

## INTRODUZIONE

*Per antropologia filosofica intendo una scienza dell'essenza e della struttura eidetica dell'uomo, del suo rapporto con i regni della natura (inorganico, pianta, animale) e con il principio di ogni cosa; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo esordio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che agiscono su di lui e sulle quali egli agisce; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psicologico, spirituale e sociale; tanto dal punto di vista delle sue possibilità essenziali quanto da quello delle sue realizzazioni. Vi è compreso il problema psicofisico del rapporto tra l'anima e il corpo, come il problema del rapporto tra il vitale e il noetico. Solo una tale antropologia potrebbe dare a tutte le scienze, che hanno come oggetto l'uomo, (alle scienze naturali e mediche, preistoriche, etnologiche, storiche e sociali, alla psicologia normale e genetica, alla caratteriologia) un fondamento ultimo di natura filosofica e insieme sicuri e determinati fini alla loro ricerca.*

M. SCHELER (*Mensch und Geschichte*)

Le figure di Edith Stein e di Simone Weil hanno inciso nella cultura del Novecento segnandola col loro pensiero che denota una specifica sensibilità interpretativa e che non si esaurisce in un'elaborazione astratta, ma si eleva a scelta di vita; i loro scritti infatti si connotano per il rigore interiore che contrassegna il loro tratto personale conferendo all'edificio complessivo del pensiero di ciascuna, una coerenza col loro vissuto esistenziale di cui raramente si trovano esempi.

Personalità per molti aspetti differenti, se non contrarie, i loro rispettivi modelli filosofici tuttavia risultano in molti casi accostabili o addirittura sovrapponibili per analogie.

In vita sono state due voci profetiche del loro tempo e pertanto anacronistiche; sul finire della loro esistenza hanno subito l'isolamento, l'emarginazione, la persecuzione. Accomunate dalla stessa "vocazione"<sup>1</sup> alla verità, nella sintonia di temi, di ideali, di visioni esistenziali, rivelano forti affinità elettive.

Scopo di questo lavoro è dimostrare la convergenza, nell'ambito dell'antropologia filosofica, di un tema che in entrambe fa da chiave di volta del loro rispettivo pensiero: la relazionalità come *proprium* dell'essere umano, nell'orizzonte di un universo interconnesso in ogni sua parte. Entrambe affinano tale tema a partire dall'attento interesse che rivolgono alle scienze umane come la sociologia, la psicologia ed anche la psicoanalisi freudiana, la cui pretesa di

---

<sup>1</sup> Uso il termine nell'accezione intesa da Husserl in *Erste Philosophie*: «... il soggetto che si determina come filosofo sceglie la conoscenza suprema o la filosofia prima come un assoluto fine ultimo della sua vita di impegno, la sceglie come la sua vera "vocazione" per la quale egli si è determinato e deciso una volta per tutte, alla quale si è votato, come io pratico, in modo assoluto». Cit. tratta da: E. BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma, 1981, p. 22. Cfr. anche: S. Weil, *Autobiografia spirituale*, in: *Attesa di Dio*: «Pensavo che per coloro i quali vivono come si conviene, [il momento della morte] sia l'istante in cui per una frazione infinitesimale di tempo, la verità pura, nuda, certa, eterna penetra nell'anima. Posso dire di non avere ma desiderato per me alcun altro bene. Pensavo che la vita che conduce a questo bene non sia definita soltanto dalla morale comune, ma consista per ciascuno in una successione di atti e avvenimenti rigorosamente personale, e così obbligatoria che chi se ne discosta fallisce la meta. Era questo, per me, il concetto di vocazione» (cfr.: S. WEIL, *Obbedire al tempo*, Adelphi, Milano 2011, p. 24.

oggettivare la complessità umana, viene da loro recepita in modo critico puntando piuttosto, con la loro antropologia, alla dimensione dell'essere umano come soggetto unitario nella sua struttura corporeo-psichico-spirituale, aperto all'universo non solo razionalmente, ma anche emotivamente e affettivamente; entrambe pertanto rimettono in discussione l'idea di soggettività, impostasi in età moderna con Descartes, e in qualche modo resa oggetto di osservazione scientifica dalle indagini psicologiche contemporanee.

Edith Stein e Simone Weil colgono con acume e lungimiranza la portata problematica della temperie storico-culturale che fa da sfondo alle loro esistenze e ai loro studi, nella quale si profila per un verso una nuova visione del soggetto umano, per l'altro s'impongono forze e programmi distruttivi della stessa realtà umana, in un crogiolo di contraddizioni laceranti che segneranno l'Europa tra le due Guerre Mondiali. In quello scenario entrambe si fanno interpreti, attraverso percorsi paralleli ma dalle forti affinità di contenuto, di una sensibilità antropologica che supera l'antropocentrismo positivista, per riproporre una considerazione dell'uomo quale microcosmo inserito nel più vasto macrocosmo costituito dall'intera realtà creata.

Alla luce di queste affinità, il pensiero di entrambe risulta ispirato allo stesso *logos* filosofico, improntato della purezza originaria della classicità nella quale si radica la loro formazione. La loro filosofia si presenta infatti priva del dualismo tra ragione e spirito, tra scienza e sapienza, e libera dall'opposizione tra pensare e operare, tra materiale e soprannaturale, protesa piuttosto verso la *visione* dell'uno-tutto di cui il *logos* stesso è parte esplicita e implicita, velata all'intuizione sensibile e disvelata all'apertura razionale e spirituale verso il sovrasensibile. Il concetto stesso di *visione* che ricorre in entrambe, rimanda a un'apprensione nei termini non solo dell'intelligenza, ma anche dell'interiorizzazione, dell'incontro con le profondità dell'essere, a partire dall'esperienza dell'esistenza reale.

Accostarsi alle loro opere significa avvertire come un respiro teoretico-esistenziale che attraversa non solo il pensiero ma anche la vita concreta. Dai loro testi emerge una penetrazione interpretativa del reale tale da oltrepassare i confini prospettici del loro tempo, non solo per l'originalità e la profondità speculativa, che probabilmente meriterebbero un riconoscimento maggiore di quello loro tributato ad oggi dalla storia della filosofia, ma soprattutto per la capacità di riferire lo sforzo riflessivo al vissuto reale. Il loro impegno filosofico infatti risulta costituire una lucida, scientifica, programmatica ispirazione ai fini di un agire etico-politico che traduca in prassi esistenziale l'elaborazione di una ben precisa visione antropologica la quale non consiste in un'ideologia, in un costrutto della razionalità autofondativa; il respiro del loro filosofare va infatti ben al di là di una costruzione teoretica, sebbene si muova sulla base di processi rispondenti alla scientificità argomentativa; la *dynamis* del pensiero filosofico di ciascuna di loro consiste bensì in un percorso ascendente della totalità delle loro stesse persone impegnate nella ricerca.

Per sintetizzare l'attribuzione di queste comuni connotazioni, potrebbe corrispondere a entrambe perfettamente la definizione del fare filosofia espressa da Max Scheler:

«Un atto, determinato dall'amore, di partecipazione del nucleo di una persona finita all'elemento essenziale di ogni cosa»<sup>2</sup>. S'intravede, in questa definizione del fenomenologo tedesco la stessa idea di filosofia che anima E. Stein e che corrisponde, come vedremo, anche alla fisionomia del filosofare di S. Weil la quale, sebbene non abbia alcuna esplicita connessione con la scuola fenomenologica, possiede connotazioni a essa affini: la teorizzazione affidata a una ragione non imbrigliata nei sistemi deduttivi; la passione per la penetrazione analitica; la forza dell'acume intuitivo che non stigmatizza principi ma coglie connessioni, aperture, svelamenti; il rifiuto delle sintesi di sistema; la visione unitaria della realtà, pur nel riconoscimento di unità "regionali" di saperi cui riferirsi per elaborare la conoscenza; la verità come fine di ogni sapere, intesa non come acquisizione ultima e definitiva, ma come individuazione di *senso*; l'orizzonte teleologico che riconosce l'alterità e dunque la *trascendenza* dell'oggetto, con la notazione che la categoria di *trascendenza*, nell'accezione weiliana come in quella fenomenologica, non si oppone a *immanenza*,

<sup>2</sup> M. SCHELER, *Vom ewigen im menschen*, 1933, trad. ital. di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972. Cit. tratta da: R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano, 1998, p. 73.

ma, coerentemente con la visione unitaria che costituisce il comune riferimento prospettico del loro filosofare, va sempre riferita all'orizzonte metafisico a partire dal quale attribuire *sensu* alla realtà.

Tutti questi elementi costituiscono la ragione ultima che, secondo loro, sostiene il filosofare: l'*amore*. Questa loro idea di filosofia rivela, in entrambe, una *forma mentis* contraddistinta dalla «*probità intellettuale*»<sup>3</sup>, un'apertura alla conoscenza in ogni sua manifestazione, senza preclusioni pregiudiziali, ricevuta per educazione e assimilata per dedizione come *virtù*, qualità intellettuale esercitata in un impegno di studio assunto come compito esistenziale, via di accesso alla *verità* da percorrere nella totalità di un io corporeo la cui attività intellettuale è esperienza nei termini di vissuto unitario dell'intelligenza incarnata.

Per entrambe l'accesso alla verità non è dato dalla forza della logica aristotelica, la quale è *strumento* nell'esercizio della ricerca, ma dal desiderio che spinge la ragione interrogante a tradursi in *sguardo* di contemplazione del reale e spirito di *meraviglia* di fronte ad esso, *θαυμάζειν*, a causa del quale «gli uomini hanno incominciato a filosofare ora come in origine»<sup>4</sup>.

Nella riflessione di E. Stein è presente la filosofia sia di Platone che di Aristotele, mentre il pensiero dell'antica Grecia in S. Weil è rappresentato principalmente dal platonismo, ma è rintracciabile, oltre che attraverso Parmenide, Eraclito, lo stoicismo, anche attraverso ricorrenti riferimenti letterari a Omero e ai tragici greci. S. Weil inoltre si nutre della tradizione orientale, attingendo ampiamente alla *Bhagavad Gītā* che lesse in originale avendo imparato il sanscrito.

Su queste basi, S. Weil rilegge temi che la ragione laica ha rinunciato a spiegare e la religione legge in modo mistificato, consolatorio, affrontandoli con una modalità fenomenologica che potremmo definire intuitiva, non per passaggi analitici secondo quanto esige il metodo husserliano; E. Stein, brillante allieva di Husserl, procede invece col rigore sistematico che il suo impegno di ricerca accademica richiedeva, giungendo a elaborare, attraverso il metodo fenomenologico, una struttura del pensiero che parte dall'ineludibile domanda di *sensu* e giunge a dimostrare che essa trova risposta solo in Dio<sup>5</sup>. S. Weil si esprime piuttosto per aforismi, per «scintille» di luce interiore, per immersioni nelle profondità di una coscienza che si aggira tra i meandri labirintici dell'esistenza, non per appagare il piacere della conoscenza intellettuale, ma per saziare la fame di verità, e tuttavia lo fa attraverso una profondità di analisi tale da percorrere un'ascesa verso la verità in modo analogo a E. Stein.

L'accostamento delle loro filosofie non sminuisce in alcun modo l'originalità di ciascuna ma anzi ne esalta il profilo e autorizza a una sintesi che le assimila, senza alcun tradimento, né tantomeno scadimento delle loro unicità, ad una stessa mozione ispiratrice, allo stesso *Logos*. E' come se entrambe, abbeverate alla stessa fonte, nutrite dello stesso alimento, avessero generato una modalità analoga di pensiero e di essere, pur attraverso differenti forme speculative, espressioni di differenti personalità. Si tratta dunque di illuminare analogie, sintonie di pensiero, comunanza d'interessi, nel rispetto dell'individualità originaria che tuttavia rivela un'unica matrice d'ispirazione, una sorta di afflato originario, di assimilazione spirituale che non costituisce una replica di caratteri e fisionomie, bensì rivela un'impronta che rimanda all'unica Verità alla quale entrambe orientarono la loro ricerca intellettuale e le loro scelte di vita, in modo incondizionato, fino all'estrema donazione, secondo una peculiarità che appartiene a un «filosofare al femminile». In Edith Stein lo specifico femminile viene tematizzato attraverso un'ampia indagine sulle peculiarità di genere che connotano ogni espressione della personalità della donna; la stessa modalità di filosofare dell'autrice si esprime come manifestazione originale dell'essere *personale femminile*, a dimostrazione che l'attività del pensare risponde, prima che a un'indicazione

<sup>3</sup> Scrive S. Weil: «Il grado di probità intellettuale che per me è obbligatorio, in forza della mia vocazione, esige che il mio pensiero sia indifferente a tutte le idee senza eccezione, compreso per esempio l'ateismo e il materialismo; aperto e prudente in ugual misura nei riguardi di tutte» (S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Rusconi, Milano 1998, p. 57).

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982, b 10, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

<sup>5</sup> «Tutto ben considerato, ogni sollecitazione piena di senso che si presenti all'anima con un'istanza obbligatoria è una parola di Dio» *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, «Edith Steins Werke», vol. II, 1962, p. 409.

metodologica di scuola, alla struttura ontologica del soggetto pensante: se l'atto del filosofare è compiuto da una donna, in quell'atto si rivela l'essenza del suo essere donna. Posto che il filosofare è sempre un *nosce te ipsum*, qualunque ricerca presuppone l'assunzione coinvolgente del soggetto stesso impegnato a conoscere: questo criterio risulta ampiamente elaborato da Edith Stein nell'ambito delle sue indagini sulle peculiarità dell'essere femminile<sup>6</sup>.

La riflessione sullo specifico femminile resta invece implicita nella ricerca filosofica di Simone Weil la quale non pone il femminile come categoria sulla quale teorizzare alcuna specificità ma, al contrario, rifiuta di fare della differenza di genere una discriminante dell'attività speculativa; su tali premesse, è per lei scontato che la condizione del filosofare comporti, in modo imprescindibile, il coinvolgimento esistenziale dell'individuo nella sua totalità e dunque della sua individualità sovra-personale, o come lei ama dire, impersonale, esprimendo così la capacità peculiare delle donne di partire dal sé per abbandonarlo nel momento in cui si apre alla relazione agli altri e alla realtà<sup>7</sup>.

A conferma della loro comune idea che il filosofare sia attività che coinvolge la totalità della persona, risulta dal loro pensiero una modalità propria del filosofare femminile, un loro modo di percorrere gli itinerari della ragione indagatrice che consiste essenzialmente nel primato dell'*esprit de finesse* il quale, esaltando le facoltà intuitive, non sminuisce affatto quelle descrittive, ma piuttosto consente l'ampliamento dell'orizzonte meramente discorsivo entro il quale la ragione pretende di ricondurre la conoscenza. Per definizione la filosofia riferita all'essere esistente, nello specifico l'antropologia filosofica, coglie la realtà nel suo essere partecipazione della creazione (*poiesis*), nell'assunzione responsabile di tale compito (*ethos*), nella ricerca del suo senso finalistico (*telos*), secondo un nesso teoretico-poietico-pratico del filosofare presente in entrambe le filosofe.

