere al posto di chi non vuol fare la guerra. La legge vuole che in guerra si trovi salvezza nel coraggio e non nelle preghiere. Non si ottengono raccolti pregando, ma prendendosi cura della terra; e si sta male se si trascura la propria salute. Non ci si deve arrabbiare perché i malvagi hanno un raccolto più bello, sia che siano gli unici a coltivare la terra o che la coltivino meglio [...] Se i malvagi sono al potere è per la viltà dei loro soggetti: è giustizia, e il contrario sarebbe ingiusto.¹

Anche in questo caso è opportuna una precisazione: Simone Weil non intende «provvidenza» come una concessione che Dio ha la facoltà, a sua discrezione, di accordare agli uomini. Come ricorda Plotino, non ci si può lamentare che i “cattivi” abbiano il controllo della cosa pubblica, se i “buoni” non sanno fare altro che borbottare sottovoce. La provvidenza non è un aggiustamento divino: non ci sono strappi nel tessuto della necessità.² Dio nella sua libertà ha scelto di rinunciare a tutti i suoi poteri e di sottoporsi alla necessità: non gli è rimasta la facoltà di forzare le cause seconde per aggiustare il corso degli eventi.

La provvidenza a cui pensa Simone Weil è d'altra natura:

Ciò che chiamiamo il o i disegni, il o i piani della provvidenza, non sono che immaginazioni fabbricate da noi. Autenticamente provvidenziale, provvidenza stessa, è proprio questo ordine del mondo che è il tessuto, la trama di tutti gli eventi e che, sotto uno dei suoi aspetti, è il meccanismo spietato e cieco della necessità. Perché una volta per tutte la necessità è stata vinta dalla saggia persuasione dell'amore. Questa saggia persuasione è la provvidenza. Questa sottomissione della necessità alla sapienza amante, è la bellezza.³

¹ Plotino, *Enneadi*, III 2, 8, 35-42; 50-52 e III 2, 9, 1 in: P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (1997), trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino: Einaudi 1999, p. 99.

² «Dio ha creato l'universo come un tessuto di cause seconde; sarebbe empio supporre che in questo tessuto vi siano dei buchi, come se Dio non potesse realizzare i suoi fini senza attentare alla propria opera.» LR p. 53.

³ IP p. 115.

Ecco che si dispiega il rapporto tra bellezza, necessità e provvidenza: la necessità, sebbene rappresenti il linguaggio impietoso della realtà, apre, sedotta dalla provvidenza, un orizzonte di senso nuovo. È nell'alfabeto della necessità che Dio parla continuamente agli uomini:

Quando rivediamo, dopo una lunga assenza, un essere umano ardentemente amato, ed egli ci parla, ogni parola è infinitamente preziosa, non per il suo significato, ma perché la presenza di colui che amiamo si fa sentire in ogni sillaba. Anche se per caso soffriamo in quel momento di un mal di testa così violento che ogni suono fa male, quella voce che fa male non per questo è meno infinitamente cara e preziosa, poiché racchiude quella presenza. Allo stesso modo colui che ama Dio non ha bisogno di rappresentarsi il tale o il tal altro bene suscettibile di derivare da un evento accaduto. Ogni evento che si compie è una sillaba pronunciata dalla voce dell'amore stesso.¹

La provvidenza, intesa dalla Weil, si mostra così come accettazione globale della realtà. Non è lecito agli uomini chiedere a Dio un bene particolare, in quanto ci si legherebbe a Dio in modo perverso: qualora concedesse ciò che è stato domandato verrebbe benedetto, altrimenti bestemmiato.

Simone Weil rigetta questo tipo di commercio, non rinunciando tuttavia alla concezione stessa di «provvidenza». Come si è potuto leggere poco più in alto la provvidenza viene definita, sulla scorta delle parole del *Timeo*, quale «saggia persuasione»: non è lo strumento che Dio userebbe per piegare la necessità al suo volere, bensì la facoltà che permetterebbe di scoprire, nelle leggi della necessità, le parole di Dio.

Le immagini proposte dalla Weil sono molto suggestive. Paragonare il rapporto dell'uomo con la natura con l'incontro di una persona amata permette di descrivere con grande *pathos* questa relazione, suscettibile di rimanere fraintesa. La necessità, unico criterio che permette di distinguere il sogno della realtà, di primo acchito mostra la sua espressione brutale a chi l'avvicina. Il meccanismo che, nell'universo, lega meccanicamente le cause alle conseguenze non concede vie di fuga alla soggettività che vi si trova impigliata.

Se una pietra, cadendo, colpisce un nostro amico e l'uccide, noi ne saremo sconvolti. La necessità non può esserlo: la pietra è caduta rispettando una legge, mossa da una catena di forze che l'hanno fatta sbilanciare, punto. Questo è, a livello dei fatti, ciò che è accaduto. Le reazioni che la morte dell'amico, provocata dalla pietra, ha stimolato in noi sono completamente estranee al meccanismo della necessità.

¹ Ivi; cf. anche Q II p. 220.

Risulta perciò ben comprensibile l'iniziale diffidenza nei confronti di questo insensibile sistema di leggi naturali che regola e limita la vita dell'universo.

Ponendosi tuttavia dal punto di vista della provvidenza, l'aspetto del problema cambia qualitativamente. Non ci si libera dalla sofferenza che può aver provocato l'inflessibile necessità, beninteso, ma è possibile scoprire come, proprio in quelle leggi immutabili, si nasconda il sigillo di Dio. La provvidenza permette così di intuire che la necessità non sia in sé un male, bensì un meccanismo cieco senza responsabilità: solo il bambino si accanisce contro quello spigolo su cui ha sbattuto. Invece contro la necessità non cambia nulla.

La buona notizia invece che la provvidenza annuncia permette proprio di sostenere per intero la necessità, senza sconti, intravedendo in essa la trama che costituisce tutta la realtà. Quale gioia pervaderà allora colui che individuerà quelle leggi che reggono tutto il cosmo, a cui sono sottomesse tutte le cose, Dio, e gli uomini.¹ Trovare queste leggi non significa solo far compiere alla scienza un passo in avanti, ma illuminare più chiaramente i rapporti di necessità insiti tra le cose. Sono questi rapporti matematici, a cui soggiace anche Dio, a parlare di lui nell'universo:

La divina provvidenza non è un turbamento o un'anomalia nell'ordine del mondo. È l'ordine stesso del mondo. O meglio è il principio ordinatore di questo universo. È la saggezza eterna, unica, dispiegata attraverso l'universo intero in una sovrana rete di rapporti.²

Occorre rettificare: non significa individuare, immaginare, un progetto divino che tenga unito tutto ciò che accade. Lo sguardo dell'uomo non è autorizzato a legare gli eventi che vive attribuendo a Dio il loro susseguirsi in quel modo. La storia non è guidata da un dio-burattinaio, né tantomeno è il luogo che Dio ha scelto per rivelarsi.³

¹ In questa lettera indirizzata all'amico Elia Diodati, datata 2 gennaio 1638, Galilei, pur lamentandosi della propria condizione, evoca con tanta più forza e commozione i risultati raggiunti nella sua vita: «Galileo, vostro caro amico e servitore, è fatto irreparabilmente da un mese in qua del tutto cieco. Or pensi V.S. in quale afflizione io mi ritrovo mentre che voi considerando che quel cielo, quel mondo e quello universo, che io con maravigliose osservazioni e chiare dimostrazioni avevo ampliato per cento e mille volte più del comunemente veduto da' sapienti di tutti i secoli passati, ora per me s'è sì tanto diminuito e ristretto, ch'è non è maggiore di quello che occupa la persona mia». Cit. in: R. Mondolfo, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze: La Nuova Italia 1963, p. 117.

² EN p. 253, cf. anche IP p. 115.

³ «La Redenzione si colloca su un altro piano, un piano eterno. In generale, non vi è alcuna ragione di stabilire un legame tra il grado di perfezione e la cronologia. Il cristianesimo ha introdotto nel mondo questa nozione di progresso, prima sconosciuta; e tale nozione, diventata il veleno del mondo moderno, lo ha scristianizzato. Occorre abbandonarla.» LR pp. 49-50.

Il bene che l'uomo può osservare nell'universo è finito, limitato. Tentare di trovarvi una traccia dell'azione divina, equivale a fare di Dio un bene finito, limitato. È una bestemmia.

I tentativi del genere, nell'analisi della storia, possono essere illustrati da un ingegnoso pensiero espresso da una rivista cattolica di New York, in occasione dell'ultimo anniversario della scoperta dell'America. La rivista affermava che Dio aveva mandato Cristoforo Colombo in America perché qualche secolo più tardi ci fosse un paese capace di vincere Hitler. Questo [...] è atroce.¹

Gli sforzi umani non possono essere orientati a giustificare i metodi che usa Dio: sarebbe una fatica inutile e ridicola, oltre che testimonianza di una relazione malata con Dio.²

Dio non ricorre neppure a mezzi brutali per imporre la sua volontà sulle creature, immancabilmente testarde. Dio opera secondo altre modalità: rigettando completamente l'esercizio della sua potenza, il suo *modus operandi* si basa esclusivamente sul consenso, che ricerca da ogni anfratto del cosmo. I fenomeni naturali non sono più saette in mano del dio, a sua disposizione; essi divengono elementi di un universo sì soggetto al meccanismo della necessità, ma al contempo consenziente ad essa.

La duplice natura dell'universo, di cui ci parla il *Timeo*, è questa: le cose sì accadono perché rispettano la legge di necessità, ma esse le danno il loro consenso. «Anche l'Etere venerabile, carico di pioggia, ama cadere sulla terra»:³ ecco come si può sintetizzare il rapporto tra i fenomeni naturali e la necessità. Essi le obbediscono, ma, in un certo senso, vogliono farlo. Il vero miracolo che attua la provvidenza consiste nell'armonizzare la coercizione per la quale le cose accadono, con il consenso che danno a questa. Naturalmente non si tratta di un'espressione cosciente della loro volontà, bensì di un'immagine, molto fortunata nella storia della filosofia, che permette di descrivere con grande efficacia l'armonia cosmica.

Quel masso non sceglie di stare in quel posto o in quell'altro: rimane lì, e basta, non può neppure muoversi di sua iniziativa. Il masso non parla, certo, ma si può sentire, in certi momenti eccezionali, che esso *accetta* di stare lì, proprio in quella posizione, che si realizza rimanendo proprio in quel modo. Questa suggestione che un oggetto naturale talvolta

¹ EN p. 250.

² Già nell'Antico Testamento viene condannato quest'atteggiamento, incarnato dagli amici di Giobbe, teologi che intendono convincere lo sciagurato protagonista del dramma biblico che le disgrazie che lo hanno colpito sono la giusta punizione che Dio ha mandato per i suoi peccati. Cf. *Giobbe* 4, 8, 11, 15, 18, 20, 22, 25.

³ Euripide, *Tragoedie*, ed. Nauck, Leipzig: 1912, III, fr. 890, p. 249, cit. in P. Hadot, *La Citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), trad. it. *La cittadella interiore, Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano: Vita e Pensiero 2010, p. 135.

trasmette permette di cogliere, nel particolare, la trama universale di accettazione delle leggi naturali.

Già nella scuola stoica, che costituisce, nelle persone di Epitteto e Marco Aurelio, un riferimento ben presente nella riflessione della Weil,¹ vi erano stati diversi esperimenti in tal senso. Costoro avevano tentato di mostrare, attraverso il conio di nuove espressioni e la rielaborazione di antiche, come tutto l'universo fosse legato insieme, retto da un'unica intelligenza amorevole.

Tutto concorrerebbe, intrecciandosi, a formare la realtà: il cosmo sarebbe così il frutto della continua interazione di elementi, che si muoverebbero in sintonia con la Ragione universale.

“La Terra ama la pioggia, la ama anche l'Etere venerabile; e il mondo ama fare ciò che deve accadere.

Io dico al mondo: io amo insieme con te. Non si dice anche che una data cosa «ama» accadere?”
[*Pensieri*, X 21]

Ciò che affascina Marco Aurelio è il fatto che questa immagine mitica indica che i processi naturali sono, in ultima analisi, dei processi d'unione e dei processi d'amore. Ed egli nota che il linguaggio stesso sembra esprimere questa visione, dato che in greco, per designare una cosa che accade abitualmente, che ha la tendenza ad accadere, si dice che «ama» accadere. Se le cose amano accadere, bisogna che noi amiamo il fatto che esse accadano.²

La dottrina dell'*amor fati*, una tra le più celebri dello Stoicismo, intendeva mostrare proprio la stretta connessione tra l'uomo e l'universo nell'analoga posizione che entrambi occupano nei confronti delle leggi di natura. Come le cose accadono per il consenso, metaforico, che concedono alla Ragione universale, così anche gli uomini dovrebbero imparare ad accettare amorevolmente ciò che viene riservato loro. In virtù della maggiore consapevolezza che essi hanno, posseggono la facoltà di abbracciare, come di rifiutare, gli eventi in cui si imbattono.

¹ «Jusque-là ma seule foi avait été l'*amor fati* stoïcien, tel que l'a compris Marc Aurèle, et je l'avais toujours fidèlement pratiqué». Œ p. 797. Cf. anche : D. Allen, *Le malheur: une énigme (Simone Weil et Épictète)*, in: CSW tome II n. 4, Décembre 1979, pp. 184.

² P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 211-2.

Questa lezione stoica, molto amata dalla Weil,¹ costituisce il risvolto pratico della riflessione che l'autrice sviluppa intorno alla concezione di provvidenza. Scoprire che le cose accadono come consentendo a una legge superiore permette agli uomini di compiere il primo passo verso la loro personale accettazione dei fenomeni naturali. Riprendendo l'immagine di Dio che si abbassa a chiedere al cosmo il consenso a quella legge di necessità a cui anche lui stesso si era vincolato, la si può così completare: dopo l'intero universo è all'uomo che viene chiesto di accettare, liberamente, il meccanismo di necessità che regge il Tutto. La sua autonomia, la sua facoltà di rifiutare l'ordine cosmico, risulta essere l'ultimo irriducibile ostacolo per riportare l'armonia nell'universo.²

III.5 Vicino e lontano

L'ultima caratteristica della Provvidenza intesa da Simone Weil è la sua doppia natura: essa è sia personale che impersonale.³ Si è potuto ben vedere come, a più riprese, la Weil abbia condannato una concezione della provvidenza quale entità superiore che conceda i suoi favori arbitrariamente o che guidi la storia. Non ci sono dei-burattinai, né tantomeno dei-orologiai, ma al massimo dei-poeti.⁴

La creazione, poesia di sommo grado, è frutto dell'azione ispirata di Dio, che riesce in quest'opera colossale a compenetrare il bene e la necessità. Solo il poeta è in grado, quando è ispirato, di intessere diversi piani della realtà in totale naturalezza, senza adombrare alcun artificio. Il Creatore poeta si è esercitato così a intrecciare i differenti livelli dell'universo, agendo come persona, ma rispettando un'ispirazione che è impersonale.

L'ispirazione poetica è una di quelle cose umane che, per analogia, possono dare un'idea della volontà divina. Il poeta è una persona; eppure quando raggiunge la perfezione poetica è percorso da una ispirazione impersonale.⁵

¹ «Il dovere di accettare la volontà di Dio, qualunque fosse, si è imposto al mio spirito come il primo e il più necessario di tutti, quello al quale non ci si può sottrarre senza disonorarsi; e tale mi parve fin da quando lo trovai esposto in Marco Aurelio sotto forma dell'*amor fati* stoico.» AD p. 27.

² Cf. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil* (1971), trad. it. *La metafisica religiosa in Simone Weil*, Casalecchio di Reno: Arianna 2001, p. 29.

³ Cf. Q II pp. 71, 169, 217.

⁴ In margine al verso 28c del *Timeo* la Weil commenta "*poiêtês*", riferendosi a "*celui qui a fait et engendré [l'univers]*". OC IV vol. 2, p. 475.

⁵ EN p. 253.

La compresenza in Dio di un aspetto personale e di uno impersonale è un concetto chiave all'interno della produzione della Weil.¹ Leggendo i testi in cui viene approfondito questo tema tuttavia si assiste a uno scivolamento verso una delle due opzioni. Sebbene la Weil si sforzi di convincere e di convincersi che i due volti siano in equilibrio, la bilancia pende, anche se non si capisce bene da che parte. Da un lato c'è il «Cristo che è disceso e l'ha presa»² nell'esperienza mistica di *Solesmes*, dall'altro c'è il Dio che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti».³

La ricorrenza delle immagini attesta tuttavia che, almeno negli scritti, c'è una predilezione. Prevalentemente infatti la Weil ritorna sull'impersonalità di Dio, sottolineando il suo carattere di indifferenza (stoicamente intesa), la sua distanza dall'uomo. È questo il tratto che la cristianità ha dimenticato, aprendo la via alla sua deriva totalitaria. Insistendo esclusivamente nella proclamazione di un Dio agente, attivo sulla terra, è finita per sostituirsi a lui. In nome di Dio ha compiuto l'indicibile, facendo quello che Dio si asteneva dal fare: «La cristianità è diventata totalitaria, conquistatrice, sterminatrice, perché non ha sviluppato la nozione dell'assenza e della non-azione di Dio quaggiù».⁴

Più rare risultano quindi le occasioni in cui Simone Weil sottolinea l'aspetto personale di Dio. Malgrado affermi più volte che Dio sia presente nell'uomo che soffre, la preminenza delle descrizioni nelle quali è un essere impersonale è schiacciante. Ciò tuttavia non deve ingannare.

La maggiore frequenza testuale non deve determinare un'immediata presa di posizione a riguardo. Al contrario essa potrebbe infatti anche testimoniare il tentativo artificiale di riequilibrare una relazione con Dio sentita come troppo personale. Sentirsi abitata da Cristo poteva essere considerato un privilegio di cui non si sentiva degna. È verosimile che l'autrice, che già faticava a riconoscere il valore della propria vita così imperfetta,⁵ non si ritenesse all'altezza di un'esperienza spirituale così eccezionale. L'attenzione allora per la dimensione impersonale di Dio sarebbe stata giustificata dalla volontà di controbilanciare

¹ Cf. AD p. 180, Q II p. 71.

² Cf. AD p. 30.

³ *Matteo* 5, 45.

⁴ Q III p. 205.

⁵ «Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto?» Q II, p. 95.

quell'esperienza così personale. Proclamare un Dio lontano, ma alla portata ugualmente di tutti, sarebbe stata così la reazione a una relazione esclusiva con Cristo.¹

Non volendo dare a quest'ipotesi un'importanza eccessiva, è opportuno tornare ad affrontare ciò che la Weil afferma a livello testuale. La presenza contemporaneamente sia di un volto personale che di uno impersonale di Dio risponde non solo a ragioni di natura biografica, solitamente molto scivolose. Essa è dovuta alla volontà di salvaguardare sia il Dio della ragione, sia quello del cuore. Se il primo, avvicinato con le facoltà intellettuali, si mostra come imparziale Assente, il secondo, nel dinamismo amoroso di avvicinamento-allontanamento che lo contraddistingue, muove in profondità l'animo di chi tocca.

Abbozzando questa distinzione tra Dio intellettuale e Dio del cuore si vuole mostrare come, anche in questa rudimentale teologia, vengano proposte due diverse immagini di Dio, che la Weil chiede di conservare, l'una accanto all'altra. C'è un Dio esiliato dal creato, separato infinitamente dall'uomo, che la ragione può azzardarsi solo a indicare. C'è poi un Dio vicino, che visita con la sua grazia il cuore di chi non si stordisce di surrogati della sua presenza. In uno scritto contenuto in *Attesa di Dio* Simone Weil chiarisce questa duplice dimensione divina, affermando che il percorso di crescita dell'amore di Dio deve partire da un aspetto impersonale, immune da fervori socialmente indotti, passando da una relazione personale.² Solo vivendo quest'ultima sarà poi possibile trasformare la relazione con Dio in qualcosa di reale, d'incisivo, sempre rispettando quella distanza che esclude ogni ammiccamento. L'impersonalità e la personalità di Dio, dimensioni entrambe legittime e preziose, possono essere intese come una particolare declinazione di quella molteplicità di livelli di lettura che era già stata descritta a livello cosmico. Anche di Dio non si può parlare con una voce sola: almeno due, il contrario di uno.³

Infine si può accennare a un'altra ragione per cui la Weil abbia affiancato all'immagine del Dio impersonale quella di un Dio con cui sia possibile entrare in relazione. Questa seconda rappresentazione risponde infatti a un'esigenza umana di personificare le forze naturali, altrimenti estranee alla vita dell'uomo. Lo Stoicismo, scuola filosofica che aveva teorizzato, più

¹ I pericoli dell'esclusività dell'unione mistica sono stati bene messi in evidenza da Levinas. Rapporto a due, la relazione mistica non ammette l'intromissione di un terzo: esclude il testimone, garante della giustizia. Cf. E. Levinas, *Il pensiero dell'altro*; con un dialogo tra E. Levinas e P. Ricœur; a cura di Franco Riva, Roma: Ed. Lavoro, 1999, p. 140.

² «L'amore di Dio deve essere impersonale, finché non ci sia stato un contatto diretto e personale; altrimenti è un amore immaginario. In un secondo tempo, esso deve essere personale e, insieme, di nuovo impersonale, ma in un senso più elevato.» AD p. 167.

³ Suggerzione evocata dalla raccolta di racconti di Erri De Luca, così intitolata.

di ogni altra, l'impersonalità dell'ordine del mondo, aveva già incontrato tale questione. Uno dei testi più antichi, l'*Inno a Zeus* di Cleante –tra l'altro molto amato dalla Weil- testimonia proprio il tentativo di dare un volto alla Ragione universale. Identificandola con Zeus si cerca di facilitare l'adesione alla dottrina, giustificando tra l'altro le preghiere e i sacrifici che segnavano la vita pubblica dell'uomo antico.¹

Conservare quindi entrambe le immagini di Dio ha, per gli Stoici e per la Weil, un valore anche sociale e politico: permette di accettare la situazione data, in cui vasti strati di popolazione partecipano passivamente al culto, introducendo una trasformazione di quest'ultimo. Da occasione per impetrare benefici da tirchie divinità a riconoscimento dell'ordine in cui ci si trova, trama di rapporti che parlano di Dio.

Si vede bene così come la Weil abbia messo a frutto, anche attraverso queste dottrine cosmico-teologiche, una particolare vocazione politica. Ciò si può rilevare sulla base di almeno tre ragioni: presentando questo duplice volto di Dio essa può intercettare le sensibilità religiose più grezze, proponendo loro un cambiamento qualitativo della loro devozione.²

La messa in evidenza poi dell'aspetto impersonale di Dio, specie nell'ambiente cristiano in cui si trova a vivere, ha, ai suoi occhi, un valore tutt'altro che speculativo. Ricordare l'infinita trascendenza di Dio porta a screditare quelle letture che lo vogliono a guidare gli eserciti dei "buoni", crudeli e insaziabili quanto quelli dei "cattivi".

Sottolineando la dimensione plurale di Dio³ essa dimostra infine di essere in grado di costruire un discorso che presenti, esso stesso, due piani dello stesso oggetto. Come nel *Timeo* era stato esaltato l'intreccio di due piani narrativi, così nel suo tentativo di descrivere Dio la Weil cerca d'imparare quest'arte.

III.6 La politica come composizione di prospettive

Tessere discorsi nei quali vengono presentate diverse prospettive su un oggetto non è solamente un esercizio di stile. Non solo permette di cogliere in modo astratto che ci possono essere più punti di vista su un problema, ma li fa abbracciare interamente. L'arte del discorso molteplice, del discorso contraddittorio, è affine all'arte politica. Non si deve intendere con

¹ Cf. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 148-51.

² Sebbene sia da puntualizzare che è estraneo a Simone Weil ogni proselitismo, non si deve confondere con questo la ferma intenzione di sostenere una vera conversione spirituale in tutti, specie i più derelitti.

³ Gabriela R. Carone ha mostrato come, già nel *Timeo*, siano presenti i germi di della pluralità divina: il dio cosmico non è uno, pacifico nella sua unità, ma pluridimensionale. Ancora una volta il *Timeo* costituisce un valido punto d'appoggio per il discorso weiliano. Cf. G. R. Carone, *La noción de dios en el Timeo de Platon* (1991), Sankt Augustin: Akademie Verlag 2010, p. 88; cf. anche *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 54.

questo che la politica sia il regno dell'ambiguità, del discorso equivoco per eccellenza; si tratta al contrario di definire la politica come arte di ascoltare e conservare le ragioni contrapposte, senza zittire le meno influenti. Il re, già per come viene descritto da Platone, è un tessitore. Egli conosce le diverse istanze, e cerca di integrarle armoniosamente.¹

La forma di azione politica qui accennata esige che ogni scelta sia preceduta dalla visione simultanea di più considerazioni assai diverse tra loro. Ciò implica un grado elevato di attenzione, pressappoco della medesima natura di quello che è richiesto dal lavoro creativo dell'arte e della scienza. [...]

La politica ha un'affinità strettissima con l'arte; con arti quali la poesia, la musica, l'architettura. La composizione simultanea su piani diversi è la legge della creazione artistica, e ne costituisce la difficoltà. [...]

Anche la politica è un'arte regolata dalla composizione su piani multipli.²

Imparare a riconoscere che ci sono più modi di leggere la realtà, tutti legittimi, è il primo passo per non fare loro violenza, ignorandoli. I quaderni cinque e sei contengono in particolare numerose riflessioni che la Weil conduce sulle diverse letture che possono essere date di uno stesso fenomeno. Chi si dedica alla politica deve perciò apprendere a dare tempo, a darsi tempo, per divenire familiare con le letture della realtà che i differenti individui possono dare. L'arte politica, l'arte di coloro che sono chiamati a prendere delle decisioni, deve farsi quindi paradossalmente osservante del comando evangelico «Non giudicate»:³

«Non giudicate». Infine è pur necessario agire come se si fosse giudicato. (Licenzierò quest'operaio?... ecc.). Ma *trattenersi per qualche tempo dal giudicare*.

Sospendere.

*Tentare altre letture.*⁴

Il pensiero, ciò che si frappone tra l'impulso e l'azione,⁵ si può sintetizzare in ultima analisi in questo prendere tempo.⁶ Prima di scagliare tutte le proprie invettive contro la vittima del giudizio è bene frapporre uno spazio. Questo intermediario temporale renderà

¹ Cf. Platone, *Politico* 287b-c.

² EN, pp. 195-6.

³ *Matteo* 7, 1; *Luca* 6, 37.

⁴ Q II, p. 106.

⁵ Cf. IP p. 17.

⁶ Cf. Platone, *Teeteto* 172c-d.

possibile un giudizio più equo, un giudizio che ha cercato di comprendere le ragioni dell'altro. Il pensiero si definisce così come esercizio di decentramento, come tentativo di uscita dal proprio punto di vista particolare, per entrare in contatto con quelli altrui.

Un'immagine molto cara alla Weil è, a proposito, quella del cubo di Lagneau: questo filosofo mostrava infatti che una sola persona non può mai vedere, con i suoi occhi, un cubo; lo può solo immaginare. Gli occhi vedono solamente al massimo tre facce, le altre sono immaginate. Per vedere completamente il cubo sono necessarie almeno due prospettive su di esso: se si rimane legati solo a una si perde il senso della realtà.¹

Acquisire uno sguardo che abdichi alla centralità del proprio punto di vista per accogliere in sé quello degli altri² non è solo un atteggiamento intelligente, ma anche buono: solo l'amore più alto consente di riconoscere l'altro come portatore di un proprio punto di vista sul mondo, legittimo. Ripiegato su se stesso, l'uomo è consapevole di questo solo in modo intellettuale, che è solitamente molto superficiale. L'appello della Weil indica la necessità di scoprire in profondità che l'altro è un soggetto, che ha le sue aspirazioni e le sue paure: «Sapere che altri esseri hanno un diritto uguale al nostro di dire "io"; saperlo completamente; questo è soprannaturale. [...] "Amate i vostri nemici". Sappiate che sono degli "io"».³

In particolare commentando il III capitolo della lettera agli Efesini la Weil mostrerà il legame esistente tra l'amore del prossimo e la lettura di esso che si può dare.

Là dove l'epistola parla di «comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza»⁴ l'autrice si sofferma nel rilevare la connessione tra la carità e le tre dimensioni dello spazio.⁵ Ogni persona esige di essere letta a tutto tondo, rigettando qualsiasi tentativo di violenta riduzione bidimensionale: esercitare la carità nei suoi confronti consiste nel cercare di leggerla senza forzature, nelle sue sfaccettature, nelle sue tre dimensioni.

Le tre dimensioni sono quelle della realtà che circonda l'uomo: la Weil rimarca energicamente la necessità di avere a che fare direttamente con la realtà, senza riduzioni di

¹ Cf. Q II p. 161.

² Un tentativo a questo riguardo si può rilevare nella filosofia interculturale austriaca: coniando il termine «*Polylog*» Franz Martin Wimmer ha cercato di sostenere un dialogo interculturale "multicentrico", che non scontasse la propria ascendenza da un unico polo culturale. Cf. F.M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien: WUV 2004, pp. 66-73.

³ Q II pp. 245-6.

⁴ *Lettera agli Efesini* 3, 18-9.

⁵ Cf. Q II p. 124.

comodo. La lettura dell'altro nella sua altezza, nella sua larghezza e profondità si allarga alla lettura di tutta la realtà; essa è infatti sempre esposta a semplificazioni che vorrebbero risparmiare all'uomo la sofferenza che il suo contatto comporta.

Rendere giustizia alla realtà significa quindi accoglierla nella sua interezza: prima ancora che carità, uno sguardo equo nei confronti della realtà è un'ambizione della politica. Essa nasce dalla composizione delle diverse prospettive sulla realtà, che viene ad assumere, in tal modo, uno spessore problematico che garantisce della sua autenticità. Il lavoro del politico, come quello del poeta, deve essere ispirato: solo così egli potrà leggere la realtà secondo piani differenti, mantenendoli tutti.

Una realtà a tre dimensioni, che sorge dall'incontro di più prospettive su di essa; una realtà che non nasconde difficoltà e contraddizioni. Eppure si è consapevoli che solo attraverso la sofferenza dell'incontro con essa si potrà giungere alla gioia: questo è il prezzo, necessario. Avere a che fare direttamente con le cose del mondo dà gioia. La Weil è ferma in questo.¹

III.7 Perfetta letizia

Sebbene la gioia e la sventura siano profondamente legate nella sua riflessione non bisogna correre il rischio di pensare alla gioia di cui parla come un sentimento temperato, irrimediabilmente venato di sofferenza. Il rischio è di concepire un gioia artificiale, di facciata, che rimanga sempre all'ombra del dolore a cui è legata. La gioia a cui accenna Simone Weil, sì è legata alla sofferenza, ma non è menomata dalla sua vicinanza. Il percorso che l'autrice indica non teme di confrontarsi con il dolore di cui è impastata la realtà, ma non ha questo come punto d'approdo. È la gioia la meta.

San Francesco, paradigma di tutti coloro che, innamorati della realtà, si liberano di tutto per rimanervi più aderenti, cerca la gioia.² Abbracciare Madonna Povertà non è sfoggio di rigore ascetico, né espressione masochistica: è lo strumento per scendere a contatto con la realtà, in radicalità. Realtà dura, ma che promette gioia.

¹ Cf. Q II pp. 84, 144.

² Cf. A. Risso, *Pedagogia dell'attenzione: da una lettura di Simone Weil*, Torino: Il segnalibro 1994, pp. 64-

Egli si denudò per essere a contatto diretto con la bellezza del creato.¹

L'episodio della "perfetta letizia" è emblematico: essa non si sperimenterà quando, durante un temporale, il portinaio del convento accoglierà il frate che si era perso, magari mettendolo davanti a un guizzante focherello. No, la "perfetta letizia" francescana si avrà quando il frate infreddolito, scambiato per un ladro, verrà insultato e picchiato.² Egli si assocerà certo alle sofferenze di Cristo, ma proverà anche la gioia pura di esistere. Umiliato dal portinaio, sperimenterà di non essere che niente, scoprendo tuttavia, attraverso questa sofferenza, che ciò che sta vivendo è reale, autentico.³ Le botte subite l'hanno liberato dal suo nome, dalla sua reputazione, dalle sue attese. L'hanno lasciato nudo, in compagnia della sua miseria, senza niente oltre alla sua esistenza. La sofferenza che il contatto con la realtà porta con sé, se accettata, apre alla gioia di godere della propria vita e della bellezza dell'universo.

Il [François] a cherché dans la pauvreté non la douleur, mais la vérité et la beauté. Il cherchait la poésie du contact vrai, conforme à la vérité de la situation humaine, avec cet univers où nous avons été placés. [...]

L'amour de la pauvreté n'est nullement ascétique ; il cueille et savoure dans leur plénitude toutes les joies, tous les plaisirs qui s'offrent. Saint François fut heureux, d'un bonheur parfaitement pur, le jour où son compagnon lui apporta plusieurs pains entiers qu'on lui avait donnés aumône, et où ils se mirent à manger près d'une fontaine aux eaux claires, sur une pierre plate, sous un beau soleil.⁴

La gioia, troppo spesso disconosciuta, è il termine di ogni percorso di ricerca spirituale; esso passa attraverso lande deserte ma la meta rimane sempre la stessa. Il contatto autentico con la realtà, che la Weil suggeriva incessantemente alle sue allieve,⁵ è l'unica occasione data all'uomo di immergersi nella perfetta letizia.⁶

¹ AD p. 127.

² Cf. *Fonti Francescane*, Assisi: Movimento Francescano 1986, n. 1836.

³ «Sapere con tutta l'anima che sono niente. Gioia di essere niente. È necessario avere avuto con la gioia la rivelazione della realtà per trovare la realtà nella sofferenza. Altrimenti la vita non è altro che un sogno più o meno brutto». Q II p. 237.

⁴ EL pp. 181-2; cf. anche Q III, p. 96.

⁵ PC pp. 49-53.

⁶ La gioia non è solo termine dell'incontro con la realtà, ma è anche viatico che permette di avere a che fare con essa rimanendovi fedele anche nelle difficoltà. Per chiarezza espositiva si è optato per mettere in evidenza solo il valore finale della gioia, senza mostrare come la prefigurazione di questa permetta di vivere pienamente la sofferenza, perseverando in essa: «Ma anche gli uomini che hanno avuto il privilegio infinitamente prezioso di partecipare della croce del Cristo non potrebbero giungervi se non fossero passati attraverso la gioia. Il Cristo ha conosciuto la perfezione della gioia umana prima d'essere precipitato nel fondo della miseria umana». IP p. 203; cf. anche Q II p. 237. La gioia è quindi sia il punto d'arrivo, sia ciò che permette di attraversare

Naturalmente le scorciatoie sono tante, frutto di quell'immaginazione che, come nel sogno, permette di superare gli ostacoli che normalmente impedirebbero il passaggio. Rimanere aderenti alla realtà coincide col rinunciare alle soluzioni facili, necessariamente parto dell'immaginazione, che sottraggono l'uomo dall'esperienza della realtà.

Egli può infatti attingere alla gioia che la scoperta dell'armonia della realtà genera in lui solo attraverso un contatto puro con essa, ovvero un contatto che non scansi la sua brutalità. Per avvicinarsi a essa con la sensibilità necessaria per lasciarsi impressionare occorre un esercizio (*askesis*) di spoliazione, di rinuncia. Per la gioia vera. Essa sola, sebbene dura, è pienezza dell'uomo, antidoto verso tutti i surrogati scialbi che il mondo propone nel tentativo di attrarre masse incapaci di sostenere il vuoto che grava su di esse. Quelle colossali illusioni di massa che il totalitarismo rappresenta appartengono, come si è potuto vedere nel primo capitolo, agli schermi che impediscono all'individuo di avere direttamente a che fare con le cose. Sono filtri, chiavi di lettura della realtà che diventano delle alternative a essa. Sono le soluzioni a buon mercato che vengono offerte a coloro che rinunciano a cercare nella realtà la loro gioia.

III.8 Esercizio di decreazione

Come apprendere allora a relazionarsi con la realtà senza sotterfugi? Occorre imparare a coglierla integralmente, riconoscendo su di essa più prospettive. Non è dal proprio punto di vista, limitato, che la realtà si rivela nelle sue tre dimensioni: bisogna riconoscere l'esistenza di altri modi di leggerla per scoprire la ricchezza che questa cela. La lettura della realtà nei suoi diversi livelli è parente della creazione delle opere artistiche, ovvero quelle opere intessute su molteplici piani.¹ L'artista, il poeta, è quindi necessariamente in grado di leggere i diversi livelli della realtà, producendo un'opera che, se ispirata, rende perfettamente conto del modello reale da cui dipende. Egli costruisce un oggetto a tutto tondo, in cui la prospettiva particolare dell'autore viene annullata, per far emergere la realtà nella sua interezza. Per quanto riguarda il *Timeo*, può essere giustificata in questo modo la posizione della Weil intorno alla natura rivelata di questo discorso platonico:² esso non può che essere stato divinamente ispirato in quanto è in grado di mostrare la bellezza dell'universo, nella duplice prospettiva che offre.

i momenti bui. Anche nel racconto evangelico la gioia della Resurrezione è anticipata sul monte Tabor nella Trasfigurazione. Solo intravedendo la pienezza promessa si può aderire alla Passione.

¹ Cf. Q I p. 199.

² Cf. IP p. 116.

La moltiplicazione dei punti di vista non è tuttavia il punto d'arrivo della riflessione della Weil. Riconoscere l'esistenza di altre possibilità di lettura del medesimo fenomeno costituisce solo la prima parte di quell'esercizio di decentramento che l'autrice propone. L'individuo, quando si trova chiuso nell'io, fatica addirittura a concepire che altri, esattamente come lui, possano essere dei centri di riflessione, possano avere idee, modi di vedere. Gli altri vengono ridotti solitamente alla dimensione di oggetti inanimati, a tal punto si spinge la violenza dell'ignoranza.¹

Dopo aver preso consapevolezza che anche altri hanno un proprio, particolare punto di vista, il cammino che la Weil propone si fa più arduo. La realtà non si dispiega integralmente al singolo individuo attraverso i punti di vista altrui che riconosce. Si entra in contatto con essa *rinunciando* al proprio punto di vista. L'esercizio di comprensione dell'altro non è un fine, ma uno strumento per ridurre gradualmente il potere illusorio che si è cristallizzato intorno all'io.

Bisogna abbassarsi per essere elevati: questo è il principio della leva. Bisogna rinunciare a sé, alla propria prospettiva, al proprio nome,² per diventare simili a Dio. Imitare Dio, il comando contenuto nella digressione del *Teeteto*,³ è lo scopo ultimo della riflessione, e dell'azione, di Simone Weil. La mortificazione, come si è osservato per san Francesco, non è fine a se stessa: non ci si abbassa perché ci si vuole abbassare, ma perché ci si vuole innalzare!

La creatura è niente e si crede tutto. Essa deve credersi niente *per essere tutto*. Equilibrio tra l'apparire e l'essere; quando l'uno cresce, l'altro decresce.⁴

L'uomo deve così liberarsi della sua divinità immaginaria, sentendo in profondità la propria miseria, unico punto d'appoggio da cui iniziare quel cammino di conversione che conduce a Dio. Scoprendosi limitato, l'uomo scopre la sua parentela con Dio, colui che ha rinunciato alla sua potenza ponendo la creazione.