Sia per E. Stein che per S. Weil, la ricerca della verità coincide con l'*incontro* con la Verità, un impegno esistenziale, un programma di vita che coinvolge il sé fino all'autolimitazione che consente l'accoglimento dell'*altro* e del *totalmente altro*, "via del silenzio" il cui percorso non è esito della volontà quanto piuttosto, una tensione, un'apertura, un orientamento al quale il genio femminile è particolarmente predisposto. E. Stein esplicita ampiamente questo percorso gnoseologico-esistenziale nei termini di compito che la donna deve assumere consapevolmente; la stessa filosofa dedicò gli anni del suo impegno didattico all'attuazione di tale programma formativo, dimostrando una straordinaria propensione pedagogica, espressa in una ben precisa filosofia dell'educazione:

«Abbiamo già enumerato le qualità dell'anima femminile, che deve essere vasta, vuota di se stessa, silenziosa, limpida e ardente. L'interrogativo che è subito sorto è sapere come prendere coscienza di queste capacità virtuali, come svilupparle.

Poiché si tratta di una disposizione generale che orienta l'anima, che non di un insieme di qualità precise le quali possono essere o non essere adoperate. Questa disposizione non la possiamo creare in noi con uno sforzo della volontà, essa è frutto della grazia. Quello che noi possiamo e dobbiamo fare è l'aprirci a questa grazia. In che modo? Rinunciando assolutamente al volere nostro e facendoci prigionieri della volontà di Dio, consegnando alle mani divine l'anima nostra, tutta disponibile. Quindi il silenzio e l'oblio di sé sono strettamente interdipendenti».<sup>8</sup>

Il *logos* filosofico sia di Edith Stein che di Simone Weil non si esplica come espressione della potenza razionale, bensì come assimilazione dell'interiorità, compito che si sperimenta attraverso la via del silenzio. Potremmo dire che il *logos* che è in loro si fa discorso silenzioso non

<sup>6</sup> Cfr.: E. STEIN, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur Und Gnade*, tr. it. *La donna*, Città Nuova, Roma, 1999.

<sup>7</sup> A questo proposito scrive W. Tommasi: «in questa direzione, che vede la singolarità come punto di emergenza di qualcosa di impersonale che l'attraversa, l'intuizione weiliana si incontra felicemente con la politica delle donne attuale: c'è un'apertura all'impersonale che disfa la soggettività facendola approdare non al nulla, ma al primato della relazione» (W. TOMMASI, *Studio, attenzione, preghiera. Il passaggio all'impersonale*, in: G. P. DI NICOLA E A. DANESE (a cura di), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 207).

<sup>8</sup> E. STEIN, *Le vie del silenzio*, in: "Bollettino mensile della *Societas religiosa*", Zurigo, febbraio 1932, tratto da: E. De MIRIBEL, *Edith Stein, dall'università al lager di Auschwitz*, Ed. Paoline, Milano, 1987, pp.110-113.

in quanto contrario o rinunciatario rispetto al discorso proferito razionalmente per via dimostrativa o confutativa, ma in quanto, secondo una peculiarità femminile, si fa attento verso tutto ciò che porta in sé segni di verità, accogliente della diversità, aperto all'annuncio della novità inesauribile, e tuttavia senza nulla concedere a forme di emotività del sentimento, ma piuttosto restando saldo il rigore razionale nella ricerca di senso sottesa al filosofare stesso.

In questo programma esistenziale è racchiusa l'espressione dello stesso *logos* che attraversa la filosofia sia di E. Stein che di S. Weil: la conoscenza è presa di coscienza, via etica che si percorre non per coazione normativa sulla coscienza stessa, ma attraverso l'interrogazione incessante di una ragione rigorosa e *pura*, cioè libera da precognizioni, epurata in entrambe attraverso il metodo dell'*epoché* che in E. Stein viene assunto secondo la formalizzazione scientifica della fenomenologia, e in S. Weil è posto in atto alla luce dell'eredità stoica di cui è pregna la sua filosofia; metodi che in entrambe non si riducono a semplice forma di pensiero, bensì si traducono in rigore etico, in azione mossa dal pensiero, sulla scia di una filosofia *pura* in senso teoretico perché mai protesa verso la manipolazione razionale della realtà la quale rimane sempre oggetto concettualmente inesauribile, sebbene sempre accessibile alla ricerca, e pertanto si propone come scienza innovativa, rispetto alle scienze empiriche.

L'atteggiamento metodico dell'*epoché*, nei termini della fenomenologia di Husserl, rispetto allo scenario europeo delle scienze del XX secolo, si pone come premessa in vista del tentativo di ricostituire un rapporto tra scienza, filosofia e vita. La scienza ha smarrito il riferimento al mondo della vita dal quale essa stessa è originata. La matematizzazione della natura e la tecnicizzazione crescente hanno condotto l'uomo a smarrire il senso della ricerca a fondamento della scienza stessa.

«L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venire determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla "prosperità" che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso»<sup>9</sup>.

Perché l'uomo possa comprendere se stesso e inserirsi in modo virtuoso, funzionale nella rete relazionale costituita dall'intersoggettività e dagli scambi interattivi col mondo, bisogna tornare alle domande fondamentali, alle domande di senso, ad un soggetto di coscienza. Ricondurre l'esperienza alla coscienza, là dove si origina il senso stesso di ogni fenomeno.

E. Stein e S. Weil s'inseriscono, in misura e con modalità differenti, nel solco di questa aspirazione a costituire la filosofia come scienza in grado di sostenere la ricerca di senso a fondamento della vita stessa. Esse avevano piena consapevolezza storico-culturale della necessità di sottrarre le coscienze all'intorpidimento che può derivare da un basso livello di conoscenza del valore dell'essere umano dovuto alla perdita della dimensione spirituale. La loro antropologia filosofica offre un contributo in tale direzione, nell'intento di consegnare alla cultura europea, e umana in generale, un fondamento ideale al fine di opporre, al dilagare dell'irrazionale culminante nella guerra, una razionalità certa e una motivazione profonda per contrastare fenomeni antichi che ciclicamente irrompono nella storia in modo devastante, ma che perennemente insidiano la pacifica convivenza come forze latenti. Da qui l'attualità del loro discorso. Si pensi a fenomeni epocali come la schiavitù, il colonialismo, il più attuale "respingimento" che, in passato come in tempi recenti, in modo implicito, a volte in forme mistificate, o in modo esplicito attraverso l'esaltazione di ideologie massificanti, hanno posto e pongono in atto criteri giustificativi della classificazione dell'essere umano fino alla "cosificazione" di alcuni individui da parte di altri: schiavi, extracomunitari, paria, stranieri, "diversi" sessualmente, donne, apolidi, zingari, sono alcune categorie nelle quali si insidia l'elaborazione di paradigmi antropologici discriminanti all'interno del genere umano, storicamente ricorrenti in modo trasversale, in luoghi e tempi diversi. La

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p.35.

discriminazione dell'identità umana, nella piena contraddizione o ignoranza del principio ontologico che la costituisce, si è verificata in qualunque latitudine del globo terrestre, presso qualunque civiltà e in qualsiasi epoca nei confronti di "categorie" sociali deboli, marginalizzate e rese *inferiori*. Si pensi inoltre a tutte le forme di debolezza che attraversano la condizione umana, dall'infanzia alla vecchiaia: la malattia, la povertà, l'essere migranti, la condizione pre-natale, la disabilità mentale o fisica, condizioni che solo una coscienza consapevole del valore dell'umanità, può riconoscere ed elevare a dignità.

La sensibilità umana, la statura intellettuale e morale, e non ultima la credibilità della loro voce per la coerenza del loro pensiero vissuto, sono tutti elementi che convergono nell'assegnare a E. Stein e a S. Weil un ruolo di grande autorevolezza nello scenario culturale dei nostri tempi, in modo particolare riguardo al contributo magistrale sulla questione antropologica da esse affrontata non come una costruzione della ragione, bensì come disvelamento alla ragione *di fronte* alla verità.

Al centro del loro interesse speculativo ed esistenziale c'è l'uomo che si esprime in quanto si relaziona con la natura, con gli altri esseri, con Dio, dunque il mondo della vita (*Lebenswelt*) verso il quale volgere uno sguardo interrogandone il mistero, nella certezza che in esso è depositata la ricchezza di senso dalla quale trarre ogni possibile significato.

La complessità di questa essenziale dimensione relazionale tra io-pensante e mondo, è sintetizzata nella pregnanza di due termini-chiave: *empatia*, elaborato da E. Stein, e *attenzione*, elaborato da S. Weil. Si tratta di due categorie che fanno da sfondo allo sviluppo di temi quali la relazione intersoggettiva, la dimensione etica della politica, la problematica pedagogica, il rapporto tra filosofia e scienza, la considerazione della *physis* alla quale rivolgere l'indagine scientifica nel superamento del determinismo positivista. Il *vissuto empatico* e l'esercizio dell'*attenzione* costituiscono infatti dimensioni ontologico-esistenziali per cui ogni relazione empatica, nella sua forma più piena e autentica, è un'esperienza conoscitiva realizzata tramite l'esercizio di attenzione che ci consente di superare il piano meramente sensibile e di avere accesso alla *verità* intesa non come manifestazione della determinazione logica, ma come *pienezza di senso* e come *esperienza attuale del bene*.

Le accomuna, tra l'altro, l'interesse per gli sviluppi registrati dalla scienza post-newtoniana, i cui nuovi scenari aperti con l'indagine del microcosmo, hanno imposto il superamento del determinismo causale-meccanicistico e hanno fornito nuove ragioni per spingere la ricerca su dimensioni di ulteriorità che comprovano i limiti dello scientismo e la legittimità di riconsiderare i termini del dialogo tra scienza e metafisica.

Entrambe le filosofe, a partire dalle nuove acquisizioni della scienza contemporanea, aprono il loro sguardo sulla *physis*, nella comune convinzione dell'unità cosmica, totalità non esauribile sul piano gnoseologico e tuttavia oggetto d'indagine scientifica da condurre sulla scia di una rimessa in discussione delle possibilità e delle finalità della scienza.

L'affinamento dell'antropologia filosofica derivato dall'elaborazione delle scienze umane in età contemporanea, attribuisce alla sostanzialità della persona, intesa come soggettività complessa, corporeità personale la capacità di apertura all'universo non solo razionalmente ma anche emotivamente e affettivamente.

Il *logos* filosofico è ripercorso da entrambe quale *offerta* di verità che certamente presuppone la disponibilità, l'*attenzione*, ma proprio tale *orientamento* stabilisce una posizione di *relazione*, apertura ad *altri* secondo la forma dell'*empatia*. In questi termini il *logos* esige che la ricerca si spinga nelle profondità del *silenzio* interiore, non come condizione in cui ci si sottrae all'interpellanza della razionalità rendendosi «simili ad una pianta» (Aristotele, *Met.* IV, 1006 a, 10), ma perché l'accoglimento del *logos* è rivelazione di una parola totalmente significata, è esperienza della pienezza della parola che dice il non detto in quanto indicibile, e dunque attesta che nell'ascolto che accoglie la parola c'è il tutto senza che l'abbraccio dell'accoglienza lo possa esaurire. Sicché l'apertura ad *altri* si consuma in un gioco silente di esperienza intima che la ragione è chiamata a comprendere e a comunicare in un accrescersi di consapevolezza senza esaltazione della ragione stessa la quale piuttosto, in modo inversamente proporzionale, riduce la certezza



dell'autoesautività man mano che incontra la pienezza del discorso stesso. In questo ritrarsi di ogni presunzione della potenza conoscitiva, contestualmente al crescente desiderio di verità, l'io apprezza il nascondimento che porta pienezza e appagamento. L'accettazione dell'«oblio di sé», nell'accoglimento del *logos* quale pienezza di verità che colma ogni vuoto a partire da quello del *sé* che accoglie, in entrambe le filosofe si fa postura esistenziale, esistenza che attende il disvelamento del suo stesso senso, pur nello stare proteso della ragione, consapevole dei suoi limiti, verso una comprensione rigorosa, metodica, scientifica nel ricercare l'oggetto del riempimento del vuoto, e attivamente passiva nell'accogliere ciò che resta velato perché si dischiuda la gratuità della *grazia* nel darsi del *logos* come parola silente. Il loro radicale impegno conoscitivo finisce per coincidere con la *visione* attraverso lo sguardo contemplante che ha condotto entrambe all'esperienza mistica dove la parola *incontra* il silenzio del *Logos* incarnato. Il coinvolgimento della loro esistenza corporea testimoniato dalla vicenda biografica di ciascuna, così diversa eppure così simile, è il momento apicale del loro percorso: un vivere per la morte non come disfacimento ma come inveroimento del *sé* e della verità alla cui ricerca hanno dedicato l'intera esistenza.

Già a partire dalla loro appartenenza all'ebraismo<sup>10</sup> non si tratta di individuare un elemento di facile o forzata omologazione, ma una sponda comune vissuta diversamente, rispetto alla quale entrambe esercitarono la stessa acutezza di lettura storica. L'ebraismo è la cifra di appartenenza che le connota in modo diverso se non contrapposto, eppure si rivela il comune orizzonte di destino: entrambe perseguitate fino a morire perché ebrei, vittime dello stesso ciclone epocale che fu il nazismo di Hitler, entrambe lucide nella profetica interpretazione degli accadimenti<sup>11</sup> che solo l'anelito di libertà e verità che muoveva il loro pensiero poteva sottrarre a letture massificanti e sollecitare piuttosto verso reazioni di resistenza morale e intellettuale.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Edith Stein rimase fedele per tutta la vita al popolo ebraico al quale sentiva di appartenere con un legame inscindibile: «Poco prima di essere deportata ad Auschwitz, Edith Stein disse a Peter Hirschmann SJ: “Lei non sa cosa significhi per me essere figlia del popolo eletto, e appartenere a Cristo non soltanto spiritualmente, ma anche nella parentela del sangue» da: W. HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 127.

Non è questa la sede per riproporre il dibattito sulle posizioni di S. Weil nei confronti dell'ebraismo. Al fine di sintetizzare la tesi che a riguardo ritengo significativa ed efficace per la comprensione di fondo della teologia weiliana, riporto quanto scrive M. Cacciari: «Vi sono motivi ebraici *molto profondi* nel pensiero della Weil; uno di questi è la centralità del tema dello sradicamento, della *esperienza* dello sradicamento così sofferta dalla Weil. Nella cultura ebraica la mancanza di patria giunge ad essere patita come *proibizione* di patria. [...] Questo motivo della patria come idea, della patria come obiettivo di una ricerca perenne e insieme della sofferenza per lo sradicamento che si patisce *qui-ora*, mi pare caratteristico anche della Weil e, in qualche modo, secondo me in modo molto profondo, rapportabile alle sue origini ebraiche.[...] L'immagine di Dio che emerge nei *Cahiers* e altrove è del tutto assimilabile con quella della tradizione hassidica e della tradizione mistica ebraica contemporanea, in particolare in Buber e in Rosenzweig. E' l'immagine del Dio che non impera dovunque potrebbe farlo poiché egli si trova solo nei cieli oppure quaggiù nel segreto. Non impera ovunque potrebbe farlo; potrebbe farlo, ma non vuole. [...] Questo Dio, come quello hassidico, rimane in esilio col suo fedele. [...] Ora la Weil ignorava probabilmente questo filone dell'ebraismo, ma ancora più indicativo è che lo abbia incontrato “naturalmente”», cit. da: M. CACCIARI, *Note sul discorso filosofico-teologico di Simone Weil*, in: “Il futuro dell'uomo”, IX, n.2, 1982, pp. 44-45. 48-49.

<sup>11</sup> «Era la vigilia del primo venerdì d'aprile e, in quell'Anno Santo 1933, ovunque si faceva memoria della passione di Nostro Signore in una maniera particolarmente solenne. (...) Parlai al Redentore dicendogli che sapevo bene che era la sua Croce che ora veniva posta sul popolo ebraico. La maggior parte non lo comprendeva; ma quelli che lo comprendevano dovevano volontariamente prenderla su di sé a nome di tutti» da: E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova, 2007, Roma, p.487.

«Glielo predico, e possiamo darci appuntamento: entriamo in un periodo in cui si vedranno in tutti i paesi le più incredibili follie, che sembreranno invece naturali. Ci sarà sempre meno vita civile. Le preoccupazioni militari domineranno sempre più tutti i particolari dell'esistenza»: S. Weil, *Lettera a Belin*, in: S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, p. 390.

<sup>12</sup> A entrambe sarà proibita l'attività di insegnamento a causa della loro origine ebrea. Nel 1941, con una lettera al Commissario per le Questioni Ebraiche, Simone Weil scriverà, avendo scelto di andare a lavorare la terra: «Il governo ha fatto sapere che voleva che gli ebrei entrassero nella produzione e, preferibilmente, andassero a lavorare la terra. Benché io non mi consideri ebrea – perché non sono mai entrata in una sinagoga, sono stata cresciuta senza alcuna pratica religiosa da genitori liberi pensatori, non provo alcuna attrazione verso la religione ebraica, non ho nessun legame con quella tradizione, e mi sono nutrita fin dalla mia infanzia solo della tradizione greca, cristiana e francese – tuttavia ho obbedito [...] Nel mio caso particolare, tuttavia, ci tengo a esprimerle la gratitudine sincera che sento verso il

Convertita al cattolicesimo, E. Stein continuerà a sentirsi ebrea<sup>13</sup>; non rinnegò mai l'ebraismo, che sentiva come un'espressione connaturale al suo stesso essere, la matrice identitaria della sua famiglia e dunque anche sua, il pilastro su cui era edificato il cristianesimo. Nell'anno stesso dell'avvento al potere di Hitler, sentì l'impellente necessità di adoperarsi per contrastare la menzogna dilagante dell'antisemitismo. Lo fece con gli strumenti che le erano più appropriati, confidando nella schiettezza della parola e nella cristallina veridicità della testimonianza. Così la spinta utopica che le derivava dal desiderio di verità<sup>14</sup> le fece muovere tutti i passi a lei possibili per arrestare l'assurdità che la storia stava consumando.<sup>15</sup> In tal modo sembra abbia raccolto l'appello che il suo maestro Husserl rivolse ai filosofi quali «funzionari dell'umanità»<sup>16</sup> perché contribuissero al *telos* della razionalità europea. In quanto filosofa E. Stein assunse appieno tale responsabilità etico-filosofica, indirizzando il suo impegno scientifico nel senso della ricerca della verità che costruisce l'uomo. S. Weil fin da giovanissima sente una tale aspirazione ad accedere «a quel regno trascendente ove entrano soltanto gli uomini di autentica grandezza e ove abita la verità. Avrei preferito morire anziché vivere senza di essa»<sup>17</sup>.

Entrambe le filosofe si rivelano interpreti della nuova sensibilità post-idealista del XX secolo, rappresentata in particolare da Max Scheler in Germania e da Maritain in Francia, espressione di un nuovo umanesimo che segna l'avvio programmatico di un ruolo specifico assunto

governo per avermi tolta dalla categoria sociale degli intellettuali e avermi dato la terra e con essa tutta la natura» da: S. PETREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., pp. 564-565.

<sup>13</sup> Scrive A. Ales Bello a proposito di E. Stein: «Certamente il valore della sua personalità e della sua figura prescinde dal suo passaggio dall'ebraismo al cristianesimo, per questo i cristiani debbono vedere in lei non tanto la convertita – molti pensatori sono passati dall'ebraismo al cristianesimo, non ultimo lo stesso maestro di Edith Stein, Hedmund Husserl – quanto colei che ha saputo dare un esempio di santità da seguire» da: A. ALES BELLO, *Edith Stein, la passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, p.8.

Anche Simone Weil è stata testimone di santità, sebbene al di fuori da ogni canonizzazione, giacché non si hanno le prove che ricevette effettivamente il battesimo. La sua “santità laica”, è comprovata dall'amore verso la giustizia, il bene, il bello, che ha incarnato a imitazione di Cristo in croce e in nome della dottrina cristiana per la cui epurazione in senso evangelico, si impegnò attraverso una critica intellettuale radicale che ad oggi non rivela nulla di eretico ma piuttosto risulta per molti aspetti un'anticipazione delle revisioni innovative apportate dal Concilio Vaticano II. Sul tema del rapporto di Simone Weil col cristianesimo, rimando a quanto ho scritto nel mio libro *Il metaxy', la filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, Roma 2003, pp. 27-28; 141-144.

<sup>14</sup> «Edith ha scritto: Mia sola preghiera era la sete di verità», in: E. DE MIRIBEL, *Edith Stein. Dall'università al lager di Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano 1987, p.45

<sup>15</sup> Con l'intento di affermare la verità sulla dignità del popolo ebreo, nel 1933 Edith scriverà l'opera *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*: «Ciò che scriverò in queste pagine, non vuol essere un'apologia dell'ebraismo. Per sviluppare l' "idea" di ebraismo e difenderla da ogni deformazione, per esporre il contenuto della religione ebraica, o scrivere la storia del popolo ebraico, per tutto ciò vi sono persone più competenti. E chi vorrà informarsi in proposito, troverà un'ampia letteratura. Io vorrei semplicemente fare un resoconto di ciò che ho sperimentato come umanità ebrea; una testimonianza accanto ad altre che sono già state pubblicate o che verranno pubblicate in futuro: essa sarà utile a coloro ai quali interesserà prendere imparzialmente informazioni dalle fonti», cfr: E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, cit., p. 25. Nello stesso anno scrisse una lettera indirizzata al Papa perché prendesse posizione nei confronti della persecuzione antisemita (cfr.: AA. VV, *Edith Stein e il Nazismo*, a cura di A. Ales Bello e P. Cheneaux, Città Nuova, Roma 2004). Interessante anche la seguente testimonianza del suo impegno concreto: «Non poteva tollerare né la menzogna né l'ingiustizia. A Munster, durante l'anno scolastico, incoraggiò gli allievi a formare un gruppo opposto all'unione degli studenti nazisti, l'A.N.S.T.» cfr: E. De Miribel, *Edith Stein. Dall'università al lager di Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano 1987, p.115.

<sup>16</sup> «Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel nostro filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia» da: E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.46.

<sup>17</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 38.



dall'antropologia filosofica quale scienza fondazionale di ogni discorso intorno all'uomo volto a chiarire la sua *Weltoffenheit*<sup>18</sup>.

L'*attenzione* in S. Weil e l'*empatia* in E. Stein costituiscono, come vedremo, la fenomenicità trascendentale della relazione nella dimensione etica della politica, nel rapporto pedagogico, nell'apertura alla *physis*, nell'esperienza mistica, temi ampiamente trattati da entrambe le filosofe. Infatti, come risulterà dagli argomenti successivi, definire l'*attenzione* e l'*empatia* qualità relazionali dell'interrelazione umana, significa attribuire loro un valore gnoseologico di accesso alla realtà, intesa come luogo di inter-relazioni; questa possibilità si fonda, secondo entrambe le filosofe, sulla base della struttura ontologica dell'essere finito *analogon* all'Essere eterno.

La valenza teoretica dei concetti di *attenzione* ed *empatia* rinvia alla dimensione della *relazionalità* come fulcro della questione antropologica<sup>19</sup> che vale la pena riproporre dato che, come afferma L. Muraro: «Nella nostra cultura c'è grande difficoltà a tener fermo il punto di vista di un soggetto in relazione costitutiva con altro da sé; una simile relazione è ritenuta alienante e quindi non costituisce, per definizione, un punto di vista. *Zum Problem der Einfühlung* di Edith Stein (1917) rappresenta in tal senso un testo innovativo e non adeguatamente apprezzato. L'autrice vi descrive l'empatia come esperienza di un vissuto originario non per il soggetto ma per un altro, e dal soggetto sperimentato come tale»<sup>20</sup>.

Il tema della relazionalità intersoggettiva come categoria propria dell'antropologia filosofica in E. Stein e in S. Weil, si sviluppa in entrambe nella triplice direzione uomo - natura- Dio, relazioni che vengono indagate non come biunivoche, ma secondo le interconnessioni che tra esse si manifestano in quanto costitutive della realtà. In tal senso la relazionalità si dà come struttura ontologica originaria in quanto è la naturale condizione d'essere, la sua essenzialità, come scrive C. Zamboni: «Sebbene nella filosofia classica non lo si ammetta facilmente, noi nasciamo in relazione, venendo da madre. Capovolgendo l'inclinazione del linguaggio corrente, che è solito partire dall'io per individuare poi delle relazioni, potrei dire che in realtà partiamo dalla relazione già data e solo dopo troviamo casa in un "io", che il linguaggio ci insegna essere in rapporto al "tu"»<sup>21</sup>. Lo stesso concetto sulla connaturalità umana dell'essere relazionale, è espresso con argomento analogo, da I. Sanna: «Alla sua nascita, il piccolo di uomo non si distingue radicalmente da quelli delle altre specie animali ... Ma ci sono delle grosse differenze. Una differenza molto significativa è che a un'età corrispondente più o meno alla settima o ottava settimana di vita, il lattante fa un gesto che non ha eguali nel mondo animale. Egli non si accontenta più di guardare la madre. Questo lo fa dal momento stesso della sua nascita. Ma egli cerca di catturare il suo sguardo, per esserne guardato. Ricerca e contempla lo sguardo che lo contempla. Questo è l'avvenimento primordiale grazie al quale il bambino entra in un mondo inequivocabilmente umano. Se si tiene conto di questo dato sperimentalmente universale, si conviene nel ritenere che la relazione con altri sia il cuore stesso della nostra umanità»<sup>22</sup>.

La questione antropologica non è tema che si possa relegare al mero ambito della speculazione teorica, è piuttosto questione emergenziale concreta che oggi investe lo scenario che ci deriva dagli sviluppi scientifici, in particolare dalle biotecnologie e dalle neuroscienze, le quali impongono nuove riflessioni sull'essenza stessa dell'identità umana. I contributi derivanti da questi

<sup>18</sup> Tale intento programmatico, per cui il "nucleo" dell'antropologia filosofica consiste nella riflessione sul «*posto occupato dall'uomo nel cosmo*», è esposto in particolare nell'opera: M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954.

<sup>19</sup> Con questa espressione mi riferisco alla problematica che si è sviluppata nel XX secolo come reazione ad Hegel il quale aveva collocato l'uomo all'interno di un processo totalizzante in cui la soggettività astratta trovava sintesi nell'affermazione di un Assoluto inclusivo di ogni individualità che risultava pertanto destituita della sua reale singolarità. Sugli sviluppi di questa riflessione si veda: E. CONTI, *Antropologia filosofica in Italia*, in "ScCatt" 132, 2004, pp. 31-74.

<sup>20</sup> L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 2006, p. 125.

<sup>21</sup> C. ZAMBONI, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli, 2009, p. 80.

<sup>22</sup> I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia, 2006, p. 33-34.

saperi specialistici interferiscono inevitabilmente con gli orientamenti etici e prammatici di tipo legislativo, educativo, valoriale in genere, e finiscono per costituire il paradigma culturale su cui si modulano le società. Da qui l'urgenza di interpellare l'antropologia filosofica al fine di individuare criteri che possano orientare la coscienza etica del mondo occidentale.

Non è questa la sede per indagare le questioni apertesi a partire dall'era dei cervelli elettronici, rischiando una forzosa semplificazione nell'intento di avvalorare l'attualità dell'antropologia filosofica rintracciabile in E. Stein e in S. Weil. Il valore dell'apporto che queste due filosofe possono offrire ai temi dell'attuale scenario antropologico, si evidenzia, in questa sede, in modo surrettizio dal complesso delle argomentazioni volte a mettere in luce la ricchezza dei contenuti antropologici presenti nei loro scritti. In modo particolare tale ricchezza è riferibile alla riflessione sul senso e sul significato dell'essere umano che oggi deve confrontarsi con le questioni aperte dalle innovazioni scientifiche che mettono in crisi antiche certezze e avallano una nuova sensibilità etica di fronte allo scenario di *complessità* che le scienze stesse comprovano e di cui non si può non tener conto nell'affrontare qualsiasi indagine riferita all'essere umano. Si tratta, per dirla con Husserl, della costituzione della nostra "coscienza totale del mondo" nella prospettiva dell'*interconnessione relazionale* di tutta la realtà:

«Il mondo è mondo per noi tutti, per l'umanità intera che ci circonda, secondo il concetto di totalità in quanto orizzonte. Ognuno ha la facoltà di esperire il mondo e la facoltà di vivere in modo umano nel mondo, e in essa sono comprese intenzionalmente le facoltà di tutti gli altri.

Ma il mondo è per noi anche un mondo che comprende gli animali che ci stanno accanto e che, in una certa misura, (diversa da specie a specie), stanno in connessione reciproca con noi. Cosa si può dire della mia facoltà, la facoltà umana di esperire la vita psichica animale, e dei neonati e della loro vita psichica? Infine che cosa dire dei folli. Tutti questi sono esperiti come esseri "dotati di anima", come soggetti personali, che come tali vivono nel mondo – nel solo mondo – nel quale noi uomini viviamo»<sup>23</sup>. Husserl pose questi interrogativi alla coscienza occidentale come compito al quale non potere fallire, pena il ristagno in «un orizzonte di indeterminatezza» in cui l'umanità perde il *senso* della sua stessa esistenza.

La risposta a questi interrogativi presuppone una coscienza antropologica, una consapevolezza di significati e dunque un orizzonte di *senso* cui in particolare fa appello la scuola fenomenologica inaugurata da Husserl, il quale invocava, di fronte alle macerie dell'Europa del dopoguerra, la fede nella "ragione filosofica" per ricostruire l' "uomo nuovo" in grado di *conferire un senso razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale*: «È questa ragione che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo con ciò che dagli inizi della filosofia è indicato dal termine verità – verità in sé – e correlativamente al termine essente – "ὄντως ὄν"»<sup>24</sup>.