La creazione di Dio secondo la Weil infatti non è espansiva, come può essere in Spinoza, bensì limitativa. Dio sceglie liberamente di limitarsi per lasciare spazio alla libertà,

¹ Cf. IP p. 187.

² Tiziano Terzani, inviato in Asia per «*La Repubblica*» e il «*Der Spiegel*», ha fatto conoscere a molti la saggezza indiana grazie ai suoi libri e articoli. Così racconta il tentativo di disfarsi del proprio nome: «Dissi che non volevo più ricorrere a chi ero stato come a una moneta di scambio, a quello che avevo fatto o non fatto come a una misura di grandezza o di semplice rispettabilità. Non volevo più parlare di me al passato, ma solo al presente. Avevo speso la vita a cercare di farmi un nome. Ora volevo viverne una senza. [...] Che mi chiamassero Anam, il Senzanome.» T. Terzani, *Un altro giro di giostra*, Milano: Longanesi 2004, p. 337. Cf. Q II p. 138.

³ Cf. Platone, *Teeteto* 176b.

⁴ Q II p. 153; corsivo nostro.

ovvero spazio al consenso libero a lui. Cioè all'amore. Carattere di Dio è quello di non esercitare appieno le proprie possibilità, ma nel limitarsi, permettendo così agli uomini di amarlo, secondo gratuità. Dio seduce, persuade, ma non fa violenza.¹ Sono gli uomini lontani da Dio (insieme a tutta la natura) a comportarsi invece meccanicamente, secondo necessità. Costoro si identificano col loro potere, a cui non rinunciano, di loro iniziativa, quasi mai.

Diventare simili a Dio comporta quindi una limitazione, un rinnegamento di sé, della propria potenza. Imboccare la via della decreazione significa non ostacolare più l'amore di Dio con la propria autonomia, ma rendersi docili, consentendo al passaggio dell'amore divino che scorre nel cosmo. Le parole della Weil intorno alla ragion d'essere e al destino dell'uomo indicano questo percorso di decreazione:

Dio ha creato per essere amato [...].

Dio crea un essere finito, che dice io, che non può amare Dio. Per effetto della grazia a poco a poco l'io sparisce e Dio si ama attraverso la creatura che diventa vuoto, che diventa niente.²

Contemplare il proprio limite permette di riconoscere il luogo in cui Dio si fa presente, ovvero il punto di contatto tra la propria piccolezza, subita, e quella scelta, di Dio. Sarebbe un errore imperdonabile contestare il valore della miseria umana nell'economia della salvezza:³ essa infatti è ciò che accomuna l'uomo a Dio, ciò che permette di scoprire un legame con l'Assente.

Considerando la sua natura limitata l'uomo si libera delle concrezioni di potere illusorio che si erano formate intorno a lui, imboccando la via dell'umiltà. Attraverso questo esercizio di consapevolezza, di diminuzione, l'uomo si fa *sicut deus*, rispondendo alla sua più profonda aspirazione. Non è l'orgoglio, l'ignoranza della propria condizione finita, che rendono gli uomini simili a Dio, ma l'abbassamento: «Il movimento ascendente è vano (e peggio che vano) se non procede da un movimento discendente».⁴

¹ «Questo amore che è Dio [...] agisce solo tanto in quanto ottenga un consenso. In tal modo agisce sulle anime degli uomini. E così agisce anche sulla materia, poiché, secondo il *Timeo*, "la necessità è stata vinta da una saggia persuasione"». IP p. 126.

² Q II p. 291. È lecito ipotizzare che Simone Weil fosse stata influenzata, riguardo all'idea che Dio desiderasse essere amato, dalla tesi, non pubblicata, del padre Perrin, che lesse a Marsiglia. La tesi, dal titolo «*Sur l'intention de Dieu de se faire aimer*», è conservata, insieme agli altri autografi di Perrin, nel convento dei Domenicani di Tolosa. Cf. J.-M. Perrin, *Comme un veilleur attend l'aurore*, Paris: Les Éditions du Cerf 1998, p. 142.

³ «Il peccato altro non è che misconoscere la miseria umana. La miseria incosciente e proprio per questo colpevole. La storia del Cristo è la prova sperimentale che la miseria umana è irriducibile, che nell'uomo assolutamente senza peccato la miseria umana è grande come nel peccatore. Essa è solo illuminata. [...]»

La miseria dell'uomo consiste nel fatto che egli non è Dio. Lo dimentica continuamente.» Q II pp. 162-3.

⁴ Q II p. 162.

Rinunciare al proprio punto di vista è la via maestra per imitare Dio. Dopo essersi esercitati a comprendere la limitatezza della propria prospettiva attraverso la consapevolezza di quelle altrui, l'uomo può scegliere di abdicare all'ultimo diritto: dare una lettura della realtà, esprimere un giudizio.

Porsi fuori dal punto di vista significa far propria l'indifferenza di Dio.¹ Non si deve intendere questa come mancanza di cura nei confronti delle cose mondane, come superficialità o freddezza. L'indifferenza di Dio coincide con la sua equanimità, col suo uguale amore per tutte le cose.

Dio non ama un avvenimento come mezzo in vista di un altro come fine, ma l'uno e l'altro allo stesso titolo. Così pure noi. Dobbiamo essere perfetti come perfetto è il nostro Padre celeste. L'intelligenza è costretta a disporre i mezzi in vista dei fini; ma l'amore deve attaccarsi agli uni e agli altri allo stesso titolo. Amare l'atto di spazzare quanto la camera spazzata. [...]

*Amore senza prospettiva.*²

Chi si avvicina a Dio impara ad ascoltare le cose, senza subire le forzature della propria personalità. L'estrema fedeltà alla realtà comporta che si prescinda dal proprio punto di vista, rinunciando all'ultima occasione di esercitare un potere.³

Essere indifferenti come Dio significa diventare una bilancia:⁴ non propendere più per alcuna opzione, ma limitarsi a reagire, senza opporre alcuna resistenza, alle forze che si applicano su di essa. La bilancia è l'immagine del giudizio equo, strumento per la scelta ben ponderata.⁵

Farsi bilancia significa quindi rinunciare a ogni preferenza, per rendere adeguatamente conto della realtà. Rendendosi simili ad essa ci si diminuisce, perseguendo la ferma volontà di

¹ Cf. Q II p. 146.

² Q II p. 218.

³ «L'uomo si vota sempre a un *ordine*. Solo che, salvo illuminazione sovranaturale, quest'ordine ha per centro o se stesso, o un essere particolare nel quale egli si è trasferito. [...] Ordine prospettico.» Q II p. 221.

⁴ Cf. Q III p. 228.

⁵ Anche nei suoi *Esercizi spirituali* Ignazio di Loyola ricorre a questa immagine efficace: «è necessario avere come obiettivo il fine per cui sono stato creato, che consiste nel lodare Dio nostro Signore e nella salvezza della mia anima e, in base a ciò *rimanere indifferente*, senza nessuna propensione disordinata, in modo tale da non essere incline o mosso a prendere la cosa in esame piuttosto che a lasciarla, né a lasciarla piuttosto che a prenderla. Ma invece *abbia a trovarmi come l'ago di una bilancia* per seguire ciò che mi sembri meglio per la gloria di Dio nostro Signore e per la salvezza della mia anima.» Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Roma: Città Nuova Editrice 2002, n. 179, pp. 124-5. Corsivo nostro.

ridursi a pura materia. Occorre farsi come l'acqua, che pesa ogni oggetto che si immerge in essa restituendo la forza che riceve.¹

Nella concezione della Weil è infatti il creato intero a frapporsi tra Dio e Dio stesso. La creazione è sia l'oggetto dell'amore di Dio, che lo spazio da cui questo cerca una risposta. Se la natura acconsente al ricevimento di questo amore, non si può dire altrettanto per l'uomo. Egli non acconsente senza resistenze: deve rinunciare a sé, ridursi, ritornare elemento naturale, materia. Ecco la via che propone la Weil per arginare il dramma cosmico di cui si è protagonisti e responsabili.²

Ecco la strada della decreazione: tornare acqua, scegliere lo svuotamento. «È necessario morire e rinascere. È necessario che la vita in noi si scomponga nei suoi elementi, acqua e *pneuma*, e che sia ricomposta a partire da questi elementi».³ È il difficile percorso di spoliazione che muove dall'esortazione evangelica «se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto».⁴

La meta, come si è visto anche prima riguardo alla gioia, non è la morte o la sofferenza, bensì la vita, la fecondità. Eppure questa non la si può perseguire se non attraverso la morte. Chiarito quindi che non si tratta di istigazione al suicidio, che anzi condanna fermamente,⁵ la decreazione di cui parla Simone Weil è stata più volte descritta in numerosi saggi.

Un'immagine inedita che può tuttavia contribuire a descrivere questo processo di volontaria riduzione di sé, di ricerca del proprio annientamento, può essere mutuata dalla biologia cellulare.

L'apoptosi, la morte cellulare programmata, può essere l'adeguato corrispettivo microscopico del percorso di decreazione suggerito dalla Weil.

¹ «Idea dei corpi galleggianti in Archimede: una massa fluida in equilibrio [...] è assimilata a una bilancia». Q I p. 201.

² Imparare l'indifferenza di Dio permette di ricucire lo strappo che la libertà umana costituisce. Tornare materia, rinunciare all'autonomia, ecco il modo per abbracciare l'ordine cosmico: «essere indifferente [...] di fatto significa non fare differenza tra essi [gli avvenimenti], cioè amarli ugualmente come il Tutto, come la Natura li produce con uguale amore. È il Tutto che in me e grazie a me, si ama da sé, e dipende da me non rompere la coesione del Tutto.» Pierre Hadot, spiegando l'indifferenza stoica, illumina anche quella descritta dalla Weil, specie nella sua capacità di riportare l'ordine infranto. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., p. 135.

³ Q III p. 20.

⁴ *Giovanni* 12, 24. Ed. CEI.

⁵ Cf. PC p. 44. Simone Weil, ripetendo più volte che il processo decreativo è il contrario di quello autodistruttivo condurrà una riflessione che può essere avvicinata a quella contenuta, tradotta in un linguaggio diverso, ne *Il Signore degli Anelli*: «La battaglia è vana, perché desiderare di vivere ancora? Perché non avviarcì verso la morte fianco a fianco?»

«Non hai l'autorità, Sovrintendente di Gondor, di stabilire l'ora della tua morte», rispose Gandalf. «Solo i re schiavi dell'Oscuro Potere si comportavano nella loro empietà in questo modo, suicidandosi in preda all'orgoglio e alla disperazione». J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, cit., p. 1024.

Le cellule possono morire in molti modi: quello più comune è la necrosi. Si è pensato a lungo che le cellule morissero solo così. E in effetti quando la cellula è oggetto di un attacco, da parte di agenti patogeni o di altre fonti di stress, può andare incontro a una morte passiva, la necrosi appunto. Nel 1972 è stato scoperto tuttavia un altro modo in cui la cellula può morire. Quest'ultimo, l'apoptosi, è invece un processo attivo, che la cellula intraprende rispondendo alle esigenze dell'intero organismo. Attraverso vie biochimiche *ad hoc* la cellula è in grado di provvedere al proprio annientamento, qualora risulti necessario. Questo processo è caratterizzato da una diminuzione del volume cellulare, oltre che da un'assenza di infiammazione delle cellule circostanti. La necrosi al contrario, morte "contro volontà" -per quanto senso possa avere una simile espressione- comporta un rigonfiamento della cellula, oltre che il danneggiamento di tutto il tessuto intorno.¹ Sono due morti differenti:

Come ci sono due vuoti, due silenzi, ecc. – quello dall'alto e quello dal basso – è anche possibile, se la morte è annullamento, che ci siano due annullamenti, l'annullamento nel nulla e l'annullamento in Dio.²

Se nel primo è una forza esterna che distrugge il soggetto, senza una sua cooperazione, senza il suo consenso,³ nel secondo il processo di annientamento parte dall'interno. La morte, sebbene non sia cercata, è accolta.

Avvicinare il processo apoptotico a quello decreativo permette di cogliere, anche solo come suggestione, un legame tra la dimensione della cellula e quella della vita interiore: entrambe conoscono la possibilità di una propria diminuzione volontaria, in vista di altro. Entrambe sono in grado di cercare la propria riduzione, senza coinvolgere altre entità in questo annullamento. Se la sofferenza subita al di fuori del processo decreativo viene amplificata dalla vittima, rifacendosi sui propri vicini,⁴ così non avviene quando si accetta, abbracciando la dottrina stoica dell'*amor fati*, la realtà nella sua globalità. La decreazione, iniziata contemplando la molteplicità dei punti di vista sulla realtà, si compie nell'annullamento del proprio io, in vista dell'accoglienza benevola di tutto ciò che è.

¹ Cf. A. Fantoni - S. Bozzaro - G. Del Sal - S. Ferrari - M. Tripodi, *Biologia cellulare e genetica*, parte I – Biologia cellulare, Padova: Piccin 2009, pp. 484-5. Vedi anche: J.C. Ameisen, *La sculpture du vivant. Le Suicide cellulaire et la Mort créatrice*, trad. it. *Al cuore della vita; Il suicidio cellulare e la morte creatrice*, Milano: Feltrinelli 2001.

² Q III p. 154.

³ Cf. M. Vetò, *La metafisica religiosa in Simone Weil*, cit., p. 94.

⁴Cf. Q II p. 186.

Distaccarsi dalla propria falsa divinità, negare se stessi, rinunciare ad immaginare di essere il centro del creato, riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri allo stesso titolo e che il vero centro sta fuori del mondo, significa acconsentire al fatto che la necessità domina sulla materia e che la libera scelta sta al centro stesso di ogni anima. Questo consenso è amore. Questo amore in quanto si rivolge alle persone pensanti è carità del prossimo, in quanto si rivolge alla materia è amore per l'ordine del creato, oppure – che è poi lo stesso- amore per la bellezza del creato.¹

La decreazione, la rinuncia al proprio io, risulta essere così la condizione per entrare in contatto con la realtà. Solo abbandonando il proprio punto di vista si può contemplare, si può acconsentire, all'ordine cosmico. Rinunciare alla propria vita diventa il modo in cui ci si allontana dall'interesse particolare, che subisce la necessità come una violenza, avvicinandosi a comprendere le dinamiche del bene.

Tuttavia la decreazione non è solo condizione per la contemplazione della realtà, ma è anche conseguenza. Il procedere contraddittorio che contraddistingue la Weil mostra anche in questa occasione la sua ricchezza. La contemplazione della realtà non è solo il frutto del processo decreativo, ma costituisce anche un elemento propedeutico a esso. Si è potuto vedere infatti come solo grazie all'abbandono del punto di vista particolare ci si potesse elevare a capire il bene sotteso alla realtà; eppure tale bene, nascosto, si manifesta ordinariamente nella bellezza.

La bellezza del mondo costituisce così non solo il punto d'arrivo, ma soprattutto il punto di partenza per intraprendere la via della decreazione. Scoprire il cosmo nella sua bellezza non è un piacevole passatempo per chi se lo può permettere. È la via maestra per imparare a ridimensionare il proprio «io», grazie al fascino esercitato da ciò che «io» non è.

«Bello. Non si può dire che si tratti di un ordine “prospettico”. Esso *strappa* dal punto di vista»;² la bellezza non è suscettibile di critica, non è soggettiva. Essa è anzi un linguaggio universale, che è immediatamente comprensibile da tutti.³ Nessuno può disconoscere la bellezza di un fenomeno, di un'opera: sarà attraverso questo canale di comunicazione che l'individuo potrà ricevere l'*input* per iniziare il percorso di riduzione di sé che è stato chiamato “decreazione”. Scoprendo nella relazione con la realtà l'unica fonte della gioia,⁴

¹ AD p. 126.

² Q II p. 158.

³ «Sarebbe un errore pensare che la sensibilità alla bellezza sia il privilegio di un piccolo numero di persone colte. Al contrario, la bellezza è il solo valore universalmente riconosciuto. [...] L'essenziale è che la parola bellezza parla a tutti i cuori.» IP p. 114.

⁴ «La gioia è la pienezza del sentimento del reale», Q II p. 144; cf. anche ibidem p. 84.

l'uomo comincerà a dotarsi degli strumenti che gli permetteranno meglio di godere di questa pienezza. Come si è potuto vedere, più che di una dotazione di strumenti si tratta di una liberazione da strutture (l'io, con i suoi orpelli) che l'ostacolano nel rapportarsi direttamente con la bellezza del cosmo.¹

Il *Timeo* diventa così la palestra in cui imparare la decreazione, attraverso la presa di coscienza della bellezza della realtà, origine da cui scaturisce la gioia della vita.

III.9 L'originalità

Prima di passare alla seconda parte di questo lavoro, dove verrà approfondito un particolare nucleo tematico che Simone Weil elabora leggendo il *Timeo*, è opportuno fare il punto di questo capitolo.

In esso si è sviluppata la lezione centrale che l'autrice rileva nel testo platonico, ovvero la dottrina della molteplicità dei livelli di lettura, nelle sue diverse applicazioni. In quest'ultimo paragrafo si cercherà quindi di evidenziare l'originalità di questa teoria, per contrasto con quella platonica.

L'interpretazione di cui ci si avvarrà per dare voce a Platone e illuminare così la posizione della Weil sarà quella di Pierre Hadot. Molto apprezzato e molto discusso, avrà l'incombenza di tratteggiare l'insegnamento originario che si può attribuire al *Timeo*.

Nell'articolo "*Poésie et physique dans le Timée de Platon*"² Hadot presenta un'originale lettura di questo discorso, tesa a mostrare quale fosse l'esercizio spirituale che l'autore antico volesse suggerire al lettore. Secondo lo studioso francese quest'opera avrebbe una funzione psicagogica, in quanto non si premurerebbe di imitare un dialogo reale, ma, abbracciando la struttura del discorso retorico, vorrebbe sollecitare una trasformazione dell'anima del lettore. Lo strumento cardine che Hadot rileva è l'esercizio d'immaginazione: guardare il mondo dall'alto. Lo sguardo dall'alto è un luogo frequentatissimo della letteratura mondiale:³ attraverso questa sua declinazione che propone Platone egli vuole produrre due effetti.

Da una parte egli cerca di ridimensionare gli affanni che affliggono gli individui nella loro dimensione terrena, dall'altra sostiene l'affinità tra ciascun individuo e l'universo. In

¹ «La gioia perfetta esclude il sentimento stesso di gioia, perché nell'anima, colmata dall'oggetto, non resta nessun angolo disponibile per dire "io"»; Q II pp. 78-9.

² P. Hadot "*Poésie et physique dans le Timée de Platon*" in *Revue de Théologie et Philosophie*, t. 115, 1983, pp. 113-33.

³ Si pensi solamente alle tentazioni di Gesù (*Matteo* 4,8; *Luca* 4,5), ai *Pensieri* di Marco Aurelio (VI 36), alle prime pagine dell'*Elogio della follia*, a *Il Diavolo zoppo* di Lesage.

questo scritto Platone intenderebbe così mostrare la relatività dei problemi che preoccupano quotidianamente gli uomini, oltre che suggerire all'anima dell'uomo la sua parentela col Tutto. Attraverso questo legame riscoperto egli la vuole indurre ad assumere un punto di vista arretrato, superiore, cosmico, per giudicare le sue questioni particolari. Il discorso verosimile ordito nel *Timeo* non sarebbe quindi finalizzato in prima battuta a dare al lettore una visione scientifica del cosmo, ma a proporre un esercizio spirituale.

In cosa differisce la lezione della Weil?

Sebbene nella sua riflessione sia presente il messaggio che Hadot rileva nel *Timeo*, essa non si ferma a quello. Essa afferma infatti che è bene concentrare la propria energia non sugli oggetti particolari, ma sull'universale.¹ Bisogna, in altre parole, imparare ad assumere una posizione distaccata rispetto ai propri interessi, contemplandoli nel loro integrarsi col cosmo.

La Weil tuttavia non si ferma qui. Non è sufficiente distaccarsi dal proprio punto di vista attraverso un atto di elevazione intellettuale che consenta di considerare la meschinità dei problemi umani, occorre *vivere* questo innalzamento.

L'unico modo che l'autrice suggerisce consiste nell'abbassamento, nell'apprendistato delle molteplici letture della realtà. Il principio della leva vale ancora: solo abbassandosi a sperimentare la pluralità di letture che si possono dare, ci si può elevare a contemplare amorevolmente il frenetico brulichio terrestre.

Vivere sulla propria pelle una diversa modalità di lettura è possibile grazie al lavoro: quando si impara un nuovo mestiere si apprende una nuova modalità di lettura della realtà. Là dove prima non si vedeva che un ammasso di fili colorati si scoprono dei circuiti, in quel mutismo un conflitto irrisolto, in quella macchia sulla radiografia un polmone.² La realtà assume diverse sfaccettature, si scoprono mondi paralleli nascosti.

¹ Cf. Q II p. 85. Cf. anche OC VII vol. 1, p. 477.

² «Pensiamo a uno studente di medicina che segua un corso di diagnosi a raggi X di malattie polmonari. In una camera oscura, egli osserva tracce d'ombra su uno schermo fluorescente posto contro il torace di un paziente e ascolta il radiologo che commenta al suo assistente, in linguaggio tecnico, le caratteristiche principali di queste ombre. Sulle prime lo studente rimane del tutto perplesso. Nell'immagine a raggi X del torace egli riesce a distinguere soltanto le ombre del cuore e delle costole e, tra queste, alcune macchie a forma di ragno. Gli esperti sembrano fantasticare su invenzioni della loro immaginazione; nulla di quanto stanno discutendo gli riesce visibile. In seguito, continuando a impegnarsi per alcune settimane, guardando attentamente sempre nuove lastre relative a casi differenti, un barlume di comprensione gli balenerà nella mente; a poco a poco dimenticherà le costole e inizierà a vedere i polmoni. E alla fine se persevererà con intelligenza, gli si rivelerà un ricco panorama di particolari significativi: di variazioni fisiologiche e di mutamenti patologici, di cicatrici, di infezioni croniche e indizi di una malattia acuta. È penetrato in un mondo nuovo.» M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Londra: 1973. Corsivo nostro. Cit. in: A. F. Chalmers, *Che cos'è questa scienza?: la sua natura e i suoi metodi*, Milano: A. Mondadori 1979, p. 35.

Attraverso il lavoro si trasforma la realtà, ma si trasforma anche se stessi: nuovi significati affiorano, dove prima regnava l'ignoranza.

«L'azione su se stessi, l'azione sugli altri, consiste nel trasformare i significati»:¹ non si può considerare allora la lettura del *Timeo* come una forma di lavoro? Non è stata un percorso di apprendimento di nuovi livelli di lettura della realtà? E se non è stata, in senso stretto, un lavoro, ciò non toglie che ne sia il racconto. Il Demiurgo, come ama ricordare Luc Brisson, è un lavoratore, un artigiano che ha plasmato la materia con le sue mani! Lui, almeno, la sua fatica l'ha fatta, anche solo per persuadere la restia necessità.

L'ambizione di questo testo è stata grande: ha voluto proporre a chi riteneva che il cosmo fosse retto da un'Intelligenza divina una visione più problematica. Come ha voluto contraddire coloro che pensavano che esso non fosse altro che un meccanismo necessario. Sì, il *Timeo* ha avuto quest'aspirazione: insinuare una prospettiva diversa all'interno di un sistema pacifico in se stesso.

Quel grande poema che esso rappresenta diviene così lo strumento per suggerire una complessità della realtà che non si esaurisce in una sola narrazione di essa. Contro ogni semplificazione ideologica, il *Timeo* è uno strumento efficace contro chiunque pretenda di dare una parola definitiva (la propria) sul mondo.

Il *Timeo*, opera mimetica di quella poesia cosmica tessuta dal Demiurgo, presenta due letture sovrapponibili della realtà. Sia questa letta secondo la necessità o secondo il bene, l'altro principio è sempre in agguato. L'azione su se stessi, la propria trasformazione interiore, si persegue così attraverso la contraddizione.² Solo conservando la molteplicità dei livelli di lettura che si sono scoperti è possibile rendere relativo il proprio punto di vista, giungendo, infine, a rinunciarvi del tutto.³ La lettura del *Timeo* diventa allora, se si segue la riflessione della Weil, un esercizio propedeutico alla decreazione dell'uomo. Leggendo una cosmogonia in cui le voci legittimate a parlare sono due, ci si esercita a comprendere il mondo come suscettibile di più letture.

Nel godimento di questa molteplicità,⁴ si può introdurre nell'anima un atteggiamento di apertura che la trasformi, in vista della sua decreazione.

¹ *Saggio sulla nozione di lettura*, Q IV p. 413.

² «Il compito più alto, su questa terra, è quello di definire e contemplare le contraddizioni insolubili»: *Saggio sulla nozione di lettura*, Q IV p. 409. Cf. anche Q III p. 44.

³ Cf. Q II pp. 218, 224.

⁴ Cf. OC VII vol. 1, p. 477.

II Parte

La seconda idea del *Timeo* è che questo mondo, mentre è lo specchio di quell'Amore che è Dio stesso, è anche il modello che dobbiamo imitare.¹

IV capitolo: A lezione dalle stelle

La lettura che Simone Weil dà del *Timeo* fa emergere, si è visto, una profonda consapevolezza della molteplicità dei punti di vista legittimi che insistono sulla realtà. Se a livello macroscopico questa è la lezione che l'autrice trae dalla lettura del discorso platonico, vi sono tuttavia molte altre teorie, più puntuali, che sono oggetto di una feconda riflessione. Da tali teorie fisiche, studiate lungo tutta la storia della filosofia, la filosofa francese trae degli insegnamenti assai originali, frutto della commistione di elementi disparati, che convergono, nel suo pensiero, a comporre un quadro affascinante. Sebbene non sia filologicamente fondata,² la riflessione che la pensatrice propone ha l'indiscutibile merito di ripercorrere le pagine platoniche più difficili, lasciandosi stimolare, in modo del tutto nuovo, da problemi eterni. Le sue parole accessibili permettono di declinare nel presente, nel quotidiano, le più alte speculazioni dell'Antichità greca, spesso ammantate dall'oscurità di un sapere distante.

Autrice di una riflessione che ha il coraggio di rimanere aderente alla realtà, Simone Weil non teme di confrontarsi con gli argomenti più elevati, ritenendo che solo attraverso una diffusione più ampia degli stimoli del pensiero sia possibile trasformare le condizioni di vita degli oppressi della società. Risvegliare la consapevolezza del valore della propria vita, delle proporzioni armoniose che strutturano l'universo, del ritmo che segna il tempo faticoso del lavoro: ecco il compito che si prefigge.

È una donna ambiziosa, malgrado tutti i tentativi di convincere del contrario:³ non si scaglia contro avversari alla sua portata. Affronta sempre dei giganti.

Vuole salvare l'Europa dall'Hitlerismo, i lavoratori oppressi dalla cecità dell'assuefazione alla routine, i soldati da una morte desolata.

¹ IP p. 114.

² «Il put également observer qu'elle négligeait de faire appel aux méthodes ordinaires de l'érudition, non que celles-ci lui fussent étrangères, mais plutôt par une sorte de répugnance.» J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, Paris: Plon 1967, p. 29.

Un punto di vista differente sul problema viene sostenuto da Luc Brisson, il quale ritiene che Simone Weil sia stata profondamente influenzata, riguardo alle sue idee sul *Timeo*, dall'interpretazione medio-platonica, e più in particolare da Clemente d'Alessandria. Le analogie tra quest'ultimo e la Weil farebbero infatti pensare a un debito dell'autrice nei suoi confronti. Cf. L. Brisson, *Le travail de Simone Weil sur le Timée de Platon*, in CSW tome XXXVI n. 3, Settembre 2013, pp. 235-9.

³ Cf. Q II pp. 297-8.

Le sue armi, sebbene imbracciate da molti, non sono spuntate: le dottrine di Platone, rilette e rivitalizzate come solo l'amore cieco può, sono tra le poche risorse a cui ricorre nel confrontarsi con questi problemi colossali.

Per dare un saggio della ricchezza e della fecondità di questo disperato ricorso al pensiero platonico verrà esposta, per ragioni di spazio, solamente una teoria fisica contenuta nel *Timeo*, mostrando la rimodulazione che subisce nella rilettura che ne dà Simone Weil.

A scapito della sedimentazione delle diverse interpretazioni che nei secoli si sono accumulate su ciascun tema fisico platonico, la lettura che offre la Weil si distingue spesso dalla tradizione, affermandosi per originalità, coraggio e intuizione.

Sono diversi i nuclei tematici che in questa sede si potrebbero sviluppare con frutto: Simone Weil è stata una lettrice attenta e creativa. Sono moltissime le pagine del *Timeo* che attraggono il suo interesse, per le ragioni più varie. Le teorie del vuoto, della riproduzione sessuale, della materia come ricettacolo/Madre, della respirazione, sono solo alcune tra quelle che l'autrice rielabora nei suoi quaderni o in altri scritti.

Tra tutte quelle a disposizione si è scelto di sviluppare più ampiamente solo una: la teoria del movimento degli astri.¹ Essa non ha particolari titoli da vantare rispetto alle altre, se non la longevità degli studi che l'hanno affrontata e l'accessibilità universale. I termini del problema infatti sono visibili ovunque, sono disponibili pressoché a tutti: non c'è bisogno di un particolare processo iniziatico per guardare le stelle nel cielo.² E sebbene certo non si tratti solo di alzare la testa sbalorditi, la contemplazione delle stelle rimane un tema che, almeno a prima vista, risulta più alla portata di altri. La possibile diffusione che hanno queste riflessioni della Weil non sono estranee infatti alle conseguenze politiche che avrebbero potuto avere. Benché essa non pensasse direttamente in termini di ampia diffusione di questi pensieri, si è scelto di privilegiare un tema che, più accessibile, potesse intercettare un pubblico più vasto. La Weil stessa, d'altronde, teneva a sottolineare che questi problemi non fossero appannaggio di pochi intellettuali, ma di tutti. Una trasformazione politica della società non può coinvolgere solo una ristretta *élite* culturale, né, al contrario, solo la massa manipolabile: è necessario parlare alla massa, ma facendo appello alle sue componenti più nobili.³

¹ Con il termine di «astro» o «corpo celeste» si indicherà indistintamente, seguendo la concezione antica, sia i pianeti che le stelle fisse.

² Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., pp. 53, 57, 74-5.

³ La salvezza della società non può essere affidata solo a una parte di essa: tutte le forze, anche quelle dal passato più fosco, devono partecipare. Non si può prescindere da loro: l'esclusione provoca dei danni a lungo termine. Cf. EN p. 139.

Le riflessioni, anche sulla scienza, della Weil, rispondono a questa esigenza. È la bellezza il linguaggio più elevato che gli uomini, anche i più derelitti, sono in grado di intendere. È dunque attraverso di essa che si dovrà parlare loro. Trovare la bellezza nella natura, nel lavoro quotidiano, nelle proporzioni di una puleggia: la vita ordinaria si potrà così trasformare, poco a poco, anche solo per il riconoscimento di una tale ricchezza. Pure la scienza, a cui è affidato in prima battuta questo compito di studio della realtà, è implicata nella scoperta della bellezza. Essa non ha come fine la spiegazione di un fenomeno: la semplicità della teoria ha un valore solo estetico, non la rende preferibile da un punto di vista esplicativo. Il potere di una teoria di rendere ragione di un fenomeno è un criterio secondario rispetto alla ricerca della bellezza.¹ Non importa che le osservazioni attestino che i pianeti si muovano di moto ellittico, il circolare è indiscutibilmente più bello. La scienza della Weil è una scienza *a priori*, dedita alla ricerca del bello e all'opposizione di tutte quelle teorie, moderne e antiche, che le sembravano offuscare quella luce che intravedeva. Una scienza così costituita non è indifferente quindi alla ricezione che essa possa avere: non che se ne curi esplicitamente, ma risulta, di fatto, in grado di essere ascoltata da un pubblico che, estraneo a elucubrazioni accademiche, capisce il linguaggio della bellezza. Un linguaggio che capisce e che vuole ascoltare.

Nel primo capitolo si era affermato che la Weil voleva una scienza che fosse aderente alla realtà,² in modo da sviluppare un atteggiamento di stupore e consenso nei confronti del mondo quale veniva dato, contro tutte le mediazioni, le semplificazioni del totalitarismo.

Sembra paradossale pretendere ora che una scienza *a priori* sia anche aderente alla realtà. E di fatto è un ossimoro. Certo, si potrebbe disquisire su cosa Simone Weil intendesse per realtà, giungendo forse a una conciliazione. Se la realtà sensibile coincide con la bellezza,³ è facile vedere come la scienza della realtà sia scienza della bellezza. Ma se ci si ferma un momento prima, se non si scioglie la contraddizione, anche allora se ne avrà profitto. Dalla tensione tra i termini, come si è potuto osservare nel precedente capitolo, si impara ad ascoltare le ragioni dell'altro, primo passo per la decreazione. Un punto di vista, sia quello

¹ «Un jour, sur une question d'histoire ancienne, André lui déclara: "Cela repose sur rien.". Simone répliqua: "Cela repose sur ceci que c'est beau. Si c'est beau, cela doit être vrai."» J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, cit., p. 29.

«La signification des notions précède leur formulation scientifique, et même préside à la constitution de la science, au lieu d'avoir à en être dégagée. [...] C'est le pouvoir d'évocation, la capacité de signifier, qui détermine finalement la validité des notions.» M. Nancy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, Paris: Éditions du Centurion 1967, pp. 68-9.

² Vedi sopra, cap. I, pp. 24-5.

³ Cf. Q II p. 262.

della scienza a priori, sia quello della scienza aderente alla realtà, non basta mai. È nella contraddizione che nascono i frutti.

È solo da una scienza che, da un lato, sia in grado di essere ascoltata e capita da tutti, specie dagli ultimi (senza volerli circuire) e, dall'altro, stimoli un contatto autentico con la realtà, che si può attendere una trasformazione della società. La demagogia in un caso, la deriva tecnicistica dall'altro, minacciano chi non sappia mantenersi in equilibrio.

La scienza a priori, mostrando la bellezza del cosmo, ha il valore innegabile di incontrare l'interesse anche degli ignoranti: sono loro che bisogna rendere immuni dalle immagini delle ideologie. Loro non si possono escludere se si vuole impedire che la società ripiombi nel totalitarismo.

Il contatto con la realtà è così la condizione perché proprio la scienza a priori non si trasformi, malgrado tutti i buoni propositi, in ideologia.

Gli insegnamenti che la pensatrice trae dalle teorie del *Timeo* sul movimento degli astri sono di questo tipo. Essi ambiscono a coinvolgere gli ignoranti, mostrando loro il valore eterno del loro lavoro, della loro vita monotona, senza distaccarsi mai dalla durezza della quotidianità. La realtà viene assunta *in toto*, alla ricerca di una chiave, antica e geometrica, che ne possa rivelare la grandezza.

Malgrado queste riflessioni della Weil siano poco approfondite negli studi sul suo pensiero, rivelano l'indiscutibile capacità dell'autrice di "fare esplodere" i significati, a partire da un nucleo teorico tutto sommato semplice. Poche righe del *Timeo* le bastano per suscitare riflessioni penetranti, in direzioni completamente diverse tra loro. L'immagine dell'esplosione, sebbene grezza, è adatta per descrivere la molteplicità di suggestioni a cui un nucleo tematico molto limitato può dar vita.

Per cercare di dare ordine alla rilevante quantità di differenti sviluppi che la rotazione degli astri dà luogo negli scritti weiliani si è scelto di dividerla in tre sezioni, afferenti a tre momenti della storia della filosofia. In ciascuna di queste si cercherà di presentare un quadro storico e filosofico del problema (paragrafi dispari, in corsivo), seguito dalle riflessioni della Weil che più devono a quel periodo o a quel personaggio (paragrafi pari). La scelta di queste tre sezioni è stata fatta pertanto rispettando un duplice criterio: ognuna avrebbe dovuto approfondire un diverso aspetto delle teorie astrali contenute nel *Timeo* e, allo stesso tempo, avrebbe dovuto essere un punto di riferimento della Weil. La prima di queste, naturalmente, è dedicata a Platone e all'imitazione degli astri; la seconda alla scuola di Chartres e alla

corrispondenza tra micro e macrocosmo; la terza a Galilei e al rapporto tra il moto rettilineo e quello circolare. Tali capitoli non solo fungono da introduzione all'esposizione del pensiero della Weil, ma sono anche uno strumento per coglierne l'originalità o l'aderenza alla tradizione.

Un'ultima avvertenza: la Weil applica nelle sue riflessioni un paradigma astronomico antico (sebbene ovviamente conoscesse le scoperte di Copernico e Galilei). Durante tutto il corso di questa seconda parte è necessario quindi sospendere temporaneamente i risultati conseguiti dalla rivoluzione astronomica moderna, per rimanere aderenti alle teorie esposte dall'autrice. Nell'ambiguità di chi abbraccia una visione del mondo ma tenta allo stesso tempo di assumere quella di un altro, si inizierà questo capitolo. Lasciando da parte quell'arroganza scienziata che potrebbe forse fare ripetere quelle parole che già De Gaulle aveva usato per descrivere la nostra autrice: «*C'est fou!*».

IV.1 L'esaltazione delle stelle nel Timeo

L'ambizioso discorso di Timeo sulla nascita del cosmo tocca, a più riprese, la costituzione dei cieli e dei corpi che li abitano. Le teorie che Platone adduce per spiegare il comportamento delle stelle sono a volte originali, a volte riprese da altri: il sistema che ne viene fuori è di un'incredibile complessità.

Sarà tuttavia indispensabile accennare a qualche coordinata al fine di comprendere gli aspetti che vengono coinvolti dall'astronomia platonica. Innanzitutto il cosmo in cui si inserisce il *Timeo* è finito: è uno spazio sferico al cui centro vi è la terra. Intorno a essa vi sono poste, dall'Artefice divino, due orbite, che si incrociano formando una x. L'orbita minore, chiamata "del Diverso" è occupata da sette pianeti, che si muovono indipendentemente gli uni dagli altri, la maggiore, chiamata "dell'Identico", dalle stelle fisse. Esse costituiscono i punti di una sfera, immaginaria, che si muove intorno alla terra: sebbene tale sfera non esista, le stelle, mantenendo inalterate le loro distanze relative, danno l'impressione di essere tutte poste sulla medesima superficie.¹ I pianeti invece, posti sull'orbita minore, sono affetti da movimenti apparentemente più disordinati, non subito riferibili a un paradigma semplice come quello delle stelle fisse. Sebbene non ci inoltreremo nello studio delle proporzioni che sussistono tra le distanze tra i vari pianeti, è importante sottolineare che per Platone ogni

¹ «All the fixed stars move together in the daily revolution, as if they were set in a solid sphere. But there is no material sphere; the stars move freely, though they keep their relative positions». F. M. Cornford, *Plato's cosmology*, cit., p. 119.

corpo celeste è soggetto a un'orbita precisa.¹ Nessun pianeta si muove caoticamente, ma appartiene a un determinato percorso.

Nel *Timeo* le stelle, divinità visibili, hanno principalmente la funzione di ordinare il tempo. Gli uomini hanno imparato a contare grazie all'alternanza del giorno e della notte. Platone ne è certo: il conto dei giorni è alla base della matematica. La cadenza elementare della luce e delle tenebre ha permesso agli uomini di scoprire il numero. Con questo, per essi è diventato possibile scorgere nella realtà delle proporzioni, delle analogie, delle ricorrenze. A partire da quella semplice alternanza, gli uomini sono riusciti ad apprendere la chiave per decifrare tutti gli altri ritmi che li circondano. Il dono più grande che sia mai stato fatto al genere umano viene dunque dal cielo: è il numero, elemento cognoscitivo che dischiude tutta la realtà.² La filosofia, la ricerca dell'ordine all'interno dell'universo in cui l'uomo si trova, è stata possibile solo grazie alle stelle, al loro movimento circolare.³

IV.1.1 Le premure dell'astronomia platonica

Sì, il movimento delle stelle, e dei pianeti, è circolare. Platone lo postula, coniando un'affermazione destinata ad avere successo. Per quasi venti secoli resterà indiscussa: nessuno oserà pensare che il moto dei cieli possa non essere perfetto. Nessuno pretenderà di sostenere che il Dio che ha ordinato/creato il cosmo possa avervi introdotto, almeno a livello siderale, degli elementi di incompletezza. Il moto ellittico dei pianeti, come si vedrà nel paragrafo 5.1, sarà contrastato proprio per la componente d'imperfezione che inserirà nei cieli, luogo per eccellenza in cui questa era bandita.⁴

Prima di tacciare come arbitraria e cieca la pretesa di Platone occorre tentare di comprendere le ragioni per le quali egli arrivò a sostenere questa posizione. È utile a questo proposito inserire il filosofo all'interno di una storia del pensiero e all'interno di un contesto politico. Gli studi che hanno cercato di tenere conto di questi elementi⁵ hanno mostrato, pur nelle loro particolari divergenze, l'intento polemico, e politico, del *Timeo*. Platone si trovava in una società in cui gli insegnamenti dei filosofi naturali precedenti venivano strumentalizzati

¹ Cf. Platone, *Leggi* 822a.

² Cf. Platone, *Timeo* 47a-b.

³ Cf. W. Jaeger, *Paideia*, vol. III, cit., p. 466.

⁴ La parola greca "ἐλλειψις", da cui deriva la parola "ellissi" indica proprio "mancanza". Ringrazio il prof. Saint-Sernin per l'attenta osservazione.

⁵ Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit.; Vlastos, *Plato's universe* (1975), Las Vegas: Parmenides publ. 2005.

dai sofisti.¹ Il grande slancio, la grande curiosità che aveva portato Anassimandro, Democrito, a indagare gli arcani dei fenomeni naturali venivano piegati a favore di meschini fini politici. La grande distinzione a cui quei filosofi erano approdati, quella tra *physis* e *nomos*, tra legge di natura e convenzione umana, non aveva fatto altro che rafforzare il relativismo di comodo professato da molti sofisti. I filosofi che avevano fondato tale distinguo non vollero affatto ridimensionare il ruolo che l'aspetto convenzionale giocava nella società; tuttavia essi permisero ai sofisti che ereditarono le loro dottrine di screditare il valore delle leggi umane, in nome dell'invincibile legge di natura, ovvero del più forte. La coincidenza, operata da alcuni di loro, tra l'insuperabile forza della natura e il potere che certi uomini esercitano sui più deboli li portava a giustificare ogni prepotenza, in quanto semplicemente "naturale". Come era nell'ordine delle cose che dopo un'estate afosa venisse il temporale, era "per natura" che chi detenesse il potere lo usasse per soggiogare gli altri.²

Platone, cogliendo il pericolo di disgregazione sociale insito in questa tendenza, cercò di contrastarla, colpendola alla radice. Erano le idee dei filosofi naturali le concezioni più pericolose per la città, in quanto aprivano alla possibilità di sottrarsi alle sue regole in nome di un principio superiore, inflessibile, la legge della forza: esse erano il fondamento teorico del relativismo che minava l'ordine politico.³ Sarebbe stato allora necessario proporre un paradigma di pensiero che andasse a sostituirsi a quello diffuso, un paradigma che, volendo imporsi come *originario*, fosse in grado di combatterlo sul suo stesso campo. La proposta platonica, retrodatando l'ordine del cosmo (e quindi anche della città) prima di ogni possibile convenzione, lo pone al sicuro dagli attacchi dei sofisti.⁴ L'Anima del Mondo, principio dell'armonia, centro della moralità, non è un prodotto degli elementi o delle leggi della natura, ma le precede.⁵ Essa è fondamentalmente una proporzione, un rapporto.¹

¹ Si può comprendere meglio, a questo proposito, l'ammonimento contenuto nel *Fedro* sul rischio che la scrittura venga strumentalizzata. Cf. Platone, *Fedro* 275d-e.

² Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., p. 296.

³ Cf. G. Vlastos, *Plato's universe*, cit., p. 23.

⁴ «[...]la vraie moralité n'est pas un produit de l'évolution humaine ou ce que promulguèrent arbitrairement des lois humaines, comme la plupart de ses prédécesseurs le entendaient dans leurs écrits *peri phuseós*, mais la conséquence de l'harmonisation de l'âme de l'homme avec l'âme du monde». G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., p. 519.

Interessante notare che, nel discorso platonico, permane tuttavia un forte elemento convenzionale: la persuasione del *Nous* sulla necessità (cf. *Timeo* 48a) è tutt'altro che "naturale". Sebbene si voglia stabilire un principio inamovibile, che impedisca una volta per tutte di considerare la morale come una faccenda personale, permane tuttavia un aspetto di irrinunciabile convenzionalità. Anche in questo caso il *Timeo* conduce alla compresenza, contraddittoria, di due elementi (*nomos* e *physis*), senza assegnare a uno la palma della vittoria. Ancora una volta il *Timeo* si fa portavoce della pluralità, vera risposta alle malattie della città.

⁵ «Costituì l'anima per nascita e per virtù anteriore al corpo e più antica di esso, come quella che doveva essere signora e dominatrice del corpo che era da essa dominato». Platone, *Timeo* 34c-35a. Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., p. 520.

Affermando la presenza di una misura armonica nei cieli Platone cerca di fondare un paradigma in cui l'ordine non sia un accidente dovuto a particolari coincidenze umane, ma sia iscritto nel tessuto stesso della realtà, nei suoi principi elementari, universalmente condivisi. Per far questo egli deve sostenere la presenza nella dimensione originaria, superiore a tutte, ovvero nell'universo, dei caratteri propri della perfezione. Il moto circolare (e quel particolare moto circolare che è il movimento di rotazione intorno all'asse) è considerato l'unico che possa rispondere a questa esigenza. Il processo teorico che porta Platone a sostenere questo è inverso a quello che ci si potrebbe aspettare.

Il filosofo non ha guardato prima alle stelle, e dopo, avendo fatto numerose osservazioni, ha ritenuto soddisfacente l'ipotesi di considerare il loro movimento come circolare: il percorso è stato l'opposto. Non si può applicare, anacronisticamente, il metodo scientifico galileiano a Platone, in quanto egli si comporta completamente al contrario rispetto a esso. Egli cerca nella natura un segno che renda giustificabile l'affermazione che l'universo sia un *kosmos*, che ci sia un ordine, una finalità inscritta nelle cose. Considerando il moto circolare come perfetto,² lo applica alla fonte di ogni movimento: l'Anima del Mondo. Essa infatti è la responsabile, insieme alle anime singolari che derivano da essa, dello spostamento di ogni corpo. L'Anima del Mondo, sommamente razionale, ha impresso il movimento circolare agli astri, divinità visibili.³ L'astronomia ha come scopo quindi il sostegno dell'assioma fondamentale: l'universo è ordinato.⁴ Dimostrare che la volta celeste si muoveva circolarmente significava, come si vedrà, sostenere questa posizione.

L'astronomia di Platone è chiaramente *a priori*: egli sconsigliava di affidarsi all'astronomia empirica.⁵ I sensi non sono un valido strumento d'indagine quando si scrutano i cieli: gli occhi possono percepire degli astri erranti, delle eccezioni all'ordine cosmico che si vuole dimostrare. Il corpo può sempre ingannarsi, ma questo rimane un problema del corpo: la ragione sa cos'è meglio. È la ragione che ha l'ultima parola.⁶

¹ Cf. Platone, *Timeo* 35a-36c.

² «It was a typically Hellenic idea, fraught with momentous and some would say dire consequences for science, that a special uniqueness and perfection attached to *roundness*, including spherical shape in solid bodies and circularity in surface or motions. What impressed the Greek was the way in which a single line or surface turned back upon itself completely, so that, as Heraclitus said (fr. 103), "beginning and end are common". To Alcmeon this had a mysterious connection with human life. Xenophanes had already connected it with divinity, and it was commonly summed up in the epithet "perfect" or "complete" (*teleion*)». *History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 47; cit. in J. Pigeaud, *L'art et le vivant*, Paris : Gallimard 1995, nota n. 47, p. 55.

³ Cf. Vlastos, *Plato's universe*, cit., p. 52.

⁴ Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, cit., p. 546.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 515.

⁶ Cf. Vlastos, *Plato's universe*, cit. p. 53.

Sebbene possa essere utile al marinaio, al contadino, al viaggiatore, lo studio delle stelle persegue il suo obiettivo più alto quando è propedeutico alla contemplazione del Bene. Quando permette di mettere in evidenza la sua presenza all'interno dell'universo, o come quando, nella *Repubblica*, inizia i filosofi alla sua conoscenza. In quel dialogo infatti Platone conservava l'astronomia esclusivamente con questa funzione: doveva permettere ai guardiani di apprendere le relazioni matematiche iscritte nella natura, ovvero le proporzioni che costituivano la mediazione tra mondo sensibile e le Forme eterne.¹ Anche allora si trattava di astronomia *a priori*, la stessa, bellissima e infrangibile disciplina a cui Simone Weil guarderà con tanta ammirazione.²

La novità del *Timeo* rispetto all'opera precedente per quanto riguarda l'astronomia risiede nel più vasto accesso che viene dato a questa disciplina. La volta celeste non è più oggetto dello studio solo di un *élite*, ma è accessibile a ogni persona,³ ciascuno ha il diritto di assumerla come modello per la propria trasformazione interiore. Essa non è appannaggio di nessun gruppo politico. Ognuno può ricorrere ad essa per ordinare la propria vita. Alcuni sostengono addirittura che l'astronomia presente nel *Timeo* stemperi alquanto la visione aristocratica della *Repubblica*. Nel *Timeo* ogni persona, e non solo chi è filosofo, può dedicarsi allo studio e alla contemplazione delle stelle, intraprendendo un percorso individuale (e cosmico) di riassetto morale e di ricerca del Bene. Sembra ridursi così l'influenza dell'animale sociale, del corpo politico-partitico:⁴ la felicità non è vincolata alla presenza di una collettività bene ordinata, ma alla contemplazione delle Forme pure, disponibili, attraverso la mediazione degli astri, a tutti.

Without the latter [the philosopher] no happiness seems in the end guaranteed for either the individual or the *polis* in the *Republic*. Ad this means that it is only the philosopher who has autonomous grounds for his own happiness, the happiness of the others being reliant on his rule.

By contrast, astronomy in the *Timaeus* seems to provide a means to happiness in principle independent of philosophy, or of any ideal rule that might be exercised by the philosopher. What is emphasized, instead, is that each individual should grasp and understand the nature if order [...] so as

¹ Cf. Platone, *Repubblica* 529a.

² Vedi introduzione del presente capitolo.

³ Cf. il §4.5 del presente capitolo.

⁴ «Un parti politique est une machine à fabriquer de la passion collective. Un parti politique est une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la pensée de chacun des êtres humains qui en sont membres. La première fin, et, en dernière analyse, l'unique fin de tout parti politique est sa propre croissance, et cela sans aucune limite. Par ce triple caractère, tout parti est totalitaire en germe et aspiration». PP pp. 15-6.

to be his own self-ruler as far as orderly and just behavior is concerned; and this is an important move from heteronomy to autonomy.¹

Naturalmente non significa che il contesto cittadino non sia importante,² ma solo che, prima di ogni altro aspetto, la componente centrale di ogni cammino di rigenerazione morale è interiore e dipende da un coinvolgimento personale. I fattori esterni possono certamente favorire questo percorso, ma non lo costituiscono.

Il primo obiettivo che si prefigge questo itinerario è quello di correggere le perturbazioni che affliggono l'anima dell'uomo dal momento in cui entra nel corpo.³ La nascita è un trauma: l'anima viene vincolata a un corpo, viene esposta a un bombardamento di sensazioni, di stimoli esterni, che compromettono il suo esercizio opportuno.⁴ I cicli dell'anima umana, garanti di un pensiero razionale quanto di un comportamento coerente con esso, vengono messi a dura prova quando si trovano all'interno del corpo. In esso l'anima è soggetta a un turbamento che rischia di snaturarla. Non sempre essa riesce ad avere ragione della molteplicità delle sensazioni che riceve.⁵ È a questo proposito che si può comprendere meglio l'urgenza con cui Platone considera la sfida educativa. Non c'è tempo da perdere: l'infanzia, le prime età della giovinezza, sono i periodi della vita che più si prestano a poter rimediare alle perturbazioni originarie, o a renderle irreversibili.

L'essere schiavi fin dalla giovinezza toglie loro la capacità di crescere moralmente, la dirittura del comportamento e la nobiltà del sentire, costringendoli ad agire in modo contorto, gettando addosso ad anime ancora delicate grandi rischi e grandi paure [...].⁶

È curioso notare che il disordine, lo squilibrio, la rottura che è all'inizio di ogni vita umana sia da correggere attraverso un moto circolare. Analogamente nella Genesi biblica alla Caduta, all'infrazione del limite originario, viene imposto all'uomo di lavorare, all'interno di un ciclo di giorni, uno dopo l'altro.⁷ In questo si ritroverà un *topos* longevo.

¹ Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 75. Diversa è la posizione di Taylor, secondo il quale solo il filosofo è in grado di entrare in risonanza con i ritmi cosmici: cf. A. E. Taylor, *A commentary on Plato's "Timaeus"*, London; Edinburgh; Glasgow : Oxford university press 1928, p. 296.

² Cf. Platone, *Timeo* 87b.

³ Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 72.

⁴ Cf. Platone, *Timeo* 42e-44c.

⁵ Cf. Platone, *Timeo* 44c.

⁶ Platone, *Teeteto* 173a. La medesima urgenza educativa è sentita anche da Aristotele in *Etica Nicomachea* II, 1103b 23-5; 1104b 11-3

⁷ Cf. *Genesi* 3, 17; cf. §6.3.2 del presente capitolo.

IV.1.2 Come imitare gli astri

Per comprendere la ricchezza, anche simbolica, che il movimento circolare costituisce per il mondo greco e per Platone in particolare, occorre affrontare singolarmente le varie sfaccettature di questo tema. Ognuna di esse mostra una particolare caratteristica dei cieli, che l'uomo è invitato a imitare.¹ Si è preferito infatti scomporre questo argomento secondo diverse angolature, in modo da renderlo più fruibile e coinvolgente. Sebbene non si accenni sempre esplicitamente al valore esemplare che le circolazioni astrali ricoprono, ciascuno di questi riflessi del movimento dei cieli si può considerare un appello. Lo sguardo fisso sulle stelle, lasciata ogni altra occupazione, è concentrato.² L'uomo può farsi simile a ciò che contempla.

IV.1.2.1 Rotazione e contemplazione

Il primo aspetto che si prenderà in considerazione sarà il movimento di rotazione intorno a un asse. Esso è una particolare forma di movimento circolare, che appartiene a tutti i corpi celesti citati nel *Timeo*. La rotazione è propria dei pianeti, delle stelle fisse, e anche della Terra.³ La rotazione è direttamente fatta corrispondere alla caratteristica della ragione celeste di «pensare sempre in sé le medesime cose»⁴ o, a seconda delle traduzioni, «pensare sempre lo stesso riguardo alle medesime cose».⁵ La seconda possibilità sembra indicare univocamente la coerenza insita nei pensieri delle anime celesti: esse non mutano mai opinione sugli oggetti della loro conoscenza. Essendo completamente adeguata a ciò a cui si applica, la loro conoscenza non si accresce né diminuisce, né tantomeno si trasforma. Rimane permanentemente la stessa.

La prima traduzione apre invece delle diverse vie interpretative: viene meno il tratto cognoscitivo, per far risaltare quello più contemplativo. Ogni astro «pensa sempre in sé le medesime cose»: non è la coerenza del pensiero che conta, ma la perseveranza di quest'ultimo. Esso non cambia oggetto, è fissato continuamente sugli stessi. Quasi vi scoprisse

¹ Cf. Platone, *Timeo* 90c-d.

² Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 77.

³ Non ci occuperemo in questa occasione dei problemi relativi alla composizione del moto della terra e di quello della volta celeste in relazione all'alternanza del giorno e della notte. Rimandiamo a F. M. Cornford, *Plato's cosmology*, cit., pp. 120-34.

⁴ Platone, *Timeo* 40a-b; trad. di G. Reale.

⁵ «The reason is that "each always thinks the same thoughts about the same things"»: F. M. Cornford, *Plato's cosmology*, cit., p. 119.

una fonte inesauribile di appagamento, il pensiero degli astri non muta: vi rimane ostinatamente aggrappato.

Questa prima traduzione sembra preferibile se si compara il passaggio in esame con quello, precedente, in cui il Demiurgo imprime il movimento rotatorio all'intero universo:

In effetti [il dio] gli assegnò [all'universo] un movimento conveniente al suo corpo: dei sette movimenti gli assegnò quello che soprattutto conviene all'intelligenza e alla saggezza. Perciò, appunto, facendolo ruotare allo stesso modo e, nello stesso luogo e in se medesimo, fece sì che si muovesse con movimento circolare [...].

E posta l'anima nel mezzo di esso, la distese per ogni parte, e con questa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, e in questo modo costituì un cielo circolare che gira in cerchio, unico e solitario ma per virtù sua capace di stare con se stesso, ed esso stesso conoscitore e amatore di se medesimo in modo adeguato. Per tutte queste ragioni generò questo dio felice.¹

Il movimento di rotazione proprio dei cieli, ultimo confine dell'universo limitato che descrive il *Timeo*, sembra accennare, più che al carattere della coerenza razionale, quello della pace della contemplazione.²

Cosa significa che il corpo del Tutto ruota su se stesso? Innanzitutto che il suo movimento non comporta una dilatazione o un restringimento. L'universo non si avvolge in una spirale verso la sua implosione, né tantomeno si sta gradualmente allargando. Esso si mantiene nei suoi limiti, ed è felice di questo.³ La pace, la serenità, sembrano costituire la dimensione propria del movimento celeste. I cieli sono felici in se stessi: non hanno bisogno di nient'altro. Completamente autarchici, non sono, come gli uomini, esposti al continuo andirivieni di stimoli e reazioni, di nutrienti e scorie.⁴ La pace con se stessi, sperimentabile a livello umano in qualche condizione eccezionale, non è altro che il piacere della propria compagnia. È sentirsi a proprio agio con se stessi, è godere della propria ricchezza interiore, a cui si accede solo abitando la condizione più vulnerabile: la solitudine.⁵

¹ Platone, *Timeo* 34a-b.

² Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 55.

³ «The sphere is the most uniform of all solid figures, and the only one which, by rotating on its axis, can move within its own limits without change of place. This axial rotation symbolises the movement of Reason and is superior to all rectilinear motions». F. M. Cornford, *Plato's cosmology*, cit., p. 54.

⁴ Platone, *Timeo* 43a-c.

⁵ I quadri di Hieronymus Bosch sulle tentazioni di sant'Antonio, mostrando la miriade di mostri che assalgono il monaco, ben rappresentano la condizione di estrema esposizione che è propria dell'uomo che vive la solitudine.

Quello che gli uomini provano rare volte, è lo stato permanente dei cieli. In essi le anime delle stelle che vi abitano, solitarie, sono felici: stanno bene con se stesse, non soggette a nessuno di quei turbamenti (tristezza, ripiegamento su di sé, smania di grandezza) che affliggono gli uomini quando sono soli. Movimento rotatorio, si è visto, è anche questo: rimanere nei propri limiti, ed esserne felici. Non indurirsi nella contrazione del cuore, ma nemmeno gonfiarsi nell'esaltazione delle possibilità, immaginarie, a cui si ha accesso.

La rotazione su se stessi, sebbene possa sembrare alla sensibilità contemporanea un'immagine poco nobile, richiamante un deplorable egocentrismo e un'ottusa chiusura mentale, risulta invece avere, nel contesto antico, un valore altissimo. Essa indica lo stato di pace delle divinità celesti, serene nello stare con se stesse.

IV.1.2.2 Autarchia celeste

Anche questa caratteristica non ha conservato l'antico spessore simbolico: svilita da un'applicazione economica e propagandistica, evoca più il caffè di cicoria che lo stato di perfezione delle stelle.

Come accennato poco sopra, un tratto importante della costituzione dell'universo platonico e dei cieli che lo limitano è il loro non dovere nulla a nessuno. Non ci sono forze, principi elementari esterni al cosmo plasmato dall'Artigiano divino: il Mondo non può essere in debito, né può privarsi di qualcosa a favore di qualcos'altro. Tutte le trasformazioni avvengono al suo interno, non c'è nulla che possa entrare o uscire.¹

Le stelle, condividendo questo carattere del cosmo, non si muovono per una forza che, dall'esterno, le spinga a percorrere la loro orbita. È la loro stessa anima il principio del loro movimento, la causa per la quale esse si muovono del moto perfetto. Esse non lo devono a nient'altro che a loro stesse. Inutile constatare, a confronto, la miserevole posizione che occupa l'uomo, costantemente attraversato da forze esteriori che lo modellano, continuamente dipendente da risorse a lui estranee.² A differenza delle stelle l'uomo non è autosufficiente, né condivide la loro stabilità. Esso è un luogo di passaggio, in cui entrano ed escono i diversi elementi che l'influenzano, lo nutrono e lo costituiscono.³ Verso la fine del

¹ Cf. Platone, *Timeo* 33c-d.

² Così Simone Weil ritraduce il passaggio del *Timeo* in cui viene esposta questa teoria (42a-b): «Quand elles [les âmes] ont été plantées dans le corps par contrainte, et que des choses s'ajoutent et des choses s'en détachent, d'abord, par nécessité une seule sensibilité leur devient naturelle du fait de toutes les violences qu'elles subissent». OC IV vol. 2, p. 496.

³ «[...] noi non possiamo mai fare in modo da non avere bisogno di niente fuori di noi per conservarci nel nostro essere, e da vivere senza alcun commercio con le cose esterne»; «Infatti il corpo umano è composto da

Timeo Platone ribadisce la superiorità dell'autarchia celeste rispetto alla dipendenza umana ricorrendo al paragone dei tipi di movimenti propri di queste due realtà.

Fra i movimenti, quello che avviene in se medesimo e ad opera di se medesimo è il migliore. Infatti esso è affine al movimento dell'intelligenza e al movimento dell'universo. Invece, il movimento che ha luogo ad opera di altro è peggiore.¹

Lo slancio cinetico dell'anima, se non subisce forze esteriori (come quando è nei cieli) produce il movimento rotatorio/circolare.² Esso è il movimento proprio dell'Intelligenza cosmica ordinatrice del Tutto; la rotazione dei cieli indica, si è visto, l'attività contemplativa che le è propria.³ Essa trova la propria adeguata espressione nel movimento che, guardando sempre allo stesso, vi trova sempre nuova linfa. La contemplazione è strettamente legata all'autarchia: può bastare a sé, senza dover dipendere da altri, solo la divinità. Solo essa può trarre energia, godimento, dalla conoscenza, inesaurita, di se stessa.

Negli uomini ordinariamente subentra la noia quando stanno in compagnia di qualcosa o qualcuno per un tempo prolungato –che dire poi quando sono soli con loro stessi-. Essi sono quindi sempre alla ricerca di nuovi stimoli che li stupiscano, che li impegnino e li stordiscano. Le divinità celesti invece trovano la loro gioia nella loro solitudine, nella loro indipendenza: non sono i fattori esterni la causa della loro felicità, ma la loro inesauribile ricchezza interiore.

Il loro movimento autarchico, indipendente da ogni forza esterna, si consolida come circolare: sebbene non si possa pensare tale teoria platonica come una precorritrice di quella che Galilei sosterrà, vi si osservano delle affinità. Il filosofo pisano infatti, in diversi luoghi, affermerà che il movimento circolare dei pianeti, ad esempio, sarebbe dovuto a un'assenza di forze agenti su di essi.⁴ Tale concezione sembrerebbe quasi riprendere l'opinione greca che quel tipo di moto fosse peculiare dei corpi indipendenti, svincolati da ogni scambio con

moltissime parti di diversa natura che hanno continuamente bisogno di nuovo e vario nutrimento». B. Spinoza, *Etica*, cit., parte IV, propp. XVIII, XLV, pp. 282, 306. Cf. EN p. 16;

¹ Platone, *Timeo* 89a.

² «They [the heavenly gods] are totally exempt from the perturbations of our own reason, for these are due entirely to the "influx" and "efflux" to which our body is subject (*Tim.* 43a), and nothing of that sort afflicts their body, which is a perfect self-contained sphere». Vlastos, *Plato's universe*, cit., p. 52.

³ Cf. Platone, *Leggi* 898a.

⁴ «Ma il moto per la linea orizzontale, che non è declive né elevata, è moto circolare intorno al centro: adunque il moto circolare non s'acquisterà mai naturalmente senza il moto retto precedente, ma bene, acquistato che e' si sia, si continuerà egli perpetuamente con velocità uniforme.» G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, contenuto in: *Opere*, vol. II, a cura di F. Brunetti, Torino: UTET 1996 (II ed.), p. 47. Cf. OC VI vol. 2, p. 185.

l'esterno. Risulta interessante osservare come, all'interno del paradigma del pensiero antico, il movimento che esprime al meglio la razionalità priva di vincoli o influenze è il moto circolare uniforme.

IV.1.2.3 Il moto circolare è sempre riuscito

Un altro aspetto importante del movimento circolare è che esso non fallisce mai il suo obiettivo. Il movimento circolare, a differenza di quello rettilineo, non ha una meta. Esso non ha lo scopo di raggiungere qualcosa. Il moto del corpo, ripiegato su se stesso, non perviene al compimento se fa un numero n di cicli. In questo tipo di moto la nozione di fine, di traguardo, di scopo, non ha senso. Anche se si fermasse dopo un insignificante arco di circonferenza, il corpo si sarebbe comunque inserito in movimento circolare.

This sort of "circling" is a motion that does not move toward *any* goal- not even itself. It is thus not a motion that could be "incomplete" whenever short of that goal, but one that can be complete at every moment of its course.¹

Il fallimento non è una categoria che appartenga al movimento circolare. Esso è sempre completo perché non ha obiettivi. Il suo valore risiede completamente nel tipo di moto che ha luogo: l'unico fine, se proprio se ne vuole trovare uno, è di muoversi bene. Ovvero di porsi all'interno di quel tipo di movimento. Ciò che conta è il modo in cui ci sposta, non la meta che si raggiunge. Tradotto su di un piano morale più terra terra, si può considerare il moto dei cieli come il modello di una vita la cui realizzazione non dipenda tanto dagli obiettivi che si prefigge, quanto dall'atteggiamento con cui viene condotta.

Se la nostra attività è animata dall'intenzione perfettamente pura di non volere che il bene, essa raggiunge in ogni istante il suo fine, è presente tutta intera nel presente, non ha bisogno di aspettare dal futuro la sua realizzazione e il suo risultato. Nella misura in cui l'esercizio stesso della ragione è fine a se stesso, si potrebbe paragonare l'azione morale alla danza. Ma nella danza l'azione resta incompiuta, se viene interrotta. L'azione morale, invece, è in ogni istante perfetta e compiuta, come nota Marco Aurelio (*Pensieri*, XI 1, 1-2).²

¹ Edward N. Lee, *Reason and rotation*, in: W. H. Werkmeister (a cura di), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen: Van Gorcum 1976, p. 78.

² P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., p. 181.

Tale prospettiva assume tutto il suo spessore se si considera, come suggeriscono alcuni interpreti, che il soggetto del movimento non è il singolo, non è il punto sulla circonferenza, ma tutto il cerchio.¹ È il cerchio che si muove.

IV.1.2.4 Anche i cieli hanno rinunciato alla prospettiva

Come riprendendo le conclusioni del III capitolo, si può completare quanto si era giunti là ad affermare, considerando ora come il movimento dei cieli, già per gli antichi, convergesse nel sostenere la rinuncia al punto di vista. Prima della lettura che ne darà la Weil erano già presenti *in nuce*, nel *Timeo*, degli indizi che mostrerebbero la presenza, nel testo platonico, di teorie volte alla relativizzazione e all'annullamento della prospettiva. Se per Annas il movimento delle stelle comporta principalmente una rinuncia al proprio, particolare punto di vista,² l'interpretazione che Edward N. Lee ne dà è molto più articolata e convincente. Nello suo lavoro "*Reason and rotation*"³ egli ha affermato che il movimento circolare, immagine del *Nous*, ha il ruolo fondamentale di esplicitare l'attività spirituale dell'Intelligenza divina.

Ciò che è importante cogliere del movimento della volta celeste è che esso non è il movimento di punti separati, di singole stelle disperse nel cielo. Il movimento della sfera immaginaria in cui si trovano gli astri è il movimento di un tutto unico, profondamente unito. Non sono le stelle che girano, ma è *tutto* il cielo che si muove. Comprendere che il cielo è un'entità unitaria permette di capire che il tipo di conoscenza che è propria delle regioni celesti non è una conoscenza individuale: non si può dire che un astro conosca una cosa e un altro ne conosca un'altra. Tutti vanno a comporre l'unica sfera celeste. In essa la conoscenza è diffusa, non appartiene a nessuna entità singola: è l'insieme che si muove ed è l'insieme che conosce. Risulta chiaro, quindi, che in un tal contesto gnoseologico non abbia alcun senso parlare di una conoscenza individuale. È il *Nous*, rappresentato da tutta la sfera celeste, a conoscere, non i singoli.

Il carattere che emerge, a questo riguardo, è lo sguardo globale che l'Intelligenza divina lancia alle cose. Essa, composta da una molteplicità di punti di vista, ha una conoscenza pluridimensionale dell'oggetto, che prescinde da ogni parzialità. Essa non è tanto l'immagine di un'unione di più punti di vista, quanto l'espressione del loro superamento.

Due opere d'arte possono essere qui chiamate in causa per chiarire questo aspetto del valore simbolico dei cieli nell'Antichità.

¹ Cf. W. H. Werkmeister (a cura di), *Facets of Plato's Philosophy*, cit., p. 79.

² Cf. Annas, *Platonic Ethics*, Ithaca: Cornell University Press 1999, pp. 57, 59.

³ L'articolo è contenuto in *Facets of Plato's Philosophy*, cit..

La prima è «*Les demoiselles d'Avignon*» di Picasso.¹ Questo quadro è uno dei primi esperimenti in cui l'autore esplora la possibilità di presentare sulla tela, attraverso delle figure sfaccettate, la molteplicità dei punti di vista a cui si offrono le modelle. Non c'è più solamente la prospettiva unica del pittore, ma questa si frantuma, dando come risultato un insieme disomogeneo in cui è ancora possibile rilevare delle figure coerenti. Questo tentativo non rappresenta la trasposizione, su di un piano pittorico, di quanto si affermava intorno al tipo di conoscenza che si credeva fosse proprio



Fonte: www.wolf3drs.altervista.org

dei cieli. Esso è solo una prima approssimazione: non rende conto in modo soddisfacente della globalità delle figure, come non riesce a trasmettere il carattere unitario, trascendente, della conoscenza che è propria del *Nous*.

La seconda opera chiamata in causa propone una sfida molto più seducente. E non per caso appartiene a un contesto storico e culturale molto più vicino alle teorie di cui si sta trattando. L'opera d'arte in questione è «*Le tre grazie*», conservata al *Louvre*.² L'opera, a differenza di buona parte delle altre sculture e pitture con lo stesso soggetto, propone le tre donne in modo alternato: le due esterne hanno il corpo rivolto in una direzione, mentre quella centrale in quella opposta.³

¹ P. Picasso, *Les demoiselles d'Avignon*, olio su tela, realizzato nel 1907, di misura cm 243,9 x 233,7. È conservato al MoMA di New York. Il riferimento, in generale, all'opera di Picasso è già presente nello studio di Lee.

² Si tratta di una scultura in marmo del II secolo d.C. ritrovata a Roma, restaurata nel 1609. Probabilmente il modello era una pittura di epoca ellenistica. La statua fu acquistata da Napoleone nel 1807 dalla collezione Borghese. Ora è collocata nella sala delle Cariatidi; ha come numero di inventario MR 211.

³ Si pensi, per contrasto, alla celebre scultura del Canova, o alla *Primavera* di Botticelli. In queste opere le tre divinità formano un cerchio: è assente la struttura alternata.



Museo del *Louvre*, Sala delle Cariatidi, foto di L. Beghini.

Attraverso questo artificio strutturale l'autore permette al fruitore di cogliere, con un solo sguardo, tutto il corpo femminile, sia la parte dorsale che quella frontale. L'impossibile è diventato possibile: vedere l'intero senza spostarsi.

Ma a quale prezzo! Si devono sopporre le tre donne come identiche, indistinte: solo allora l'inganno avrà successo.

Sebbene in questa scultura si possa contemplare con un solo colpo d'occhio l'interezza del corpo femminile, la seduzione che l'opera esercita costringe lo spettatore a girarle attorno. Malgrado l'oggetto si offra inizialmente, almeno in apparenza, in modo completo, esso induce chi lo osserva a non accontentarsi della prima impressione. Vedere contemporaneamente sia la

schiena che il petto, più che appagare la vista, evoca di continuo la parte delle due che rimane nascosta, sollecitando un nuovo cambiamento di prospettiva. Non basta più il proprio sguardo, occorre spostarsi, esplorare una nuova possibilità.

Si può così osare affermare che lo spettatore che avvicina questa scultura sperimenti l'insoddisfazione per la propria parzialità: solo il movimento, circolare, intorno alle tre donne, può alleviare il senso di mancanza suscitato dalla totalità che ostentano. In fondo, sebbene con altre strutture conoscitive, questo *movimento* circolare intorno all'oggetto è molto simile a quello del *Nous*. Anch'esso si muove incessantemente, e sebbene riesca a cogliere realmente –e non in modo ingannevole– l'interezza dell'oggetto, si conserva nel moto.



Museo del *Louvre*, Sala delle Cariatidi, foto di L. Beghini.

Esso è l'unico atto simbolico che richiami, oltre al continuo cambiamento di prospettiva, la possibilità di un'assenza di prospettiva. Assenza di prospettiva che è coscienza uniformemente diffusa dell'oggetto, conoscenza ormai indipendente dal singolo soggetto conoscente.

When we say that a sphere or wheel is rotating thus, we must think of its moving *as a whole*. We may say that all parts of the rotating surface keep the same relation to one another and to the center, but in the rotating system there really are no distinct parts at all: the whole simply moves as a whole. [...]

It is, so to say, to feel the absence of any elasticity anywhere in the motion: a sort of concrete *unanimity* concerning the center that pervades and thus defines the entire body.¹

IV.1.2.5 Uniformità, stabilità, armonia

Il tratto più evidente delle circolazioni celesti, per come sono descritte da Platone, è che sono uniformi. Esse non cambiano direzione, velocità, ma si mantengono permanentemente sugli stessi percorsi. L'insegnamento che emerge quindi dalla contemplazione dei cieli risulta essere, in prima istanza, un appello alla stabilità. Gli uomini devono guidare le loro vite secondo ragione, evitando di allontanarsi da questa, come quando danno eccessivo ascolto alle passioni.

La morale che si può dedurre da questo tipo di movimento degli astri, oltre che essere assai astratta, non rende conto del valore armonico che ricoprono le circolazioni celesti. Esse non rappresentano la luminosa vittoria della Ragione sulle Passioni, ma la continua negoziazione tra le due.

I cieli non rappresentano la sottomissione di una parte all'altra, ma la loro armonizzazione.

Thus, a life of virtue will include giving the passions their appropriate place and allowing them to perform the role for which they are meant in the person as part of the teleological universe. As a consequence, the *Timaeus* does not advocate the elimination or suppression of the lower's parts of one's soul, but rather, the proportionate interaction between all parts (90a).²

¹ W. H. Werkmeister (a cura di), *Facets of Plato's Philosophy*, cit., pp. 80-1.

² Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 61.

È l'armonia il protagonista, il vero oggetto d'amore.¹ Le circolazioni astrali non fanno altro che manifestare la possibilità di un incontro tra l'anima razionale e il corpo materiale, esposto alle sensazioni, e alle passioni. Le stelle, per prime, incarnano un'esistenza in cui queste due dimensioni possono coesistere insieme. Pur avendo un corpo materiale,² esse si muovono secondo ragione: la loro (lieve) costituzione fisica non è solo un limite al loro movimento, ma anche un'occasione. Innanzitutto per muoversi. Senza un minimo supporto corporeo esse rimarrebbero immobili, condannate a una conoscenza prospettica.³ Così, parimenti, nell'uomo il corpo è innanzitutto un strumento che permette alla ragione di spostarsi, oltre che di accedere a nuove possibilità conoscitive.⁴ Le stelle non sono quindi da considerare come inarrivabili modelli di stabilità emotiva, ma le testimoni viventi di un'armonia possibile tra la mente e il corpo.⁵

L'armonia che esse descrivono, tradotta a livello umano, non ne esclude nessuna dimensione, ma anzi cerca di rendere ragione dell'uomo in quanto anima razionale e in quanto corpo animale. La via è l'integrazione tra le parti, non la condanna della meno seducente.⁶ L'esclusione conduce infatti alla repressione volontaristica di aspetti che, considerati come non desiderabili, vorrebbero venire emendati dalla condizione umana. Inutile ricordare che un tale atteggiamento di rifiuto non può che dare dei risultati riprovevoli.⁷

IV.1.2.6 Le stelle strumenti del tempo

In conclusione si può accennare al primo degli aspetti che la rotazione dei cieli richiama, ovvero alla misurazione del tempo. Come già affermato in fase introduttiva, il valore principale dei cieli risiede nella loro capacità di misurare il tempo. Essi traducono l'eternità, propria del modello perfetto, in una forma adeguata a questo universo. È per rendere il suo

¹ Cf. *ibid.*, p. 78.

² Le stelle sono fatte principalmente di fuoco. Cf. Platone, *Timeo* 40a.

³ Vedi il punto precedente: §1.2.4.

⁴ Cf. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, cit., p. 61.

⁵ Cf. *ivi.*

⁶ «Per l'uno e l'altro di questi mali [l'ipertrofia della componente riflessiva o di quella corporea/materiale], c'è solo un mezzo di salvezza: non mettere in movimento l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché, reciprocamente difendendosi, ciascuno dei due divenga equilibrato e sano.» Platone, *Timeo* 88b.

⁷ Come prolungando questo appello celeste all'integrazione tra elementi divergenti, Simone Weil ritenne proprio che le parole "*anathema sit*" fossero la chiave del volto totalitario della Chiesa. Dall'esclusione, anche solo spirituale, di certi aspetti dell'uomo e della cultura, non solo non si ottengono i frutti auspicati (vedi sopra p. 41 nota n. 3), ma si apre la via alla violenza integralista.

prodotto più simile al modello puro che l'Artigiano divino ha introdotto la rotazione della sfera celeste.

Il Padre generatore, quando osservò questo mondo in movimento e vivente e immagine degli dei eterni, se ne compiacque, e, rallegatosi, pensò di renderlo ancora più simile all'esemplare.

E, dunque, poiché quell'esemplare è un vivente eterno, così anche quest'universo, per quanto era possibile, Egli cercò di renderlo simile ad esso.