La testimonianza di due donne filosofe ed ebee, Edith Stein e Simone Weil, che hanno fatto della loro filosofia un pensiero vissuto all'insegna di questa ricerca di senso, costituisce ricco, interessante e attuale contributo per la costruzione di un'umanità che voglia orientarsi verso "un orizzonte di compiutezza".

Questo mio lavoro non ha come scopo quello di tematizzare la complessità della questione antropologica, bensì si propone come riflessione filosofica che muove dalla domanda sull'essenza stessa dell'identità umana, per giungere a verificare l'ipotesi teoretica secondo cui la relazionalità costituisce categoria fondante dell'essere umano. È nella relazionalità che si dà il *proprium* dell'essere umano, la modalità attraverso la quale la persona rivela se stessa e svela l'altro, la possibilità stessa dell'individuo di aprirsi alla realtà circostante, all'*ambiente*. L'essere umano è costitutivamente *essere-in-relazione*.

<sup>23</sup> E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 93-94, tit. or.: *Statische und genetische phänomenologische Methode*.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 42.

La relazionalità, nella visione antropologica delle due filosofe qui proposte, equivale alle condizioni di piena attuazione dell'umanità. Anticipando gli esiti dei successivi sviluppi argomentativi, possiamo indicare l'idea di relazionalità alla quale si giunge cogliendo gli aspetti convergenti dell'antropologia di ciascuna, con l'endiadi *empatia e attenzione*; con essa si esprime il concetto di *esperienza empatica sostenuta dall'attenzione*, cioè di relazione volta all'apertura verso la pienezza dell'*incontro* intersoggettivo. Capire meglio come rispondere al bisogno connaturale a ogni essere umano di entrare in contatto con l'altro, teorizzare cioè l'empatia, presuppone infatti l'impegno ad accrescere l'attenzione verso l'altro in quanto soggettività estranea correlata alla soggettività propria ma mai oggettivabile perchè portatrice in sé di una irriducibile trascendenza. Inoltre l'antropologia interessata alla relazione fondata su *empatia e attenzione*, consente di sondare quei fenomeni di oscurità della relazionalità umana che segnano da sempre l'esperienza della dimensione associativa, dall'incompatibilità tra due soggetti all'inimicizia tra popoli.

L'essere umano è pensato sia da E Stein che da S. Weil, sempre come essere in relazione, immerso nella concreta realtà della dimensione esistenziale. Questa visione olistica costituisce l'orizzonte di riferimento al quale ciascuna di esse riconduce i temi della rispettiva riflessione. In particolare, lo studio della relazione intersoggettiva, a loro parere, non va confinato in aree specialistiche, poiché psicologia, sociologia, pedagogia, economia, politica, ecc., sono scienze che trattano angolature specifiche del fenomeno della intersoggettività che tuttavia può essere pienamente compreso solo se ricondotto alle sue interconnessioni con la realtà cosmica, poiché solo da una visione olistica l'essere umano può trarre la sua stessa ragion d'essere e pervenire alla conseguente assunzione di responsabilità che la sua collocazione nel mondo esige.

La comprensione dell'*altro* all'interno dell'*esperienza relazionale*, non può non riferirsi all'essere umano nella unidualità di maschile e femminile. A tal proposito afferma E. Stein: «La filosofia può dimostrare che alla specie dell'uomo spetta anche l'individualità, nel senso di particolarità propria; ma percepire le singole individualità non è compito della filosofia, ma di una funzione specifica dell'esperienza, che usiamo quotidianamente nel rapporto con gli altri uomini.

Questa differenziazione dell'umanità in un'illimitata molteplicità di individui è intersecata da un'altra più semplice: la differenziazione sessuale»<sup>25</sup>.

Lo specifico femminile è ampiamente trattato da Edith Stein la quale riconduce esplicitamente i temi oggetto dei suoi studi (filosofici, politici, sociologici, pedagogici) alla condizione della donna<sup>26</sup>. L'aporia insita nel misconoscimento dell'identità di genere viene da lei esplicitata attraverso una teorizzazione filosofico-pedagogica innovativa e ardua, rispetto allo scenario culturale del suo tempo, declinato prevalentemente al maschile. La sua visione antropologica si sviluppa dall'analisi filosofica a quella teologica, volta a individuare la natura spirituale della creatura umana e il modo specifico di relazionarsi a partire dalla differenziazione sessuale.

Sebbene trascurato come tema speculativo, in S. Weil lo specifico femminile emerge attraverso gli ampi richiami al simbolismo mitologico, e attraverso la rilettura delle testimonianze tratte dal patrimonio letterario dell'antichità. La filosofa rintraccia, in quelle testimonianze, il genio femminile rappresentato da figure come quelle di Antigone e di Elettra il cui modo di agire, di pensare e di essere, presenta la modalità propria delle donne di relazionarsi con gli altri e col mondo.

Sulla scorta dell'interpretazione platonica dell'unidualità dell'essere umano, S. Weil ritiene che il femminile costituisca il termine polare rispetto al maschile, all'interno di un movimento relazionale che esprime la tensione verso la ricostituzione della pienezza armonica della persona: «In tutti gli esseri veramente di prim'ordine, c'è negli uomini qualcosa di femminile, nelle donne

<sup>25</sup> E. STEIN, , *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur Und Gnade*, tr. it. *La donna*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 197.

<sup>26</sup> Dal 1923, quando comincia l'insegnamento liceale, essendo stata costretta a rinunciare alla carriera accademica perché ebrea e perché donna, al 1933, quando sceglierà la vita claustrale, sarà intensamente impegnata in una serie di conferenze di successo durante le quali approfondirà l'analisi della posizione storico-culturale delle donne e diffonderà le sue proposte per migliorare la loro condizione.

qualcosa di virile. Questo spiega le righe del *Simposio* sulle predisposizioni dei ragazzi e delle fanciulle destinati a una vita spirituale? [...] La divisione in due, la dualità è la sventura della creatura. La divisione della vita in due sessi ne è un simbolo»<sup>27</sup>.

La relazione intersoggettiva fondata sul riconoscimento della pari dignità tra i generi umani, è per entrambe le filosofe preludio alla realizzazione dell'armonia universale, poiché entrambe ritengono il microcosmo-uomo come luogo simbolico dell'universo, nel quale si verifica il dinamismo stesso che anima le interconnessioni relazionali in cui si esprime la vita dell'intero cosmo. Questa capacità di "ricondurre tutto in unità" esprime certamente una modalità propria del filosofare femminile, come riconosce A. Ales Bello:

«Si può notare che proprio le donne che hanno coltivato la filosofia del nostro tempo ci stanno sollecitando ad affrontare globalmente lo studio della loro personalità per fare emergere il loro pensiero. Mi riferisco, oltre che ad Edith Stein, a Simone Weil, ad Hanna Arendt, a Maria Zambrano, per citare alcune fra le più note. [...] Si tratta, allora, di uno stile femminile della ricerca filosofica che non rifiuta le regole di correttezza della tradizione intellettuale dell'Occidente, ma dimostra di non poter prescindere dalla dimensione vitale e di voler ricondurre il tutto a unità, con una tensione verso l'armonia delle parti nel tentativo di raggiungere la totalità»<sup>28</sup>.

Nel superamento del dualismo di genere si coglie un elemento di straordinaria modernità delle filosofe Edith Stein e Simone Weil, rispetto alla loro collocazione storica, a conferma che il loro pensiero ha segnato una prospettiva di emancipazione rispetto alla cultura europea:

A questo proposito così si esprime A. Ales Bello riguardo a E. Stein: «Il primo merito di questa pensatrice è, infatti, a mio avviso, quello di aver saputo dare una sintesi del cammino filosofico dell'Occidente, l'acquisizione della quale, lungi dal costituire una semplice erudizione, giuoco intellettuale e quindi evasivo o alternativo rispetto alla nostra concretezza esistenziale, si rivela altamente formativa. [...] Il tema antropologico risulta centrale per la nostra pensatrice che lo sviluppa non solo in relazione alla struttura essenziale della persona, ma fornendo contemporaneamente le basi teoriche di ordine filosofico, teologico e psicologico per elaborare un'antropologia duale che renda conto del maschile e del femminile. I suoi scritti sul femminile – e sul maschile – segnano una pietra miliare per acutezza e completezza nella speculazione del nostro secolo»<sup>29</sup>.

Una considerazione analoga fanno studiosi di S. Weil, come G. P. Di Nicola e A. Danese: «Ella va acquistando un posto riconosciuto nella storia del pensiero contemporaneo fino ad apparire il passaggio obbligato per la rifondazione culturale dell'Europa, all'incrocio tra la cultura occidentale greca e l'apporto del pensiero orientale. Recentemente anche la "cultura della differenza", ultimo approdo femminista, va riscoprendo Simone Weil come espressione inconfondibile della tradizione del pensiero femminile»<sup>30</sup>.

E. Stein e S. Weil con la loro lucida intelligenza seppero penetrare i meandri del tempo storico in cui vissero, a partire dalla comprensione delle ragioni che, attraverso secoli di storia, hanno codificato fino a giustificarle, le tante forme di ingiustizia e di conseguente sofferenza perpetrate nei confronti di esseri viventi non in grado di esercitare alcuna forma di autodifesa.

Per tali motivi, nel trattare la antropologica filosofica di E. Stein e quella di S. Weil non si può prescindere dal considerare lo sfondo storico nel quale hanno maturato il presupposto fondante

<sup>27</sup> Questa citazione è tratta dai *Cahiers* di S. WEIL, la raccolta degli undici quaderni e degli altri (*Quaderni d'America, Taccuino di Londra*) stesi da Simone Weil nel periodo in cui si trovò rifugiata prima a Marsiglia e poi a New York (1940-1943). La raccolta, pubblicata a Parigi nel 1970, è stata realizzata sulla base della consulenza del fratello di Simone Weil, André, attraverso una rigorosa lettura dei manoscritti. In questo lavoro faccio riferimento all'edizione italiana che riporta parti dei manoscritti che non sono state inserite nell'edizioni francese: *Quaderni*, a cura di G. GAETA e M.C. SALA, Adelphi, Milano 1982 (I vol.), 1985 (II vol.), 1988 (III vol.); da ora in poi saranno citati con la sigla *Q* seguita dal numero del volume, pertanto in questo caso il riferimento è a *Q III*, p. 298-299.

<sup>28</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein, la passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, pp. 6-7.

<sup>29</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein patrona d'Europa*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p.6, p. 8.

<sup>30</sup> G.P. DI NICOLA, A. DANESE, *Simone Weil, Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma, 1991, pp. 31-32.

della loro “ontologia della persona”<sup>31</sup> intesa come valore costitutivo della dignità dell’essere umano, violato, agli occhi di entrambe, quando il *riconoscimento* è degenerato in misconoscimento dell’uomo da parte dell’uomo, ponendo in atto l’irrealizzabile e l’inconcepibile: la violenza orribile della *Grande Guerra* a cui fece seguito la tragedia abissale della *Shoà*, negazione, razionalizzata e dunque giustificata, del valore ontologico della persona, posta in atto nei termini di un’organizzazione *scientifica* della eliminazione fisica di esseri umani. Tale *vulnus* antropologico costituiva la manifestazione di una voragine nell’identità e credibilità dell’Europa colta e progredita, agli occhi delle due filosofe Edith Stein e Simone Weil, prima ancora che la storia ne consumasse i fatti. Entrambe condussero un’analisi lucida e acuta della realtà storica in cui vissero e di cui diventarono vittime esse stesse<sup>32</sup>, tematizzando le ragioni essenziali del declino etico di un’epoca.

Tali analisi possono contribuire a illuminare la nostra attualità segnata dalla evidenza di un deficit valoriale relativo all’ontologia della persona, tale da motivare ampiamente l’esigenza di ripercorrere l’antropologia filosofica presente nel pensiero delle due autrici, al fine di ricostituire i fondamenti di un’ontologia che restituisca alla cultura la coscienza del valore della persona.

La pienezza valoriale della teoria elaborata da E. Stein e da S. Weil, trova conferma nel loro proposito di tradurre la ricerca teorica in esperienza di vita. Il nesso vita- pensiero costituisce una delle connotazioni più evidenti che accomunano le due filosofe. Non c’è alcun dubbio della coincidenza tra vita e pensiero in Edith Stein, come nota A. Ales Bello:

«Una caratteristica costante degli scritti che la riguardano, anche di quelli orientati maggiormente verso il versante intellettuale della sua personalità, consiste nel fatto che tutti delineano inevitabilmente la figura di E. Stein nella molteplicità dei suoi aspetti, non essendo in realtà possibile separarli, poiché la ricerca filosofica struttura radicalmente la sua vita ed è illuminata dal cammino spirituale che ella ha compiuto»<sup>33</sup>.

Lo stretto legame tra vita e pensiero si riscontra in Simone Weil:

«Nelle sue mani portava il frutto della sue mirabile costruzione intellettuale: c’erano i Greci, c’era la grande cultura del mondo moderno, c’era il dolore, la pena della storia (non interpretata ma conosciuta direttamente sulla propria carne), insomma una vita quale il santo soltanto conosce e desidera. (...) Voleva guardare Dio e ci è riuscita»<sup>34</sup>.

Il loro percorso convergente di vita e di pensiero potrebbe essere letto come *philokalía*, termine dei padri orientali per indicare il cammino verso un senso armonico del vivere inteso come amore della bellezza che ha come esito ultimo la conformazione a Cristo.

Ad un certo punto del loro percorso riflessivo, il filosofare di entrambe ha incrociato l’esperienza mistica come esito della contemplazione cui giunsero seguendo la via che esplora il silenzio dell’ineffabile, là dove la ragione riconosce l’inadeguatezza del linguaggio e di ogni altra risorsa dell’intelligenza e si arresta sulla soglia per lasciare che la totalità dell’essere trovi dimora nell’esperienza relazionale che porta alla pienezza dell’incontro.

Tale pienezza fu sperimentata da entrambe nell’incontro mistico, l’accesso oltre la *porta*, metafora che in E. Stein indica l’oltrepassare la porta del Carmelo e poi della camera a gas di

<sup>31</sup> Sul tema dell’ontologia della persona il riferimento è a: R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, cit., 1998, da cui, per esemplificare in sintesi estrema i termini di tale negazione, cito da p.53: «L’errore categoriale (o meglio, per restare fedeli al nostro linguaggio, la cecità nei confronti dell’Idea che traspare, o la sordità nei confronti dell’Esigenza che trapela dal fenomeno) coincide in questo caso con il misconoscimento di un valore. La dignità che riconosciamo alle persone è precisamente il valore che fonda le *esigenze* relative alle persone, e che ne fa degli obblighi o delle norme morali».

<sup>32</sup> E. Stein è stata uccisa ad Auschwitz perché ebrea il 9 agosto 1942; S. Weil è stata costretta all’esilio perché ebrea e morì il 24 agosto 1943 nello struggimento di non poter rientrare in Francia.

<sup>33</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein. Patrona d’Europa*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 12.

<sup>34</sup> C. BO, *Nel fuoco della Weil*, Prefazione a: G. FIORI, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano, 1981, p. 6.