Ora, abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre un'immagine mobile dell'eternità, e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo.¹

Il tempo, legato in maniera indissolubile alle circolazioni astrali, assume così la forma del cerchio. Sarà un'alleanza, quella tra il cerchio e il tempo, molto fortunata, che soltanto in epoca moderna il miraggio del progresso cercherà di spezzare.² In tutta l'antichità, per merito di questo celebre dialogo platonico, il tempo rimase invece una forma circolare.³

Considerando così come sia il ciclico movimento degli astri a determinare il tempo, si può cogliere che, in tale movimento, sia presente una forza ordinatrice.

Il tempo è, prima di tutto, uno strumento atto a mettere ordine nella natura.⁴ Il tempo non influenza gli eventi, non fa accadere una cosa né ne ostacola un'altra: è solo un modo per dare ordine al caos. Nell'attività demiurgica di modellazione del mondo il tempo ha un ruolo importante. Pur non agendo direttamente sugli oggetti plasmati dalla materia disordinata, il tempo permette di istaurare una sequenzialità tra i fenomeni, che contribuisce all'opera di ordinamento della materia caotica ingenerata. Gli astri, con le loro circolazioni uniformi, costituiscono la cornice indifferente a quanto avviene sulla Terra e nel cosmo. Essi permettono di avere una coscienza temporale di quanto avviene nella natura: in ultima istanza sono degli elementi che collaborano all'attività dell'Artigiano divino. Il loro status di divinità figlie⁵ appare allora come non arbitrario: sebbene create, hanno il ruolo di continuare la creazione, dando un ordine temporale ai fenomeni. Essi aprono così all'uomo la possibilità di comprendere razionalmente il cosmo.

¹ Platone, *Timeo* 37c-d.

² Cf. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro II cap. 14; cit. in: F. M. Cornford, *Plato's cosmology*, cit., p. 104.

³ Cf. Aristotele, *Fisica*, IV, 223b, 14ss.

⁴ Cf. R. D. Mohr – B. M. Sattler, *One book, The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, cit., p. 253.

⁵ Cf. Platone, *Timeo* 40b-d, 41a.

La creazione continuata da parte degli dei creati deve venire imitata da parte degli uomini, che ne sono il loro frutto diretto. L'imitazione della divinità, a cui fa cenno il celebre passo del *Teeteto*,¹ comporta anche questo: dare un ordine al cosmo, ricapitolare tutte le cose all'interno di un tentativo di spiegazione. Dare un'interpretazione. Proporre una lettura. Ecco come viene declinato, a livello umano, il compito che l'Artefice ha assegnato alle divinità create, e che ciascuno è invitato a riprodurre.²

IV.2 Simone Weil e la rotazione degli astri

Nel contesto antico la rotazione della volta celeste assunse una grande varietà di significati, a cui si è cercato di accennare nella sezione precedente. Pur essendo Simone Weil un'attenta lettrice di Platone, non sosterremo l'ingenuità che essa riprese e sviluppò in maniera sistematica tutti gli aspetti sopra citati. Alcuni di questi li incontrerà affrontando temi apparentemente lontani dalla riflessione platonica: è il caso della prospettiva, a cui, a imitazione delle stelle, si è chiamati a disfarsi;³ oppure della contemplazione, che legherà profondamente al problema del lavoro.⁴

Di altri temi essa conserverà i tratti essenziali: l'autarchia dei cieli, ad esempio, verrà riproposta, in altri termini, per descrivere, *a contrario*, la condizione umana, illusoriamente autosufficiente, in realtà dipendente da altri pressoché in tutto;⁵ la circolazione/rotazione come movimento sempre riuscito sembra accennare all'azione non-agente, al movimento non mosso dalla volontà di raggiungere uno scopo; la dottrina dell'armonia celeste insegna infine ad addomesticare l'animale che è in ogni uomo.⁶

Non si può tuttavia dimenticare la notevole rilevanza che il tempo, e in particolare il tempo determinato dai cicli astrali, riveste nel pensiero dell'autrice. Questo paragrafo affronterà esattamente questo punto, nelle varie sfumature che assume man mano che lo si dipana.

Innanzitutto occorre ricordare che, anche per Simone Weil, il movimento circolare è il movimento perfetto per eccellenza. Esso è l'unico che può adeguatamente rendere conto dei

¹ Cf. Platone, *Teeteto* 176a.

² Cf. Appendice.

³ Cf. capitolo III, §8.

⁴ Cf. oltre §§4.2 e 6.3.1.

⁵ «*Timeo*. Il mondo si dà il proprio nutrimento mediante la propria distruzione. Dobbiamo imitarlo». Q III p. 362; «il bene reale non può che venire dal di fuori, mai dal nostro sforzo.» Q III p. 238.

⁶ «Addestramento dell'animale in se stessi; si esprime il limite sull'illimitato. È imitazione dell'ordine del mondo». Q III p. 109.

movimenti del cosmo perché è l'unico in grado di rispondere, oltre ai canoni antichi di bellezza, alle esigenze che i due principi che il *Timeo* aveva posto alla sua fondazione: il bene e la necessità.

La necessità perché il movimento circolare ha dei vincoli: esso è legato a un percorso fissato, da cui non può divergere. Vi è una legge meccanica che non può venire infranta.

Il bene perché il movimento circolare non ha degli obiettivi. Come ripetutamente affermato nella *Baghavadvita*, è l'azione priva di attaccamento al risultato quella propria di Dio. È il distacco completo dai frutti che si possono ottenere agendo il carattere che il saggio vuole imitare di Dio.¹

IV.2.1 Le stelle hanno donato il tempo e il numero

Il primo elemento che si deve considerare nel trattare le circolazioni astrali in Simone Weil è che, sulla scorta di Platone, esse sono le principali responsabili della determinazione del tempo. Essa riprende la dottrina del filosofo, affermando come vi sia una profonda relazione tra il cerchio (delle orbite stellari) e il numero. Solo il moto circolare può dare la concezione di quest'ultimo, cosa che è impossibile al moto rettilineo.²

Questo moto [il circolare] è l'unione perfetta del numero e del continuo. Il mobile passa da un punto al punto immediatamente vicino, senza alcuna discontinuità, come se procedesse lungo una retta. Allo stesso tempo, se si fissa l'attenzione su un punto del cerchio, il mobile vi passa necessariamente un numero intero di volte. Così il moto circolare è l'immagine di quella unione del limite e dell'illimitato di cui Platone dice, nel *Filebo*, che è la chiave di ogni conoscenza e il dono di Prometeo ai mortali. E' d'altronde rigorosamente vero che questa unione costituisce il nostro pensiero del tempo, e che il tempo riflette il moto circolare degli astri. Il tempo è continuo, ma si contano i giorni e gli anni a numeri interi.³

L'immagine del tempo circolare come unione del limite e dell'illimitato è molto suggestiva: esso sarebbe l'incontro, la mediazione tra i due. Il primo, il numero determinato di cicli e, il secondo, il movimento continuato.⁴ Il punto che si muove sulla circonferenza non si arresta, ma è quanto meno sottoposto alla numerazione dei giri che compie. Si tratta, certo, di

¹ Cf. M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, cit., p. 156.

² Cf. Q II p. 99.

³ IP p. 111; cf. anche Q III p. 345.

⁴ Cf. Q III p. 205.

un limite quanto mai labile, eppure esistente: il continuo, indefinito, non esiste più. Si è trasformato in un grandezza graduata.¹ La trasposizione che di lì a poche righe l'autrice sosterrà porterà a identificare il limite con "ciò che limita" e l'illimitato con "ciò che viene limitato". In altre parole con Dio, colui che mette gli argini alla parte naturale dell'uomo, e la materia, l'indifferenziato. Il tempo sarebbe così il segno leggero della presenza invisibile di Dio nel cosmo. Esso è la figura dell'armonia tra il continuo, ovvero l'indefinito, il senza-forma, tutto ciò a cui l'istinto e le pulsioni umane fanno riferimento, e il limite. Esso è l'ordine, la proporzione che, anche nell'abisso della degradazione, non viene meno.

Chiunque tenti di strappare l'uomo dalla percezione del tempo come di un continuo ordinato secondo un numero di cicli si rende colpevole di tortura: «Supplizio delle celle completamente nere, o tutte bianche e sempre illuminate con la luce elettrica: separare il numero dal tempo».² L'uomo infatti è caratterizzato da un'anima «che conta senza sapere che conta»;³ esso è in grado di cogliere, inconsapevolmente, le proporzioni tra i vari movimenti della natura. È inserito in un sistema di ritmi che lo influenzano, e ai quali cerca di armonizzarsi.⁴ Impedire all'uomo di instaurare un legame tra lo scorrere del tempo e un'unità di misura significa svellerlo a viva forza dal suo rapporto, elementare e personale, col cosmo.

Al contrario tutte quelle liturgie, sacre e profane, che rimarkano i cicli stagionali, l'alternanza del giorno e della notte, sono espressioni della grande saggezza umana, consapevole dell'importanza dell'adesione a questi ritmi.⁵ È nell'inserimento della vita all'interno di un ciclo ricorrente che l'uomo può, per quanto gli è possibile, dare a essa un ordine che le calzi senza forzature.

IV.2.2 Croce cosmica

Al verso 36b del *Timeo* Platone afferma che le due orbite dell'Identico e del Diverso vengono poste nei cieli a formare una figura che ricorda la lettera χ : questa notizia, se letta da un punto di vista puramente fisico/storico, può risultare interessante, curiosa, niente più.

¹ «La contemplazione dei rapporti di quantità aritmetica e geometrica è utilissima a questo scopo, poiché mostra che tutto ciò che partecipa in un modo qualsiasi della quantità, cioè non solo la materia, lo spazio, ma anche tutto ciò che è nel tempo e tutto ciò che può essere graduato, è implacabilmente sottoposto al limite delle catene della necessità.» IP p. 112.

² Q III p. 270.

³ Formula leibniziana, ripresa in Q III p. 335.

⁴ M. Gauquelin, *Rythmes biologiques, rythmes cosmiques*, Verviers : Editions Gérard & C. 1973, pp. 245-9.

⁵ Cf. IP p. 111.

L'attenzione che le dedica Simone Weil sembrerebbe così spropositata, a giudicare secondo tali criteri: la parola illuminante che essa trova in questo passaggio non è su questo piano.

Platone, a suo avviso, lo dice chiaramente: nei cieli vi è impressa eternamente un'immagine della Croce: «*Timeo*: le due circonferenze dell'equatore e dell'eclittica, immagine della Croce. Pensiero di una grandezza stupefacente».

La lettera χ dell'alfabeto greco non sarebbe altro che una trasposizione, a caratteri cosmici, della croce di Cristo. In quella lettera l'autrice coglierebbe, in modo stilizzato, i due legni della croce, sovrapposti l'uno sull'altro, di sghimbescio.¹

L'agnello che è stato immolato sin dalla fondazione del mondo, a cui l'Apocalisse sembra far cenno,² sarebbe così esposto, da sempre e per sempre, nella volta celeste.³ L'ipotesi della Weil è che Platone avrebbe condensato nelle sue opere le rivelazioni del Verbo di Dio che le civiltà precedenti avevano ricevuto.⁴ È questa posizione che le consente di sostenere che, fino dagli inizi del tempo, nelle sfere celesti vi sarebbe la proiezione della croce.

A parte il valore suggestivo di quest'immagine, l'insegnamento spirituale che Simone Weil principalmente ne trae riguarda la coincidenza della Croce col tempo. La sovrapposizione, contemplata nei cieli, della figura della croce e delle orbite che segnano lo scorrere dei giorni le permettono di identificare l'aderenza al tempo come accoglienza della Croce. L'imitazione di Cristo si traduce così nel completo inserimento nella realtà temporale, ovvero nell'adesione alle cose che accadono, senza scappatoie.

Accettare il tempo, discendere nel tempo. Cosa di più doloroso per il pensiero? È necessario.

La fantasticheria fornisce un surrogato dell'eternità.

I diversi modi di nascondersi che l'anima ha per la vergogna di essere nuda. La fantasticheria, le soddisfazioni carnali (anche elementari e legittime) ecc. – (le occupazioni quotidiane, il mestiere...).

Fare entrare il tempo nella mia anima come una croce, come dei chiodi.⁵

La vita di chi è consapevole di vivere in un presente a cui non si può sfuggire a buon mercato è impegnativa. È la vita dell'uomo decreato, di colui che ha rinunciato a proiettare in dimensioni immaginarie la realizzazione di sé, scegliendo di sopportare tutto ciò che il

¹ «Le Chi: X, croix dans le ciel. (Âme du monde crucifiée sur le temps et l'espace)». OC IV vol. 2, p. 485.

² Cf. *Apocalisse* 13, 8.

³ Cf. IP pp. 105-6.

⁴ Cf. i §§ 4.4 e 4.5 del presente capitolo.

⁵ Q II p. 212.

presente, col suo peso, gli riserva. È evidente che un tale individuo si staglia dalla massa, in quanto si rifiuta di soddisfare la sua sete di grandezza, il suo desiderio di bene, con gli stordimenti sempre disponibili. Stordimenti che rendono la massa particolarmente malleabile a chi è in grado di presentare semplicistiche risposte ai bisogni basilari, e ai desideri più intimi degli uomini. I domatori del grosso animale sono sempre in agguato: essi sanno cosa dargli per farsi amare, e per sfruttare la sua forza brutta per i loro scopi.

La via di chi cerca di resistere alle sirene passa attraverso un'adesione alla realtà talmente profonda che il soggetto viene meno: «Sopprimere l'io. Conformare la mia anima al corso del tempo. Fare entrare nell'anima le rivoluzioni degli astri».¹

È questa la lezione che insegna la rotazione del cielo: imitare le stelle, secondo il precetto del *Timeo*, consiste nell'impedire che si distacchi l'esperienza vissuta dalla realtà. Vivere il tempo andando alla sua andatura: anche se talvolta sembra non finire mai, o, al contrario, sembra andare troppo rapidamente, esso ha sempre lo stesso passo. Imparare a vivere il presente senza scatti in avanti, dettati dall'insofferenza per la situazione contingente o per il miraggio di un domani migliore: i circoli della volta celeste sono per Simone Weil essenzialmente dei custodi della realtà. Mettersi alla loro scuola significa scegliere di calarsi in essa, accettando tutto ciò che questa, nel presente, offre.²

Naturalmente i contenuti che questa scuola insegna non sono eteri come i principi da cui prende origine. Aderire al tempo è duro: è possibile attraverso la convergenza di due condizioni. La prima è il lavoro manuale. Solo per mezzo di un'attività che comporti una diretta compromissione con la realtà si può rimanere aderenti ad essa. La seconda è la consapevolezza. Essa permette di leggere la fatica del lavoro senza ridursi allo stato animale. È la facoltà che permette di considerare la propria condizione da un punto esterno all'abbruttimento a cui si partecipa.

Lavoro manuale. Perché non vi è mai stato un mistico operaio o contadino che abbia scritto sull'uso del disgusto del lavoro?

Questo disgusto che è spesso là, sempre minaccioso, l'anima lo sfugge e cerca di dissimularselo per reazione vegetativa (istinto di conservazione). A confessarselo c'è pericolo di morte. [...]

Questo disgusto è il fardello del tempo. Croce.³

¹ Q II p. 203.

² Cf. Q III p. 346.

³ Q II p. 253.

Nel lavoro si sperimenta tutto il peso del presente: se la coscienza non viene inibita dalle condizioni degradanti o da compensazioni scadenti,¹ è possibile vivere effettivamente l'adesione al tempo, con tutto lo spessore che comporta.

Infine si può dire che il tempo è croce in quanto il tempo è una condizione per la chiarezza, per la verità. Vivere il tempo andando al suo ritmo è difficile anche perché esso svela le menzogne che circondano, ma soprattutto abitano, l'uomo. L'illusione non ha profondità: è un'immagine bidimensionale che appaga temporaneamente, che rassicura. È una promessa che risponde immediatamente a un bisogno; senza avere per sostegno la realtà, non è fatta per durare. È uno slogan, emozionante e suggestivo, ma presto irriso e dimenticato. Il tempo ha la caratteristica di permettere all'uomo di girare intorno alle proposte che riceve, cogliendo se si tratta di verità o finzione.

Nella percezione sensibile, se non si è sicuri di ciò che si vede, ci si sposta tenendo fisso lo sguardo (ad esempio si fa il giro) e il reale appare. Nella vita interiore il tempo prende il posto dello spazio. Con il tempo si è modificati, e se attraverso le modificazioni si conserva lo sguardo orientato su una certa cosa, alla fine l'illusione si dissipa, e il reale appare.²

Nella perseveranza, ovvero nella permanenza all'interno del tempo in uno stato cosciente, si saggiano i problemi e le soluzioni che investono l'uomo. La presenza al tempo comporta così anche l'onere di valutare la realtà o l'illusorietà delle risposte che egli si dà. Messo finalmente al muro, cadono tutte le immagini che affollavano la caverna. Vengono scoperte come dei miraggi inconsistenti, utili solo per un conforto effimero.

Sebbene Simone Weil non usi a questo riguardo la terminologia platonica, può essere avvicinato questo movimento circolare intorno all'oggetto a quello del *Nous*. Lo sguardo dell'uomo che gira intorno alle questioni interiori che lo abitano, volto a scoprirne tutta la realtà, è affine al movimento che è stato descritto essere proprio dell'Intelligenza divina.³ La trasposizione della Weil può essere considerata come un'applicazione particolare, pratica, di quella somma circolazione che è stata vista essere propria del *Nous*. Quella era la rivelazione immediata e globale della verità dell'oggetto contemplato, questa, più limitata, ne è la declinazione per la vita interiore.

¹ Cf. CO pp. 35-6, 73, 76.

² Q II p. 293.

³ Cf. sopra, § 1.2.4 del presente capitolo.

La verità ha bisogno di tempo in cui ci si possa trasformare, cambiare di prospettiva, al fine di osare scrutare dietro le apparenze subito percepibili.

IV.2.3 Adesione al presente

Il tipo di moto che, negli scritti weiliani, esemplifica il distacco dal tempo è il moto rettilineo. Esso rappresenta, con grande continuità all'interno del *corpus* delle opere, lo stato di chi proietta nel futuro la realizzazione della sua vita. Chi si muove sulla retta è convinto che i problemi che sta vivendo siano solo passeggeri: verranno risolti da una soluzione che il Progresso, la Rivoluzione, Dio, domani porterà.¹ Chi si rifugia in questo tipo di atteggiamento è particolarmente vulnerabile alle seduzioni dell'immaginazione, e di chi la manipola. Dipendente dalle prospettive che gli vengono inculcate, egli investe aspettative, quindi energie, in un futuro che non esiste se non nelle promesse della propaganda. Orientare i propri sforzi in modo rettilineo, verso un obiettivo fumoso, li condanna alla dispersione.

Rimanendo fedeli al pensiero della Weil, si dirà persino che sulla terra non ci sarà niente degno di essere oggetto del desiderio umano. Il desiderio, in senso stretto, può essere solo desiderio del Bene. Del Bene assoluto, originale, puro: le piccole e spesso meschine declinazioni verso cui si corre non sono che idoli.

La sfida che si pone all'uomo sarà allora quella di conservare il proprio desiderio, ma di orientarlo verso Dio. Qualsiasi altro oggetto ne trasformerebbe le energie in violenza, sopraffazione: solo lui le può accogliere disinnescando il potenziale distruttivo che il desiderio comporta. Dirigersi ciecamente verso un obiettivo è una tragedia. Gli altri, ostacolo al suo perseguimento, sono delle seccature di cui liberarsi o, al meglio, sfruttare. Il contesto sociale, culturale, naturale, perde i contorni: avrà un'importanza solo relativamente al fine da raggiungere.

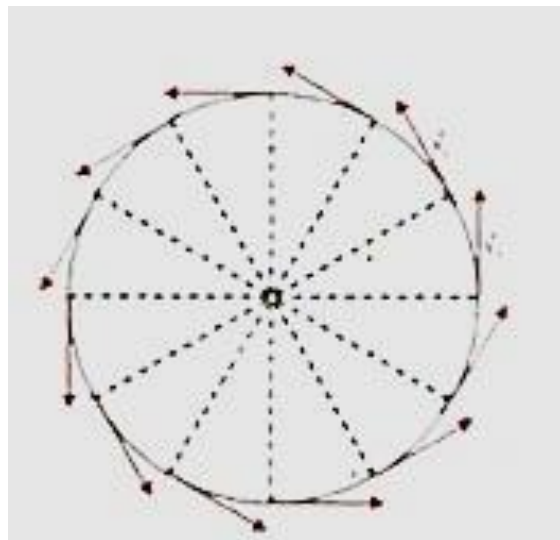
Il desiderio, si è visto, non è certamente un male, ma perché esso si distolga dal ricercare risposte terrestri alla sua sete, è necessario conservarlo non orientato.

Il desiderio terrestre, l'attaccamento, è una direzione, un orientamento in linea retta. Tutto l'essere è proiettato in linea retta verso un oggetto particolare, il tesoro per l'avaro, una donna per l'amante. Il bambino non è così; è disponibile; è orientato, e non è orientato verso qualcosa. Orientato a vuoto.²

¹ L'attesa di un'imminente fine del mondo ha asservito la Chiesa all'animale sociale: cf. Q II pp. 310-1.

² Q III p. 162.

Imparare a essere orientati a vuoto corrisponde all'imitazione del moto circolare, ripetutamente suggerita dall'autrice. Se non si indirizza il desiderio verso niente di specifico, se lo si mantiene libero da vincoli terrestri, esso non si muoverà verso nessuna direzione particolare, tuttavia seguirà un percorso ben chiaro. Nel moto circolare che ha luogo il desiderio rimane teso e non diretto: esso produce un movimento, ma la direzione viene continuamente infranta.¹ Geometricamente si può constatare che le tangenti a ciascun punto, ovvero i vettori della velocità, ruotano continuamente, cambiando sempre orientamento. Ciò che permane immutata è l'accelerazione centripeta che lega il corpo in movimento al centro. Il movimento circolare in altre parole testimonia sia l'assenza di una finalità, sia un'invisibile attrazione verso il centro. Da notare poi che quest'attrazione non si compie mai, rimanendo sempre insoddisfatta. A differenza del moto rettilineo, quello circolare non ha una meta che lo realizzi: esso si può pertanto mantenere in movimento perpetuamente, grazie solo al rapporto di attrazione inesausta che sussiste tra il centro e il punto in movimento.



Fonte :
<http://www.eironeia.eu/lemonde/paralogismesIT.html>

Il suo immenso valore simbolico si può spiegare per la sua capacità di trasformare l'energia impiegata nel perseguire un obiettivo ripiegandola su se stessa, inducendola a spendersi nel presente piuttosto che sognando una consolazione dal futuro luminoso che si avvicina.

Quel desiderio insaziabile in noi che è sempre volto verso l'esterno e che ha per dominio un avvenire immaginario, noi dobbiamo costringerlo a far cerchio su se stesso e a volgere la sua punta sul presente. I moti dei corpi celesti che ripartiscono la nostra vita in giorni, in mesi e in anni sono sotto questo aspetto il nostro modello, perché i ritorni vi sono così regolari che per gli astri l'avvenire non differisce in nulla dal passato. Se contempliamo in essi questa equivalenza dell'avvenire e del passato, noi penetriamo attraverso il tempo fin nell'eternità e, liberati dal desiderio rivolto verso l'avvenire, lo siamo anche dall'immaginazione che l'accompagna e che è l'unica fonte dell'errore e della menzogna.

¹ Cf. Q III p. 317.

Partecipiamo della rettitudine delle proporzioni, ove non è alcun arbitrio, dunque alcun gioco per l'immaginazione.¹

Far volgere la punta del desiderio sul presente: ovvero trasformare il movimento rettilineo in circolare. Ma quali sono le conseguenze di una tale trasformazione?

Chiudere il desiderio su se stesso, formando un cerchio, è innanzitutto un modo per limitare la sua forza distruttiva. È un modo per dare dei limiti a un'energia altrimenti incontrollabile: in fondo il moto circolare è il padre di tutti i movimenti limitati.²

Proseguendo, si può sostenere che il ripiegamento del desiderio sul presente non sia estraneo a degli influssi stoici, già denunciati. Si tratterebbe così di *amor fati*, di accoglienza di tutto ciò che la natura riserva. Eppure, anche se questa accezione è indiscutibilmente presente, la sfumatura con la quale Simone Weil la considera è un po' diversa. Il presente, certo, è un dono, è il luogo attraverso cui il desiderio deve passare, affinché si compia quel circolo che lo salva. Ma è un dono che si scopre. Non è accessibile grazie a un semplice sforzo volontaristico. L'amore non è tensione, ma accoglienza, sottomissione volontaria alla volontà altrui. Solo quando si sceglie l'obbedienza all'ordine del mondo il presente si rivela come una ricchezza. Puntare sul presente significa quindi, in ultima istanza, investire tutte le energie disponibili nell'obbedienza a Dio, ovvero a ciò a cui gli eventi, stretti dalle catene della necessità, portano.³ Non è facile aderire al presente, rimanervi dentro, quando sembra invivibile: è necessaria, per riuscirvi, tutta l'energia contenuta nel desiderio che di solito è rivolto all'esterno. Sottraendo attenzione alle chimere che abitano l'avvenire si potrà accumulare un'energia sufficiente per accettare la realtà, per come si dà.

¹ IP p. 108.

² «Un movimento è limitato solo se è la proiezione di un movimento circolare». Q III p. 234.

³ «Soltanto l'obbedienza libera da questa costrizione [quella dell'immaginazione]. Essa sola permette di sopportare il presente. Presente, dono. Tutto ciò che il momento presente contiene è un dono.» Q III p. 304.

IV.3 Una Creazione secondo la fisica: la scuola di Chartres

Il *Timeo*, o almeno una parte di questo (17a-53c), è l'unico testo platonico che giunge, grazie a Calcidio, agli uomini europei del Medioevo. Risulta evidente l'importanza che ricoprì tale testo, anche solo per il fatto d'essere rimasto accessibile per secoli. Sebbene sia un punto di riferimento anche per gli autori della tarda Antichità e dell'Alto Medioevo,¹ è soprattutto a partire dall'XI-XII secolo che si sviluppa uno studio approfondito del *Timeo*. La scuola di Chartres è il centro attorno a cui gravitano in quegli anni i più significativi lettori del testo platonico: Bernardo e Teodorico, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, sono alcuni dei massimi esponenti di una scuola cattedrale molto viva, responsabile di un rilevante rilancio degli studi platonici.

All'interno di questo contesto culturale la riflessione che viene condotta sulla natura dell'universo affronta temi molto distanti tra loro, attraverso modalità espositive non uniformi. Il dialogo erudito a cui ricorre Guglielmo di Conches fa spazio alle volute poetiche di Bernardo Silvestre, il linguaggio fisico del primo non impedisce al secondo di ricorrere a immagini mitologiche antiche, rivisitate.

Pur scontando approcci differenti, il ruolo che le stelle svolgono all'interno del pensiero di questi autori è centrale. La loro rotazione, in particolare, è uno strumento esplicativo cardine in Teodorico di Chartres, che la pone alla base del suo *Trattato dei sei giorni della Creazione*. Il tentativo di Teodorico è notevolmente ambizioso: egli intende mostrare in che modo, fisicamente, sia avvenuta la Creazione, rimanendo aderenti al testo biblico.² L'opera di conciliazione tra la Scrittura e le teorie fisiche in cui si cimenta trova la propria chiave di volta nel movimento rotatorio. È stato il passaggio del fuoco celeste, il primo giorno, che ha creato la materia e la luce; è stato sempre il suo passaggio, lungo la sua orbita circolare, a riscaldare le acque, il secondo giorno; a farle evaporare fino oltre il firmamento. La rotazione del terzo giorno ha continuato a fare evaporare l'acqua, facendo emergere la terra e dandole vita.

¹ Cf. C. Moreschini, *Introduzione a: Calcidio, Commentario al "Timeo" di Platone*, Milano: Bompiani 2003, pp. VII-XXXIX.

² Cf. T. Gregory, *L'idea di natura prima dell'ingresso della fisica di Aristotele, il secolo 12*, in: *La filosofia della natura nel Medioevo: atti del Terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale : Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964*, Milano: Vita e pensiero 1966, p. 42.

La rotazione del quarto giorno ha fatto coagulare l'acqua evaporata, formando così le stelle, fissate nel firmamento.¹ Solidali col cielo, esse si muovono di moto circolare, il solo moto che è possibile all'universo. Questo, contenendo ogni cosa, non può spostarsi da un luogo all'altro, ma solo ruotare su se stesso: «Il cielo, una volta creato, poiché è di estrema leggerezza, non può rimanere immobile, e, poiché contiene tutte le cose, non avrebbe potuto muoversi in avanti da un punto a un altro: perciò, dal primo momento stesso della sua creazione, cominciò a ruotare circolarmente».² Le stelle, con le loro continue circolazioni celesti, diventano così un richiamo esplicito al movimento divino, una traccia che ogni notte ricorda l'impulso rotatorio iniziale.³

IV.3.1 Le stelle sono un esempio morale

Oltre che testimoni della Genesi le stelle costituiscono un modello di perfezione indiscusso. Il loro movimento circolare, la loro costituzione materiale, sono solo alcuni degli elementi che convergono nell'assegnare alle stelle tale ruolo. Guidate da una necessità irresistibile, esse percorrono sempre le stesse orbite, mostrando una stabilità completamente estranea alla dimensione umana o terrestre. Le passioni che agitano gli uomini, la corruzione che logora la materia, non sono problemi che riguardino le stelle. La fissità dei loro percorsi rappresenta un modello di condotta privilegiato: agli uomini, indecisi, passionali, traditori, l'orbita dei cieli indica un'alternativa sicura alla loro vita pratica incostante. Non che qualcuno cambi modo di gestire gli affetti, il denaro, il proprio lavoro, perché guarda le stelle. Non si creda arbitrariamente a questa ingenuità. Le stelle sono solo un punto di riferimento, un modello a disposizione di chi voglia condurre in modo equilibrato la propria vita. Nel XII secolo, prima dell'arrivo massiccio di Aristotele nelle università, le stelle conserveranno prevalentemente questa funzione di modello per gli uomini. Tale funzione non è altro che quella assegnata loro nel *Timeo*,⁴ variamente rimodulata: «Con la sua figura eretta, invece, che testimonia l'eccellenza della sua mente, solo l'uomo leverà il nobile capo verso le stelle, perché

¹ Teodorico di Chartres, *Trattato dei sei giorni della Creazione*, §§ 5-17, in: Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, *Il Divino e il Megacosmo*, a cura di E. Maccagnolo, Milano: Rusconi 1980, pp. 182-188.

² Teodorico di Chartres, *Trattato dei sei giorni della Creazione*, cit., § 5, p. 182.

³ La catena delle cause, strutturata verticalmente, sarà poi ripresa da Tommaso d'Aquino nella sua prima via: cf. T. Gregory, *Astrologia e Teologia nella cultura medievale*, in: *Mundana Sapientia*, Roma: Edizioni di storia e letteratura 1992, p. 297.

⁴ Cf. Platone, *Timeo*, 47b-c, 90c-d.

possa avere come modello della sua condotta le leggi del cielo e l'invariabilità dei suoi percorsi».¹

Il discorso sulla perfezione del cielo non viene sostenuto solo dall'argomento della fissità delle orbite celesti, ma viene corroborato anche da quanto afferma Bernardo Silvestre sulla natura delle stelle. Egli, dichiarando che se «il cielo e le stelle avessero assunto la loro sostanza dagli elementi, che per natura sono mutevoli, non potrebbero annunciare nulla di vero e di certo»,² di fatto afferma l'impossibilità di utilizzare le categorie terrestri per descrivere la perfezione del cosmo. Le stelle non possono essere formate con gli stessi elementi del mondo sublunare, di cui si rileva continuamente la caducità, ma il loro valore, insito nel loro essere immutabili, dev'essere giustificato altrimenti. L'etere, il quinto elemento, non soggetto allo scorrere del tempo, viene in aiuto: solo una materia prima di tale stabilità, di tale divina qualità, può contribuire alla costituzione degli astri e garantire loro quella stabilità che li caratterizza.³

Di fronte alla perfezione del cosmo, attestata dalla natura dei suoi movimenti e dalla costituzione materiale delle sue figure, l'uomo è chiamato a conformare la propria vita a quel paradigma di equilibrio e stabilità. La teoria dell'uomo microcosmo, variamente ripresa nel corso del Rinascimento, si basa su questi tratti fondativi. L'uomo è un universo di complessità: l'unica chiave per venire a capo dei suoi problemi e dei suoi misteri è sotto gli occhi di tutti. È il cosmo stesso. Lì si trovano, in una scala diversa, i movimenti, le caratteristiche, di un uomo retto, equilibrato. Sulla base del postulato della corrispondenza tra l'uomo-microcosmo e il megacosmo siderale si pone il precetto dell'imitazione, da parte dell'uomo, dell'immutabilità che caratterizzava l'universo del Medioevo.

IV.3.1.1 Addestramento della vista

Nella riflessione della scuola di Chartres il legame tra le stelle e l'uomo assume uno spessore importante anche attraverso una particolare teoria fisiologica, risalente anch'essa al *Timeo*. Il meccanismo della vista, sebbene possa sembrare un tema estraneo a quanto si sta argomentando, svolgeva una funzione cardine nell'associare gli uomini alle stelle. Inversamente a quanto ora riteniamo, nel Medioevo si pensava che il processo che permetteva la visione non avesse inizio dalla luce emessa o riflessa dai corpi, poi recepita dalla retina, ma,

¹ Bernardo Silvestre, *Cosmografia*, cit., II, X; p. 532. Cf. Platone, *Timeo* 47b-c.

² Bernardo Silvestre, *Cosmografia*, cit. II, III, 10; p. 506.

³ Sebbene Teodorico di Chartres affermi che le stelle siano composte di acqua (vedi sopra, p. 112), si è preferito dare maggior rilievo alla teoria di Bernardo Silvestre, più in sintonia con l'argomentazione condotta.

al contrario, si fondasse su di un raggio che usciva dagli occhi. Vedere significava raggiungere con questo raggio visivo gli oggetti, superando gli ostacoli che si frapponivano.

Gli uomini, sempre secondo il *Timeo* (45b-e), sono depositari di un “fuoco puro”, di una luce, che gli occhi emettono. La visione, avvenendo attraverso l'incontro tra la luce interna e quella proveniente dal mondo esterno, si definisce come assimilazione, come armonizzazione tra il mondo psichico e quello fisico. Guardare le stelle significa così ricercare una sintonia tra il mondo interiore e quello cosmico, uniti da un sottile filo di luce.¹

Assimilazione sì, ma anche addestramento. Guardare le stelle comporta uno sforzo, in quanto il raggio visivo deve superare uno spazio enorme prima di congiungersi con la luce proveniente dai corpi celesti. Perseverare in questo esercizio permette quindi non solo di diventare sempre più simili alla stabilità dei circoli celesti, ma anche di potenziare il proprio raggio visivo, rendendolo avvezzo a misurarsi con grandi distanze. Si può dire, semplificando, che guardare le stelle insegna a guardare lontano.

IV.3.2 Da modelli intoccabili a potenze da sfruttare

Il valore che hanno avuto le stelle nel Medioevo non è rimasto tuttavia inalterato nei secoli. Oltre alle varie teorie che si sono succedute, intorno a questioni astronomiche e astrologiche più particolari, si è assistito a una trasformazione radicale del ruolo etico e sociale che la sfera celeste ricopriva. Se fino agli studi condotti nella scuola di Chartres le stelle avevano principalmente avuto, sulla scorta dell'insegnamento platonico, la funzione di modelli per la vita umana, il loro ruolo si modificò con la riscoperta occidentale di Aristotele. Il valore etico che l'interpretazione platonica e la successiva lettura allegorica altomedievale attribuiva loro verrà dimenticato, soppiantato gradualmente da una concezione dei corpi celesti quali forze influenti sugli uomini e sulla loro storia. Da indifferenti elementi passivi, tuttalpiù oggetto di contemplazione, le stelle assunsero un ruolo sempre più mondano, che non venne messo in discussione.² La medicina, l'agricoltura,³ non erano concepibili senza

¹ Cf. S. Maso, *Dal disordine all'ordine*, in *Plato Phisicus*, cit., p. 249.

² «Ce nouveau temps astrologique avec ses périodes ponctuées par les figures célestes est présent dans toute la culture médiévale depuis le XII^e siècle, parfois totalement acceptée, parfois discutée, mais toujours dans le respect du principe de la causalité des cieux, considérée comme une doctrine incontestable.» T. Gregory, *Temps astrologique et temps chrétien*, in: *Mundana Sapientia*, cit., p. 333.

³ Ancora nel XX secolo l'applicazione di principi astrologici elementari era diffusa nelle campagne, come testimonia questa pagina di Cesare Pavese: «Allora credi anche nella luna? – La luna, – disse Nuto, – bisogna crederci per forza.

ricorrere allo studio delle influenze astrali che, più o meno direttamente, determinavano il successo di una cura o di una semina. La *Fisica* di Aristotele, sostenendo che sussistesse una stretta relazione tra i movimenti astrali e le conseguenze terrestri, aprì completamente la strada a diverse discipline astrologiche volte a studiare e a gestire gli influssi astrali. Ripetendo fino alla nausea l'adagio di Tolomeo "Il sapiente dominerà le stelle", il Basso Medioevo esalterà la figura dell'uomo di cultura che, a differenza del plebeo, riesce a mantenere la propria autonomia decisionale, mentre quest'ultimo è incapace di resistere all'influenza astrale, rimanendovene asservito. Chi non è dotato di strumenti adeguati subisce passivamente, alla stregua dell'animale, i cambiamenti che, dall'esterno, i movimenti cosmici gli impongono; non avendo le facoltà per essere l'autore della propria trasformazione, l'ignorante è in balia delle congiunture celesti.¹ Chi è sapiente invece è consapevole delle forze astrali, le sfrutta per quanto può, le respinge quando sono dannose. L'armonia cosmica su cui le varie discipline astrologiche si fondano non è un mero oggetto di contemplazione, bensì la condizione dell'efficacia delle diverse pratiche che il sapiente mette in campo per gestire le forze che gli astri dispiegano sulla terra.

Per riassumere si può così considerare come, dall'Alto al Basso Medioevo, si sia trasformato il ruolo delle stelle: alla lettura allegorica del *Genesi* e del "libro della natura", in cui Dio avrebbe scritto, anche per gli incolti, le sue leggi, se ne sostituisce una fisica, volta a studiare la realtà per come si presenta ai sensi, prescindendo sempre più dal precedente tessuto simbolico. Le stelle, un modello di stabilità per le loro orbite circolari e la loro composizione immutabile, associate al destino degli uomini da un fragile vincolo di luce cambiarono natura, in particolare con l'avvento di Aristotele in Europa. Da esempio posto da Dio per istruire gli uomini sull'equilibrio da conservare nella loro vita pratica, esse non avrebbero più mostrato solamente il loro valore morale, espresso in un insegnamento; sarebbero divenute forze naturali, guidate, anche solo *pro forma*, da Dio. Forze da imparare a

Prova a tagliare a luna piena un pino, te lo mangiano i vermi. Una tina la devi lavare quando la luna è giovane. Perfino gli innesti, se non si fanno ai primi giorni della luna, non attaccano.» C. Pavese, *La luna e i falò*, (1950) Milano: Mondadori 1979, p. 50.

Anche nella cultura contadina emiliano-romagnola è sopravvissuto un ricordo di questo, nella parola "strulgher": derivando da "astrologare" essa non significa solo pensare intensamente, ma anche escogitare, riflettere su di un problema concreto in vista dell'azione che porterà alla sua soluzione. Prima di agire, in tutte le situazioni cruciali, bisogna pensare, tenere in considerazione le congiunture astrali che determineranno la buona riuscita dell'impresa; cf. C. Coronedi Berti, *Vocabolario Bolognese Italiano*, Bologna: Monti 1869-74.

¹ Cf. Platone, *Timeo* 89a.

governare, a controllare, al servizio di un'affermazione nella mondanità sempre più decisa, disposta, senza scrupoli, a scomodare i cicli celesti.¹

IV.4 La scoperta del legame tra l'uomo e il cosmo

Nécessité

Le cercle des jours du ciel désert qui tourne
Parmi le silence aux regards des mortels,
Greule ouverte ici-bas, où chaque heure enfourne
Tant de cris si suppliants et si cruels;

Tous les astres lents dans les pas de leur danse,
Seule danse fixe, éclat muet d'en haut,
Sans forme malgré nous, sans nom, sans cadence,
Trop parfaits, que ne revêt aucun défaut;

A eux suspendus, notre colère est vaine.
Calmez notre soif si vous brisez nos cœurs.
Clamant et désirant, leur cercle nous traîne;
Nos maîtres brillants furent toujours vainqueurs.

Déchirez les chairs, chaînes de clarté pure.
Cloués sans un cri sur le point fixe au Nord,
L'âme nue exposée à toute blessure,
Nous voulons vous obéir jusqu'à la mort.²

Inutile dire che, per Simone Weil, le stelle non possono ridursi a strumenti asserviti al potere mondano. Il loro valore non risiede certo nella facoltà che avrebbero di favorire un

¹ «L'astronome devient ainsi le conseiller de comportements adéquats aux différents moments (*"ad eligendum id ad quod aptus est"*), pour saisir l'instant le plus favorable, pour maîtriser le temps; le temps astrologique mène à une conduite de vie de plus en plus tournées vers le destin individuelles et le succès mondains». T. Gregory, *Temps astrologique et temps chrétien*, in: *Mundana Sapientia*, cit., p. 346.

² P p. 33. «Nécessité. La ruota dei giorni dal cielo deserto si volge/ In silenzio agli sguardi mortali,/ Gola aperta quaggiù, dove ogni ora inghiotte/ Gridi così supplicanti e crudeli;/ Tutti gli astri lenti nei passi della loro danza,/ Unica danza immobile, lampo muto dall'alto,/ Informi malgrado noi, senza nome o cadenza,/ Troppo perfetti, senza mancanza alcuna;/ La nostra collera è vana a quei sospesi./ Si calma la nostra sete se ci spezzate i cuori./ In desideri e grida la loro ruota ci trascina;/ I nostri signori splendenti furono sempre vincitori./ Strappate le carni, catene di luce pura./ Inchiodati senza un grido alla fissità del Nord,/ L'anima nuda esposta ad ogni piaga,/ Noi vogliamo obbedirvi fino alla morte.» Trad. it. di Roberto Carifi.

raccolto o di farlo fallire. Si può anzi dire che la Weil non tenga in alcuna considerazione la curvatura di significato che, nel Tardo Medioevo, assunsero i corpi celesti. Nella sua concezione nulla è più estraneo di uno sfruttamento, da parte degli uomini, si voglia sapienti, dei cicli astrali. Sono quest'ultimi le catene. Sono questi a mostrare il vincolo che tiene in ceppi l'uomo. Non è possibile in alcun modo, se non nell'immaginazione, spezzare questo legame che le stelle ricordano. Esse, costrette nelle loro orbite, sono i vessilli di un ordine cosmico indifferente agli uomini, perfettamente giusto, sebbene incomprensibile. I loro passaggi periodici non rispondono ad alcun arbitrio, sono pure espressioni di un legame invisibile che nell'universo tiene meccanicamente unite le cause agli effetti. Come si può leggere nella poesia appena citata, gli astri sono, in primo luogo, le pure espressioni della necessità. Essi sono i primi elementi cosmici, almeno per visibilità e accessibilità, che attestano la necessità come la cifra costante dell'universo.

Il valore delle circolazioni delle stelle fisse non coincide quindi coi loro presunti poteri, né, come si potrebbe pensare, con la loro capacità di mettere in evidenza la necessità. Le stelle non solo ne manifestano la violenza, ma sono in grado di mostrare anche l'intima connessione di quella con la purezza del bene. Nella loro infinita bellezza indicano la contraddizione insolubile tra le due dimensioni della Creazione. Il rigore dei loro passaggi testimonia parimenti l'inflessibilità dei loro percorsi, come la bellezza che è associata a essi. Secondo un ritmo, una cadenza, che le discipline matematiche indagano, le stelle narrano di un impossibile incontro, tra due contraddittori.¹

La contemplazione dei rapporti di quantità aritmetica e geometrica è utilissima [...] poiché mostra che tutto [...] è implacabilmente sottoposto al limite delle catene della necessità.

Quando si è compreso fin nel fondo dell'anima che la necessità è soltanto uno 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 di amare.²

Senza la brutalità che le sofferenze della vita comportano, le stelle riescono lo stesso a trasmettere la forza coercitiva che la necessità imprime sul cosmo e su ciascuno.

Eppure la lezione, l'insegnamento che Simone Weil coglie dalle rotazioni astrali è di uno spessore molto maggiore. Essa non si limita a disconoscere implicitamente il ruolo di potenze influenti che era stato attribuito loro, ma, riprendendo la prospettiva chartriana,

¹ Si vedano i §§ 2-3 del III capitolo.

² IP p. 112.

assegna alle stelle una funzione morale importante. Senza rinunciare a nulla di quanto sosteneva intorno alla natura inflessibile degli astri, la Weil anzi afferma con forza l'importanza dell'imitazione da parte degli uomini dei loro cicli, modelli di soprannaturale indifferenza.¹ «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli»;² l'esortazione evangelica si traduce così nell'incoraggiamento della riproduzione, a livello umano, della perfetta equanimità di Dio, manifestata dalle circolazioni celesti.

IV.4.1 Tra il Micro e il Macrocosmo

La correlazione tra il microcosmo antropico e il macrocosmo in cui l'uomo si trova inserito diventa nella riflessione della Weil il punto cruciale che giustifica le diverse conclusioni che trae. L'analogia tra queste due dimensioni permette di superare l'apparente infinita distanza tra l'uomo e l'universo, rompendo l'isolamento a cui l'immaginazione condanna l'uomo.

Établir une analogie, c'est établir une identité entre des phénomènes qui, pour l'imagination, ne se ressemblent pas.³

È l'analogia la dottrina che pervade il *Timeo*: essa nasce dalla scoperta dell'Identico all'interno tra due elementi che sono Diversi.⁴ Essa è la Mediazione degli inconciliabili, che non manca di essere feconda, in quanto spezza la chiusura velenosa dell'uomo piegato su se stesso. Gli rivela la sua nobile parentela, lo chiama a levare lo sguardo.

Il legame tra il macrocosmo e il microcosmo umano, sebbene la Weil non sia certa della sua origine,⁵ è sicuramente un punto di contatto con le riflessioni sviluppatesi intorno alla scuola di Chartres.⁶ Ma soprattutto è lo sfondo teorico che le permette di portare avanti la propria dottrina dell'imitazione dell'ordine del mondo. È solamente per il legame postulato tra il microcosmo e il macrocosmo che può essere sostenibile una teoria che prescriva la

¹ Cf. i passaggi 47b-c e 90c-d del *Timeo*, più volte tradotti dalla Weil: OC IV vol. 2, pp. 503, 542.

² *Matteo* 5, 48.

³ S. Weil, *Sur l'imagination*, in: CSW tome VIII n. 2, 1985, p. 126. Cit. in F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 111.

⁴ «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. [...] Perciò bisogna trovarvi la regolarità nella diversità, cioè le proporzioni.» S p. 192.

⁵ Cf. Q III p. 41.

⁶ Cf. Q III p. 399.

riproduzione, a livello umano, dell'armonia celeste. La Weil riprende più volte questa teoria medievale, sviluppandola in modo originale:

Noi dobbiamo riprodurre in noi l'ordine del mondo. Qui è la fonte dell'idea di microcosmo e macrocosmo che tanto ossessionò il medioevo. Essa è di una profondità pressoché impenetrabile. Ne è chiave il simbolo del moto circolare.¹

Riprodurre in noi le circolazioni celesti, secondo l'oscura direttiva del *Timeo* (47b-c; 90c-d) è possibile solo in quanto sussiste una relazione tra l'uomo e le stelle. Il legame tra queste due dimensioni si ritrova nella bellezza: secondo la prospettiva della Weil il cosmo, a qualsiasi altezza lo si guardi, è bello.² Sia a livello microscopico che a quello macroscopico vi è un'armonia che affascina l'osservatore, sempre che questo sia effettivamente presente. La suggestione che sembrano sollecitare queste pagine è che vi sia, a ogni livello di lettura della realtà, un panorama di indicibile bellezza. Anche al di là delle capacità sensoriali umane vi sono dei paesaggi stupendi, anche se non godibili. I nostri occhi, ad esempio, riescono a cogliere solo una fascia limitata di frequenze luminose, all'interno dello spettro del visibile; e così pure le orecchie. Cosa dire allora di quelle frequenze al di là della soglia di sensibilità? Non vi possono essere dimensioni fisiologicamente inaccessibili, eppure armoniche?

Simone Weil, sebbene non si addentri in queste speculazioni, ritiene che ogni uomo, con la propria costituzione, abbia la facoltà di accedere a un determinato assetto cosmico. Ciascuno è in grado di godere, secondo la propria prospettiva, della bellezza dell'ordine del mondo:

Forse c'è un ordine del mondo a misura di ciascuno. L'ordine del mondo che noi possiamo afferrare è come il disegno trovato sull'incavo di un ceppo quando l'abbiamo segato. Avremmo trovato un disegno anche in qualsiasi altro punto; un disegno diverso, ma sempre un disegno. Il nostro universo è uno spaccato dell'universo, praticato in un punto che corrisponde alla struttura e alle dimensioni del nostro corpo.³

¹ IP p. 108.

² «La Creazione, per quanto si discenda verso il piccolo, ha la pienezza della bellezza». Q III p. 26. Cf. Q II p. 196.

³ Q III p. 218.

Secondo il proprio punto di vista l'uomo può gustare la bellezza del cosmo, scoprendola tanto nel minimo che nel massimo. Dalle venature di una foglia fino alle altezze siderali il carattere che emerge dal tessuto della necessità è la bellezza.

All'interno di questo contesto armonico che lo avvolge, l'uomo è chiamato a entrare in sintonia con esso. L'imitazione dell'universo ordinato e bello –*kosmos*– da parte dell'uomo, coincide col suo consenziente inserimento al suo interno.¹ Scoprendosi parte di un discorso cosmico più ampio, all'uomo è data la facoltà di accettare o meno d'integrarsi con esso. L'imitazione dell'ordine del mondo non è altro che il tentativo umano di riprodurre in sé la perfezione cosmica, innanzitutto iniziando con l'accettazione della realtà, nelle sue strutture di necessità.

Attraverso la semplice ed evocativa formula di corrispondenza tra il microcosmo e il macrocosmo, l'autrice indica senza tentennamenti quale sia la via per assimilare la propria vita a Dio, ovvero trasformarla per renderla sempre meno “pesante”, meno chiusa su se stessa.

IV.4.2 Il criceto contemplativo

L'apprendistato dell'amore a cui la Weil introduce comporta unicamente la riproduzione in sé dell'ordine del mondo. Nella contemplazione si riconosce il cosmo quale tessuto di amore, che coincide con quello, visibile e disarmante, della necessità. Senza facili scorciatoie, denunciate prontamente, chi si addentra in questo percorso di crescita/diminuzione, può scoprirvi il Bene-Amore-Dio, in una trama che, a tutta prima, sembrerebbe negarlo. La condizione preliminare per condurre questo cammino di consapevolezza è, come si è accennato, la contemplazione. Prescindere da essa, pretendendo di rilevare direttamente, all'interno della realtà, la benevolenza di Dio, è un abominio. Non si può pensare in alcun modo, né tantomeno affermare, che il lamento, il dolore di una vita maledetta, possano cambiare di segno arbitrariamente, trasformati da un insensibile discorso teologico.

¹ Il sacramento dell'Eucaristia ha, per Simone Weil, appunto questo valore: attestare, e ricordare ai fedeli, che in ogni frammento di realtà è presente Dio e che è compito degli uomini conformarsi ad esso. Ognuno vive in Dio, anche se non ne è sempre consapevole: «La consacrazione dell'ostia non opera la presenza di Dio in essa, perché egli si trova sempre interamente in ogni frammento di materia nell'esatta misura in cui la materia è capace di riceverlo. Ma – anche se noi sappiamo questo astrattamente – non lo sappiamo con tutta l'anima, non siamo in contatto con Dio attraverso ogni frammento di materia. La consacrazione [...] rende trasparente, in questo istante del tempo, questo frammento di materia, in modo tale da trovarvi un vero contatto con Dio». Q II p. 280.

Quanto a constatare direttamente questa misericordia della natura, *bisogna rendersi ciechi, sordi, empi, per credere che sia possibile*. Anche gli Ebrei e i Musulmani, che vogliono trovare nella natura le prove della misericordia divina, *sono spietati*. E spesso anche i cristiani.¹

La crudeltà dell'uomo religioso può essere superata solamente attraverso la contemplazione. Essa, pur abbracciando completamente la durezza della realtà, consente di elevare lo sguardo oltre la contingenza, disponendo l'uomo a cogliere l'insondabile giustizia che presiede agli eventi. Riconoscere Dio nell'universo, come riconoscere il proprio fratello in uno sconosciuto,² non è possibile se non grazie al contributo di uno stato particolare.

Simone Weil non descrive, nei suoi scritti, particolari esercizi ascetici, si limita a investire di senso le attività quotidiane degli uomini, *in primis* il lavoro fisico,³ ma anche quello intellettuale.⁴ La contemplazione non è una parentesi nella vita dell'uomo, ma è la dimensione su cui ciascuna attività particolare prende corpo. Essa coincide così con un orientamento dello sguardo, una continua tensione verso l'unico Bene,⁵ qualsiasi cosa si faccia. Lo sguardo dell'uomo contemplativo non è tuttavia legato a un corpo inerte, etereo: completamente inserito nella realtà, esso subisce le pretese della necessità; deve nutrirsi, ripararsi, vestirsi. Il contemplativo è colui che è consapevole di essere solamente un ingranaggio del sistema, che è schiacciato come tutti gli altri dall'oppressione che i ritmi di lavoro gli impongono, ma che conserva uno sguardo rivolto al Bene: «Il distacco consiste nel fare tutto ciò che si fa, non in vista di un bene, ma per necessità, e nell'assumere il bene solo come oggetto dell'attenzione».⁶

Egli non persegue beni finiti, sa bene che il salario è solo uno strumento per sopravvivere, ma non si rifugia neppure in una dimensione consolatoria svincolata dalla realtà. Vive come un criceto in una gabbia, consapevole di essere costretto a lavorare per mangiare, e a mangiare per lavorare.⁷ Eppure mantiene il suo sguardo fisso sul bene, senza barattare la sopravvivenza materiale con esso: «Lo schiavo è colui a cui non è proposto come

¹ Q III p. 118. Corsivo nostro.

² Cf. Q III p. 70.

³ CO pp. 286-7.

⁴ AD pp. 69-80.

⁵ «Una delle verità capitali del cristianesimo, oggi misconosciuta da tutti, è che la salvezza sta nello sguardo. Il serpente di bronzo è stato innalzato affinché gli uomini che giacciono mutilati al fondo della degradazione lo guardino e siano salvati». AD p. 159. Cf. anche ivi, p. 165. Nel testo mistico *“La nube della non conoscenza”* viene più volte ribadita l'importanza di un continuo sguardo rivolto a Dio: «Colpisci dunque questa fitta nube della non conoscenza (il mistero di Dio, ndr) con la freccia acuminata del desiderio d'amore e non muoverti di lì, qualunque cosa capiti». *La nube della non conoscenza*, cit., p. 141.

⁶ Q III p. 258.

⁷ Cf. Q III p. 194.

scopo delle sue fatiche alcun bene se non la semplice esistenza. Egli deve pertanto o essere distaccato o cadere al livello vegetativo».¹

Il distacco, la contemplazione, come si è potuto leggere, non esclude la compromissione con la realtà, ma la presuppone. Sembrerebbe paradossale, o perlomeno fuori luogo, ma il modello di contemplazione che Simone Weil indica si trova nei cieli. Pur rigettando ogni astrazione avulsa dalla realtà, la pensatrice non può fare a meno di ricorrere alle pagine del *Timeo* per descrivere in che modo le stelle siano modelli di distacco.²

La rotazione della sfera celeste in particolare rappresenta il simbolo cosmico della contemplazione: l'attività contemplativa, consistendo in un'azione quotidiana, routinaria, illuminata soltanto da un tenace orientamento dello sguardo verso il bene, non è altro che la riproposizione a livello terrestre del movimento delle stelle. Come quelle ruotano incessantemente, così l'uomo è invitato a prendere consapevolezza di essere nient'altro che un criceto in una ruota.

Le stelle e l'uomo contemplativo hanno tuttavia anche un altro elemento in comune. Hanno lo stesso punto fisso, si chiami polo in astronomia o bene nel linguaggio dell'anima.³ La volta celeste ruota intorno a un punto, come fosse vincolata a esso: così anche l'uomo, consapevole della miseria della propria vita, può fissare l'attenzione su di un valore eterno, immutabile nel tempo scandito dai cicli. Nell'abiezione di chi si scopre strumento per i fini di altri l'unica soluzione per evitare di ridursi a bruto inconsapevole è conservare nel lavoro quotidiano una tensione verticale.

Le stelle tuttavia non sono solo un modello per la contemplazione, ma ne sono anche uno dei principali oggetti. Contemplare le stelle significa contemplare la necessità che presiede all'universo, ponendo l'attenzione sui vincoli, sui limiti, che Dio ha posto alla materia, all'illimitato.⁴ Le stelle sono i simboli siderali di quella necessità a cui Dio ha assegnato il contenimento del caos. La creazione a cui pensa Simone Weil infatti non è di tipo espansivo, come potrebbe essere quella di Spinoza, ma di tipo limitativo, tanto che viene avvicinata da alcuni a quella di Isaac Luria.⁵ Dio si sarebbe limitato, rinunciando alla sua potenza, affidando

¹ Q III p. 258.

² Cf. Q II p. 178.

³ Cf. Q III p. 98.

⁴ Cf. IP p. 112.

⁵ Cf. W. Rabi, *La conception weilienne de la Création. Rencontre avec la Kabbala juive*, in: AA.VV., *Simone Weil, Philosophe, historienne et mystique*, Parigi: Aubier 1978, pp. 141-154. Cf. anche: A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Bologna: EDB 1997, pp. 16-20.

alle inflessibili leggi della meccanica, la necessità appunto, la definizione della materia indeterminata.

All'interno di questo paradigma la contemplazione delle stelle diviene la cifra di un altro importante elemento della crescita spirituale: l'autocontrollo, la gestione della violenza che appartiene a ciascuno: «Addestramento dell'animale in se stessi; si esprime il limite sull'illimitato. È imitazione dell'ordine del mondo. Come Dio ha detto al mare: non andare oltre...(Salmo 65, 7)».¹

Dio, abdicando al proprio potere in favore della necessità, ha posto un limite all'illimitato, ha dato una misura, un colmo, anche al dolore più lancinante; ha indirettamente segnato i confini di tutto l'universo.² Parimenti anche l'uomo è invitato a rinunciare al proprio potere, dandosi dei vincoli. Non si tratta tuttavia di aggiungere dei limiti ulteriori alla condizione umana, già sufficientemente provata, ma di riconoscere la validità di quelli già esistenti. Significa accettare la propria condizione limitata, senza illudersi di possedere un potere che risulta, in verità, solo immaginario.

Contemplare i cicli astrali permette così di riscoprire l'alfabeto elementare dei vincoli che presiedono al cosmo, iniziando ad apprendere il culto universale dell'obbedienza alla necessità. Ovvero imparando a trasformare la sudditanza coatta a tali limiti in un'obbedienza volontaria e consapevole.³ Accettare di essere limitati e scegliere di accogliere questo stato, senza ribellarsi.⁴

Accogliere esplicitamente la necessità come elemento determinante della propria vita coincide con l'inserimento consenziente di questa nell'ordine del mondo. Sebbene si fosse da sempre posti al suo interno, la differenza che si delinea è dovuta alla coscienza. Accettare liberamente di subire la violenza degli elementi, della meccanica naturale, è un atto di amore. È riconoscere la realtà al cosmo.⁵

La necessità diventa la via privilegiata per integrare la propria vita nell'armonia cosmica. Accettando di essere sottoposti alle leggi di questa ci si pone consapevolmente all'interno di quel cosmo ordinato che è voluto da Dio. Non si fa più resistenza, non ci si

¹ Q III p. 109.

² Cf. IP p. 112.

³ «Compiere gli sforzi che andrebbero in ogni caso compiuti sotto la costrizione della necessità pensando che lo si fa per obbedienza». Q III p. 317.

⁴ Superomismo: sono note le conseguenze disastrose di un pensiero che, inversamente a questo, esalta l'immagine di uomini incapaci di accettare i propri limiti. La natura antitotalitaria del pensiero della Weil, sempre presente, riaffiora; cf. I capitolo.

⁵ «Per questo l'unico organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, è l'amore. [...] Tutto ciò che è colto con le facoltà naturali è ipotetico. Solo l'amore soprannaturale afferma». Q II p. 262.

oppone più alla necessità: si è diventati trasparenti, liberi da ogni traccia di ribellione al volere divino.¹

L'imitazione dell'ordine del mondo, manifestato dai cieli, diventa così lo strumento, sempre accessibile,² per condurre nella quotidianità quell'*imitatio Dei* che è la realizzazione, e l'annullamento, dell'uomo.³

IV.4.3 Arrivare all'uomo

Imitare l'ordine del mondo non è una pratica avulsa dalle relazioni umane che si intrattengono ordinariamente, ma è anzi una condizione per viverle bene. Non si tratta affatto di amare l'umanità, o addirittura l'intero cosmo, e di dimenticare il proprio vicino.⁴ Al contrario Simone Weil ritiene che non sia possibile amare realmente un altro uomo senza far discendere tale amore da quello per l'universo ordinato.

Gli uomini infatti non possono amare, propriamente, che il Bene: nella realtà il loro primo oggetto d'amore non può che essere la sua prima manifestazione, l'ordine del mondo. Solo il Bene può essere l'oggetto legittimo dell'amore umano, in quanto costituisce un fine in sé. Anche quando gli uomini rivolgono il loro amore verso una persona, lo fanno trasferendo su di essa le proiezioni, i sentimenti, che rivolgono al cosmo. L'amore per l'ordine del mondo è difficile: nessuna risposta, nessun *feedback* è concesso. Quello per gli uomini, al contrario, è ricercato per la facoltà che essi hanno di abbandonarsi, di fidarsi, di rispondere alle *avances*. Sebbene non sia in alcuna misura disprezzato dalla Weil, esso costituisce una dimensione dell'amore che è evidentemente gregaria di quella principale, cosmica, da cui dipende.

¹ «C'è identità tra: Dio vuole questo, e: questo è». Q II p. 255. Identificando col volere di Dio tutto ciò che accade, Simone Weil non sostiene in alcun modo una visione personalistica di Dio, ma al contrario si può intendere meglio «ciò che accade» come «ciò che Dio lascia accadere»; ovvero ciò che, in base alla necessità, avviene. Per la pensatrice solo l'azione metodica può essere il punto d'equilibrio tra il volere umano e quello divino, ovvero con la necessità: «Nell'azione metodica c'è un punto d'equilibrio in cui la necessità, per il suo carattere condizionale, presenta nello stesso tempo all'uomo degli ostacoli e dei mezzi in rapporto con i fini parziali che egli persegue, e nel quale c'è una specie d'uguaglianza tra il volere di un uomo e la necessità universale». IP p. 193.

² «Hai sempre il cielo e la luce in cui puoi ritrovare un po' di gioia»: anche nel campo di prigionia in cui è rinchiuso l'amico spagnolo di Simone Weil ognuno può reagire alla degradazione riprendendo consapevolezza della bellezza del cosmo, disponibile anche lì. AP p. 86.

³ Vedi sopra: capitolo III §8.

⁴ Così ironicamente C. S. Lewis descrive il trattamento che un diavolo deve somministrare al suo "paziente": «L'importante è di dirigere la malevolenza verso i suoi vicini immediati, verso coloro che incontra ogni giorno, e di cacciare la benevolenza lontano, nella circonferenza remota, verso gente che egli non conosce». C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (1942), trad. it. *Le lettere di Berlicche*, Milano: Mondadori 2009, p. 27. Cf. anche J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), trad. it. *La nausea*, Milano: Mondadori 1971, p. 183.

L'amore per gli spettacoli naturali, il cielo, le pianure, il mare, i monti, il silenzio reso sensibile da mille rumori impercettibili, il soffio del vento, il calore del sole, quell'amore che ogni essere umano sente, sia pure vagamente, almeno per un attimo, è un amore incompleto e doloroso, perché si volge verso oggetti incapaci di rispondere, alla materia. Gli uomini desiderano trasferire questo stesso amore su di un essere simile a loro, capace di corrispondere all'amore, di dire sì, di darsi. Il sentimento della bellezza, talvolta legato all'aspetto di un essere umano, rende possibile questa trasposizione, almeno in maniera illusoria. Ma è verso la bellezza del creato, verso la bellezza universale, che si volge il desiderio.¹

Se amare una persona è amare tutta la natura, scoprendo in essa tutta la speranza dell'alba e tutta la durezza del sole a mezzogiorno, allora, in questa sineddoche cosmica, si può cogliere, anche inversamente, la grandezza di un tale pensiero. Sia che si affronti il discorso da una parte, sia che lo si affronti dall'altra, gli orizzonti che apre sono amplissimi. Imparare ad amare l'uomo per amare la natura, amare la natura per amare l'uomo.²

Tutto l'universo infatti è strutturato secondo un ordine, una proporzione, che narra di una presenza benevolente,³ del tutto silenziosa e inefficace. Zeus, al momento di creare il cosmo, si sarebbe trasformato in Amore: così Ferecide, sapiente del VI secolo a.C., forse maestro di Pitagora, descriveva quegli inizi.⁴ L'Amore sarebbe pertanto il marchio di Dio nel mondo. Un Amore, come si sarà già compreso, del tutto alieno dal compiacere la volontà umana, ma sommamente giusto. È la giustizia, la perfetta indifferenza, l'equità che non elargisce privilegi, il carattere che il cosmo trasmette del Dio assente che, limitando se stesso, ha ceduto ogni facoltà di dominio. La proporzione, l'unità dei contrari, la riconciliazione degli opposti; ecco il miracolo che, secondo Simone Weil, ha luogo nel cosmo.

Rileggendo la celebre dottrina platonica dell'Anima del Mondo, l'autrice la porta a sovrapporsi con il concetto di Verbo di Dio. L'Anima del Mondo non sarebbe solamente il principio vitale, preesistente alla materia, che Platone introduce per giustificare la vita del cosmo o per presentare una norma morale inaggirabile. L'Anima del Mondo diventa

¹ AD p. 137. Cf. anche M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, cit., p. 112.

² Cf. R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, Paris: Albin Michel 1998, pp. 131-41.

³ «Dio è pensiero. Ogni pensiero ha un soggetto e un oggetto. Il Padre pensa la sua parola. Questo pensiero è amore.

Questa parola è ordine.

Quest'ordine è immagine di questo pensiero, di questo amore». Q II p. 202.

⁴ Cf. IP p. 102.

rapidamente, nella lettura che Simone Weil ne dà, sinonima del Verbo di Dio, ordinatore del mondo.

IV.4.4 Il Verbo ordinatore, ovvero l'Anima del mondo

Risulta ora necessario sviluppare questo tema, in modo da coglierne l'ambizione. Il Verbo di Dio, sebbene nella tradizione cristiana s'identifichi con Cristo, all'interno della riflessione della Weil è oggetto di un distinguo. Vi è, certo, il Verbo di Dio incarnato, il Gesù storico dei cristiani, ma esso non è l'unico. Prima vi è il Verbo di Dio ordinatore del mondo, il principio cosmico universale.¹ Il Cristo dei Vangeli quindi non sarebbe altro che una sua determinata declinazione, un *avatar*.

Sono molti i nomi che Simone Weil attribuisce al Figlio di Dio, al Verbo cosmico. Uno, si è visto, è sicuramente Cristo. Ma non è l'unico. Prometeo, Dioniso, Osiride, Abele, Melchisedec, sono alcune tra le figure che assumono, nella storia e nella tradizione, le fattezze del Verbo:² il giusto punito ingiustamente, il Figlio che si sacrifica per riconciliare il Padre e l'uomo.

L'Anima del Mondo, coincidente col Verbo di Dio, non è altro quindi che l'immagine dell'incontro tra due dimensioni tra loro estranee, infinitamente distanti. L'Anima del Mondo è il principio di armonia che riconduce all'unità i contrari.³

L'Anima del Mondo assume così i tratti del Mediatore, figura molto cara a Simone Weil. Se nella dottrina platonica quella aveva un ruolo ordinatore, nella rilettura che propone la Weil essa diviene lo strumento per riconciliare la contraddizione insanabile tra Dio e l'uomo. Nella sua prospettiva la lontananza tra l'uomo e Dio ha origine nel momento della Creazione, e in particolare nell'autonomia che l'uomo si è arrogato. La facoltà di scelta tra ciò che è bene e ciò che è male, prima ancora di ogni effettiva decisione, è la distanza incolmabile.⁴ Il problema non sorge quando si sceglie, per esempio, di compiere un'azione a danno di un altro, ma è

¹ «Il Verbo è incarnato (già nell'ordine del mondo, prima dell'Incarnazione propriamente detta)». Q II p. 201.

² L'elenco completo delle "Immagini di Cristo" si trova alle pp. 649-54 delle *Œuvres Complètes* VI, vol. 4.

³ «La prima coppia di contrari sono Dio e la creatura. Il Figlio è l'unità di questi contrari, la media geometrica che istituisce tra loro una proporzione, il Mediatore.» IP p. 107. Cf. Q III p. 150.

⁴ «L'umanità intera ha peccato atemporalmente nel possesso della propria volontà». Q II p. 207. Cf. anche OC VI vol. 3, p. 54, in particolare la nota 89, chiarificatrice.

Così, ironicamente, Emmanuel Levinas descrive l'autonomia: «Forse la tentazione della tentazione descrive la condizione dell'uomo occidentale. E prima nei costumi. Egli sta per la vita aperta: è avido di tutto tentare, tutto provare, smanioso di vivere, impaziente di sentire. [...] Ah! Soprattutto non rifiutare alcun possibile! Non perdere l'appuntamento con la vita! Entrare nella storia, con tutti i lacci che essa tende ai puri; e nondimeno, senza di che non c'è prodezza che abbia valore. Che gloria c'è a trionfare nell'innocenza! Bisogna vivere appassionatamente, pericolosamente, desiderare, in ogni alternativa, entrambi i corni.» E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (1968), trad. it. *Quattro letture talmudiche*, Genova: Il nuovo melangolo 2000, pp. 70-1.

insito già nella possibilità stessa di scegliere. L'uomo, con la sua autonomia, si interpone tra Dio e la creazione,¹ impedendo la perfetta coincidenza del Bene con la necessità.

L'Anima del Mondo diviene così il simbolo di questa mediazione tra l'uomo e Dio, a cui anche il *Timeo* sembra confusamente accennare.²

Solo attraverso il processo decreativo, a cui contribuisce anche la contemplazione delle stelle, l'uomo può rinunciare alla propria autonomia, abbracciando, una volta per tutte, la volontà di Dio. Nuova riproposizione dell'*Amor fati* stoico, la contemplazione delle circolazioni astrali diventa l'occasione per apprendere l'accettazione di tutto ciò che la natura dispone, riconoscendolo come elargizione stessa di Dio.

Amare gli eventi che, secondo necessità, accadono, significa amare l'ordine del mondo, la divina disposizione di cui l'uomo può godere solo rinunciando alla propria prospettiva, elevandosi a quella di Dio.³ Amare l'ordine del mondo, imitarlo, è amare l'Anima del Mondo, il Verbo ordinatore, diventando simili a Lui.⁴

IV.4.5 L'Unico-Monoghenes

L'amore per il cosmo diventa così il principio cardine di una visione religiosa alquanto audace, in cui le essenze delle varie confessioni si ritrovano. Nei cieli si può accedere all'immagine disponibile del Verbo, il Mediatore onorato da ogni religione. Pur con nomi e sensibilità diverse ogni prospettiva religiosa investe le sue energie nel sostegno della centralità, nella vita dell'uomo, del Bene. I cieli, estranei a ogni campanilistica appropriazione, sono il luogo in cui ciascuna confessione può ritrovare il principio della propria dottrina, sospendendo le diffidenze che la separano dalle altre.

Concepire l'identità delle diverse tradizioni, non accostandole in base a ciò che esse hanno in comune; ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. È una sola e medesima essenza.⁵

¹ «Io non sono la fanciulla che attende un fidanzato, ma il terzo incomodo che è tra due fidanzati e deve andarsene perché essi siano veramente insieme». Q III p. 73. Cf. M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, cit., p. 22.

² Cf. Q III p. 51.

³ Cf. Cap. III, §§8-9.

⁴ Simone Weil ipotizza che i riti dei popoli primitivi non fossero finalizzati, come sosteneva Frazer, per provocare i fenomeni naturali, ma per unirsi a Dio, imitando i ritmi della natura, ovvero l'Anima del Mondo. Cf. Q III p. 103.

⁵ Q III p. 202.

Il vero dialogo tra le religioni non è un salotto in cui si confrontano le diverse posizioni teologiche, bensì l'occasione in cui, attraverso le specificità di ogni culto, si possa cogliere l'unità che ne è all'origine. La contemplazione dei cieli, lungi dall'essere appannaggio di una setta, costituisce all'interno del paradigma weiliano il terreno comune a ogni religione, un campo neutro, indifferente ai precetti minuti di ogni confessione. Il percorso di apprendistato dell'amore dell'ordine del mondo assume tanto rilievo da essere indicato come «cammino verso la fede seguendo la via dell'ateismo».¹

Orientarsi verso l'unico cielo, riconoscendo in esso il sigillo di ineluttabile necessità che contraddistingue la presenza di Dio nel cosmo, consente di evitare, nei confronti delle altre religioni, uno sguardo di sufficienza che segna gran parte delle relazioni tra le comunità confessionali. Essere consapevoli di essere depositari solo di una particolare sensibilità nei confronti di Dio, unica dimensione verso cui tutte le religioni sono disposte, permette di evitare prese di posizione arroganti e autoreferenziali.

Supponiamo che io mi trovi in una camera dalla cui finestra vedo il sole, e con una porta di comunicazione rivolta su un'altra camera, dove si trova qualcuno, e con una finestra orientata allo stesso modo. Attraverso la porta vedo il rettangolo di luce proiettato sul muro. Potrei dire: Sventurato! Io vedo la luce del sole, e lui come luce vede solo un piccolo spazio di debole luminosità su di un muro. È esattamente questo l'atteggiamento dei cattolici verso le altre religioni.²

Il cielo che ruota sopra tutti gli uomini viene chiamato, nella conclusione del *Timeo* (92c), figlio unico, *Monogenes*. Il cielo Unigenito non può essere altri che il Verbo di Dio, descritto nel *Vangelo di Giovanni* negli stessi termini (1, 14). Il parallelo risulta essere, agli occhi della Weil, lampante.

È il Cielo, referente universale di tutti gli uomini,³ a identificarsi col Verbo, l'ordine del mondo a cui ogni uomo è soggetto. E che ogni uomo è chiamato ad accogliere. I persiani avevano colto l'essenziale: adoravano «solo Zeus, la cui immagine è la volta stessa del cielo nella sua rotazione».⁴ Essi, volgendo lo sguardo e le loro preghiere alla volta celeste, avevano

¹ Q III p. 162.

² Q II p. 305.

³ La Weil trascrive nei suoi quaderni alcune righe da *La cerca del Graal*, in cui la volta celeste, simboleggiata dalla Tavola Rotonda, compendia tutti gli uomini di buona volontà, cristiani e non: «Si chiama Tavola Rotonda per designare la rotondità del mondo e il corso degli astri e dei pianeti nel firmamento[...]. Così si può dire che la Tavola Rotonda rappresenti il mondo. Vedete bene che da tutte le terre dove esiste la cavalleria sia cristiana sia pagana, i cavalieri che vi appartengono vengono alla Tavola Rotonda». Q III p. 372. Corsivo nostro.

⁴ Q III p. 290. Anche per i primi abitanti dell'Ellade gli unici dei erano gli astri: cf. Q III p. 394.

adorato il Verbo di Dio prima della sua incarnazione in Cristo. Avevano esaltato quel cielo unico che è il luogo in cui si palesa lo stesso ordine che vale per ogni uomo, l'ordine che sfida alla spiegazione ogni religione.

Il Verbo di Dio, presente nell'unico cielo degli uomini, è anche un appello. Esso è un invito a un cristianesimo effettivamente cattolico, universale. Simone Weil tiene a promuovere un cristianesimo in cui non vi siano più tracce dell'esclusione dottrinale a cui si è assistito nella storia della Chiesa. "Cattolico" significa così, nell'accezione weiliana, aperto a tutte quelle fonti d'ispirazione, anche estranee al magistero tradizionale, che possono essere giudicate di valore.¹ È il coraggio –o l'arroganza?- di cercare la Parola di Dio anche in testi, in culture, che sembrerebbero completamente estranei.²

Anche in questo caso è presente un marcato risvolto politico. Evidentemente la prima cura dell'autrice è stata quella di rendere giustizia a Dio, evitando che un discorso, tra i tanti, avesse la pretesa di prevalere. Simone Weil è consapevole che è solo attraverso un atteggiamento che non eriga barricate teologiche, ma che sia aperto a diverse fonti d'ispirazione, possa rendere il cristianesimo autenticamente cattolico. Ovvero lo si possa scoprire sempre presente là dove si coglie una verità.

Il cammino della caverna è fatto per noi, oggi. [...]

¹ «Simone sente di essere chiamata a valorizzare la cattolicità del cristianesimo a 360 gradi, libera dai paletti dell'ortodossia e del magistero. È fondamentale porsi per lei di fronte ad ogni idea, ad ogni religione con la stessa attenzione con cui Dio le guarda». G. P. Di Nicola- A. Danese, *Abissi e vette; Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, p. 202.

A partire dal Concilio Vaticano II la Chiesa, riprendendo ed elaborando una teoria di Giustino (*Seconda apologia*, X, 2-3), ha sostenuto la ricerca, da parte dei cristiani, di quei *semina Verbi* che si trovano nelle culture che non hanno ricevuto, o hanno rigettato, il messaggio evangelico: «[I cristiani] debbono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che vi si trovano nascosti». Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), n. 11. Cf. anche: Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le Religioni non cristiane *Nostra aetate*, (8 ottobre 1965), n. 2; Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 56.