Auschwitz, e in S. Weil l'oltrepassare il *limite* del naturale nell'incontro col soprannaturale<sup>35</sup>, metafora, quella della porta, che segna il compimento, nella vita di queste due ebreo, della profezia del tempo ultimo, riguardo alla pienezza della relazione:

«Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo. La voce che prima avevo udito parlarmi come una tromba diceva: Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito. Subito fui rapito in estasi»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. la poesia da lei scritta, intitolata *La porta*, in: S. WEIL, *Poesie*, a cura di R. Carifi, Mondadori, Milano 1998, p. 65.

<sup>36</sup> *Apocalisse*, 4,1-2.

## LA RELAZIONE COME CHIAVE ERMENEUTICA DELL' ANTROPOLOGIA DI EDITH STEIN E IN QUELLA DI SIMONE WEIL

### §1 - *Importanza ontologica e antropologica della relazionalità*

Prima di individuare i caratteri peculiari dell'ideale antropologico presenti rispettivamente in Edith Stein e in Simone Weil, alla luce dei quali sviluppare le argomentazioni volte a dimostrare la rilevanza antropologica dei concetti di *empatia* e di *attenzione*, è necessario chiarire secondo quale accezione assumere la categoria di *relazione* che costituisce l'orizzonte di riferimento all'interno del quale cogliere la loro pregnanza di significato. Per procedere in questa direzione, può essere utile richiamare inizialmente alcuni snodi concettuali riguardanti l'interpretazione della relazionalità, per risalire poi alla giustificazione della sua elevazione a cardine dell'antropologia filosofica. Non ho qui la pretesa di affrontare il processo ermeneutico giustificativo del valore categoriale della relazione, ma semplicemente mi riprometto di evocarlo per rimandi essenziali al fine di tratteggiare i parametri in base ai quali cogliere le peculiarità e l'originalità attraverso cui le due filosofe elaborano la loro idea di relazione. Quanto segue serve inoltre a introdurre i fondamenti della visione antropologica sia di Edith Stein che di Simone Weil che, come si vedrà, in entrambe risulta filtrata attraverso la metafisica dell'essere di Tommaso, secondo affinità di posizioni e di temi, assunte per ora soltanto in via ipotetica, che verranno successivamente argomentate.

L'indagine sull'essere che si connota secondo la sua apertura relazionale, viene dunque proposta come premessa imprescindibile per introdurre il tema della relazionalità quale orizzonte di riferimento dell'antropologia, sfondo ontologico presente in entrambe.

La *relazione*<sup>37</sup> della quale qua si discute, non viene riferita all'accezione di categoria "debole" rispetto alla sostanza, come invece si riscontra sia in Platone che in Aristotele. Infatti secondo Platone alcuni enti si possono predicare «per sé» ed altri sempre in relazione con altri, come il *diverso* e l'*identico* che tuttavia non sono l'essere e dunque non hanno esistenza o realtà in sé (*Sof.* 255, c-d). Sulla stessa scia, nel ritenere la relazione debole quanto a efficacia ontologica, si pone Aristotele secondo il quale questa categoria presuppone la sostanza di cui è un predicato tra gli altri, ma «nessuna sostanza va annoverata tra le relazioni»<sup>38</sup>; inoltre, la categoria della relazione sarebbe la più "debole" nella determinazione di un qualche ente rispetto alla quantità e alla qualità.

---

<sup>37</sup> Va premessa una puntualizzazione lessicale: la preferenza del termine *relazione* rispetto al sinonimo *rapporto*, viene qui assunta a motivo della sua diretta derivazione dal latino *relatio ad aliquid* che traduce la locuzione greca *τό πρὸς τι*. Questa etimologia del termine *relazione* ne giustifica il più diffuso uso nell'ambito filosofico.

Per la definizione del termine si veda la voce RELAZIONE in: N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, p.740, da cui traggio quanto segue: «Il modo di essere o di comportarsi degli oggetti tra loro. Questa definizione non è che un semplice chiarimento verbale del termine, che non può essere altrimenti definito in generale, cioè fuori dalle interpretazioni specifiche che i filosofi ne hanno dato. Questa è d'altronde la definizione rettificata che Aristotele dette della R.: come ciò «il cui essere consiste nel comportarsi in un certo modo verso qualcosa» (*Cat.*, 7, 8 a 33)».

<sup>38</sup> «La relazione, fra le categorie, è quella che ha meno essere e meno realtà ed è posteriore alla qualità ed alla quantità. E la relazione, come s'è detto, è affezione della quantità e non materia, dal momento che c'è sempre qualcos'altro che fa da sostrato alla relazione, sia considerata in generale, sia considerata nelle sue parti e nelle sue specie. Infatti il grande, il piccolo, il molto, il poco e in generale il relativo non esistono se non esiste qualcos'altro che sia, appunto,

In questa sede non interessa neppure l'accezione "formale" della logica che recepisce il termine *relazione* nell'ambito della pura attività di ragione, come quando si fa uso dei connettivi *e*, *o*, *se*, *allora* ..., o delle funzioni proposizionali, o come nel caso della formulazione necessitante della logica matematica le cui strutture concettuali si costituiscono intorno ai termini *maggiore*, *minore*, *metà*, *doppio*, *simmetrico* .... Piuttosto, l'orizzonte concettuale di riferimento, che in seguito si verificherà essere comune alle due filosofe, è costituito dall'idea di relazione come *relatio realis*.

Il fondamento di questa accezione categoriale, nella valenza ontologica che qui ci interessa, risale a Tommaso il quale, superando l'ambito della logica aristotelica per sviluppare quello teologico e, di rimando, quello antropologico, distingue la *relatio realis* dalla *relatio rationis*: «... ricordiamo che alcuni sostennero che la relazione non ha un'esistenza nella realtà, ma solo nella mente. Ma la falsità di questa opinione appare chiaramente dal fatto stesso che le cose hanno tra loro un certo ordine e un certo rapporto in forza della loro stessa natura [...]. Alcune relazioni invece sono vere entità reali quanto all'uno e all'altro estremo: quando cioè la relazione nasce tra due cose per una realtà comune all'una e all'altra. Come appare chiaramente [...] per le relazioni che risultano dall'azione e dalla passione, come la relazione del motore e del mobile, del padre e del figlio e simili»<sup>39</sup>.

Tommaso rilegge la posizione aristotelica<sup>40</sup>, che vede la relazione come mero predicato accidentale scaturente dall'operazione mentale con la quale mettiamo in connessione gli aspetti della realtà ai fini della conoscenza, e giunge a una nuova concezione: oltre alle relazioni come prodotto del pensiero (*relatio rationis*) che ordina la realtà, si hanno dei rapporti di reciprocità indipendenti in quanto non sono posti dalla nostra attività conoscitiva, ma costitutivi della realtà stessa.

Affermare, pur senza contraddire quanto sostenuto da Aristotele, che ci sono relazioni costitutive realmente l'ente, che ne predicano cioè la sostanzialità, consente a Tommaso di argomentare sulla relazione tra le persone divine, che è un caso particolare in cui la relazione è l'essenza stessa dei termini che *per natura* sono ordinati l'uno all'altro: «Vi sono in Dio alcune relazioni reali. Per chiarire questo punto si deve notare che solo nella categoria della relazione si trovano alcune specie che non sono reali, ma soltanto di ragione. Il che non avviene nelle altre categorie: poiché queste altre, come la quantità e la qualità, prese anche secondo il loro concetto essenziale, significano qualcosa di inerente al soggetto. Invece la relazione, secondo il suo concetto essenziale, comprende solo un ordine a qualche altra cosa. E tale ordine qualche volta è nella natura stessa delle cose: come quando queste per natura sono tra loro ordinate e tendono l'una all'altra. E le relazioni di questo tipo sono necessariamente reali»<sup>41</sup>.

Secondo Tommaso il fondamento delle relazioni divine non può che essere dipendente dalla vita intima di Dio: la processione trinitaria costituita dalle attività immanenti dell'intendere e del volere. Questa affermazione scaturisce dal ritenere la relazione come realtà, per cui essa non si "innesta" nel soggetto come manifestazione della sua attività conoscitiva, ma è il fondamento della sua tendenza a correlarsi, o meglio, del suo essere per natura correlato. Poiché Tommaso procede argomentando attraverso passaggi analogici da Dio all'uomo, coglie la connessione armonica tra la verità rivelata e la possibile apertura del pensiero, tra il discorso teologico e quello antropologico;

molto o poco o grande o piccolo o relativo. E un'altra prova che la relazione meno di tutte le altre categorie è sostanza, e meno di tutte le categorie è un determinato essere, è la seguente: solo della relazione non c'è generazione né corruzione né movimento, mentre c'è aumento e diminuzione per la quantità, alterazione per la qualità, traslazione per il luogo e generazione e corruzione assoluta per la sostanza. Invece, per la relazione non c'è nulla di tutto questo». (ARISTOTELE, *Metafisica*, XIV, I, 1088 a 21-35, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

<sup>39</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, a cura di T. S. CENTI e Z. BELLONI, Edizione on-line, 2009, <http://credenti.freeforumzone.leonardo.it> (edizione alla quale farò riferimento per le citazioni successive) I, q. 13, a. 7.

<sup>40</sup> Tommaso certamente tiene presente che, sebbene Aristotele escluda che fra le relazioni vi siano sostanze, argomento addotto contro la realtà delle relazioni derivante dalla dottrina delle idee di Platone, lo stesso Aristotele ammette che: «alcune relazioni si trovano di necessità dentro o intorno alle cose cui sono riferite [...] tale è il caso della disposizione, del possesso e della simmetria» (*Topici*, IV, 4, 125 a 33).

<sup>41</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, cit., I, q.28, a. 4.

infatti, poiché «Dio è principio e fine della creatura ragionevole»<sup>42</sup>, la ragionevolezza umana è garantita nella sua stessa possibilità di pervenire alla verità intorno a Dio e pertanto può giungere alla formulazione di definizioni veritative sulla base della circolarità ermeneutica teologico-antropologica, dalla comprensione di Dio a quella dell'uomo.

Vediamo ora quale arricchimento scaturisce dall'accentuazione antropologica che si trae dalla sistematica tomista.

Secondo il naturalismo aristotelico, il predicato essenziale della sostanza umana è la razionalità. Tommaso richiama la definizione che, in base alla tradizione aristotelica, Boezio dà di persona come *rationalis naturae individua substantia*, per giungere ad una specificazione antropologica estranea alla premessa aristotelica, per cui l'individualità non va riferita tanto alla natura della razionalità come qualità intellettuale, bensì alla sua particolarità, alla singolarità unica costitutiva di ciascun essere. Rispetto al primato aristotelico della razionalità posto nella definizione dell'essere umano, Tommaso rileva il riduttivismo di tale definizione; a partire infatti dalla precisazione che in Dio la ragione non va riferita alla «conoscenza razionale discorsiva»<sup>43</sup>, Tommaso puntualizza che, sebbene sia «una grande dignità sussistere come soggetto di natura ragionevole», (q. 29, a. 3) e pertanto a tale soggetto vada attribuito il nome di *persona*, tuttavia la definizione di persona non si può attribuire meramente ai criteri di autonomia e intellettività che questa categoria implica. È infatti a partire dall'introduzione della categoria di *hypostasis* riferita alla persona quale individuo sostanziale, che Tommaso corregge la definizione di Boezio, il quale riconduceva l'essere persona all'essere razionale, mentre per Tommaso, ferma restando l'«eccellenza» della natura razionale, l'essenza della persona consiste nell'essere *particulare et individuum*: «gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio, e sono detti *ipostasi* o *sostanze prime*. L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più speciale e più perfetto nelle sostanze razionali, che hanno il dominio dei propri atti e che si muovono da se stesse, non già spinte dall'esterno come gli altri esseri; e le azioni d'altra parte si verificano proprio nelle realtà particolari. Quindi, fra tutte le altre sostanze, gli individui di natura razionale, hanno un nome speciale. E questo nome è persona. Nella suddetta definizione dunque si mette sostanza individuale per significare il singolare nel genere della sostanza, e si aggiunge di natura razionale per indicare il singolare nelle sostanze razionali»<sup>44</sup>. La persona è dunque realtà ontologica che si esprime attraverso le sue individuazioni, prima fra tutte la natura intellettuale, ma non si esaurisce in tale definizione, infatti, sebbene «*magnae dignitatis est in rationali natura subsistere*» non è l'individuazione razionale a costituire l'essenza del soggetto personale.

Ai fini dell'individuazione di una più propria definizione, va rimarcato il valore che Tommaso attribuisce al termine *hypostasis*, conferito dalla *particolarità* dell'individuo sostanziale la cui singolarità consiste nell'unità di «anima, carne ed ossa» e tale sostanzialità è espressa come *nomen rei* e costituisce una realtà la cui dignità è data dal sussistere in se stessa e non in altro: «La persona in generale infatti, come si è detto, significa una sostanza individuale di natura razionale.

L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. La persona, dunque, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: *come nella natura umana significa questa carne, queste ossa, questa anima, che sono i principi individuanti l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona, tuttavia fanno parte di quello di persona umana*. [il corsivo è mio]. Ora, come si è già detto, la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine. E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina. Come dunque che la divinità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è persona divina. Perciò la persona divina significa la relazione come sussistente»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> IBIDEM, I, q. 2, prol.

<sup>43</sup> IBIDEM, I, q. 14, a. 7; q. 29, a. 3: «Si può dire che Dio è di *natura ragionevole* in quanto la ragione, presa in senso generico, significa natura intellettuale e non in quanto implica processo discorsivo».

<sup>44</sup> IBIDEM, I, q. 29, a. 1.

<sup>45</sup> IBIDEM, I, q. 29, a. 4.

Attraverso la definizione di persona Tommaso è giunto a dirimere la *vexata quaestio* della attribuzione a Dio dei termini *ipostasi (vel substantia)*, *sussistenza (quod per se existit et non in alio)* ed *essenza (quod significatur per definitionem)* sintetizzandoli nella categoria di *persona* <sup>46</sup>.

Questa conclusione teologica della *quaestio* “De personis divinis” ci interessa per le sue implicazioni antropologiche. Infatti, sebbene la relazione sia “sussistente” in Dio e non nell’uomo, possiamo accostarci alla verità dell’uno solo attraverso l’altro, in un rimando analogico elevato a metodo in quanto rispondente alla relazione reale tra Dio e l’uomo; pertanto, Tommaso, *veritatis doctor*, conduce la sua articolata disamina teologica cogliendo, attraverso la verità su Dio, la comprensione veritativa intorno all’uomo, introducendo l’antropologia correlativamente alla teologia, in forza dell’*analogia*.

La struttura logico-metodologica dell’analogia, come si vedrà in seguito, costituisce un cardine teoretico al quale fanno riferimento sia E. Stein che S. Weil le quali traggono, dall’elaborazione tomista delle “relazioni sussistenti” tra le persone divine, l’immagine analogica della relazione tra essere e amore, modello di perfezione dell’essere che nella sua essenza è apertura nel senso di relazione d’amore. La loro ricerca filosofica ha come obiettivo la comprensione dell’uomo che trova validazione e invero solo in forza del suo essere relazionato col soprannaturale, dunque la via analogica si offre come via maestra nel loro percorso verso la *verità*, istanza da cui muove la stessa metafisica tomista. A tal proposito E. Przywara scrive di Edith Stein: «Nell’elemento domenicano della “Veritas”, della pura verità, l’elemento fenomenologico troverà in lei la realizzazione cristiana»<sup>47</sup>; e il domenicano J.M. Perrin racconta di S. Weil: «Parlavamo spesso di Dio e degli sforzi della teologia per esprimere umanamente il suo essere incomprendibile.

Ricordo di averle spiegato come, per Tommaso, Dio sia gioia, e come il suo amore per se stesso sia il principio del suo amore per la sua creatura, pensieri che assimilava avidamente»<sup>48</sup>.

L’interrogazione fondamentale che attraversa la riflessione filosofica delle due pensatrici riguarda la comprensione della verità intesa come fondamento, e la via privilegiata seguita da entrambe è quella della fedeltà al Logos incarnato, il Cristo rivelato il quale è *relazione*. Tale fedeltà si esprime e si rende possibile necessariamente attraverso l’apertura relazionale, l’incontro dell’uomo reale con l’*altro* uomo reale, alla luce della Verità. In prima istanza è dunque la conoscenza della *relazione* come *condizione di possibilità* di tale incontro che fonda ogni discorso sull’uomo e dunque ogni sviluppo antropologico. Nel loro processo di ricerca della verità entrambe guardano al contenuto della Rivelazione come al vaglio per saggiare la verità del discorso antropologico; ecco perché per le due filosofe si impone il confronto con la riflessione tomista, a partire dalla quale viene posto un nuovo accento sulla categoria della relazionalità; inoltre certamente entrambe riscontrano nella speculazione tomista un eccezionale incrocio tra piano filosofico, piano teologico e piano antropologico.

Per chiarire ulteriormente la peculiarità dell’accezione del termine *relazione*, che fin qui sto cercando di delineare per ricondurre poi tale premessa allo specifico dell’antropologia di Edith Stein e di Simone Weil, può essere utile fare riferimento, appena per cenni, alla prospettiva idealistica, in quanto costituisce un piano storico-filosofico dal quale esse esplicitamente si discostarono.

Il punto di vista idealistico<sup>49</sup> non risponde alla prospettiva filosofica che qui si vuole indagare, data la determinante diversità tra lo sfondo ideale-razionalistico del sistema dialettico,

<sup>46</sup> IBIDEM, I, q. 29, a. 2.

<sup>47</sup> E. PRZYWARA, *Il volto di Edith Stein*, in: W. HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000, p. 162.

<sup>48</sup> J. M. PERRIN - G. THIBON, *Simone Weil come l’abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano, 2000, p. 59. Si noti che nei *Cahiers* la filosofa, come segnalerò puntualmente più avanti, riporta numerose citazioni tratte da Tommaso; in particolare (cfr. *Quaderni* III, cit., pp. 376-378) cita la *Summa* I q.29, 4 e precisamente le parti riguardanti la “*Relatio in divinis*” alle quali qua mi riferisco.

<sup>49</sup> Edith Stein, pur non riferendosi ad Hegel ma all’«Idealismo tedesco» rappresentato dagli esponenti del romanticismo ottocentesco, scrive, a proposito dell’influenza che quella cultura ebbe nella concezione antropologica: «Considero un processo essenziale e caratterizzante la vita spirituale tedesca del nostro tempo il *crollo dell’idealismo tedesco*, che fu



riferito all'astrazione della pura ragione nel suo farsi realtà, secondo il processo necessitante della logica dialettica, e la fondazione realistica sia della filosofia fenomenologica di Edith Stein che di quella esistenziale di Simone Weil, ben distinte dal processo astratto dell'unificazione totalizzante.

Nella loro concezione infatti prevale esplicitamente la prospettiva del *realismo* secondo cui ogni individuo possiede identità autonome in libero divenire, nell'ambito di un "ambiente" reale sottoposto alla necessità meccanicistica di cui è parte, e tuttavia è dotato di una sua irriducibile autonomia, secondo una visione organica della realtà armonicamente ordinata e teleologicamente orientata.

Questo scenario di un universo non informato secondo un incontrovertibile principio razionale, ma *in fieri* in base a leggi naturali e a un agire umano in perenne interscambio intersoggettivo con e nella realtà-ambiente, è ben diverso da quello dell'Assoluto hegeliano come unitotalità che conferisce una dimensione panteistica al sistema e, conseguentemente, riduce l'ontologia della persona a mera rappresentazione fenomenica di un infinito astratto. Nell'orizzonte sistematico di Hegel infatti trovano ampio sviluppo le categorie di individuo e di soggetto, ma non quella di *persona* avente valore di principio coscienziale libero da cui si origina la relazione come esito della possibilità e della volontà, piuttosto che della necessità della dialettica idealista .

L'antropologia filosofica fondata sulla coscienza personale del soggetto individuale, pone l'alterità non come momento del processo dialettico della pura razionalità, bensì come movimento della complessità unitaria del soggetto umano costituito da «anima, carne ed ossa», *soggetto individuale reale* il cui sviluppo si realizza *insieme e grazie* agli altri soggetti reali in un "ambiente" reale, per cui l'*altro* col quale si stabilisce la relazione non è termine dialettico originato da un movimento oggettivante, che ha la pretesa del trionfo del razionale nel suo coincidere col reale, bensì è sempre *soggettività altra* che gode di concretezza esistenziale formalizzata nella sua irripetibile unicità.

Da tale premessa deriva pertanto, sul piano ontologico, che il movimento relazionale si dà nei modi della circolarità non univoca, ma *reciproca*: ogni soggettività originaria (ente) che gode d'irriducibile identità autonoma, nell'aprirsi ad *altro* incontra sempre soggettività (enti) uniche e irriducibili a loro volta, per cui l'*incontro* è movimento relazionale di tipo dia-logico che esprime il libero manifestarsi della singolarità personale come apertura.

Un tale movimento conferma, sul piano ontologico, l'originaria apertura di ciascun soggetto come libera possibilità, e vi conferisce un *sensò* ben diverso da quello del movimento dialettico la cui circolarità finisce per smarrire il valore del suo stesso divenire, se non come processo astratto di una coscienza unitaria il cui senso si perde in un universale indeterminato, senza distinzione tra piano naturale e piano soprannaturale.

Sul piano logico, a differenza di quanto avviene secondo la dialettica hegeliana, l'alterità, considerata dalla prospettiva del realismo riferibile sia A E. Stein che a S. Weil, si costituisce come opposizione, non secondo la privazione o la contrarietà, ma come distinzione-attrazione: i termini correlati, pur nella loro distinta individualità, si ordinano l'uno all'altro, si implicano reciprocamente, senza tuttavia fondersi, per cui la conoscenza non coincide affatto con

respinto a metà del XIX secolo da correnti materialiste e positiviste e che, nell'ultimo decennio del secolo scorso, però, visse una rinascita e avanzò ancora una volta vincitore. Più o meno dalla fine del secolo scorso in poi, subentrarono le correnti che a poco lo ricacciarono, fino a che subì il suo grande scacco con la guerra. [...] E' proprio dell'intellettualismo di questa filosofia il prendere in considerazione solo ciò che è afferrabile dall'intelletto. Anche riguardo a ciò che si deve riconoscere come irrazionale (sensazioni, istinti, ecc.), viene preso in considerazione unicamente quello che cade sotto la luce della coscienza. (Solo così si può spiegare l'origine di quella psicologia di superficie, che ha come suo oggetto una mera catena di dati della coscienza)»: *La struttura della persona umana*, cit. pp. 39-40.

Simone Weil seguì un corso su Hegel tenuto dal suo maestro Alain (cfr.: S Pètrement, *La vita di Simone Weil*, p. 46) e continuò a leggere i suoi scritti successivamente; riteneva che facesse parte di quei filosofi «che si costruiscono a loro piacere una rappresentazione dell'universo; solo questi ultimi hanno dei veri e propri sistemi, il cui valore può consistere soltanto in una certa bellezza poetica, e soprattutto in formule meravigliosamente penetranti sparse qua e là» (Ibidem, pp. 522-523).

l'assimilazione sostanziale della realtà altra, destinata al progresso secondo l'*Aufhebung*, ma è piuttosto apertura che favorisce l'incontro arricchente tra irriducibili alterità<sup>50</sup>.

Sul piano etico, infine, va rilevato un ulteriore aspetto fondamentale che discosta nettamente la prospettiva realistica, sia di Stein che di Weil, dalla visione sistematica dell'idealismo: la relazionalità non è una determinazione necessaria del darsi coscienziale originato in un principio universale, bensì una manifestazione *libera* di una coscienza individuale che esclude ogni solipsismo e si apre alla Trascendenza.

Ontologia della persona, valore della conoscenza e dimensione etica dell'agire costituiscono dunque gli "ambiti regionali" dell'antropologia relazionale di Edith Stein e di Simone Weil.

Dopo aver considerato i presupposti comuni all'ontologia della persona elaborata da ciascuna delle due filosofe, vanno puntualizzati alcuni aspetti della loro concezione gnoseologica.

Conoscere per entrambe non è questione che attiene alla mera attività dell'intelletto, ma implica, in quanto attività di un soggetto libero, il *ri-conoscere*, cioè il movimento coscienziale di apertura che parte dal *nucleo* o *centro* (E. Stein) o *radice*<sup>51</sup> (S. Weil) della persona, verso la "pienezza che viene da altro" (E. Stein) o "soprannaturale" (Weil) che in qualche misura è presente in ogni creatura e nella realtà tutta. Queste considerazioni fungono da premessa al tema della irriducibile trascendenza dell'altro: «Il passaggio alla struttura personale è caratterizzato dal conseguimento del centro, della posizione dalla quale il soggetto psichico può ergersi a persona libera [...] Nella persona diventano possibili *atti liberi*, di cui l'animale non è capace. [...] La conoscenza in senso stretto (o, più propriamente, l'attività dell'intelletto che conduce ad essa) è propriamente un'attività e, come tale, possibile solo a un soggetto libero. Un soggetto spontaneo può apprendere [*kennen*] e sapere molte cose, ma non riconoscere [*erkennen*]. [...] La persona che vuole dominare la propria libertà ed essere padrona di se stessa corre sempre il pericolo di cader vittima della irrazionalità .... Se vuole proteggere la propria psiche e quindi vincere veramente, deve trovare un legame con un altro regno, simile a quello che intrattiene con la natura. Nel regno della natura la psiche non possiede se stessa. l'animale viene sospinto qua e là e non ha dimora in sé ... La persona, che si erge dal regno della natura, ha la possibilità di chiudersi a ciò che si insinua in lei dal di fuori ... Solo in un nuovo regno la sua anima può ricevere nuova pienezza e diventare così la sua dimora più propria ... Ciò che abbiamo chiamato regno dei cieli, o della Grazia, è la sfera spirituale che emana da Dio»<sup>52</sup>.

Anche per S. Weil la trascendenza della persona va oltre la manifestazione della persona stessa, significa aderire alla verità, ad un nuovo "regno" per dirla con E. Stein, "obbedire" per usare un termine ricorrente in S. Weil. tale *obbedienza* consente all'essere umano l'accesso alla verità del suo stesso essere *analogon* all'essere di Dio: «Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio, è un qualcosa che in noi è attaccato al fatto di essere una persona, ma che non è la persona. È la facoltà di rinuncia alla persona. È l'obbedienza. Tra gli uomini lo schiavo non si rende simile al padrone obbedendogli. Al contrario, più lo schiavo è sottomesso, più è diverso da colui che comanda.

Ma fra l'uomo e Dio, la creatura, per rendersi, nella misura in cui le è concesso, del tutto simile all'Onnipotente, come un figlio a un padre, come un'immagine a un modello, deve solo farsi perfettamente obbediente.

<sup>50</sup> Probabilmente è questo il senso dell'aforisma di S. Weil riferito alla dialettica: «Quel che v'è d'intelligibile nella famosa "dialettica" è unicamente la nozione di rapporto, la quale appare ben più chiaramente in Platone che in Hegel. Quanto alla famosa "negazione della negazione", è una frottola ridicola», cfr., *Q I*, p. 126.

<sup>51</sup> Il termine weiliano *radice* sul quale mi soffermerò più avanti, è di chiara ispirazione platonica; cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 2008, p. 109.: «Per quanto concerne la parte dell'Anima alla quale spetta la sovranità in noi, bisogna concepire che Dio l'ha donata a ciascuno come un essere divino. Io affermo che questo essere abita al sommo del nostro corpo, e che per la sua parentela col cielo ci solleva al di sopra della terra, perché noi siamo una pianta non già terrestre ma celeste. È corretto parlare in tal modo. Perché da quel luogo, dal quale in origine ha germinato la nascita dell'anima, questo essere divino tien sospesa la nostra testa, che è la nostra radice, e così mantiene diritto tutto il corpo» (*Timeo* 90 a).

<sup>52</sup> E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 56-59.

Questa conoscenza è soprannaturale»<sup>53</sup>.

La relazionalità fondata sulla visione della persona umana come principio coscienziale libero, implica sempre la *possibilità* che l'incontro origini un *riconoscimento*. Infatti se è vero, come si evince dall'antropologia relazionale fondata su *attenzione ed empatia*, che la relazione è *forma* trascendentale, ordinatrice della condizione di apertura all'alterità, costitutiva dell'essere umano e dunque propria della sua *natura*, ciò implica che la relazione si manifesta sempre nell'ordine del vissuto esperienziale contingente dunque libero; infatti, sebbene la relazione si origini come movimento necessario in quanto intrinseco alla *natura umana*, al contempo, nel suo stesso darsi, essa implica condizioni di libertà interiori ed esteriori connesse alla *possibilità* che si suscitino una correlativa azione libera: l'essere relazionale *può* implicare o meno l'apertura all'incontro e questo può implicare o meno il riconoscimento; dunque, secondo il *senso pieno* della relazione *buona*, il movimento relazionale è manifestazione della coscienza libera dei soggetti nei quali si origina l'alterità secondo una mozione di *bene*; la valenza etica dell'apertura relazionale è data pertanto dalla possibilità che l'*incontro* implichi il *riconoscimento*.

La *dynamis* apertura-incontro-riconoscimento costituisce il *logos* dei soggetti umani fondato sull'assunto che la sostanza della persona è essenzialmente, e non accidentalmente, *relazione*, in analogia con il dinamismo intratrinitario del *Logos* divino nel quale e per il quale tutto l'universo è potenzialmente interconnesso secondo un ordine che ne fonda il significato e ne svela il *senso*.

Edith Stein e Simone Weil sviluppano appieno l'idea di relazione intesa come manifestazione di tale interconnessione della realtà cosmica. Secondo la loro comune visione organicistica, l'evento relazionale "accade" entro le condizioni dettate dalla *natura* complessa dell'uomo totale, indefinita ma pur sempre strutturata e sottoposta alle condizioni oggettive della *realtà*:

«Tutto l'agire umano è guidato da un *logos* (...). Esso indica da un lato un *ordine oggettivo* di ciò che esiste, nel quale è inserito anche l'agire, dall'altro una comprensione vivente da parte dell'essere umano di quest'ordine, che lo rende capace di operare nella sua prassi in maniera ad esso conforme ("conformemente al senso")»<sup>54</sup>.