² Questa, in fondo, è stata la sfida che i teologi ebrei si sono trovati ad affrontare nel corso della definizione del canone dei libri sacri. Ecco come la descrive Emmanuel Levinas: «È significativo che la ricerca della "Parola di Dio" si rivolga a testi che possono apparire ambigui e che, di primo acchito, non si conformano alle idee ricevute né alle regole del genere. Che un testo che ha tutta l'apparenza di un canto d'amore e che non è esente, per dir così, da un certo lirismo erotico non venga brutalmente scartato: [...] che una parola profetica possa essere intesa e condotta nel cuore della filosofia talvolta desolata e scettica dell'*Ecclesiaste*: questi sono i segni di un pensiero religioso che veglia in tutte le direzioni dello spirito». E. Levinas, *A l'heure des nations*, trad. it. *Nell'ora delle nazioni*, Milano, Jaka Book 2000, p. 27. Corsivo nostro.

Prima di scendere nelle catacombe il cristianesimo deve dimostrare di essere cattolico. Non c'è il punto di vista cristiano e gli altri, ma la verità e l'errore. Non: ciò che non è cristiano è falso, ma: tutto ciò che è vero è cristiano.¹

Eppure questa premura ha un forte significato politico. Il ritorno nella caverna, la discesa nella società degli uomini alienati, è possibile solo da alfieri di una verità plurale, che abbia rinunciato alle maiuscole del fanatismo. Scoprire i tesori delle altre tradizioni riempie di meraviglia e preserva dal totalitarismo. Quest'ultimo, che fa sempre rima con integralismo, può venire indebolito da un atteggiamento di apertura, che rinunci agli steccati dell'odio.

Le tendenze idolatre del totalitarismo possono trovare un ostacolo soltanto in una vita spirituale autentica. [...] Una giovane anima che si desti al pensiero ha bisogno del tesoro che la specie umana ha accumulato attraverso i secoli. Si fa torto a un ragazzo quando lo si educa in un cristianesimo limitato che gli impedisce per sempre di accorgersi che esistono tesori di oro puro nelle civiltà non cristiane.²

Sebbene ad alcuni la proposta della Weil possa sembrare una macedonia spirituale in cui regni l'indifferenza tra i vari percorsi religiosi, così non è. Si tratta solamente di amare il Bene, ovunque lo si scorga.³ Consapevoli che si possa cogliere la bellezza di una proposta religiosa solo standovi al suo interno, solo dedicandovi la più completa attenzione, si potrà gioire della ricchezza di questa molteplicità di prospettive.

Che guardano all'unico cielo, al *Monoghenes*.

IV.5 Le stelle e Galilei

L'ultimo punto che questo *excursus* sul cielo e sulla rotazione degli astri arriva a toccare è la concezione galileiana riguardante questo problema. Sebbene non sia certo la parola conclusiva che sia stata detta a riguardo di questi temi, essa è l'ultimo grande punto di riferimento della Weil per quanto pertiene le orbite dei corpi astrali. Essa aveva letto le opere galileiane in un'edizione⁴ che aveva acquistato in un viaggio in Italia, le cui note di lettura si trovano, per la maggior parte, all'inizio del V quaderno (corrispondenti alle pagine 26-30 del

¹ Q III p. 401. Cf. anche EN p. 119.

² EN p. 89.

³ Cf. AmD, p. 124.

⁴ G. Galilei, *Opere*, Firenze: A. Salani 1935.

Il volume dei *Quaderni*, nell'edizione italiana). Dalla lettura di questi appunti si può rilevare un grande interesse per le teorie galileiane sulle forze in equilibrio sulla bilancia, sulla caduta dei gravi, e sul movimento circolare dei pianeti. Più in generale si può rilevare che tutta la riflessione weiliana sia solcata da una profonda attenzione per la fisica. Convinta che i fenomeni naturali non fossero esteriori all'uomo, ma gli rivelassero una meccanica delle realtà più intime a lui stesso,¹ essa dedicò molte energie allo studio della scienza antica e moderna (o classica).

Galilei diventa così il punto di riferimento, anche polemico, con cui confrontarsi per trarre un bilancio degli acclamati progressi di quella scienza che aveva contribuito a fondare. Una scienza, quella classica, asservita al controllo della natura, al suo sfruttamento. Una scienza colpevolmente distante da quella greca.² Le teorie e la persona di Galilei saranno così il cardine che occorrerà studiare per capire che relazione intrattiene la Weil con la scienza moderna. In particolare il tema delle circolazioni astrali assumerà dal contributo di Galilei, e dalla corrispondente lettura weiliana, un importante impulso.

Nell'interpretazione che Simone Weil offre, il filosofo pisano non è una macchietta: è una figura complessa, da un lato responsabile della specializzazione delle scienze, dall'altro un grande rappresentante del platonismo. Le due dimensioni non si escludono, rendendo difficile definire un'immagine netta di Galilei.

IV.5.1 Moto circolare

Sebbene il sostegno della teoria eliocentrica da parte di Galilei lo rendesse, di fatto, un rivoluzionario,³ non si deve credere, per questo, che egli lo fosse in ogni ambito del pensiero. La posizione di Galilei intorno alle orbite dei corpi celesti era infatti ancora legata alla filosofia naturale dell'Antichità: sebbene conoscesse Keplero e lo stimasse, egli rifiutò sempre di abbracciare le sue teorie sul moto ellittico dei pianeti. Il moto circolare, nella sua eterea perfezione, continuava a esercitare un fascino con cui le ellissi dell'astronomo tedesco non potevano competere. Ciò a cui Galilei non voleva rinunciare, ovvero la concezione platonica

¹«Un meccanismo rigoroso governa le cose spirituali; ma nascosto»: Q II, p. 181. Cf. EN pp. 171, 235-6.

² Vedi sotto: cap. IV.6.1

³ Il "*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*" è considerata, a giusto avviso, un'opera deflagrante. I contenuti, certo, erano destabilizzanti, ma fu la modalità con cui vennero esposti che ne fece apprezzare il potenziale. Il *Dialogo* è formulato pensando a un preciso *target* di lettore: il borghese italiano del XVII secolo. La redazione in volgare, le semplificazioni, le continue ripetizioni, sono al servizio di un pubblico a cui occorre insegnare a pensare in un modo nuovo, prescindendo dalle autorità. Il *Dialogo* è un'opera pedagogica, rivoluzionaria come solo queste sanno essere. Cf. A. Koyré, *Études Galiléennes* (1939), Paris: Hermann 1966, p. 212.

del cosmo come di un Tutto composto di parti integrate tra loro in vista del Meglio, era ciò che, al contempo, si apprestava a distruggere. La componente tragica del pensiero galileiano è presto descritta: all'esigenza di promuovere uno studio quantitativo della realtà si contrappone l'adesione, senza riserve, al platonismo. Quel Platone che, nel *Timeo*, aveva insegnato a cercare nel mondo le proporzioni tra le cose (la realtà non era formata da triangoli infinitesimali?), veniva tradito da un suo discepolo, che non aveva fatto altro che proseguire lo studio aperto dai suoi insegnamenti.

Nell'epoca in cui si trova Galilei matematizzare il cosmo è platonizzare: sulla scorta del più pitagorico dei dialoghi platonici, il *Timeo*, molti filosofi naturali iniziarono a ricercare le proporzioni tra i corpi, convinti dell'esistenza di un'armonia sottostante.

Galilei è tra costoro. Convinto sostenitore del platonismo contro il senso comune, sostenuto dalle persistenti teorie aristoteliche,¹ Galilei, con le sue osservazioni e le sue teorie, giunge a un punto di non ritorno. I suoi studi, di impianto platonico, lo avevano portato a dei risultati in contraddizione con le ipotesi di partenza. Egli si trova al bivio: o accettare, fino in fondo, gli effetti del platonismo a cui aderiva, o rimanere un passo indietro. Quel platonismo rinascimentale a cui s'ispirava lo aveva portato fino a disconoscere l'assunto da cui tutto il suo percorso era iniziato: il cosmo. A un universo ordinato, segnato da qualità pertinenti a regioni specifiche, stava sostituendo un universo in cui non esistevano forze intrinseche ai corpi, in cui ogni movimento doveva essere causato dall'esterno. Stava introducendo un universo di inerti, al posto di un Tutto armoniosamente costituito.

Il passo decisivo non lo fece. Lasciò ad altri il compito di portare alle estreme conseguenze il frutto del suo lavoro.

Si Galilée a effectivement échoué dans sa tâche, [...] c'est parce que, à l'encontre de Descartes, il n'a pas su, ou pu, ni s'affranchir du fait, ni accepter la conséquence inévitable de la mathématisation du réel : la géométrisation complète de l'espace, ce qui veut dire l'infinité de l'Univers et la destruction du Cosmos.²

E per questo non si convertì alla teorie di Keplero sul moto ellittico dei pianeti: sarebbe stata la definitiva accettazione della *débâcle* del sistema cosmico platonico. Avrebbe

¹ Cf. A. Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle*, Paris: Librairie du Palais de la découverte 1955, p. 9.

² A. Koyré, *Études Galiléennes* (1939), cit., p. 211; cf. anche p. 258.

comportato il rinnegamento del modello del cosmo finito, ordinato, specchio di perfezione, sostituendolo con uno metafisicamente meno significativo.

L'immagine di Galilei che Koyré¹ ci ha lasciato si può sintetizzare in questa contraddizione insolubile a cui lo scienziato giunge, e a cui non riesce a dar risposta. Il cosmo, assunto come postulato su cui si andavano a inserire le osservazioni empiriche, si ritrovava incapace di rendere adeguatamente ragione dei dati sensibili. Esso era sì il punto di partenza, insostituibile, ma al contempo veniva negato da quei dati che erano stati trovati grazie alla sua impostazione:

Grâce à Galilée, le mouvement se trouve désormais soumis à la loi du nombre, en revanche, cet espace, et ce nombre, ont perdu la valeur cosmique qu'ils avaient, qu'ils pouvaient avoir pour Platon.

La science galiléenne, [...] a vaincu. Mais jamais victoire n'a été plus chèrement payée.²

Contraddizione che, colpevolmente -almeno secondo la Weil- Galilei non riuscirà a mantenere intatta, facendola piegare verso una soluzione parziale, quindi sbagliata.³ Galilei non riuscì a conservare insieme il cosmo che aveva ereditato dal platonismo e le osservazioni empiriche che, seguendo quello stesso platonismo, aveva fatto. Egli, pur non scegliendo risolutamente nessuna delle due opzioni, non sostenne neppure che esse andassero tenute insieme. Egli, in altre parole, si sarebbe trovato sedotto dal rigore riscontrato nei meccanismi della necessità, che aveva indagato matematicamente, senza dare sufficiente peso al Bene, ovvero a quell'immagine antica dell'universo come cosmo, come armonia, come bellezza sussistente nel rigore delle forme. Egli credette di dovere scegliere cosa tenere e cosa lasciare, quando, almeno secondo la Weil, erano entrambe le dimensioni da conservare, problematicamente.

¹ Risulta interessante notare che Simone Weil conobbe Koyré a New York: sebbene il loro incontro fosse principalmente finalizzato a permettere alla Weil di avere dei contatti a Londra, in vista di un suo trasferimento là, non si può escludere uno scambio di idee intorno a Galilei e alla rivoluzione scientifica. Cf. SP pp. 600, 602.

² A. Koyré, *Études Galiléennes*, cit., p. 291.

³ «La scienza classica ha voluto tener conto solo della cieca necessità ed abolire del tutto la nozione di ordine; [...].

Le speranze della scienza classica erano nello stesso tempo assurde ed empie. Assurde dato che non si può ragionevolmente sperare di rendere conto di un mondo in cui troviamo termini contrari correlati mediante la soppressione di uno di essi. Quand'anche si consideri illusorio un termine, occorre spiegare l'illusione, e non si può farlo con il termine contrario; delle nozioni che sono date all'uomo, l'uomo non può sopprimerne alcuna, può solo metterle a posto. Empie perché su questa terra all'uomo non è permesso liberarsi dalle contraddizioni, ma solo farne buon uso; lo sapeva anche Platone, tutto ciò che l'intelligenza umana può raffigurarsi racchiude contraddizioni, che sono la leva con la quale essa si eleva al di sopra del suo naturale dominio». S p. 170.

IV.5.2 Moto rettilineo uniforme

Lo sbilanciamento di Galilei a favore dello studio dei vincoli meccanici che reggono l'universo, almeno visto secondo la prospettiva degli effetti della sua ricerca, ha portato a una decisa propensione delle scienze per l'analisi dei dati quantitativi. Rimane tuttavia ancora difficile da chiarire l'effettiva intenzione di Galilei.

È verosimile che egli non fosse insensibile alla bellezza delle proporzioni da lui scoperte in natura, ma che, anzi, questa costituisse un elemento centrale della sua ricerca.¹ La *Wirkungsgeschichte* degli studi galileiani sembra tuttavia premiare soprattutto il metodo rigoroso con cui egli misurò e sistematizzò i fenomeni fisici, piuttosto che l'armonia che vi ritrovò.

Se, quindi, la posizione di Galilei intorno al moto circolare dei pianeti è chiara, risulta difficile comprendere come tra gli studi dello scienziato uno tra i più rilevanti possa riguardare proprio il moto rettilineo.

Il y a un fait indéniable et en même temps inexplicable, fait dont, au surplus, la dynamique galiléenne ne peut pas se passer: le fait du poids; le fait qu'il y a des graves; que ces graves tombent. Il y a un autre fait, étroitement liée au premier : la droite réelle est une circonférence, le plan réel est une surface sphérique, le cercle - et non la droite - : voilà la ligne physique privilégiée.

Cela Galilée l'affirme *expressis verbis*: "Le mouvement rectiligne, nous dit-il, est quelque chose qui, à vrai dire, ne se trouve pas dans le Monde. Il ne peut y avoir de mouvement rectiligne *naturel*. [...]".

Comment alors, s'il en est bien ainsi, Galilée a-t-il pu être le fondateur- ou l'un des fondateurs- de la physique moderne, physique fondée, ainsi que nous l'avons dit, sur la prépondérance de la droite sur le cercle?²

¹ «SALVIATI : [...] il movimento de i gravi descendent non è uniforme, ma partendosi dalla quiete vanno continuamente accelerandosi; effetto conosciuto e osservato da tutti, [...]. Ma questa general cognizione è di niun profitto, quando non si sappia secondo qual proporzione sia fatto questo accrescimento di velocità, conclusione stata fino ai tempi nostri ignota a tutti i filosofi, e primariamente ritrovata dall'Accademico, nostro comun amico [...]»- SAGREDO: Mirabil cosa sento dire. E di questo dite esserne dimostrazione matematica? – SALV. Matematica purissima, e non solamente di questa , ma di altre bellissimi passioni attenenti a i moti naturali e a i proietti ancora». G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Ed. Nazionale, vol. II, p. 248 ; cit. in A. Koyré, *Études Galiléennes*, cit., p. 289.

² A. Koyré, *Études Galiléennes*, cit., pp. 209-210. La citazione di Galilei è tratta da : Dialogo, I, (Opere, vol. VII, Ed. Nazionale), p. 43.

IV.5.3 Dio trasforma i moti rettilinei in circolari

Ciò che, tuttavia, risulta più interessante, è la relazione tra i due differenti tipi di moto. Per Galilei il moto rettilineo si può trasformare in circolare: è una teoria che fa misteriosamente risalire a Platone, sebbene non vi sia luogo, nel suo *corpus*, che vi faccia cenno. Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in modo assai poco frequente, viene ricondotta questa teoria all'Accademico Linceo, ovvero a Galilei stesso. Mentre per la maggior parte delle altre ipotesi contenute nell'opera egli le pronuncia per bocca di Salviati, per questa egli sembra tenga particolarmente a farla ricondurre alla sua persona. Da questa sottolineatura si può inoltre desumere che non si trattasse di un'idea inedita o particolarmente indigesta, dal momento che l'autore non teme di rievocarne il proprio sostegno.

Possiamo dunque dire, il moto retto servire a condur le materie per fabbricar l'opera, ma fabbricata ch'ell'è, o restare immobile, o, se mobile, muoversi solo circolarmente; se però noi non volessimo dir con Platone, che anco i corpi mondani, dopo l'essere stati fabbricati e del tutto stabiliti, furon per alcun tempo dal suo Fattore mossi di moto retto, ma che dopo l'esser pervenuti in certi e determinati luoghi, furon rivolti a uno a uno in giro, passando dal moto retto al circolare, dove poi si son mantenuti e tuttavia si conservano: pensiero altissimo e degno ben di Platone, intorno al quale mi sovviene aver sentito discorrere il nostro comune amico Accademico Linceo, e se ben mi ricorda, il discorso fu tale. [...]

Potremo con Platone dire che gli desse di muoversi da principio di moto retto ed accelerato, e che poi, giunto a quel tal grado di velocità, convertisse il suo moto retto in circolare, del quale poi la velocità naturalmente convien esser uniforme.¹

Dall'analisi del precedente brano si può rilevare come Galilei sostenga fermamente la possibilità, posta dall'Artefice platonico, di trasformare un movimento rettilineo in uno circolare.² Benché vi sia un'assoluta eterogeneità tra i due tipi di movimento, un passaggio dall'uno all'altro è possibile.

Più in particolare si può affermare che per Galilei è possibile il passaggio dal moto di caduta a quello circolare. La caduta infatti è la principale fonte di movimento:³ è questa la forza che costringe i corpi a muoversi di moto rettilineo. Non vi sono altre forze in grado di muovere i corpi, terrestri o celesti che siano. Nel suo immane lavoro di parificazione tra la

¹ G. Galilei, *Opere*, cit., p. 36.

² Cf. *ibidem* p. 787.

³ Cf. A. Koyré, *Études Galiléennes*, cit., p. 239.

fisica sublunare e quella astrale, Galilei giunge a sostenere che solo la gravità può muovere i pianeti.¹ È il movimento rettilineo di caduta che è alla base del moto circolare dei cieli. Dio, a meno di non ricorrere a dei miracoli, sfrutta il movimento di accelerazione rettilinea dei corpi, dovuto alla caduta, per inserirli in un percorso circolare. Non ci sono altre risorse per muovere i pianeti, solo la caduta può dare la velocità sufficiente per iniziare un moto circolare.

IV.6 Simone Weil e Galilei

La risposta di Simone Weil a questa teoria galileiana, a cui lei darà un significato spirituale, è molto accesa: certo, si può credere che la gravità sia l'unica forza che esiste sulla terra, ma in questo caso si esclude un'altra energia, soprannaturale, che si oppone alla caduta. Per Simone Weil occorre scegliere se credere al mondo come dominato indiscutibilmente dalla gravità, dalla degradazione dell'energia, dall'entropia, oppure se vi sia qualche altro principio a cui poter ricorrere. La ricerca di una forza antagonista, che reagisca alla degradazione a cui ordinariamente si assiste, è serrata. Essa vuole parlare disperatamente con qualcuno che possa indicarle se, anche per gli esseri viventi, valga il principio di degradazione dell'energia.²

E dire che il matematico Luigi Fantappiè stava lavorando proprio in quegli anni a Roma sulla sintropia, ovvero su quei processi naturali che contrastano il movimento entropico. Quasi volendo rispondere alla domanda che assillava Simone Weil, Fantappiè promosse la definizione e la ricerca di fenomeni che, contrariamente al II principio della termodinamica, accumulavano energia piuttosto che disperderla. Tali fenomeni, chiamati sintropici, compenserebbero la degradazione che ha luogo nell'entropia: non sarebbero altro che i fenomeni biologici, in cui il livello di complessità cresce col passare del tempo, anziché diminuire. Inutile evidenziare l'apertura che questa teoria, al confronto di quella tradizionale su cui si appoggia, manifesta:

Riguardo poi alle conseguenze che si possono trarre dalla presente teoria [della sintropia] sul probabile divenire dell'universo, nel successivo svolgersi dei secoli, è da mettere in rilievo come tali conseguenze siano ben più consolanti delle previsioni finora ammesse dai naturalisti, in base alle quali l'universo si avvierebbe lentamente, per il crescere dell'entropia e per il conseguente livellamento generale, verso una graduale estinzione di ogni fenomeno, e cioè verso la morte. [...]

¹ La Weil è furibonda con Newton, in quanto essa crede che abbia formulato questa teoria. Cf. Q II p. 51.

² Cf. Q II p. 50; S p. 118.

Quindi l'intero universo non si avvierebbe affatto, col tempo, verso la morte di ogni fenomeno per il livellamento generale, ma, al contrario, verso una ricchezza sempre maggiore [...].¹

Simone Weil non conosce Fantappiè, non ha una competenza accademica su cui ancorare le proprie teorie; eppure ha chiaro che non gli è possibile arrendersi allo strapotere della forza, anche in fisica. Bisogna scegliere se riconoscere all'opera nell'universo un principio diverso da essa, oppure attribuirle la totalità del potere.²

La tesi sostenuta da Galilei non può essere condivisa: significherebbe ricondurre tutta la natura al solo principio di necessità, ignorando la bellezza, immagine sensibile del Bene,³ che sussiste nelle inesorabili proporzioni che si riscontrano della meccanica naturale.

IV.6.1 Rinunciare al bene, tenere la sola necessità: il distacco rinascimentale dalla Grecia

La scienza classica ha operato una cesura con la quella greca: si è dedicata alla trasformazione della natura, al suo dominio, piuttosto che alla sua contemplazione. Per la Weil la scienza greca era essenzialmente questo: uno studio della natura in cui venisse rilevato parimenti il rigore della necessità e la bellezza delle proporzioni tra le diverse parti. Nella scienza greca l'equilibrio tra questi due aspetti non veniva messo in discussione; per la Weil essa era tanto capace di fissare lo sguardo sulla brutalità della necessità, quanto di emozionarsi di fronte alla scoperta di quei limiti, di quelle proporzioni, di quella misura, che impedivano a quella di dilagare. Essa era capace, in altre parole, di cogliere l'Amore presente nel cosmo.⁴ Lo studio che i greci fecero della natura non era altro che una ricerca dei limiti entro i quali la forza degli elementi, come anche quella degli uomini, si esercitava.⁵ Il loro sguardo puntato sulla durezza dei meccanismi della forza, ineguagliato da nessun'altra civiltà,

¹ L. Fantappiè, *Principi di una dottrina unitaria del mondo fisico e biologico* (1944), Roma: Di Renzo Editore 1991, pp. 132-3. Da notare, anche in questo caso, come il contesto storico abbia potuto influenzare lo sviluppo di una teoria volta a dimostrare l'esistenza di un principio finalistico, opposto alla degradazione, intesa anche in senso morale, a cui si stava assistendo in quegli anni.

² Cf. EN p. 216.

³ «Il bene deve sedurre la carne per potersi mostrare all'anima. La bellezza è questa seduzione». Q III p. 22. Cf. anche ibid. p. 37.

⁴ Cf. F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., pp. 149, 154-5.

⁵ «Le battaglie non si decidono tra uomini che calcolano, [...] ma tra uomini spogliati di queste facoltà, trasformati, caduti al livello della materia inerte che non è che passività, come delle cieche forze che non sono che impeto. È questo il segreto ultimo della guerra, che l'*Illiade* esprime paragonando i guerrieri all'incendio, all'inondazione, al vento, alle bestie feroci [...]». IP p. 26. Nancy sfuma l'analogia tra la forza degli elementi e quella degli uomini: c'è un elemento illusorio insito nella società, assente in natura. Cf. M. Nancy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, cit., p. 107.

aveva consentito loro di indagare fino a quando, fino a che punto, la forza della necessità si sarebbe dispiegata. La grandezza dei Greci non fu che questa: non distogliere lo sguardo dal dolore che gli indifferenti meccanismi della natura e della società comportavano. Essi scoprirono, per esperienza, che il potere non si fermava mai da sé: lasciato libero di esercitarsi, anche se era solo una parvenza temporanea, esso si sarebbe esteso fino a dove avrebbe potuto.¹

Non è così in fisica, in biologia? Un corpo con moto rettilineo uniforme non si fermerà fino a che una forza gli si opporrà. In sua assenza si muoverà all'infinito.

Come il gas, l'anima tende a occupare la totalità dello spazio che le è accordato. Un gas che si ritraesse e che lasciasse del vuoto sarebbe contrario alla legge dell'entropia. Tucidide: "ciascuno esercita tutto il potere di cui dispone". Ciascuno si espande quanto può.²

Questo è lo spettacolo, umano e naturale, che i Greci, con le loro competenze e la loro sensibilità, hanno contemplato. Solo dopo che essi videro, subirono, gli effetti della necessità, fu loro possibile poterla disprezzare. È un illuso infatti chi disprezza la forza senza che essa si sia stretta intorno a lui, mentre è da onorare chi, pur rimanendone schiacciato, non asservisce il suo cuore al potere che sperimenta su di sé, rendendolo un idolo.

Essi rivolsero uno sguardo distaccato sulla natura, libero da ogni desiderio di sfruttamento, da ogni calcolo. Riuscirono a fissare la durezza della necessità senza cercare di piegarla a proprio vantaggio. La contemplarono in gratuità:

"Au lieu du rapport entre le désir et les conditions de l'accomplissement, la science grecque a pour objet le rapport entre l'ordre et les conditions de l'ordre." Ces conditions sont les mêmes puisqu'elles ne sont pas autre chose que la nécessité, mais comprises comme ordre et non comme réponse au désir, considérées pour elles-mêmes et non plus en vue d'un acte, leur signification n'a plus besoin pour apparaître d'un « usage » de la science à une fin spéculative : la science grecque est cette

¹Cf. A. Moulakis, *Die Politik der Askese*, Alphen aan den Rijn: Sijthoff 1981, p. 140. Interessante e inquietante l'esperimento di Philip Zimbardo citato in J. Sémelin, *"Purificare e distruggere"*: «[Philip Zimbardo] ha avuto l'idea di simulare una situazione carceraria chiedendo a studenti dell'università di Stanford di svolgere rispettivamente i ruoli di guardiano di prigioniero e di prigioniero. Questa situazione, per quanto artificiosa, induce effetti spettacolari sugli individui. Gli studenti entrano nel "gioco" e cominciano effettivamente a comportarsi come secondini e carcerati. Secondo Zimbardo, essi subiscono un processo di disindividuazione che li spinge al ruolo del prigioniero passivo e del guardiano brutale. [...] Uno dei risultati più avvilenti conseguiti da Zimbardo è il fatto di mostrare che individui che non potevano affatto essere qualificati come sadici prima dell'esperimento adottano in realtà comportamenti sempre più sadici». J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides* (2005), trad. it. *Purificare e distruggere*, Torino: Einaudi 2007, p. 324.

² Q II p. 107.

spéculation, ses notions ont en elles-mêmes leur signification et ne sont développées qu'en raison de celle-ci.¹

Dio ha posto un limite alle acque;² secondo la Weil questo salmo, che cita frequentemente, indica l'obiettivo della scienza greca: trovare l'argine che Dio ha posto al mare, all'illimitato, alla forza. Il male, come il bene, non è infinito:³ sulla terra ci può essere solo una quantità limitata di dolore. Ogni sofferenza è destinata a finire.⁴ Il male più grande, dice la Weil, consiste nel ritenere eterna la propria condizione, restando incapaci di vederne la fine. L'illusione di un male infinito, perché di illusione si tratta, è l'inganno più subdolo; è il fine di ogni tortura. L'aguzzino sa che la sua vittima crollerà dal dolore: la sua ultima arma è quella di farle credere di poter prolungare in eterno quello stato insostenibile.

Si può così considerare come nella natura, come nella società, ogni espressione della forza sia possibile solo all'interno di determinati limiti. Insopportabilmente ampi forse, ma presenti. Anche i criminali più efferati muoiono, e dopo ogni pioggia torna il sole.⁵

I greci dedicarono ogni loro sforzo nel cercare, nel mondo, i limiti a cui la forza dei meccanismi della natura e della società è soggetta. Scoprirono un *kosmos*. Un Tutto ordinato, in cui la violenza degli elementi era sottoposta a vincoli secondo proporzioni stupefacenti, sorprendentemente belle. Essi ebbero il coraggio di fissare la devastazione, e vi trovarono la bellezza.

Il processo di trasformazione riuscì perché non rinunciarono a nessun elemento. Una trasformazione non si ebbe. Non esiste alcuno stratagemma lecito che possa cambiare la necessità nel Bene: la forza non può trasformarsi in giustizia, malgrado tutte le promesse del totalitarismo.⁶

¹ M. Nancy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, cit., p. 68. Contiene citazione da: S. Weil, *Sur la science*, Paris: Gallimard 1966, pp. 131-146.

² Cf. Salmo 104, 9

³ Cf. F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 191.

⁴ Sembra che il dolore sia senza limite, senza possibile conclusione nella morte, nella descrizione che Walter Moers, nel suo *Rumo*, dà dello strumento di tortura "Vergine di rame". Cf. W. Moers, *Rumo & die Wunder im Dunkeln* (2003), trad. it., *Rumo e i prodigi nell'oscurità*, Milano: Salani 2004, pp. 493-6.

⁵ Cf. OL p. 58.

⁶ Cf. F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 137. Nel linguaggio fantastico de *Il Signore degli Anelli*, l'Anello, strumento del potere, non può essere usato a fin di bene: «"Il mondo sta cambiando, dici. Minas Tirith cadrà, se l'Anello non verrà annientato. Ma perché? Indubbiamente è ciò che accadrebbe, se fosse in mano al Nemico. Ma perché dovrebbe accadere se l'Anello fosse nelle nostre mani?"

"Non hai udito ciò che ha detto il Consiglio?", disse Frodo. "Perché noi non possiamo adoperarlo, e tutto ciò che viene fatto con esso diventa malvagio".

[... Boromir rispose:] " Gli Uomini dal cuore sincero non si lascerebbero mai corrompere. [...] Noi bramiamo il potere dei Re di Angmar, ma solo la forza necessaria per difenderci, per difendere una giusta causa. [...] I temerari, gli spietati, sono costoro gli unici che potranno vincere.» J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, cit., p. 492.

Proprio perché non vollero rinunciare alla necessità essi riuscirono ad averne la meglio: su di essa si basarono, sulla durezza della realtà che non viene mai meno, e vi scoprirono, tra le righe, dei limiti.

Vi è una rete di relazioni necessarie che mantengono in equilibrio il sistema: a un brusco movimento segue una reazione adeguata. Ogni rottura dell'equilibrio comporta una risposta: nulla resta impunito.

Il limite è l'altro nome dell'Amore, del Bene, che regna nel cosmo.¹ Come si può ben intuire la Weil non pensa ad alcuna presenza agente del bene: esso non è un principio che opera sulle cose. Esso, al contrario, è completamente assente dal mondo. Il mondo degli uomini è il regno della forza, il bene ne è bandito, senza eccezioni. Vede giusto chi non vede, su questa terra, altro che lo strapotere della forza.

Cos'è allora questo bene, cosa fa? Assolutamente nulla. Nessuno l'ha mai visto. La realtà è dominata dalla forza, è una legge antica anche per gli Ateniesi di Tucidide.² In essa il bene non appare. In essa il bene si nasconde, nei vincoli della necessità stessa. Il bene non è altro che il limite a cui la natura liberamente acconsente. Il bene non costringe nessuno, non usa la forza,³ ma *persuade* la necessità a rimanere nei suoi argini.⁴ Come si è visto che il potere si esercita fino a dove può, senza arrestarsi, così si è anche potuto vedere che esso non è infinito. Esso ha dei limiti.

Si può definire il Bene, almeno in senso fisico, come i limiti che si pongono al dispiegamento della necessità. Tali limiti non sono tuttavia imposti dall'alto, ma sono iscritti nella necessità stessa. Il Bene non è, quindi, che la faccia nascosta della necessità.

¹ «"L'odio non comporta alcuna via di mezzo"(Erodoto, VII, 11). Non è come l'amore. Il limite è la testimonianza che Dio ci ama». Q III p. 347.

² «Crediamo infatti, [...] che ciò che è divino e ciò che è umano per necessità di natura comandi sempre quando sia più forte: noi non abbiamo stabilito questa legge né siamo stati i primi ad applicarla dopo che era stata stabilita, ma l'abbiamo ricevuta quando esisteva già». Tucidide, *Storie*, a cura di G. Donini, Torino: UTET 1982, t. II, V, 105.

³ «Amore nel *Simposio*. Non esercita né subisce la forza. È questa l'unica purezza. Il contatto con la spada contamina comunque, che avvenga dal lato dell'impugnatura o da quello della punta». Q III p. 195. Le stelle, muovendosi di moto circolare, su un piano orizzontale, sono il modello di un movimento che non deve nulla alla forza: «S'il faut une force pour empêcher un grave de se mouvoir vers le bas, et une force pour l'obliger à se mouvoir vers le haut, sur le plan horizontal il n'est besoin de force ni pour le tenir immobile ni pour le mouvoir». OC VI vol. 2, p. 185.

Il movimento circolare contiene quindi un grande segreto. Come è possibile alla forza bruta, alla forza naturale, formare delle traiettorie circolari (cf. EN p. 254)? Esse manifestano un equilibrio che annulla la forza. È come se, nel movimento circolare, le stelle manifestassero la forza della natura e allo stesso tempo il limite a cui si sono sottoposte.

⁴ «Ma il pensiero che ha veramente inebriato gli antichi è l'idea che quanto fa obbedire la forza cieca della materia non è già un'altra forza più forte: è l'amore. Essi pensavano che la materia è docile all'eterna saggezza in virtù dell'amore che la fa consentire all'ubbidienza». EN p. 256. Cf. Platone, *Timeo* 48a.

Esso viene scoperto come il suo rovescio: è il volto cifrato della realtà, non immediatamente percepibile, eppure presente. Esso non allevia in alcuna misura il carico che la realtà costituisce, si limita solo a fare segno a un'altra dimensione, alternativa rispetto a quella immediatamente attingibile. Il pensiero di questa dimensione non è tuttavia accessorio: in esso risiede un profondo valore salvifico. Infatti, chi vive la necessità senza il bene è un morto che cammina: «compiere uno sforzo per necessità e non per un bene [...] è sempre servitù».¹

La grande mediazione che permette allora di cogliere nella trama della necessità il bene è la matematica. La scienza della ricerca delle proporzioni che si trovano in natura costituisce l'anello di congiunzione tra il contenuto inflessibile della realtà, soggettivamente insopportabile, e l'armonia presente tra le diverse parti del cosmo. L'ordine del mondo esiste, ma è in codice: la matematica ha il compito di decrittarlo.²

Il distacco dalla spiritualità greca, a cui si assiste, secondo Simone Weil, durante il Rinascimento,³ portò allo sviluppo di una scienza storpia, mutila di una dimensione. In essa non c'era più posto per la sensibilità verso la bellezza, ma solo per il calcolo, lo studio dei meccanismi che regolano la realtà. Trovare il bene nell'universo non interessava più.⁴

IV.6.2 Un'altra condanna per Galilei

Le parole della Weil contro la scienza classica sono molto forti: essa è accusata non solo di avere privato l'uomo della bellezza derivante dalla contemplazione del cosmo, ma di essersi concentrata in modo pressoché esclusivo sullo studio del movimento rettilineo:

La scienza classica prende a modello della rappresentazione del mondo il rapporto tra un desiderio qualsiasi e le condizioni alle quali esso può essere soddisfatto, sopprimendo il primo termine del rapporto; ma tale soppressione, d'altronde, non può essere completa. E ciò perché essa si fonda sul moto rettilineo, forma stessa del progetto, pensiero di ogni uomo che desideri, per esempio, essere da qualche parte, afferrare o colpire qualcosa o qualcuno; e, al limite, condizione necessariamente

¹ Q III p. 320; cf. CO p. 282.

² Cf. F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 155.

³ Il problema del Rinascimento per la Weil consistette nella ripresa di un mondo greco ripulito del cristianesimo: «Tutti i nostri mali spirituali provengono dal Rinascimento, che ha tradito il cristianesimo per la Grecia, ma, avendo cercato nella Grecia qualcosa di diverso dal cristianesimo, non l'ha capita. La colpa è del cristianesimo che si è creduto altro dalla Grecia». Q III p. 157; cf. Q II p. 150.

⁴ «Il n'y a donc aucune place en physique pour la recherche des causes finales et pour la considération du meilleur». É. Brehier, *Histoire de la philosophie*, t. II, fasc. 1, Paris : F. Alcan 1929, p. 95 ; cit. in A. Koyré, *Études galiléennes*, cit., p. 165.

racchiusa in ogni desiderio di un essere sottomesso al tempo. In una simile rappresentazione del mondo, il bene è completamente assente, assente al punto che non vi si trova nemmeno l'impronta di simile assenza, poiché anche il termine del rapporto che ci si sforza di sopprimere, il termine che riguarda l'uomo, è del tutto estraneo al bene. Ne consegue che la scienza classica non è bella, né commuove, né contiene saggezza.¹

La rigidità dell'autrice nei confronti di Galilei è tutta da imputare alle conseguenze che ha avuto, nella storia della scienza, la sua impostazione. Il suo grande peccato, quello per il quale la Chiesa l'avrebbe giustamente condannato, riguarda l'eccessiva rilevanza che egli diede al moto rettilineo. Secondo la Weil Galilei si era concentrato, inducendo a far lo stesso gli scienziati che l'avrebbero seguito, su di un aspetto della fisica che non era che secondario. Il moto che si sarebbe dovuto studiare era quello circolare. Concentrandosi invece sul moto rettilineo egli suggerì un'immagine di scienza diversa da quella greca, basata su quello circolare. Se questa vedeva la sua ragion d'essere nella contemplazione della natura, alla ricerca dell'impossibile conciliazione del bene con la necessità, quella era invece votata completamente al perseguimento di fini.

La scienza classica è una scienza orientata, tutta tesa all'ottimizzazione dei mezzi da mettere in campo per raggiungere degli scopi. Essa studia la natura per estorcerne i segreti, per dominarla, per piegarla ai suoi fini.² L'atteggiamento dello scienziato non è più quello dell'osservazione disinteressata, ma diventa quello dell'indiscrezione asservita al calcolo.

Il movimento rettilineo assume per la pensatrice una colorazione fosca, eternamente antagonista della luminosità del moto circolare. La compromissione della scienza col moto rettilineo non era, secondo Simone Weil, un elemento a cui poter restare indifferenti. Lo studio, capitale, che Galilei dedicò al movimento dei corpi che si muovono di moto rettilineo uniforme, studio che portò, di lì a poco, alla formulazione da parte di Descartes del principio d'inerzia, apriva le porte a una concezione della scienza non solo rivoluzionaria, ma anche potenzialmente molto pericolosa.

Essa infatti, da un punto di vista spirituale, poteva essere considerata come l'esaltazione del progresso, dell'espansione, senza limiti. La Weil ritenne responsabile la scienza moderna della celebrazione incondizionata dello sviluppo, della fiducia cieca

¹ S p. 124.

² Cf. M. Shibata, *Temps circulaire chez Simone Weil; univers, travail physique, vie collective*, in: CSW, tome XXIV n. 3, Septembre 2001, pp. 204 e 207.

nell'avvenire. Mettendo al centro il moto rettilineo la scienza aveva scelto d'investire le proprie energie nel futuro, sicura che lo sviluppo avrebbe portato quei frutti che nel presente non si trovavano. La scienza moderna era una scienza che guardava in avanti, che proclamava, non senza arroganza, la risoluzione dei problemi che affliggevano l'uomo. Col tempo le cose si sarebbero sistemate: si sarebbero trovati farmaci per le malattie più rare, come si sarebbe giunti a comporre delle sementi più produttive...