«Tutto nella creazione è sottoposto al metodo [modo di relazionare ogni cosa al bene], compresi i punti di intersezione tra questo e l'altro mondo. Questo vuol significare il termine *logos*, il quale vuol dire relazione, ancor più che parola»<sup>55</sup>.

Edith Stein e Simone Weil teorizzano rispettivamente l'*empatia* e l'*attenzione* come modalità *trascendentali* con cui l'essere personale pone in atto il *logos relazionale*, per mezzo del quale l'essere umano conosce, afferma e ritrova se stesso incontrando e riconoscendo *altro/Altro*, determinando in tal modo una concatenazione relazionale positiva che si traduce in realizzazione del bene nella realtà tutta.

<sup>53</sup> S. WEIL, *Q III*, pp. 416-417.

<sup>54</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, ; tit. or.: *Der Aufbau der menschlichen Person*, in «Edith Steins Werke», vol. XVI, 1962, Verlag Herder, Frewiburg i. Br.; tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 38. È questo il testo in cui E. Stein presenta un'elaborazione teoretica dell'antropologia filosofica finalizzata alle lezioni per il corso, sull'argomento del titolo, da lei tenuto presso l'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster nel semestre invernale 1932-33.

<sup>55</sup> S. WEIL, *La prima radice, Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Ed. di Comunità, p.164.

## § 2 - Valore trascendentale della relazione

Vediamo ora in modo più analitico quale rapporto si possa cogliere tra la trascendentalità secondo la chiave tomista e la trascendentalità riferita alla soggettività che si manifesta in quanto *intenzionalità*, connotazione costitutiva della dimensione relazionale.

Il concetto di *relatio transcendentalis* viene qui assunto nell'accezione, introdotta dalla scolastica, secondo la quale, in riferimento al rapporto *essenziale* che si stabilisce tra gli enti reali, una realtà non può essere definita se non in relazione ad un'altra; pertanto la dimensione relazionale, o condizione di fatto della relazione, è manifestazione della *natura* dell'essere. In particolare Tommaso definisce la *relatio realis* come il rapporto tra cose che «per loro natura sono ordinate l'una all'altra e hanno una mutua inclinazione, come nel corpo pesante vi è un ordine e un'inclinazione verso il basso»<sup>56</sup>. Riferita all'essere pensante che si pone in relazione ad un oggetto, la relazione di natura, costituita dall'essere ordinato di un ente rispetto ad un altro, si connota come *intenzionalità*.

L'apertura intenzionale all'*essere altro*, come è stato detto nel paragrafo precedente, non è il semplice atto intellettuale col quale acquisiamo conoscenza dell'oggetto, ma è piuttosto un movimento di auto-trascendenza il cui esito sempre in fieri è quello di una *rivelazione* risultante dall'*esperienza relazionale*. La conoscenza dell'altro connessa alla relazione, diviene apertura significativa non nel senso di un movimento meramente intellettuale, bensì come coinvolgimento della totalità personale che incontra un'altra totalità nei confronti della quale deve farsi accogliente, disporsi al "perdersi" di sé, alla *annihilatio*, tema centrale, come vedremo più avanti, intorno al quale sia Edith Stein che Simone Weil svilupperanno, sebbene secondo il differente percorso interpretativo di ciascuna, l'idea della *relazione* come essenza del *logos*, alla luce del pensiero cristiano radicato nella cultura greca. Potremmo, in estrema sintesi, esprimere questo loro comune orizzonte filosofico in questi termini: Il *logos* dell'uomo è di-scorso nel senso che il movimento relazionale (parola-vissuto, pensiero-agito) è attualizzazione che *può* corrispondere all'inveramento, alla presentificazione della verità nel reale: *logos* umano *analogon* del Logos divino, il *Verbum caro factum est* che si annulla nel mondo perché il mondo trovi il suo senso. La possibilità di tale relazione dia-logica si verifica nella misura in cui la creazione si pone in ascolto del *Logos*, lo accoglie, ne consente l'inabitazione.

La dimensione trascendentale della relazione interpersonale che s'intravede nell'antropologia filosofica delle due pensatrici, va riferita alla possibilità di condurre l'apertura *ad altro* come coinvolgimento totale in quanto è implicata la dimensione *essenziale* dell'essere personale, secondo *l'analogia entis* alla luce della quale entrambe leggono il fenomeno della relazione intersoggettiva analogo alla relazione che intercorre tra le persone divine; il tal senso il dinamismo verso l'altro è esperienza dell'altro come assoluto metafisico. Ciò è fondato sulla considerazione, da parte sia di E. Stein che di S. Weil, che nella dinamica relazionale è implicato tutto l'essere personale nella sua costituzione corporeo-psichico-spirituale che si esprime come *logos*, pensiero incarnato proteso verso la realtà estranea secondo una circolarità creativa che risponde analogicamente alla mozione creatrice del *Logos* divino.

L'idea filosofico-antropologica della relazionalità interpretata dalle due pensatrici alla luce della ontologia cristiana, viene da loro intesa non come semplice apertura accidentale che intercorre sul piano cognitivo della percezione sensibile, bensì avente un valore trascendentale in quanto consente l'accesso all'essere umano nella sua essenzialità. La via trascendentale dell'esperienza relazionale è tale per cui l'intelligenza è coinvolta nella dimensione dell'assoluto di cui ogni creatura è portatrice. Il dinamismo proprio della relazione infatti, in quanto apertura verso una totalità irriducibile rappresentata da ogni essere personale, implica una dimensione di ulteriorità,

<sup>56</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae.*, cit., I, q.28, a. 1.

rispetto al semplice atto cognitivo rivolto all'altro, che trova compimento nel *ri-conoscimento*, inteso come trascendimento del sé verso la *comprensione* dell'altro, non solo come semplice elaborazione intellettuale dei dati che mi giungono dalla percezione sensibile dell'altro, ma come partecipazione *comprensiva* della totalità del mio essere verso la totalità dell'essere altrui: entrare in relazione equivale a *sentire* l'altro non nei termini della sua determinazione (che sarebbe il misconoscimento del suo essere trascendente, fino alla forma della violenza negatrice dell'alterità), ma perché l'umanità dei soggetti si percepisce come reciprocamente ordinata: siamo esseri umani l'uno per l'altro. L'apertura all'altro, connaturale all'essere umano, si esplicita nell'atto cognitivo, e tuttavia è anteriore ad esso, in quanto prima di conoscere l'altro occorre che si attui il ri-conoscimento della soggettività estranea come irriducibile trascendenza che non posso oggettivare ma che sono chiamato a *nominare*. In tali termini, la relazione implica l'apertura ad *altro* come *compito* del ri-conoscimento che conferisce senso alla stessa natura relazionale dell'essere umano non come categoria statica, ma come potenzialità dell'io che nel trascendimento di sé afferma l'atto creativo del nominare, cioè del *ri-conoscere*.

La consapevolezza del sé come "compito relazionale" di natura etica equivale dunque al potenziamento dell'essere del sé che si arricchisce della conoscenza di altro, ma a condizione del necessario distacco dalla tendenza ad autocentrarsi. Nella relazione la conoscenza dell'altro infatti accresce l'essere del sé e dell'altro, nella misura in cui, paradossalmente, l'*ego* rinuncia alla sua stessa potenza; l'esperienza relazionale del *ri-conoscere* l'altro implica, a differenza dell'atto cognitivo con cui semplicemente lo percepisco accidentalmente, un'attività passiva, un'attesa senza pretesa, uno sguardo fissato su ciò che non può essere sottratto al mistero, solo per anticipare alcuni degli elementi connotativi dell'*empatia* e dell'*attenzione*, modalità proprie della relazione creativa o "veritativa" nel senso dell'impegno a *ri-conoscere* la trascendenza dell'altro. In questi termini l'apertura relazionale intenzionale, orientata cioè in modo attento, ai fini di un conoscere che sia ri-conoscere, risulta una modalità trascendentale perché è attività mediana tra il noto e l'incognito, tra il dato della percezione sensibile che l'apertura all'altro come conoscenza implica, e il suo correlato irriducibile in quanto l'altro si sottrae ad ogni oggettivazione. La relazione intenzionale, cioè attenta, è relazione trascendentale perché consente di ri-conoscere l'altro come portatore di un nome che può risuonare solo se altri lo nomina.

Il fatto che la modalità relazionale vada riferita *originariamente* alle condizioni percettive del nostro essere sensibile, legittima la possibilità di considerare il fenomeno relazionale limitatamente all'ambito dell'esperienza empirica costituita dall'incontro tra soggettività psicofisiche, riducendola a oggetto proprio delle scienze umane, in particolare della psicologia che studia le modalità fenomeniche del soggetto psichico; in tal caso la relazione diventa "oggetto" da studiare nelle sue manifestazioni contingenti e fattuali. Tuttavia, al di là dei dati fenomenici d'interesse "empirico", l'approccio antropologico-filosofico di cui qua si tratta, considera l'esperienza relazionale come atto essenziale del sé nel quale, sebbene sia presupposta la dimensione psicofisica, l'essenza umana che il corpo racchiude e manifesta, non può essere oggettivata in alcun modo. La relazionalità si costituisce infatti ben oltre la sensibilità stessa, in quanto vi è coinvolta la totalità della persona, dunque la sua dimensione metafisica la quale, per le premesse ontologiche di cui sopra, non è predicabile in modo oggettivo e tuttavia è correlato intenzionale del dinamismo della relazione. A partire dal presupposto che ogni atto cognitivo è un atto di apertura verso l'alterità, esso è sì riferibile all'ambito epistemico, è cioè oggetto di scienza, tuttavia quest'atto implica sempre un coinvolgimento totale, materiale e spirituale, fisico e razionale, che accresce il sé<sup>57</sup> impegnato a conoscere.

---

<sup>57</sup> A chiarimento del concetto di *apertura del sé* a fondamento dell'interrogazione filosofica, può essere utile il confronto con quanto scrive Paul Ricoeur: «Ammetto che la posizione del Sé è la prima verità per il filosofo, almeno in quella vasta tradizione della filosofia moderna che parte da Descartes, si sviluppa con Kant, Fichte e la corrente riflessiva della filosofia continentale. Per questa tradizione, che consideriamo come un tutto prima di opporre al suo interno i principali rappresentanti, la posizione del Sé è una verità che si pone da se stessa, poiché non può essere né verificata né dedotta. Il Sé è insieme la posizione d'un essere e quella di un atto, la posizione di un'esistenza e di una



Il superamento della mera prospettiva epistemica o fenomenica da cui si potrebbe considerare la relazione, a vantaggio della considerazione del valore trascendentale della relazionale, è una posizione comune sia a E. Stein che a S. Weil, le quali non rigettano le scienze psicologiche, ma si muovono in un orizzonte ermeneutico all'interno del quale la loro rispettiva antropologia filosofica sviluppa l'idea che la relazione non possa essere ridotta ad *accidente* del riferimento del sé ad *altro*; piuttosto, a loro parere, essa costituisce la condizione essenziale di auto-trascendimento che caratterizza la capacità di apertura all'altro, propria dell'essere umano. In questi termini le due filosofe pongono l'*apertura del sé* intesa nel suo valore trascendentale e dunque etico, a fondamento del senso stesso della ricerca filosofica sulla relazione intersoggettiva.

Il presupposto dell'antropologia filosofica sia di E. Stein che di S. Weil è fondato sulla natura costitutiva dell'essere umano come totalità, individualità assoluta non definibile, parte della realtà universale, monade<sup>58</sup> dotata di "finestre", microcosmo non auto-referenziato ma piuttosto interconnesso al *tutto*. L'essere umano pertanto va sempre compreso con riferimento al mondo concreto in cui vive, costituito esso stesso come rete relazionale; conoscere significa pertanto non soltanto cogliere le connessioni di carattere fisico-naturale che intessono la dimensione fenomenica, come vorrebbe l'idea kantiana di relazione, ma significa anche aprirsi agli eventi reali che si verificano nella realtà fisica pur non risultando riconducibili all'ambito scientifico. Infatti, nello scenario ontologico nel quale si attribuisce un primato alla relazione, tanto da definire l'essere come

---

operazione di pensiero: io sono, io penso. Esistere per me è pensare, poiché esisto in quanto penso e poiché questa verità non può essere verificata come un fatto né dedotta come una conclusione, deve porsi nella riflessione e la sua autopoposizione è riflessione. [...] Bisogna introdurre un secondo aspetto della riflessione che può essere enunciato così: *riflessione non è intuizione*, o, in termini positivi: la riflessione è lo sforzo per recuperare l'*ego* dell'*ego Cogito* nello specchio dei suoi oggetti, nelle sue opere e in fine nei suoi atti. Ma perché la posizione dell'*ego* deve essere recuperata attraverso i suoi atti? Precisamente perché non è data né in un'evidenza psicologica, né in un'intuizione intellettuale, né in una visione mistica. Una filosofia riflessiva è il contrario di una filosofia dell'immediato, poiché la prima verità-*io sono, io penso*- tanto resta astratta e vuota, quanto è invincibile. Per questo deve essere «mediata» dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, dai monumenti che l'oggettivano, ed in questi oggetti, nel senso più largo del termine, l'*ego* deve perdersi e trovarsi. Possiamo dire dunque che una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se per coscienza si intende la coscienza immediata di sé, dal momento che la coscienza è un compito, come si diceva più sopra, ed essa è un compito perché non è un dato. [...] Dopo aver opposto riflessione e intuizione, con Kant contro Descartes, vorrei distinguere il compito della riflessione da una semplice critica della conoscenza. Questo nuovo tentativo ci allontana da Kant e ci avvicina a Fichte, poiché il limite fondamentale di una filosofia critica sta nella sua preoccupazione esclusiva per la epistemologia. Qui la riflessione è ridotta ad un'unica dimensione, per la quale le sole operazioni canoniche del pensiero sono quelle che fondano l'«oggettività» delle nostre rappresentazioni. [...] Contro questa riduzione della riflessione a semplice critica, anch'io affermo con Fichte e il suo successore francese Jean Nabert, che la riflessione non è tanto una giustificazione della scienza del dovere, quanto una riappropriazione del nostro sforzo per esistere e che quindi l'epistemologia è solo una parte di questo compito più vasto, per il quale dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere. [...] la nostra proposizione iniziale, che la riflessione non è intuizione, ha subito una elaborazione per cui ora diciamo che la posizione del sé non è un dato, ma è un compito, non è un *gegeben*, ma un *aufgegeben*. [...] L'accento etico messo sulla riflessione non è una limitazione, se prendiamo la nozione di etica nel suo senso largo, secondo cui Spinoza chiama «etica» il processo completo della filosofia.