Il futuro diventerebbe così la panacea che, se non guarisce, almeno curerebbe tutti i mali: esso, a rigore vuoto di tutto, non esiste ancora. Il futuro è il regno dell'immaginazione, è il luogo in cui si può credere che gli affanni finiscano. Questo, per la Weil, è il vero oppio dei popoli.¹

Gli uomini nella caverna vanno sempre verso qualcosa. [...]
Uscire dalla caverna significa a non cercare la finalità nell'avvenire.²

Il percorso che la Weil, alla sequela di Platone, propone per uscire dalla caverna, comporta che ci si liberi dalle proiezioni dell'immaginazione, scegliendo di aderire completamente alla realtà, senza rifugiarsi in una dimensione consolatoria che l'attenui. Vivere proiettati nel futuro è un grande spreco di energie: le aspettative, i desideri, che lo vanno a costituire non possono trovarvi una risposta, in quanto esso non esiste propriamente. L'unica cosa che il futuro può realmente fare è sterilizzare queste energie, assorbendole fino alla loro consunzione.

IV.6.3 Dalla retta al cerchio

Se la rappresentazione più adeguata dell'uomo moderno, l'uomo che la scienza ha contribuito a formare, è un desiderio inappagato nel presente, un desiderio tutto sbilanciato in avanti, allora la sua condizione è assai misera. Gli uomini, dalla modernità in poi, hanno scelto come paradigma di riferimento il moto rettilineo: essi si muovono, certi di andare verso la risoluzione di tutti i loro problemi.

A rigore, questo atteggiamento nei confronti del tempo non è un prodotto esclusivo della modernità. Per Simone Weil è stato il cristianesimo a diffondere, nei primi secoli della

¹ Cf. CO p. 283.

² Q III p. 352

presente era, questa concezione. Esso sarebbe stato il principale promotore dell'idea del tempo rettilineo, che ci sarebbe una progressione, un cammino della storia fino al giorno del Giudizio. Il Giudice e, poi, la Gerusalemme Celeste, avrebbero atteso gli uomini alla fine dei tempi. La salvezza si sarebbe sì manifestata storicamente in Gesù Cristo, ma il suo pieno compimento si sarebbe avuto solo in un momento nell'avvenire.

Questa posizione è, per la Weil, inaccettabile. La salvezza non può essere legata ai vincoli della cronologia,¹ come non si può condividere l'idea di un tempo teso verso una meta. Il tempo è fatto di oscillazioni, è un ritmo che si ripete sempre uguale: è un circolo. Non a caso negli orologi analogici la punta delle lancette si muove su di una circonferenza. Il tempo ha la natura del cerchio, non della retta.²

La storia non può essere intesa come *count down*: il tempo dell'uomo non può essere considerato in funzione di un compimento futuro. L'attesa del Messia, inaugurata da Israele e ripresa del Cristianesimo, è stata all'origine della rappresentazione del tempo come di un moto rettilineo.

Il peccato d'origine è stato ebraico, poi cristiano: la scienza moderna non ha fatto altro che portarlo alle estreme conseguenze. Essa ha elevato l'abominio a esempio, diventando sostenitrice di un modello di pensiero orientato, votato esclusivamente al raggiungimento di uno scopo.

Dalla modernità in particolare il moto rettilineo sembra così regnare incontrastato: esso è il paradigma di pensiero più comune. Sarà l'imperativo ipotetico di Kant: se si vuole raggiungere quell'obiettivo, allora si devono percorrere queste tappe intermedie.

Esso non sarebbe un male in sé, se gli uomini fossero capaci di vivere il presente, il passo che stanno facendo, invece di essere protesi verso quella meta a cui tanto aspirano. Il moto rettilineo, che esemplifica tutto questo, è il moto dell'immaginazione. Chi si muove in linea retta non è in grado di aderire alla realtà, in quanto è preso completamente dal pensiero, dalle fantasie, sulla meta.

Il moto rettilineo permette di sospendere la realtà: dà una finalità, l'unica cosa che serve all'uomo, e nient'altro.

A partire da queste considerazioni la terra non sembra che un luogo di dannazione. Gli uomini corrono in continuazione: ignari gli uni degli altri, camminano a testa bassa verso il loro ufficio, scappano a casa, ritornano, sempre di fretta, dopo poche ore, sull'odiato luogo di

¹ Si veda la nota n. 3 a p. 59.

² Cf. S p. 169, e il § 1.2.6 del presente capitolo.

lavoro. Gli uomini vivono all'interno di una serie di moti rettilinei, dai quali sembra impossibile uscire.

La soluzione che Simone Weil suggerisce, sempre chiosando Platone, è quella di cercare di tradurre i nostri moti rettilinei in circolari. Sebbene vi sia uno scarto pressoché incolmabile tra il movimento rettilineo della vita che ordinariamente conducono gli uomini e il moto circolare, ciò non deve essere un alibi per rinunciare a questa trasformazione. Il moto rettilineo, principio di errore,¹ si può cambiare in moto circolare, attraverso la contemplazione del più sommo di questi, quello delle stelle.

Le circolazioni astrali diventano così la cura che si può somministrare agli uomini affinché riportino ordine nelle loro vite. Imitare il corso delle stelle significa allora trasformare una vita orientata, calcolatrice, in una vita contemplativa. In una vita presente al tempo, consapevole e grata di trovarsi in un circolo.²

IV.6.3.1 Scoprirsi già in un moto circolare

Forse, a questo punto, si può osare andare oltre quanto afferma Simone Weil. Si può pensare che, più che un'azione di trasformazione interiore, a opera della contemplazione delle stelle, sia necessario, solamente, un atto di riconoscimento dell'attuale condizione umana.

In altre parole: Simone Weil ritiene che gli uomini debbano imitare, nelle loro vite, il moto circolare delle stelle, con tutte le conseguenze che si sono rilevate nei paragrafi due e quattro di questo capitolo. Essa, ponendosi all'interno di un paradigma tolemaico, indica all'uomo il compito di assimilarsi a un movimento, quello degli astri, che gli è estraneo.

Se, tuttavia, si capovolge la prospettiva, assumendo quella copernicana, il problema cambia radicalmente. Se si considerano come fisse le stelle, mentre la terra in movimento, allora non sarà più necessario volere trasformare ciò che l'uomo è in qualcosa che non può essere. Non sarà necessario rendere l'uomo emulo delle stelle. Basterà riconoscere che esso è già in un moto circolare.

Gli uomini vivono su di una terra che ruota, e loro, sulla sua superficie, si muovono già di moto circolare. Il corso delle stelle non è più un esempio da imitare, ma solamente uno strumento per ricordare all'uomo di essere, continuamente, all'interno di un circolo. Il ricorrere dei giorni, uno dopo l'altro, non è più la condanna della routine, ma il promemoria di un movimento circolare a cui si appartiene, senz'averne la sensibilità.

¹ Cf. Q II p. 178.

² Cf. nel presente capitolo il § 4.2.

Comme donc le mouvement circulaire appartient aux Touts, aux parties par contre aussi le rectiligne, nous pouvons dire que le circulaire demeure avec le rectiligne, comme l'animal avec la maladie.¹

I moti sulla terra sono moti composti: non esiste un movimento rettilineo "puro". Esso è sempre associato al moto di rotazione della terra. Si può così affermare che gli uomini, pur presi completamente dai loro movimenti rettilinei, che li trasportano qua e là, sono solidali con una terra che ruota intorno al proprio asse.

Il problema non sarà, allora, sforzarsi di assimilare i propri percorsi a quelli astrali, ma riconoscere, come già presente nella quotidianità, quel moto circolare che è degli esseri felici. L'imitazione del moto delle stelle che raccomandava Platone, poi la Weil, si può così adeguatamente tradurre con la consapevolezza di essere già in quel moto. Riprodurre in noi il corso delle stelle non sarà più, quindi, ricercare l'imperturbabilità della loro condizione, ma riconoscere che le vite degli uomini, frenetiche, sempre orientate verso scopi a lungo o breve termine, in realtà sono dei circoli. Esse sono già in quello stato tanto agognato, basta che se ne rendano consapevoli. Le stelle, rimanendo ferme, aiutano proprio a questo: fanno percepire il movimento della terra e dei suoi abitanti. Esse possono diventare un punto di riferimento per cogliere che, già adesso, nelle convulse giornate passate rincorrendo meschini obiettivi, vi è un'armonia soggiacente. Molto spesso nascosta, poco appariscente, è una chiave per sentire la poesia della propria quotidianità.

Se vi si pensasse a sufficienza si troverebbe una gioia profonda nel semplice succedersi dei giorni. Questi pensieri erano sicuramente ancor vivi al tempo di san Benedetto: le regole monastiche hanno tra altri scopi quello di rendere più sensibile il carattere circolare del tempo.²

La prospettiva che ha Simone Weil a riguardo, si è visto, è differente. Essa riteneva che gli uomini, corrotti dal movimento rettilineo, avessero nostalgia del moto circolare, il moto degli inizi, il moto dell'innocenza. Secondo lei occorreva ritornare a quel tipo di movimento, quello prima del peccato originale.

¹ «Cum ergo motus circularis sit universorum, partium vero rectus, dicere possumus manere cum recto circularem, sicut cum aegro animal». Copernic, *Des Révolutions des orbes célestes*, a cura di A. Koyré, Paris: A. Blanchard 1970, cap. VIII, 14, pp. 97-8.

² IP p. 111.

La danza è un'imitazione della deambulazione degli uomini prima del peccato originale (*Simposio*), gli uomini rotondi che procedevano su quattro gambe roteando. Ruota. [...] L'uomo ha nostalgia del cerchio.¹

Anche altrove riprende il medesimo tema, sostenendo ancora il valore della danza come strumento per sostituire il moto circolare al rettilineo.

La danza è il ritorno dal movimento retto al movimento circolare. [...] È un movimento non diretto, senza intenzione, e che tuttavia non si produce a caso, ma è sottomesso a una necessità rigorosa più di un movimento che procede dall'intenzione.²

Se la posizione della Weil è caratterizzata dal tentativo di ristabilire il moto delle origini, la suggestione che proponiamo ora, sulla scorta di quanto affermato fino a questo punto, vuole invece evidenziare come, già nel presente, sia in vigore un movimento circolare, con ciò che ne deriva.

Nei quaderni della Weil si può leggere che solo Dio può trasformare il moto rettilineo in circolare,³ mentre all'uomo, con le sue sole forze, gli è impossibile. Risulta molto interessante affiancare questa teoria a quella, sopra esposta, di quell'altro grande platonico che è stato citato nel presente capitolo: Galilei.

Anch'egli sosteneva che è Dio a trasformare il moto rettilineo (in quel caso della caduta dei pianeti) in un moto circolare. Egli affermava, secondo un passaggio riscritto anche dalla Weil nei suoi Quaderni: «Dio, dopo aver formato un certo pianeta, l'ha fatto muovere in linea retta finché esso ha acquistato una certa velocità, quindi ha trasformato il suo movimento in circolare».⁴

Il moto rettilineo del pianeta in questione è dovuto, nel caso di Galilei (la Weil non ne parla), alla caduta che viene postulata essere propria di quel corpo al momento della sua formazione. È l'energia che si sprigiona nella caduta che permette al pianeta di passare da un moto rettilineo a uno circolare, grazie all'intervento di Dio.⁵

¹ Q III p. 151.

² Q III p. 78.

³ «La trasmutazione del desiderio [movimento rettilineo] in contemplazione [movimento circolare] [...] può essere compiuta solo da Dio». Q III p. 207.

⁴ Q II p. 27.

⁵ Ricordiamo che Galilei afferma di riportare solamente una teoria platonica. Teoria che non si trova negli scritti di Platone. Si veda sopra, IV.5.3, p. 135.

IV.6.3.2 *Per tutti i giorni della tua vita*

Ecco che si arriva al punto più delicato, e stimolante, del presente ragionamento: se si assume, imitando la Weil, lo studio della fisica come propedeutico allo studio della questione spirituale si può facilmente considerare il problema della caduta dei gravi come affine al problema della Caduta. L'attenzione della Weil per la forza di gravità, attestata dalle numerosissime occorrenze, ha esplicitamente questa curvatura. La pensatrice non s'interessa tanto delle leggi che governano i fenomeni fisici, quanto della loro applicazione alle vicende umane. La caduta dei corpi, studiata nella fisica, non è che un prospettiva diversa di osservazione sul problema, umano e cosmico, della Caduta. Del peccato di Adamo, della colpa oscura che precede ogni uomo.

Grazie alla modalità di lettura che la Weil suggerisce, sarà possibile interpretare la maledizione di Dio su Adamo alla luce del corrispondente fenomeno fisico. La maledizione di Dio, quella che suona, a tutti gli effetti, come una condanna ineludibile, può essere tradotta, senza scarti, nella misteriosa teoria platonica a cui Galilei e Simone Weil si riferiscono.

All'uomo [Dio] disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare,
maledetto sia il suolo per causa tua!
Con dolore ne trarrai il cibo
per tutti i giorni della tua vita [...]».¹

Il peccato dell'uomo, quello che la tradizione cristiana indica come Caduta, come perdita dello stato originale di pace e abbondanza, è seguito, nell'Antico Testamento, dalle dure parole che Dio rivolge all'uomo. Esse sono inequivocabilmente una maledizione, ma offrono, di sfuggita, un'occasione per la loro trasformazione.

All'uomo viene detto che il lavoro sarà la sua condanna, un lavoro che lo accompagnerà tutti i giorni della sua vita. Un lavoro ripetitivo, routinario. Si sente, nelle parole della maledizione divina, tutto il calore del sole durante la mietitura e il rigore delle lunghe giornate invernali. Si sente il volgere delle stagioni, lo scorrere dei giorni.

Al peccato dell'uomo, alla sua tensione, rettilinea, verso il frutto proibito, fa seguito il moto circolare dei giorni. La caduta, in modo del tutto simile a quanto affermerà Galilei, viene trasformata da Dio in un movimento circolare. La pena adeguata per chi si è proteso non può che essere il ripiegamento del suo percorso su se stesso.

¹ *Genesi* 3, 17. Corsivo nostro.

Ma si può considerare questa realmente una pena? Se, abbandonata questa suggestione, si torna alle parole della Weil, si vede chiaramente che il moto circolare non è certo una maledizione. Esso, a tutta prima, lo sembra, ma non lo è.

IV.6.4 Un lavoro a misura umana

Il faut qu'une telle poésie entoure le travail des champs d'une lumière d'éternité. Autrement il est d'une monotonie qui conduirait facilement à l'abrutissement, au désespoir, ou à la recherche des satisfactions les plus grossiers ; car le manque de finalité qui est le malheur de toute condition humaine s'y montre trop visiblement. L'homme s'épuise au travail pour manger, il mange pour avoir la force pour travailler, et après un an de peine tout est exactement comme au point de départ. Il travaille en cercle. La monotonie n'est supportable à l'homme que par un éclairage divin.¹

Il punto di partenza, su cui non sembra di poter dissentire, è che il lavoro è una condanna. Non solo il lavoro in fabbrica o nei campi, che la Weil aveva conosciuto, ma ogni tipo di lavoro, pur interessando dimensioni diverse, è un peso. Il lavoro logora, impone delle restrizioni, domina il tempo.

Lo sguardo che la Weil lancia ai lavoratori coglie la fatica di esseri completamente sottomessi alla routine, completamente inseriti in un ciclo di produzione che estrae da loro ogni energia a cui ha accesso. Nel lavoro ci si svuota, ci si trasforma nel prodotto che viene alla luce. Si baratta del tempo con un risultato; si scambiano parti di vita per porzioni di cibo. Sebbene Simone Weil sia molto affascinata dal lavoro quale processo in cui l'uomo si trasforma in un prodotto,² non è questa l'occasione per approfondire tale aspetto. Ciò che invece sarà sviluppato sarà il *modo* in cui l'uomo si trasforma in oggetto, ovvero il movimento globale della sua fatica.

Come si è potuto leggere, nel *Genesi* viene descritto il lavoro come una maledizione. Esso è, a tutti gli effetti, un tormento, in quanto lega l'uomo a una ripetitività dei propri sforzi senza che egli possa vedere in essi una finalità. Non a caso l'*Inferno* di Dante è diviso in cerchi: la monotonia, ancora prima dei singoli supplizi, è una tortura in sé.

¹ OC IV vol. 1, p. 284.

² «Un homme qui travaille brûle sa propre chair et la transforme en énergie comme une machine brûle du charbon. [...] Ainsi on peut dire en un sens que le travailleur manuel transforme sa chair et son sang en objets fabriqués. Pour le paysan, ces objets fabriqués sont le pain et le vin». OC IV vol. 1, p. 266.

La realtà lavorativa con cui Simone Weil ha a che fare la pone in contatto con uomini segnati da un lavoro che non ha più alcun significato per loro, un lavoro che è solo un ostacolo che li separa dal riposo. Essi, pur facendo parte di un movimento circolare, in cui si alternano fatica e ricompensa, hanno sempre e solo accesso al movimento rettilineo. Per loro la settimana è in funzione della domenica, e la domenica del lunedì.

Un contadino comincia a lavorare i campi da solo verso i quattordici anni; allora il lavoro è poesia, è ebbrezza, anche se le forze sono appena sufficienti. Qualche anno più tardi quell'entusiasmo giovanile è esaurito, il mestiere è ormai conosciuto [...]; non c'è altro da fare se non quello che si è fatto ogni giorno della settimana per anni e anni. Il giovane contadino trascorre allora la settimana pensando a quel che farà la domenica. Da quel momento, è perduto.¹

Il moto rettilineo di tensione verso un fine, sia esso il riposo o il lavoro, ha l'innegabile vantaggio di celare a chi lo percorre il dramma della sua esistenza. Sempre orientato verso un obiettivo o l'altro, non ha il tempo, né l'occasione, di cogliere in quale insostenibile situazione si trovi. Solo chi, pur rimanendo all'interno della medesima dinamica, comprende, come vedendola dall'alto, che si tratta di un moto circolare senza fine, può sentire la desolazione, la miseria, di una vita come questa.

In altre parole i movimenti rettilinei danno sicurezza, offrono degli obiettivi, permettono di sopportare la mancanza di senso che, in sé, appartiene alla realtà.² Sono dei piccoli appigli, sempre mutevoli, che impediscono di cadere nel vuoto. La sanità mentale di una persona si basa anche su di loro.

I movimenti circolari, sebbene siano più semplici, sono più problematici. Essi non conoscono la mutevolezza di quelli rettilinei. Essi permangono sempre identici a se stessi. Chi, per educazione e coraggio, riesce a contemplare la propria vita secondo la loro prospettiva, la scopre come un abisso di non-senso. Il ciclo ininterrotto di fatica e ricompensa, i piccoli (o grandi) scopi che si perseguono, non nascondono alcuna finalità. Non c'è nulla oltre al ciclo a cui si appartiene. La storia non è una spirale, diretta verso qualcosa: è solo un ciclo, eternamente ripreso. All'interno di questa prospettiva il lavoro perde ogni significato che intrinsecamente può accogliere, svuotandosi di ogni attribuzione di senso di cui possa essere fatto oggetto. Si comprende che la possibilità di carriera, il riconoscimento sociale, l'utilità alla collettività, non possono essere che dei fini artefatti, aggiunti sopra alla cruda realtà: si lavora

¹ EN p. 82.

² Cf. M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, cit., pp. 117-8.

per mangiare. A chi ha l'occasione di guardare il proprio lavoro secondo il movimento circolare viene manifestato come questo, nella sua monotonia, non abbia altro orizzonte che la morte.¹ Attraverso il lavoro, il suo ritmo, si vive in prima persona l'avvicinamento alla morte: incatenati alla fresa, all'aratro, alla scrivania, non si è nella posizione di sfuggire, nemmeno col pensiero, all'imminenza della fine. Appena si alza lo sguardo si vede subito che quella è l'unica meta.

Se la brutalità di questa prospettiva è parzialmente celata a chi rimane nella prospettiva del moto rettilineo, ben chiara invece appare a chi si vede nel circolo. Per essi il lavoro è il luogo in cui è palpabile il trascorrere del tempo, in cui si sente, senza possibilità di scampo, che la morte sopraggiunge. Nel lavoro infatti si aderisce completamente alla realtà, al tempo: lo si sente scorrere, se ne subisce il passaggio. Si rimane segnati dal ritmo delle ore che passano, dei giorni che si susseguono. Tuttavia è imparando a contarli che si giunge alla conoscenza dell'uomo e della sua miseria.² Secondo il principio dell'*Agamennone* di Eschilo - continuamente ripetuto dalla Weil- *to pathei mathos*, è attraverso la sofferenza che si giunge alla conoscenza. È attraverso il tempo cadenzato dal lavoro che si può ottenere una conoscenza adeguata dell'uomo e della sua condizione limitata. La fatica prolungata permette di comprendere la realtà della propria natura, senza mascherare il vuoto di senso in cui ci si trova inseriti e che si cerca di dissimulare con dei fini posticci.

IV.6.4.1 La vulnerabilità nella noia

L'ennui est la lèpre morale qui ronge les campagnes à notre époque. (Les villes aussi, d'ailleurs.) Les paysans essaient d'y remédier, ou en concentrant leur attention sur l'accumulation des sous (encore faut-il qu'ils aient la possibilité d'en accumuler) ou par la recherche fiévreuse du plaisir le dimanche.³

¹ «L'accettazione della morte, quando la morte è presente e vista nella sua nudità, è uno sradicamento supremo, istantaneo, da quello che ciascuno chiama l'io. L'accettazione del lavoro è meno violenta. Ma quando è completa, si rinnova ogni mattina lungo tutta una esistenza, giorno dopo giorno, e ogni giorno dura fino a sera, e ricomincia l'indomani, e spesso si protrae fino alla morte. Ogni mattina il lavoratore accetta il lavoro per quel giorno e per la vita intera. Lo accetta, che sia triste o allegro, preoccupato o desideroso di divertirsi, stanco o traboccante di energia. Immediatamente dopo l'accettazione della morte, l'accettazione della legge che rende il lavoro indispensabile alla conservazione della vita è l'atto più perfetto di obbedienza che sia dato all'uomo di compiere». EN p. 267.

² Cf. *Salmo* 90, 12.

³ OC IV vol. 1, pp. 263-4.

In questo testo, oltre alla tensione, consolatoria, verso la domenica, è presente un altro elemento, che porta a giustificare l'attenzione, anche politica, che Simone Weil dedica a questi temi. La noia è il carattere che la pensatrice rileva nei campi, nelle fabbriche. I lavoratori vivono in attesa di qualcosa, sono spossati non solo dalla fatica, ma anche dalla continua tensione. Essi non hanno più stimoli dal luogo di lavoro, si limitano ad ammazzare il tempo aspettando il Felice Compimento della loro settimana.

Come si è potuto vedere nel primo capitolo tanto la noia, l'assuefazione alla realtà quotidiana, quanto la mancanza di poesia, di grandezza, nell'ordinario, sono tra i fattori che favoriscono l'attecchimento del totalitarismo. All'interno di un mondo del lavoro in cui non si coglie alcun significato, che è solo subito, lo scontento, l'indifferenza, ha buon gioco. In mezzo a lavoratori non solo sfruttati, ma anche demotivati, privi di ogni sano orgoglio per ciò che fanno, le seduzioni totalitarie hanno facile presa. Esse promettono grandezza a coloro che, frustrati, non la ritrovano nella loro occupazione.

La noia legata all'attesa di un *deus ex machina* che risolva i problemi, o anche solo di una soluzione provvisoria come può essere un giorno di riposo, è un sintomo allarmante. Tale noia manifesta la disposizione, l'apertura della massa a qualsiasi risposta che la strappi dal torpore in cui si trova.¹ Esprime la completa esposizione di un tessuto sociale incapace di difendersi dagli ammiccamenti che riceve dalle proposte totalitarie. Esso è vulnerabile a tutte le suggestioni, non viene esercitato più alcuno spirito critico nei confronti della propaganda. Ai messaggi che presentano un re-investimento di senso della realtà non viene contrapposta più alcuna resistenza: sembra che solo abbracciando un paradigma unico, totalitario, la realtà possa ancora ritornare ad avere significato. Avendo sperimentato la meschinità dei piccoli fini personali, di cui si è sopra detto, le masse preferirono sostituire i loro obiettivi individuali (riposarsi/mangiare e lavorare) con quelli della società. L'affermazione del comunismo, l'egemonia della razza ariana, erano degli obiettivi molto più evocativi, molto più solenni, che racimolare qualche soldo per la cena.

¹ Questo punto è da chiarire: il totalitarismo non si può dire, a ragione, che voglia introdurre delle novità palesi all'interno del sistema statale, né tantomeno che s'interessi di risvegliare le coscienze della popolazione. Esso da un lato sfrutta la noia diffusa per mostrarsi come l'alternativa al vecchio sistema economico e politico, dall'altro invece culla l'assopimento intellettuale e morale promettendo continuità e stabilità nelle opinioni. Occorre quindi sfumare l'affermazione che il totalitarismo si limiti solo a cavalcare la nausea della monotonia per introdurre un guizzo di colore, quando invece è in grado parimenti di assicurare attraverso la stabilità, apparente, delle sue posizioni.

IV.6.4.2 Arginare il potere dell'illusione

Per reagire adeguatamente a questo attacco che i sistemi totalitari mossero nel XX secolo, Simone Weil capì che non era possibile prescindere dal problema dell'immaginazione. Essa comprese che il potere che essi esercitavano sulle masse era dovuto essenzialmente alla loro raffinatissima capacità di manipolare l'immaginario degli uomini. Occorreva quindi rispondere su due fronti: sia ridurre il potere che l'immaginazione aveva sul comportamento delle persone, sia proporre dei moventi reali, che si potessero opporre fieramente a quelli, deteriori e illusorii, che offriva il sistema di potere.¹ L'amara considerazione che la nostra vita è in mano per tre quarti all'immaginazione,² non lasciava molte alternative alla Weil: occorreva sottrarre, palmo a palmo, spazio e ascolto alle sirene dell'illusione, e trovare al contempo nuove ragioni per agire. Se ne *L'Enracinement* si dedicherà soprattutto alla ricerca di moventi di valore per la società francese che sarebbe uscita dalla guerra, nel corso dei suoi scritti, specie marsigliesi, approfondirà il primo aspetto, ovvero l'opposizione all'immaginazione.

(Spiritualità del lavoro. Il lavoro fa provare in modo spossante il fenomeno della finalit  ribattuta come una palla: lavorare per mangiare, mangiare per lavorare. Se si considera uno dei due come un fine, oppure l'uno e l'altro presi separatamente, si   perduti. Il ciclo contiene la verit ).

Uno scoiattolo che gira nella sua gabbia e la rotazione della sfera celeste. Estrema miseria ed estrema grandezza.

Quando l'uomo si vede come uno scoiattolo che gira in una gabbia circolare, *se non mente a se stesso*,   prossimo alla salvezza.³

Se non mente a se stesso: la salvezza, dell'uomo e della societ ,   legata all'onest  con cui guarda alla sua condizione. Solo arretrando di un passo e contemplando la propria realt  come un circolo senza senso si pu  contrastare l'illusione che ci sia un significato, aulico quanto si voglia, in ci  che si sta facendo.⁴ Se invece ci si rifugia nell'immaginazione, se si

¹ Sarebbe interessante paragonare a questa risposta che propone la Weil con quella che offre un altro interlocutore, un altro amico, interpellato nel corso di questo lavoro: Tolkien. Per l'autore inglese l'immaginazione non sarebbe da bandire, ma al contrario da valorizzare come luogo per sottrarsi alle maglie del potere. Cf. J.R.R. Tolkien, *Albero e foglia*, cit., pp. 82-94.

² Cf. Q II p. 318.

³ Q III p. 194. Corsivo nostro.

⁴ A questo riguardo   interessante richiamare un bel dialogo "smascherante" che ha luogo nel film "La grande bellezza" (regia di M. Sorrentino, ITA-FRA 2013): «Ma di che menzogne stai parlando? Tutto quello che ho detto   vero!   come sono,   quello in cui credo. [...] Adesso tu per favore mi dici quali sarebbero le mie menzogne e le mie fragilit , bello mio!» L'elenco impietoso di queste, che occupa i due minuti seguenti del film

pensa che quello sforzo abbia valore in quanto è a servizio della Causa, allora ci si distacca dalla realtà, si fugge in una dimensione artefatta, che protegge dal vuoto a cui altrimenti si assisterebbe.

IV.6.4.3 Lavorare al ritmo del cosmo

La via che propone la Weil è, ancora una volta, astronomica e stoica. La confutazione più adeguata dei messaggi totalitari risiede nell'accettazione, stoica, del vuoto, siderale, della propria vita. Guardare alla propria esistenza, al proprio lavoro, come a una ripetizione incessante di gesti senza senso, come a una corsa continua da un posto a un altro: ecco lo sguardo impietoso della verità. Accogliere questo vuoto, accettare che ci si stia muovendo senza alcuna finalità, certo, può far sprofondare nello sconforto. Ma non è la macerazione nella desolazione ciò che vuole la Weil. Essa vuole mostrare sì la miseria della vita umana, ma per illuminarla.

I circoli che nella sua vita l'impiegato ininterrottamente compie non sono diversi da quelli che, in cielo, compiono le stelle. Questo, a grandi linee, quello che sembra sostenere l'autrice nel passaggio precedentemente citato.

Magra consolazione. La corrispondenza tra la dimensione umana e quella celeste che la pensatrice suggerisce non appare che una effimera sollecitazione emotiva. Che vantaggio può mai esserci nello scoprire, nel ribadire, questo legame?

Non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparente semplicità di questa tesi. L'intento che l'anima è di amplissimo respiro. Simone Weil vuole indicare come nel proprio lavoro l'uomo possa trovare un'autentica adesione al ritmo del cosmo. Essa intende mostrare come il lavoro, l'antica maledizione di Adamo, proprio perché lega l'uomo al corso delle stelle, si possa trasformare in una benedizione.¹

L'acrobazia che Simone Weil invita a fare fa sussultare. Quella che sembrava la condanna diviene lo strumento, umano e celeste, per scoprire la grandezza della propria vita. Essa diventa il luogo della sua realizzazione. La salvezza dell'uomo non viene sicuramente da

(min. 47-49), sarà la risposta del protagonista, Jep Gambardella, a chi non riconosce la realtà della propria condizione, misera e negoziata.

¹ Ogni accusa di giustificazionismo a favore delle misere condizioni di lavoro degli operai è fuori luogo. Non si può ritenere la Weil complice dell'oppressione dei lavoratori: non solo con la sua vita ha testimoniato un'assoluta dedizione per gli ultimi, ma anche con il suo pensiero ha contribuito a migliorare, dall'interno, la loro condizione.

lui stesso, ma dal cielo.¹ È nello scoprirsi, nel lavoro, strettamente legato al corso degli astri che egli riscatta la sua vita e quella dei suoi compagni.

È inutile dire che il ricorso alle circolazioni astrali non è sfruttato dalla Weil in modo retorico o puramente accessorio. Essa crede fermamente che attraverso il lavoro l'uomo si inserisca completamente nel ritmo universale che continuamente lo circonda. Nel lavoro questo ritmo penetra nella sua carne, entra a far parte di lui. Tale richiamo, ricorrente, al moto circolare delle stelle deve innanzitutto indicare la miseria della condizione umana, vincolata, per i meccanismi della necessità, a percorrere sempre gli stessi percorsi. Gli uomini vivono all'interno di cicli senza alcun senso: la contemplazione delle stelle ne fa prendere coscienza. È proprio in questa condizione derelitta che la gioia più semplice, e pura, può darsi:

Non basta voler loro [ai lavoratori] evitare le sofferenze, bisognerebbe volere la loro gioia. [...] Se la vocazione dell'uomo è quella di raggiungere la gioia pura attraverso la sofferenza, essi si trovano in una situazione più favorevole di chiunque altro per adempierla nella forma più vera.²

Considerata quindi la fatica, il dolore, come implicati necessariamente nella vita, il tentativo della Weil è di mostrare che, attraverso quelle sofferenze, una gioia è possibile. Gioia che è l'unica autentica, l'unica che rimane aderente alla realtà, l'unica con uno spessore.

Come descriverla? Essa non è altro che il sentimento della realtà, ovvero il sentire che quello che si sta vivendo non è una suggestione transitoria, un invasamento personale o collettivo, ma un vero inserimento nella realtà cosmica. Il lavoro, con il suo proprio ritmo, può mettere in sintonia l'uomo con l'universo. Egli, attraverso il suo sforzo quotidiano, si pone in una cadenza che non è solo la sua, ma anche del Tutto.³

Secondo Simone Weil il ritmo è un aspetto essenziale del lavoro, in quanto permette il legame tra un'occupazione particolare, umana, e una dimensione cosmica.

Il tempo e il ritmo sono il fattore più importante del problema operaio. Certo, il lavoro non è il giuoco; è inevitabile e insieme opportuno che nel lavoro ci siano la monotonia e la noia; e poi non c'è nulla di grande a questo mondo, in nessun campo, senza una parte di monotonia e noia.⁴

¹ «In ogni cosa, solo ciò che viene dal di fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono della sorte, senza averlo cercato, è gioia pura. Parallelamente, il bene reale non può venire che dal di fuori, mai dal nostro sforzo». Q III p. 238.

² CO p. 294.

³ Cf. EN p. 95.

⁴ CO p. 276.

Nella monotonia che il lavoro comporta non s'impara solo la perseveranza nello sforzo, un valore primario per l'autrice, ma anche la capacità di sopportare la noia. La noia a cui si riferisce non è quella a cui si accennava, quella ovvero che porta a fuggire dal presente, alla ricerca di una sollecitazione che la faccia svanire. La noia di cui parla è, al contrario, completa immersione nella realtà. È sentire tutto lo spessore del tempo, senza cercare delle scorciatoie. Nella noia così intesa si vive l'accettazione, l'obbedienza a una dimensione estranea, su cui si scopre di non avere alcun potere reale. Il tempo detta le sue leggi che nessuno può modificare. Si possono addolcire, stemperare, ma sempre attraverso mezzi di dubbio valore, sempre sacrificando la realtà per l'immaginazione. L'adesione a quella, e al tempo suo proprio, comporta sì la noia, ma, come si è visto, senza di essa non si costruisce nulla di significativo.¹

IV.6.4.4 Ritmo di campagna, ritmo di città

La noia dovuta all'aderenza al tempo è feconda. Occorre tuttavia puntualizzare che la monotonia in cui ci si può inserire non è necessariamente sana, o umana, se si preferisce. Vi è la monotonia dei giorni che si rincorrono, ma vi è anche quella della produzione in serie. Vi sono lavori, come quelli degli operai metalmeccanici, che sono scanditi da un ritmo artificiale: per loro la giornata è marcata dalla sirena, il tempo non appartiene loro. Sono le macchine a dettare il ritmo della loro vita. È la frammentazione dei gesti, funzionale alla massimizzazione della produzione, che si impadronisce delle loro mani e dei loro pensieri. In osservanza del vangelo di Taylor, in auge durante gli anni in cui Simone Weil sperimentava la fabbrica, i datori di lavoro avevano fatto delle loro industrie delle enormi catene di montaggio.

Il lavoro del contadino obbedisce per necessità a questo ritmo del mondo; il lavoro dell'operaio, per sua stessa natura, ne è largamente indipendente, ma potrebbe imitarlo. Nelle fabbriche accade il contrario. Anche nelle fabbriche si mescolano l'uniformità e la varietà. Ma questa mescolanza è l'opposto di quella che procurano il sole e gli astri; il sole e gli astri occupano le sedi del tempo con una varietà limitata e ordinata in regolari ritorni, sedi destinate a un'infinita varietà di eventi assolutamente imprevedibili e parzialmente privi di ordine; al contrario l'avvenire di chi lavora in una fabbrica è vuoto per l'impossibilità di prevedere, ed è più morto del passato per l'identità degli istanti che si succedono come il tic-tac di un orologio. Un'uniformità che imita i movimenti degli

¹ Si vedano come esempio gli studi intorno al legame tra noia e creatività sviluppati da Teresa Belton: T. Belton, and E. Priyadharshini, *Boredom and Schooling: a cross-disciplinary exploration*, Cambridge Journal of Education 37 (4), 2007.

orologi e non quelli delle costellazioni, una varietà che esclude ogni regola e quindi ogni previsione; ecco quel che produce un tempo inabitabile all'uomo, irrespirabile.¹

Ma quando, anche gli operai, in occasione di uno sciopero, si riappropriano del loro tempo, scoprono che il ritmo della vita umana è per tutti lo stesso:

Gioia di vivere, tra queste macchine mute, al ritmo della vita umana – ritmo che corrisponde al respiro, al battito del cuore, ai movimenti naturali dell'organismo umano – e non alla cadenza imposta dal cronometrista.²

La rarità di queste occasioni mostra la difficoltà per un operaio, a differenza di un contadino, di vivere in sintonia con i movimenti circolari delle stelle (o della terra, se si preferisce).³ Egli infatti non gestisce il suo tempo, ma è vincolato a degli orari uniformi, calcolati in funzione del profitto. Il contadino a cui pensa la Weil invece è anch'egli vincolato, ma al movimento del sole. I suoi orari di lavoro dipendono strettamente dalla luce.

L'operaio e il contadino vivono entrambi un tempo monotono, circolare, solo che per il primo esso si traduce in un tempo frammentario, oscillatorio, in un tic-tac. Per il contadino invece la monotonia si conserva intatta, e richiama direttamente il tempo cosmico.

La monotonia è quanto vi è al mondo di più bello o di più orribile. Di più bello se è un riflesso dell'eternità. Canto gregoriano. Altrimenti, di più orribile. Il cerchio è il modello della monotonia bella, l'oscillazione pendolare della monotonia atroce.⁴

L'unico modo per vivere la monotonia come una dimensione vitale è trovarvi al suo interno il linguaggio dell'eternità. Su questo ci si ritornerà. L'aspetto che invece ora verrà brevemente messo in luce è l'ambiguità della monotonia legata al movimento circolare. In essa il discrimine tra la bellezza e l'orrore è strettissimo. È infatti molto facile perdere di vista il movimento circolare, limitandosi ad avere percezione di quello oscillatorio. I movimenti quotidiani sono, si è visto, rettilinei. È il movimento di un punto sul diametro di una circonferenza. Tale punto non è altro che la proiezione di un altro punto che si muove di moto circolare uniforme. I nostri movimenti sono sì rettilinei, ma non possono essere ridotti a

¹ CO p. 276.

² CO p. 186.

³Cf. CO p. 276.

⁴ Q III p. 328.

questo: sono la proiezione di un moto circolare. Dimenticare questo, rimanendo solo al livello dell'oscillazione, impedisce di cogliere il valore eterno della pendolarità quotidiana. Schiacciare la circonferenza sulla retta è il dramma a cui Simone Weil vuole trovare una soluzione.¹ Essa vuole infatti risvegliare la consapevolezza che la vita quotidiana, la vita dei lavoratori, permette di stabilire una relazione vissuta tra il microcosmo delle esistenze particolari e il macrocosmo del Tutto.

Riscoprire nel proprio lavoro una dimensione eterna: ecco la bellezza che permette di sopportare la monotonia.² Il lavoro di ogni giorno pone il contadino in sintonia con il movimento di tutto l'universo: se egli ne diventa consapevole potrà cogliere il valore eterno del proprio lavoro. Sentendo la corrispondenza tra i suoi movimenti, i suoi ritmi, e quelli del cosmo che lo circonda, egli scoprirà la grandezza che gli è propria. Egli si trova inserito in un movimento più grande di lui, a cui collabora.

Questo è il valore eterno della vita nei campi, già presente, sempre da riscoprire.³ Valore che consente di evitare la tentazione, sempre presente, di ridurre quel movimento circolare all'oscillatorio tran-tran di ogni giorno.

Soffermarsi, da parte della Weil, sulla grandezza del lavoro ordinario, non è un sentimentalismo inutile. Essa è fermamente convinta che solo mostrando ai lavoratori la poesia e la bellezza che appartengono alle loro attività quotidiane sarà possibile evitare che essi le ricerchino altrove. I lavoratori hanno sete di poesia, hanno sete di grandezza. Se si impedisce loro di coglierle in quella che è già la loro occupazione, li si getta nelle braccia dell'immaginazione, sempre manipolata dal potere.

Riscoprire il legame tra il singolo e l'universo ha un valore politico primario: permette di sottrarre alle seduzioni totalitarie gli uomini alienati dal loro lavoro. Alle masse incatenate al loro campo, alla loro fresa, Simone Weil offre un'alternativa rispetto alle promesse di realizzazione sociale che il potere centrale avanza. La grandezza, la poesia, non sono da cercare nel compiacimento che la bestia può accordare, esse sono già presenti, sono già nel ritmo del lavoro che si sta compiendo.

¹ Conservare il movimento rettilineo, orientato verso un obiettivo, e rinunciare a quello circolare, armonico, ha causato la –pericolosa- frustrazione dei lavoratori: «Or, quand celui qui travaille ne peut trouver aucune finalité dans son acte de travail, alors le temps est "morcelé": il n'y a qu'un "enchaînement des moments" ou "écoulement de durée" sans passé, sans avenir (OC VI vol. 1, p. 221). Ce temps monotone, lui aussi, est représenté par l'image d'un "cercle". [...] Alors, pour rendre la dignité au travail, il faut délivrer le travail de l'idée de l'argent et renouer le rapport entre le travail et l'univers. Au lieu de la représentation du monde d'après le rapport moyen-fin, il faut retrouver de nouveau une représentation du monde pleine de beaux symboles». M. Shibata, *Temps circulaire chez Simone Weil; univers, travail physique, vie collective*, cit., p. 211-2.

² «Una sola cosa rende sopportabile la monotonia: una luce d'eternità. La bellezza». CO p. 285 .

³ Cf. OC IV vol. 1, p. 284.

La monotonia allora, da condanna, può essere vissuta come salvezza. Essa non è altro che il cerchio della necessità. Non è altro che il rincorrersi ininterrotto delle stelle nel cielo, o, a livello terrestre, l'affanno per procurarsi il cibo, nutrirsene, cercarlo di nuovo. La circolarità della necessità, delle condizioni deterministiche che regolano la realtà, è sicuramente sentita, a livello soggettivo, come un'oppressione.¹ Nel momento in cui il singolo arriva a scoprire che questa circolarità è condivisa con tutto l'universo, allora egli, toccato, può scegliere di imitare il corso delle stelle. Può scegliere di imitare la loro obbedienza alla comune necessità.

La monotonia a cui ha accesso è la medesima: il suo lavoro è sempre lo stesso. Egli però ha scelto di accettare quella monotonia. Ha scelto di obbedire a quella volontà di Dio² in cui si trovava già inserito.

La necessità, ordine impersonale, si è visto che può essere fatta coincidere col moto circolare.³ Amare questo moto significa amare la necessità, la volontà di Dio per l'universo. In esso non ci si dirige da nessuna parte, ci si ritrova invece svuotati di ogni intenzionalità, di ogni desiderio mondano. Si entra nella dimensione dell'azione non-agente di cui parla la *Gita*.⁴ Ovvero ci si muove non in vista di un effetto o per raggiungere un obiettivo, ma si scopre di essere mossi da Altri. Si è rinunciato a scambiare i singoli desideri con il Desiderato. Sono stati abbandonati tutti gli idoli. Si è scelto di abbracciare quell'ordine, scoperto nel cosmo e in se stessi, la cui bellezza ha sedotto. L'ultima parola spetta alla libertà dell'uomo, alla sua facoltà di rifiutare quell'ordine. Esso infatti in quel moto circolare si trova già: deve solo scegliere se accoglierlo o meno.

In conclusione si può sviluppare una suggestione dantesca, sopra accennata. Si noti che il cerchio è una figura ricorrente nella morfologia delle tre cantiche. Nell'*Inferno* i dannati anche se non necessariamente si muovono circolarmente, sono posizionati su dei cerchi, concentrici, che sprofondano verso Lucifero. Nella seconda cantica le cornici, anch'esse circolari, ospitano i purganti. Infine nel Paradiso, sebbene i beati siano tutti presso Dio nell'Empireo, accolgono Dante nei nove cieli inferiori, i cui pianeti si muovono aristotelicamente di moto circolare.

Come per affermare che la volontà divina sia sempre la medesima in ogni parte dell'universo, la circonferenza ritorna in tutte le tre sezioni. La scelta è allora dell'uomo: se,

¹ «La necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona». IP p. 193.

² Si veda la nota n. 1, p. 124. Cf. Q II p. 204.

³ Si veda ad esempio la poesia *Nécessité*, sopra citata (p. 116).

⁴ Cf. *Baghavadgita*, cit., canto II, v. 49.

imitando l'obbedienza della natura, fa coincidere la sua volontà con quella di Dio, si pone nel Paradiso. Se invece si ostina a rigettarla, rifiutando la salvezza che gli viene offerta, dimorerà pur sempre in essa -la forma circolare è anche dell'inferno- ma la vivrà come una violenza oppressiva.

È interessante constatare che, esplicitamente, la danza circolare è il movimento sia di alcuni dannati, sia dei beati. Gli avari e prodighi, nel VII canto dell'*Inferno*, si muovono secondo una ridda, un ballo circolare.¹ Gli spiriti beati, parimenti, si muovono secondo una «doppia danza/ che circolava»,² d'incomparabile splendore.³

Il cerchio, volontà di Dio, o, per usare un lessico weiliano, la necessità, è unica in tutte le dimensioni. La si può subire, trasformandola in una maledizione, oppure accogliere. Più che di virtù cristiana allora si deve parlare di *amor fati* stoico.

IV.6.5 Il tempo circolare è partecipazione costante alla bellezza eterna

Si concepisca un cerchio puro, omogeneo in ogni parte; se esso ruota, nulla cambia. È possibile concepire qualcosa di più bello? È quanto ci viene offerto ogni giorno.⁴

L'ordine cosmico in cui l'uomo si trova è bello. Non c'è bisogno di cercare il gusto della vita in illusioni collettive, basta accorgersi di essere inseriti in una realtà che corrisponde all'uomo. Basta imparare a godere di ciò che usualmente è considerato nient'altro che uno sfondo delle importanti incombenze quotidiane.

Tutti gli eventi possibili vengono ad inserirsi nella cornice costituita da due moti combinati del cielo e del sole, la cornice dei giorni distribuiti in stagioni per tutta la durata dell'anno, senza che possano mai in alcun modo turbarla. Un tale turbamento non è neppure pensabile.⁵

Scoprire la bellezza propria dell'imperturbabile succedersi dei giorni permette di cogliere la ricchezza delle piccole attività ordinarie.¹ Riconoscere di essere in un tempo

¹ «Come fa l'onda là sovra Cariddi,
che si frange con quella in cui s'intoppa,
così convien che qui la gente riddi.» Dante Alighieri, *Inferno*, VII, 22-4.

² Dante Alighieri, *Paradiso*, XIII, 20-1.

³ Ringrazio il dott. Pietro Casadio per aver supportato in modo molto competente questa incursione dantesca.

⁴ Q III pp. 75-6.

⁵ IP p. 110.

circolare consente di «versare perpetuamente sullo scorrere dei minuti una luce di eternità, quali che siano gli eventi che riempiono i minuti».²

La presenza al tempo, al tempo come ciclo, è suscettibile di azioni personali e collettive che l'influenzano. Esistono delle pratiche che possono affinare la sensibilità verso il valore di questa dimensione eterna della quotidianità. Sicuramente la preghiera ritmica dei monaci, ma anche le liturgie contadine legate al susseguirsi delle stagioni aiutano a prestare attenzione alla cornice ritmica dell'universo.

A questo proposito Simone Weil si augura lo sviluppo di nuovi strumenti atti a sollecitare, anche tra gli incolti, la consapevolezza del loro legame con l'universo. Oltre alle varie tradizioni folcloriche che stimolano tale atteggiamento, essa intende cercare un nuovo simbolismo che permetta di far corrispondere, intuitivamente, il lavoro quotidiano ai movimenti universali.

Sarebbe facile scoprire, iscritti dall'eternità nella natura delle cose, molti altri simboli capaci di trasfigurare non solo il lavoro in genere, ma ogni compito nella sua individualità. [...] Sarebbe molto strano che una chiesa costruita da mano d'uomo fosse piena di simboli e che l'universo non ne fosse infinitamente colmo. Ne è infinitamente colmo. Bisogna leggerli.³

¹ «Dans le monde qui est beau [...] chaque partie reflète également la lumière de la beauté. [...] Chaque instant passé, présent ou futur participe également à la lumière de la beauté éternelle». M. Shibata, *Temps circulaire chez Simone Weil; univers, travail physique, vie collective*, cit., p. 205.

² IP p. 110.

³ CO p. 287.

Conclusione

La conclusione ha un compito difficile: ha il compito di raccogliere i discorsi lasciati a metà e dare, qualora non fosse emersa in precedenza, una chiave di lettura per quanto l'ha preceduto. In ogni caso non deve mai aumentare il senso di disorientamento che può cogliere il lettore. Meglio sia rassicurante e accessibile -visto che spesso si legge solo quella.

Sperando che almeno non sia di ostacolo, la conclusione di questo lavoro ricorre a un simbolo, a un luogo. Il discorso iniziato invocando gli amici e i maestri termina nei luoghi cari.

Pur intrinsecamente plurivoco, il simbolo permetterà di rileggere in modo unitario le riflessioni che, sulla scorta di Platone e Simone Weil, hanno costituito questo scritto.

Solo un simbolo, pur sollecitando sempre nuove letture, nuove spiegazioni della realtà, può fare sintesi all'interno di un discorso ampio e sfaccettato come quello che ha preceduto. Non un simbolo qualsiasi, sia chiaro.

Il labirinto di pietra che si trova sul pavimento della cattedrale di Chartres sembra essere quello più opportuno. Costruito nel tempio cardine della rilettura occidentale del *Timeo* di Platone, può vantare diritti maggiori rispetto ad altri.

In che modo questo simbolo è in grado di fare unità rispetto a quanto è stato sostenuto nel corso di questo lavoro?

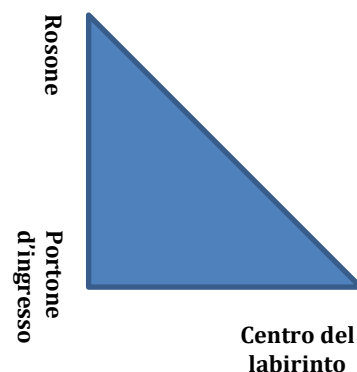
Innanzitutto il primo significato del labirinto, il più ovvio, è che quel percorso che indica rappresenta la vita umana. La vita è un cammino, tortuoso, per raggiungere una meta.

Nel labirinto sono presenti, tra l'altro, sia l'elemento della necessità che quello del bene. Da un lato esso presenta una via obbligata, con le sue regole, con i suoi limiti, dall'altro contiene una finalità. La strada raffigurata ha un termine, il centro del labirinto. C'è un fine, c'è un Meglio, un "di più" che attende. All'interno del paradigma cristiano in cui la cattedrale, e la Weil, si situano, è Cristo. Il centro del labirinto e il centro del rosone, contenente appunto un'immagine del Cristo, sono infatti alla stessa distanza dal portone d'ingresso. Il compimento della vita coincide infatti con il riposo in Dio, con la gioia di essere alla sua presenza.



<http://www.liberaconoscenza.it/zimg/labirinto-chartres.jpg>

Il percorso che si intraprende, sintetizzato dal labirinto, è sia rettilineo che circolare. È rettilineo in quanto si persegue, più o meno consapevolmente, una meta; circolare perché i movimenti che il labirinto costringe a fare sono sempre archi di circonferenza. Richiamando quanto si è detto negli ultimi paragrafi, si può considerare questa duplicità di movimenti come propria dell'uomo. Esso si trova infatti, dal suo punto di vista, all'interno di un cammino monotono: non c'è nulla nel labirinto che possa distrarre, svagare. Esso si muove in avanti, sempre di un moto che può essere assimilato, con approssimazione, al moto rettilineo.



(Spiritualità del lavoro. Il lavoro fa provare in modo spossante il fenomeno della finalità ribattuta come una palla: lavorare per mangiare, mangiare per lavorare. Se si considera uno dei due come un fine, oppure l'uno e l'altro presi separatamente, si è perduti. Il ciclo contiene la verità).

Uno scoiattolo che gira nella sua gabbia e la rotazione della sfera celeste. Estrema miseria ed estrema grandezza.

Quando l'uomo si vede come uno scoiattolo che gira in una gabbia circolare, se non mente a se stesso, è prossimo alla salvezza. Il cane che cerca di afferrarsi la coda. Simbolo del labirinto.¹

L'uomo dalla sua prospettiva non vede nulla oltre al brusco cambio di direzione che, alla fine dell'arco, l'attende.

È solo da un punto di vista sopraelevato che si può cogliere che quel cammino che soggettivamente sembrava rettilineo in realtà è circolare. Un cerchio che, paradossalmente, arriva a un punto: questa è la magia del labirinto. Scoprirsi in un movimento circolare è sì scoprirsi all'interno di un cammino nell'aridità, un cammino di espiazione, un cammino di spoliazione, di decreazione; ma al contempo è scoprirsi sotto la luce che filtra dal rosone. Scoprire la circolarità della propria vita significa coglierne l'armonia, la bellezza, e allo stesso tempo cogliere di essere perennemente avvolti da quella stessa luce che si trova quando si raggiunge il centro del labirinto. Tutto il percorso è all'interno della proiezione del rosone, non solo la meta finale.

Ma ecco che si palesa la tentazione. Perché si dovrebbe rimanere all'interno del sentiero, quando, specie nelle prime volute, c'è soltanto un'esilissima separazione tra la propria posizione e la meta? Basterebbe chiudere gli occhi e ignorare quel limite risibile per

¹ Q III p. 194.

ottenere subito la ricompensa! Un breve scatto, deciso, e ci si risparmierebbe moltissimi andirivieni senza senso.

Questa è la tentazione, è la radice di ogni totalitarismo: «Chiunque, per semplificare i problemi, nega certi obblighi, ha concluso, nel suo intimo, un patto col male».¹

Il crimine è credere e far credere che i limiti siano solo per i deboli, ovvero che possano venire ignorati.² È promettere i beni più grandi, quelli che sono racchiusi là, nel centro del labirinto, e suggerire la via più semplice, più diretta. Ignorando che il centro del labirinto è pieno di idoli fino a che non lo si raggiunge percorrendo interamente quanto prescrive. Se, infatti, si saltano delle tappe, si tagliano delle anse, nel centro del labirinto non si troverà altro che un simulacro di ciò che si cerca. L'errore allora sarà inevitabile. Nel linguaggio biblico il peccato è questo: scagliare il bersaglio. Se ci si dirige direttamente su di esso non si potrà che sbagliare, incappando in un surrogato di quel bene che si cerca.

Solo girando intorno alla meta, per il tempo che è necessario, ci si potrà liberare delle proiezioni di cui è ricoperta. Si evita di scagliare il bersaglio se ci s'inserisce in un moto che gli giri attorno. Che, nel disorientamento, dia occasione di rinunciare al proprio particolare punto di vista su di esso.

Quello che ha cercato di fare Simone Weil è stato di denunciare ogni tentativo di scorciatoia, di sospensione del contatto con la realtà. Essa si è spesa per diffondere la consapevolezza, specie tra gli ultimi, della bellezza semplice e *reale* della loro vita, del loro lavoro, dell'universo in cui si trovavano.

Il *Timeo* è l'arma che si trova tra le mani per contrastare l'illusione che una via più corta avrebbe, prima e meglio, permesso di raggiungere il centro del labirinto. Grazie a questo discorso, che legge, annota, commenta, essa è in grado di mostrare ai suoi compagni la parentela nobile delle loro vite. C'era una grandezza, in quel lavoro che stavano facendo: che non se la lasciassero strappare. Che non la barattassero con l'inganno che colpevolmente chiude occhi e orecchie di fronte al limite.

Richiamando questa esperienza fondamentale essa cercò di sostenere coloro che, camminando faticosamente nel proprio labirinto, ricevevano le insidiose proposte del potere. Far riconoscere agli uomini del XX secolo la bellezza, la grandezza, delle loro piccole esistenze li avrebbe salvaguardati dal cercare altrimenti la poesia nelle loro vite.

¹ EN p. 19.

² B. Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris: les Ed. du Cerf, 1988, p. 62.

La missione, la vocazione della nostra epoca è di costruire una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro. [...] Questa vocazione è l'unica cosa grande da proporre ai popoli in sostituzione dell'idolo totalitario. Se non viene proposta in modo tale da farne sentire tutta la grandezza, essi rimarranno prigionieri dell'idolo; dipinto di rosso, allora, invece che di bruno.¹

Non bisogna poi dimenticare che il labirinto, in fondo, è un gioco. Sebbene investito dei significati più elevati, a esso appartiene un valore ludico innegabile. Percorrere con lo sguardo, o a piedi, la via che il labirinto indica è divertente. Anche questo elemento è da tenere in considerazione. La vita è, da questo punto di vista, un gioco. Con le sue regole, a cui non si può rinunciare se si vuole veramente giocare.

Un gioco serio, certo, che tuttavia esige la leggerezza di ogni gioco.

¹ EN p. 93.

Appendice

Interpretare: tradire e amare

È cosa vana distogliersi dal passato per pensare soltanto all'avvenire. [...] Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto, dargli persino la nostra vita. Ma per dare, bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa, che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi.¹

Simone Weil afferma che i miti greci non sono giunti a noi interamente, ma che nascondono gran parte dei loro insegnamenti. Non ci sono misteri torbidi- Nietzsche è lontanissimo-² ma segreti potenti, che una loro vasta diffusione metterebbe a repentaglio la salvezza dell'umanità.³ Occorre quindi, per ritrovare la parte perduta della ricchezza del pensiero greco, prolungare i miti che ci sono pervenuti.⁴ Il platonismo, su cui ella si trova a operare, è solo il punto di partenza, lo spunto, da cui iniziare l'opera di ricostruzione. Ricostruzione che, sebbene pretenda di essere "nello spirito dell'originale"⁵ non si fa scrupoli di interpolare, apparentemente senza ragioni, le parti mancanti della dottrina platonica. L'autrice è consapevole che ciò che afferma non è basato sui testi, ma ciò non sembra per niente turbarla.⁶ Come vede bene Michel Narcy, l'opera di "prolungamento" della Weil non è miseramente arbitraria: essa continua le tesi antiche, corregge quelle moderne, in base a un principio esplicito: la bellezza. Non importa, o importa meno, l'accuratezza della spiegazione scientifica di un fenomeno, quanto la capacità di quella di significare, di evocare. La teoria delle orbite ellittiche dei pianeti, a esempio, è giustificata da calcoli precisi che rendono ragione dell'osservazione, eppure è meno in grado della precedente teoria delle orbite circolari di rappresentare la perfezione dei cieli. La natura del tempo, l'equilibrio, ricevono una testimonianza cosmica molto più efficace se le orbite si mantengono su percorsi circolari, piuttosto che ellittici. In questi ultimi si assiste infatti a un disassamento che non si confà al carattere esemplare che i cieli nella visione greca avevano. Quest'ultima, a opinione della Weil, costituiva la concezione più elevata, e più bella, che gli uomini abbiano mai avuto della natura;

¹ EN p. 55.

² Cf. OC VII vol. 1, p. 467.

³ Cf. ibidem p. 457.

⁴ Cf. IP pp. 37, 39; M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, cit., p. 12; G. Farinelli, *Simone Weil e la paideia greca*, Perugia: Morlacchi 2008, p. 102.

⁵ Cf. OC VII vol. 1, p. 455: Simone Weil, in questa lettera che indirizza al fratello André, è sicura di essere, con le sue ipotesi, "nello spirito" pitagorico.

⁶ Cf. OC VII vol. 1, p. 477.

essa si sarebbe dunque preferita a qualsiasi altra teoria scientifica, sebbene più precisa, che si sarebbe discostata da questo ideale di bellezza.¹

Completare, prolungare le parole degli antichi, non è altro che interpretarle: leggerle, rileggerle, trovarvi, con stupore, un'applicazione al presente, alla propria storia personale. La parola degli antichi può tornare a vivere, abbandonate le premure filologiche, nell'attualizzazione individuale che se ne fa. Il testo diventa così solo la base, lo stimolo per una riflessione su di sé. Del nuovo testo di Platone, in questo caso, non si sarà solamente lettori, ma anche autori. Non ci si avvicinerà a esso paralizzati dalla riverenza, ma lo si manipolerà, giungendo a un risultato in cui l'origine sarà probabilmente irriconoscibile. Eppure, accettata questa conseguenza inevitabile, ci si sarà legati intimamente a esso. Il testo non sarà più un elemento estraneo, seppure interessante, bensì una parte di sé. Attraverso la sua interpretazione, ovvero la sua lettura, ci si rende suo autore.²

Questa, in altre parole, è la relazione dell'amore. Secondo la Weil non si può amare qualcosa senza sentirsi in parte autori di essa. L'amore presuppone una relazione, un legame, che può nascere dal momento che si manipola, si adatta, ciò che si legge alla propria esperienza:

Non si può ammirare un'opera d'arte senza credersi in un certo modo l'autore di essa, e quasi divenirlo; ugualmente, ammirando l'universo come fosse un'opera d'arte, se ne diventa in un certo modo l'autore.³

Ciò che era solo estraneo diventa significativo per noi, assume dei tratti a nostra portata, che riconosciamo. Imparare ad amare è imparare a interpretare, ovvero cercare delle corrispondenze tra sé e il testo, prolungandole là dove si sembra intuire una particolare ricchezza. Questo, grosso modo, il lavoro intrapreso da Simone Weil nella lettura dei classici dell'Antica Grecia.⁴ Le vestigia di quest'antica civiltà, costituenti le fondamenta culturali del mondo occidentale odierno, sono i resti su cui Simone Weil si applica nel suo personale restauro.

¹ Cf. M. Nancy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, pp. 68-9.

² Risulterebbe molto interessante studiare i modi attraverso i quali Simone Weil maneggia i testi. Essa li legge, li ricopia, li traduce, li commenta. Una funzione capitale in questo processo è svolta dai Quaderni, luogo in cui il vissuto si incontra con lo scritto, la parola degli antichi. Ogni giorno questo incontro si ripete: cf. Q II 257.

³ S p. 192.

⁴ Cf. J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, cit., p. 29.

Se il discorso poi si restringe, per quanto riguarda l'estensione, al solo *Timeo*, esso assume delle sfumature molto interessanti, utili a comprendere il valore di quest'opera all'interno del pensiero weiliano.

Si è detto che si ama qualcosa di cui si è, almeno in parte, autori. L'interpretazione è, tra le altre facoltà dell'intelletto, in grado di assolvere questo compito, rilevando e costruendo una relazione tra il testo e il lettore. Il *Timeo* è un testo *sui generis*: come ha ricordato Pierre Hadot nel suo articolo "*Poésie et physique dans le Timée de Platon*", il dialogo in questione ha un'enorme portata nella storia del pensiero occidentale. La descrizione poetica del cosmo che ha luogo nel *Timeo* ha permesso che venisse posta la possibilità di collegare la lettera alla natura, la poesia alla fisica.

Nous voyons ici apparaître clairement deux représentations étroitement liées, qui existaient peut-être déjà avant Platon, mais auxquelles l'immense influence du *Timée* donnera une vaste audience dans toute la tradition philosophique et littéraire de l'Occident ; la représentation du Monde comme Poème et du Poème comme Monde. [...]

Le premier a inspiré toute la tradition philosophique que a cherché à retrouver, dans le processus de la nature, les démarches de l'invention mythique et de l'imagination créatrice [...]. Le second thème a été le motif fondamental de toutes les tentatives destinées à reproduire dans le Poème les proportions du Cosmos.¹

Il *Timeo* è quindi l'opera che fonda, o perlomeno amplifica, il rapporto mimetico tra cosmo e discorso poetico. Come un testo letterario può essere interpretato, può essere prolungato e ri-creato, così, proprio a partire dal *Timeo*, è possibile fare anche con la natura. Gli strumenti saranno diversi, ma il processo rimarrà il medesimo.

Nei confronti dell'universo l'uomo non può applicarsi con una lettura identica a quella che adopera quando affronta un testo scritto. L'alfabeto è diverso, ma non indecifrabile.

Galilei, platonico anche lui, l'aveva detto: Dio ha scritto il libro della natura usando il linguaggio della matematica.²

¹ *Poésie et physique dans le Timée de Platon*, cit., p. 132.

² «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto». G. Galilei, *Il Saggiatore* (1632), a cura di M. Besomi e O. Helbing, Roma-Padova: Editrice Antenore 2005, 6, 35-38, pp. 119-20.

La posizione della Weil abbraccia tutto questo: la matematica è il particolare strumento a disposizione dell'uomo per ritrovare, all'interno della natura, le proporzioni che la costituiscono. È attraverso la scoperta nella natura di ripetizioni, di ritmi, di leggi, che l'uomo la lega a sé, superando l'estraneità che, sulle prime, lo farebbe fuggire.

La matematica permette così di prolungare quel particolare testo che è la natura, rilevandovi al suo interno dei rapporti numerici di cui non si era consapevoli.

Con il *Timeo* il cosmo diventa leggibile: è costituito da elementi geometricamente determinati, da infinitesimi triangoli.¹ Si scopre che tutto è proporzione, tutto è rapporto reciproco.²

All'uomo che scopre, e che sfrutterà, queste relazioni proporzionali intrinseche alla natura, non può venire negato un rapporto tutto personale con il cosmo. Egli non è più solo un essere dipendente in tutto dall'esterno, ma è, anche, un essere che intrattiene un rapporto privilegiato con il mondo, un rapporto di prossimità. Questo è ciò che hanno promosso, strenuamente, i Greci con la loro scienza.³ Essi non hanno mai cessato di sostenere uno studio delle matematiche che non fosse finalizzato all'applicazione tecnica,⁴ bensì che costituisse la chiave per stabilire l'identità di struttura tra l'essere umano e l'universo.⁵

Scoprire le proporzioni dell'universo non è quindi un passatempo accademico, ma il modo principale per legare a sé il mondo, e in qualche misura crearlo. Sempre ricordando che non si può amare qualcosa senza sentirsi almeno in parte autori di essa, si può dire che l'esercizio della matematica è al servizio della creazione, ovvero della formulazione di nuovi legami tra l'uomo e la natura.

Come l'interpretazione di un testo da un lato lo lega all'esegeta e dall'altro vivifica il testo stesso, così lo studio geometrico/analogico del cosmo, inaugurato dal *Timeo*, ne apre letture inedite, rendendolo al contempo più vicino all'uomo.

¹ Cf. Platone, *Timeo* 54a-56c

² Cf. EN p. 70.

³ A differenza dei Babilonesi, che, secondo la Weil, giocavano soltanto con la matematica, ponendo la soluzione prima dei dati, i Greci si dedicarono autenticamente allo studio "esplorativo" della realtà, alla ricerca di proporzioni che permettessero di rendere sensibili la parentela tra l'uomo e l'universo. Cf. OC VII vol. 1, p. 460; F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 149.

⁴ Cf. W. Jaeger, *Paideia*, vol. II, cit., pp. 525-6.

⁵ Cf. OC VII vol. 1, p. 448.

Bibliografia generale

Tutti gli scritti di Simone Weil citati nel presente lavoro si trovano, con la rispettiva abbreviazione, al termine dell'introduzione.

Bibliografia weiliana

AA.VV., *Simone Weil, Philosophe, historienne et mystique*, Parigi: Aubier 1978 ;

D. Allen, *Le malheur: une énigme (Simone Weil et Épictète)*, in: CSW tome II n. 4, Décembre 1979 ;

J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, Paris: Plon 1967 ;

M. A. Cattaneo, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 2002;

A. Devaux, *Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à anciennes élèves*, in CSW t. XX n.1, Mars 1997;

E. J. Doering, E. O. Springsted (edited by), *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame press 2004;

G. P. Di Nicola- A. Danese, *Abissi e vette; Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002;

G. Farinelli, *Simone Weil e la paideia greca*, Perugia: Morlacchi 2008;

G. Forni Rosa, *Simone Weil: politica e mistica*, Torino: Rosenberg & Sellier 1996;

F. Gianfreda S.J., *Il Graal di Simone Weil*, Verrucchio: Pazzini Editore 2012;

M. C. Laurenti, *Simone Weil tra politica filosofia e mistica*, Roma: Anicia 2007;

M. Narcy, *A propos du Timée de Simone Weil*, in: CSW tome XVIII n. 1, Mars 1995 ;

M. Narcy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, Paris: Éditions du Centurion 1967 ;

T. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew* (1991), trad. it. *Simone Weil , Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Torino: Bollati Boringhieri 1997;

J.-M. Perrin, *Comme un veilleur attend l'aurore*, Paris: Les Éditions du Cerf 1998 ;

F. R. Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris: l'Harmattan 2007;

A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Bologna: EDB 1997;

A. Risso, *Pedagogia dell'attenzione: da una lettura di Simone Weil*, Torino: Il segnalibro 1994;

B. Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris: les Ed. du Cerf, 1988 ;

M. Shibata, *Temps circulaire chez Simone Weil; univers, travail physique, vie collective*, in: CSW, tome XXIV n. 3, Septembre 2001;

W. Tommasi, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, Milano: Franco Angeli 1993;

M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil* (1971), trad. it. *La metafisica religiosa in Simone Weil*, Casalecchio di Reno: Arianna 2001;

Bibliografia di lavoro

Baghavadvita, a cura di A.-M. Esnoul, Milano: Adelphi 1976;

Fonti Francescane, Assisi: Movimento Francescano 1986;

La filosofia della natura nel Medioevo: atti del Terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale : Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Milano: Vita e pensiero 1966;

La Sacra Bibbia (CEI), Bologna: EDB 1971;

The Cloud of Unknowing, trad. it. *La nube della non conoscenza*, Milano: Editrice Ancora 1981;

D. Alighieri, *Inferno*, a cura di N. Sapegno, Firenze: La Nuova Italia Editrice 1970;

D. Alighieri, *Paradiso*, a cura di N. Sapegno, Firenze: La Nuova Italia Editrice 1973;

J.C. Ameisen, *La sculpture du vivant. Le Suicide cellulaire et la Mort créatrice*, trad. it. *Al cuore della vita; Il suicidio cellulare e la morte creatrice*, Milano: Feltrinelli 2001;

J. Annas, *Platonic Ethics*, Ithaca: Cornell University Press 1999;

H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (1958), trad. It. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi 2009;

Aristotele, *Physique*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris: Flammarion 2000 ;

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano: Bompiani 2011;

R. Baden-Powell, *Il libro dei Capi*, Roma: Fiordaliso 2006;

S. Benni, *Elianto* (1996), Milano: Feltrinelli 2006;

G. Böhme, *Idee und Kosmos: Platons Zeitlehre: Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1996;

A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris: E. Leroux 1899;

A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche : atti del colloquio Roma, 17-19 giugno 1999*, Napoli: Bibliopolis 2000;

- L. Brisson et F. W. Meyerstein, *Inventer l'univers : le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris: Les belles lettres, 1991 ;
- L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin: Akademia Verlag 1994 ;
- L. Brisson, *Le travail de Simone Weil sur le Timée de Platon*, in CSW tome XXXVI n. 3, septembre 2013 ;
- E. A. Burt, *The metaphysical foundations of modern physical science*, Garden City, N.Y.: Doubleday 1955;
- F. Calabi - S. Gastaldi (a cura di), *Immagini delle origini*, , Sankt Augustin: Akademia Verlag 2012;
- Calcidio, *Commentario al "Timeo" di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano: Bompiani 2003;
- T. Calvo – L. Brisson (edited by), *Interpreting the "Timaeus-Critias": proceedings of the IV Symposium Platonicum [Granada, Espagne]*, Sankt Augustin: Academia Verl. 1997;
- G. R. Carone, *La noción de dios en el Timeo de Platon* (1991), Sankt Augustin: Akademia Verlag 2010;
- G. R. Carone, *Plato's cosmology and it's ethical dimensions*, Cambridge: Cambridge university Press 2005;
- F. Chalmers, *Che cos'è questa scienza?: la sua natura e i suoi metodi*, Milano: Mondadori 1979;
- G. Colli, *La sapienza greca*, vol. II, Milano: Adelphi 1978;
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, (7 dicembre 1965);
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, (8 ottobre 1965);
- Copernic, *Des Révolutions des orbes célestes*, a cura di A. Koyré, Paris: A. Blanchard 1970;
- F. M. Cornford, *Plato's cosmology: the "Timaeus" of Plato translated with a running commentary* (1937), London: Routledge 2000;
- C. Coronedi Berti, *Vocabolario Bolognese Italiano*, Bologna: Monti 1869-74;
- M. Dixsaut, *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris: J. Vrin 2001;
- L. Fantappiè, *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Roma: Di Renzo Editore 1991;

- A. Fantoni - S. Bozzaro - G. Del Sal - S. Ferrari - M. Tripodi (a cura di), *Biologia cellulare e genetica, parte I – Biologia cellulare*, Padova: Piccin 2009;
- V. Fry, *Surrender on demand* (1945), trad. it. *Consegna su richiesta*, Palermo: Sellerio 2013;
- G. Galilei, *Il Saggiatore* (1632), a cura di M. Besomi e O. Helbing, Roma-Padova: Editrice Antenore 2005;
- G. Galilei, *Opere*, a cura di F. Brunetti, Torino: UTET 1996;
- M. Gauquelin, *Rythmes biologiques, rythmes cosmiques*, Verviers : Editions Gérard & C. 1973;
- Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990;
- T. Gregory (a cura di), *Mundana Sapientia*, Roma: Edizioni di storia e letteratura 1992;
- P. Hadot, *Il velo di Iside*, Torino: Einaudi 2006;
- P. Hadot, *La Citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), trad. it. *La cittadella interiore, Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano: Vita e Pensiero 2010;
- P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (1997), trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino: Einaudi 1999;
- P. Hadot, "Poésie et physique dans le Timée de Platon" in *Revue de Théologie et Philosophie*, t. 113, 1983, pp. 113-133;
- Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Roma: Città Nuova Editrice 2002;
- W. Jaeger, *Paideia* (1934-1947), voll. I, II, III, Firenze: La Nuova Italia editrice 1959;
- I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, Milano: RCS 2010;
- A. Koyré, *Études Galiléennes* (1939), Paris: Hermann 1966;
- A. Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle*, Paris: Librairie du Palais de la découverte 1955 ;
- A. Koyré, *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Paris: Hermann 1961;
- M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, 2 voll., Paris: les Belles lettres 1996-1997;
- E. Levinas, *A l'heure des nations*, trad. it. *Nell'ora delle nazioni*, Milano, Jaka Book 2000;
- E. Levinas, *Il pensiero dell'altro*; con un dialogo tra E. Levinas e P. Ricœur; a cura di Franco Riva, Roma: Ed. Lavoro, 1999;
- E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (1968), trad. it. *Quattro letture talmudiche*, Genova: Il nuovo melangolo 2000;

- E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), trad. it. *Totalità e Infinito*, Milano: Jaka book 2010;
- C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (1942), trad. it. *Le lettere di Berlicche*, Milano: Mondadori 2009;
- G. Lloyd, *Early Greek science: Thales to Aristotle* (1974), trad. fr. *Les débuts de la science grecque: de Thalès à Aristote*, Paris: F. Maspero 1990;
- W. Moers, *Der Schreckenmeister* (2007), trad. it. *L'accalappiastreghe*, Milano: Salani 2008;
- W. Moers, *Rumo & die Wunder im Dunkeln* (2003), trad. it., *Rumo e i prodigi nell'oscurità*, Milano: Salani 2004;
- R. Mohr - B. M. Sattler (edited by), *One book: the whole universe: Plato's Timaeus today*, Las Vegas, Parmenides 2010;
- R. D. Mohr, *The platonic cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1985;
- A. Monda, *L'Anello e la Croce*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2008;
- R. Mondolfo, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze: La Nuova Italia 1963;
- A. Moulakis, *Die Politik der Askese*, Alphen aan den Rijn: Sijthoff 1981;
- G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, Lewiston (N.Y.) ; Queenston (Ont., Canada) ; Lampeter (GB): E. Mellen Press 1992 ;
- C. Natali- S. Maso (a cura di), *Plato Physicus*, Amsterdam: Hackert 2003,
- A. Neschke-Hentschke (a cura di), *Le Timée de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, Leuven : Peeters 2000 ;
- F. Nietzsche, *Opere*, vol. III tomo I, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Milano: Adelphi 1976;
- R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, Paris: Albin Michel 1998 ;
- C. Pavese, *La luna e i falò*, (1950) Milano: Mondadori 1979;
- J. Pigeaud, *L'art et le vivant*, Paris : Gallimard 1995 ;
- Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani 2003;
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano: Rusconi 1991;
- G. Reydam-Schils, *Demiurge and providence: Stoic and platonist readings of Plato's Timaeus*, Turnhout: Brepols 1999;
- J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), trad. it. *La nausea*, Milano: Mondadori 1971;

- W. Scheffel, *Aspekte der Platonischen Kosmologie : Untersuchungen zum Dialog "Timaios"*, Leiden: Brill, 1976;
- D. Sedley, *Creationism and its critics in antiquity*, Berkeley (Calif.): University of California press 2007;
- J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides* (2005), trad. it. *Purificare e distruggere*, Torino: Einaudi 2007 ;
- L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Milano: Garzanti 1989;
- B. Spinoza, *Etica* (1677), Torino: UTET 2008;
- A. E. Taylor, *A commentary on Plato's "Timaeus"*, London; Edinburgh; Glasgow : Oxford university press 1928;
- A.E. Taylor, *Plato, the man and his work* (1926), trad. it. *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze: La Nuova Italia editrice 1987;
- P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (1947), trad. it. *Il fenomeno umano*, Milano: il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore 1968;
- Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo, testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a cura di E. Maccagnolo, Milano: Rusconi 1980;
- T. Terzani, *Un altro giro di giostra*, Milano: Longanesi 2004;
- J.R.R. Tolkien, *The Letters of J.R.R. Tolkien* (1981), trad. it. *La realtà in trasparenza*, Milano: Bompiani 2002;
- J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (1954-5), trad. it. *Il Signore degli Anelli*, Milano: Bompiani 2002;
- J.R.R. Tolkien, *Tree and leaf* (1964), trad. it. *Albero e foglia*, Milano: Bompiani 2004;
- Tucidide, *Storie*, a cura di G. Donini, Torino: UTET 1982;
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi 2003;
- G. Vlastos, *Plato's universe*, (1975), Las Vegas: Parmenides publ. 2005;
- E. Voegelin, *Ordine e storia : la filosofia politica di Platone*, Bologna: Il Mulino, 1986;
- W. H. Werkmeister (edited by), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen: Van Gorcum 1976;
- F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien: WUV 2004;