La filosofia è etica in quanto conduce dalla alienazione alla libertà ed alla beatitudine. In Spinoza questa conversione è raggiunta quando la conoscenza di Sé è eguagliata alla conoscenza dell'unica Sostanza, ma questo processo speculativo ha un significato etico, nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto. La filosofia dunque è etica, ma l'etica non è puramente morale, giacché se seguiamo questo uso spinoziano del termine etica, bisogna dire che la riflessione è etica prima di divenire una critica della moralità, dal momento che il suo scopo è di cogliere l'*ego* nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio per essere». Cfr.: RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 341-344.

<sup>58</sup> Uso qui il termine *monade*, secondo la definizione di Husserl: «La monade è un essere "semplice", non spezzabile, è ciò che è in quanto continuamente diveniente nel tempo, e tutto ciò che le appartiene è in un punto qualsiasi di questo divenire continuo e ha il suo essere come pienezza temporale in questo tempo immanente riempito, e non è nulla per sé, perché tale riempimento è continuo ed è riferito a uno stesso e identico io-polo. [...] Nella monade tutto è legato con tutto», tratta da: E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 67.

essere-in-relazione, la realtà si presenta come processualità, l'essere potenziale diviene verso la sua attuazione, verso il suo inveramento, potremmo dire che acquisisce un supplemento qualitativo al suo stesso essere vitale, nello scambio di vita concreta che accompagna ogni relazione. Ciò vale per ogni "cosa" che fa parte della realtà; in riferimento all'esperienza intersoggettiva ciò significa che si stabilisce un'interconnessione che interessa la realtà materiale-spirituale che ogni essere umano rappresenta, e che egli stesso riverbera in ogni suo "manufatto", in ogni sua produzione mentale e materiale, in ogni manifestazione della cultura che egli esprime in tutte le forme del suo *lavoro*, categoria che in particolare S. Weil assume proprio in quanto significativa della mediazione tra la realtà dell'essere umano e la realtà del mondo materiale. È evidente, nel progresso conoscitivo così inteso, il venir meno della distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, perché la vita nella sua inscindibilità di materia e spirito, non si comprende solo osservandone le determinazioni spaziotemporali, le quali restano legittime ai fini dell'intelligibilità del reale, ma, in quanto implicate nella dimensione totale dell'essere, ci rimandano al senso nascosto, oltre ogni dicibilità, del mondo della vita o *Lebenswelt*, secondo l'espressione di Husserl.

Nella relazione interpersonale, la circolarità conoscitiva che apre il microcosmo del sé al microcosmo dell' *altro*, consiste in un'attività con la quale acquisiamo non solo cognizione *significativa dell'altro* che mi si rivela, ma anche ci inseriamo nella realtà dell'altro in un coinvolgimento *esperienziale* che va oltre la manifestazione fenomenica dell'altro; in tal senso, con un'apparente contraddizione in termini, la relazione è *esperienza empirica di valore trascendentale* in quanto, pur resa accessibile per via sensibile, non si limita alla percezione dei sensi ma si attua come accesso alla dimensione totale dell'altro, alla sua trascendenza. La conoscenza dell'altro, nel caso del coinvolgimento trascendentale che va oltre il fenomenismo caratterizzante le scienze empiriche, che si limitano ad oggettivare (anche quelle antropologiche come la psicologia), equivale a elevare la vita a partecipazione interpersonale. Questa esperienza trova la sua forma più ricca nella relazione empatica.

Nella relazione empatica, la conoscenza dell'altro viene elevata a esperienza trascendentale: il coinvolgimento reciproco delle individualità personali esclude la separazione di piani tra l'essere e l'agire, tra il corporeo e lo spirituale; la conoscenza diviene *sentire* l'altro non come attività dell'intelletto ma suo *modus operandi*, modalità dell'agire unitario, movimento di apertura del sé totale verso *altro*, nel contesto della realtà materiale, o *natura*, di cui siamo costituiti e nella quale siamo immersi. Dunque *re-lazione trascendentale* in quanto modalità costitutiva della nostra dimensione ontica e del nostro agire etico. La relazione come *conoscenza di altro* si pone chiaramente oltre il piano dell'indagine kantiana limitata alla giustificabilità gnoseologica ed epistemologica. Il darsi esperienziale dell'alterità infatti non è mai il semplice mostrarsi di ciò che appare come oggetto da ordinare in modo significativo *per noi*, riconducendolo alle facoltà a priori dell'intelletto, bensì è realtà già ordinata in se stessa, fenomeno di ciò che è dotato di un significato *in sé* che si appella alla *responsabilità* del nostro ri-conoscimento. In questi termini il dinamismo della relazione si dà come intenzionalità, tensione conoscitiva, attrazione verso *realtà altre* aventi una loro essenza, che arricchiscono il sé nella misura in cui si auto-trasce al fine di comprendere il mondo attraverso un'intuizione *significativa*; con un solo termine potremmo dire che l'esperienza della relazione diviene esperienza trascendentale nella misura in cui corrisponde all'*attenzione* nei termini in cui ne parla S. Weil.

Se la possibilità trascendentale dell'esperienza va riferita, secondo Kant, alle condizioni categoriali del *soggetto universale* rivolto al mondo fenomenico, *l'esperienza trascendentale* si pone invece su un piano sovra-oggettivo perché presuppone la *totalità* dell'essere personale. A questo proposito mi riferisco all'opera di J.B. Lotz, da cui traggio la seguente citazione che sintetizza il concetto di *esperienza trascendentale*: «Questa è di tipo sovraoggettivo, in quanto si rivolge ai *fondamenti che rendono possibile* l'esperienza oggettiva: questi, proprio perché rendono possibile l'esperienza, non sono essi stessi degli oggetti. Questi fondamenti sono i concetti puri dell'intelletto, che Kant chiama «conoscenze a priori» [Kant, *Critica della ragion pura*, B 2], conoscenze che l'intelletto concepisce mediante il pensiero [Ibi, B 165, 160 nota]. E' chiaro dunque

che Kant non ammette un'esperienza di questi fondamenti trascendentali ovvero *gli è estranea* l'esperienza trascendentale [...] Forse è necessario andare oltre il concetto kantiano di esperienza e superare così la sua limitazione all'oggettivo e al fenomeno. In tal modo si potrebbe aprire la via per un'esperienza delle condizioni sovraoggettive, che rendono possibile tutto ciò che è oggettivo, dunque la via verso l'esperienza sovraoggettiva o trascendentale, in cui l'essere si mostra come la datità centrale. Conseguentemente, all'unica funzione offerente ammessa da Kant, o all'esperienza iniziale dei sensi, si aggiungerebbe una seconda e più profonda *funzione offerente* nella forma dell'*esperienza trascendentale dell'essere*<sup>59</sup>.

Considerato in tutta la sua pienezza, l'essere *soggettivo individuale* assume la posizione da cui si diparte ogni *esperienza* intesa non nei limiti dell'oggettivazione fenomenica, bensì come rivelazione dell'alterità. Nella relazione intersoggettiva la conoscenza dell'*altro* corrisponde allo svelamento della sua irriducibilità e dunque a un'apertura sempre in fieri, sempre *ulteriore* che si staglia nell'orizzonte di una realtà-mondo che non resta semplicemente ambiente coinvolto nella stasi spazio-temporale, ma dimensione coinvolgente nel suo perenne sviluppo. L'esperienza relazionale si rivela dunque nei termini dell'*incontro* inteso come possibile "luogo" di "libera" manifestazione reciproca nella complessità di uno spazio-mondo interattivo.

Tale *incontro* non equivale ad una sintesi dialettica perché i termini relati conservano la loro autonoma individualità che trova conferma nell'atto stesso dell'apertura intenzionale in cui l'altro non coincide col *sé* e neppure con l'esperienza che il soggetto ne fa, né, tanto meno, tale esperienza equivale a porre in essere l'oggetto, bensì l' "esperienza conoscitiva dell'altro", in cui consiste la relazione, trova il suo senso pieno (la sua *funzione offerente*, per dirla con Lotz) nell'apertura verso l'essere che la dimensione fenomenica non esaurisce ma presuppone. Infatti, per definizione, si dà esperienza in quanto si pone un soggetto esperiente distinto dall'oggetto esperito, presupponendo l'attività esperienziale come possibilità accrescitiva del *sé* (conoscenza). Il *sé* si distingue da *altro* proprio grazie al ri-conoscimento della sua irriducibile diversità per cui l'"oggettivazione" implicita nell'atto intenzionale, rivela ciò che non è riducibile al dato razionale ma attiene all'esperienza relazionale consistente nel «modo *sovraoggettivo*» o trascendentale con cui l'essere soggettivo, *io*, incontra l'essere *altrui* e amplia, non solo la sua conoscenza razionale, ma il suo *vissuto*.

Risulta chiaro che l'*esperienza relazionale* così intesa, esige la considerazione dell'essere unitario come premessa imprescindibile, infatti, a partire dalla dimensione sensibile, l'apertura relazionale restituisce la percezione dell'altro non come oggetto ma come scambio tra esseri. L'apertura relazionale, intuita sensibilmente, *interpretata* razionalmente, è sperimentata secondo una modalità trascendentale, cioè nella possibilità di apertura dell'essere verso un altro essere. In questa circolarità l'apertura relazionale è *trascendentale* perché è intenzionalità verso l'essenza della realtà altra come inesauribile interpellanza di senso che concorre ad arricchire il *sé*. Ad ulteriore chiarimento di come il movimento unitario che il soggetto compie nell'esperienza relazionale non si riduca a *fatto*, ma costituisca la possibilità di un'*apprensione* soggettiva che implica un ritorno al *sé* attraverso la *compenetrazione* con l'oggetto in quanto questo viene incontrato nel suo essere, dunque nella sua verità, riporto quanto ancora scrive J.B.Lotz: «Dagli oggetti lo spirito umano si rivolge agli *atti* con i quali esperisce tali oggetti. Se non fosse cosciente di questi atti, non conoscerebbe per nulla gli oggetti, come già abbiamo indicato trattando dell'intuizione sensibile. Allora, a differenza di questa, lo spirito non si ferma al fatto degli atti ma risale anche alla sua *relazione* con gli oggetti, relazione che può diventargli accessibile solo perché avanza fino all'essenza degli atti. Da parte sua questa essenza gli si manifesta solo perché lo spirito raggiunge l'essenza del principio attivo, cioè l'essenza dello spirito, dunque di se stesso. E questa essenza lo spirito umano non l'apprende esaurientemente, come avverrebbe nell'intuizione di se stesso, ma unicamente come essa viene comunicata dagli atti e pertanto nel grado che esige la costituzione o possibilità della verità oggettiva. Di conseguenza lo spirito è presente a se stesso – per usare i termini di Kant – solo secondo la sua *funzione trascendentale*, cioè secondo il suo

<sup>59</sup> J.B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, Vita e pensiero, Milano 1993, pp.17-19.

riferimento, già ricordato, all'essere o alla sua apertura all'essere. L'essere-nel-mondo dell'uomo influisce poi sul fatto che l'uomo giunge all'esperienza del sé solo attraverso l'esperienza del mondo, e conseguentemente la prima si trova sottomessa ai limiti imposti dalla seconda»<sup>60</sup>.

L'*esperienza* di apertura ad altro, dunque, implica la modalità originaria dell'esperire che non è mai limitata, come invece vorrebbe Kant, all'oggettività fenomenica, ma include sempre la tensione verso l'ulteriorità che l'altro porta in sé, la sua essenza.

Il soggetto è coinvolto secondo l'originalità propria del *singolo*, limitato dalla singolarità degli altri enti dei quali risulta avere recezione passiva non oggettivante, in quanto l'esperienza intersoggettiva è sempre esperienza *ontica*, *incontro* tra *enti*.

L'esperienza relazionale è trascendentale perché riferita alle condizioni di possibilità dell'esperienza riconducibili al coinvolgimento totale dell'essere e dunque va oltre l'intuizione sensibile alla quale si limita quella animale. Si tratta di *esperienza* e non di semplice apprensione intellettuale, per cui la conoscenza implicita nella relazione è l'atto interiore con cui interpretiamo la percezione di quanto ci giunge dall'esterno, oggettualità non riducibile a mera determinazione descrittiva perché viene a noi quale universo in sé nell'inesauribilità del suo essere la cui conoscenza equivale a interpretazione; l'atto interpretativo va oltre l'azione intellettuale in quanto coinvolge «l'esteriore e l'interiore, il vitale e lo speculativo» (Ricoeur) e diviene *rappresentazione* sempre *in fieri*. La conoscenza come apertura relazionale implica dunque un'accoglienza dell'altro che, oggetto esterno a me, va riconosciuto nella sua tensione relazionale inesauribile, la cui irriducibilità esige che il ri-conoscimento equivalga al *credere*, nella riproposizione della circolarità ermeneutica «credere per comprendere e comprendere per credere» che annuncia il movimento relazionale: apertura all'altro per conoscerlo e conoscenza dell'altro per aprirsi ad esso. Potremmo dire che in questo movimento consiste la condizione *trascendentale* dell'esperienza relazionale che coinvolge l'essere umano nella sua totalità corporeo-psichico-spirituale, la *com-prensione* di ciò che è vero e giusto, cioè del suo essere in quanto è. In questo caso il termine *trascendentale* non va inteso nell'accezione statica kantiana<sup>61</sup> di una "condizione" a priori dell'io che consente all'intelletto di ordinare il mondo concettualizzandolo, compiendo un'attività del pensiero separata dall'oggetto stesso del pensiero la cui essenza gli rimane estranea, bensì nei termini del dinamismo coinvolgente la totalità dell'essere.

L'"ontologia della relazione" esige dunque una nuova considerazione della soggettività nella sua complessità, svolta che si registra nella fenomenologia di Husserl: «Con Kant erano state indicate le condizioni trascendentali che rendono possibile la conoscenza; Husserl non ritiene che tali condizioni siano a priori, come sosteneva Kant, ma definisce la sua ricerca trascendentale solo per indicare che l'oggetto trascendentale è la sfera della soggettività e di tutti i fenomeni che la costituiscono»<sup>62</sup>. Occorre dunque collocarsi nella prospettiva fenomenologica e cogliere il termine *trascendentale* come "apertura" che va oltre la sfera del coinvolgimento intellettuale puntando alla struttura ontica e alla sua intenzionalità eidetica, dimensione del soggetto, mai funzione separabile ma sempre inglobata in un'intersecarsi di "regioni": corporea, intellettuale e spirituale, sicché insieme all'*oggetto*, viene implicato nella conoscenza ciò che si dà *nel* soggetto, *al* soggetto, *fuori dal* soggetto, pervenendo al "mondo" come elemento nuovo rispetto al quale il soggetto si riconosce e può assumere la consapevolezza del suo stesso agire, può cioè darvi un *senso*.

Trovarsi in *rel-azione* equivale a scoprirsi in una posizione, a esperire il senso del proprio essere in quanto collocati secondo il riferimento ad altro da sé, cogliere il *grado* di esistenza e di comprensione e dunque dare senso all'*azione*. Trascendentale dunque in quanto il soggetto conosce non con la pretesa di imporre leggi descrittive ma perché *vive* l'apertura fenomenologica o intenzionalità. L'intenzionalità eidetica è infatti una modalità di porsi di fronte all'oggetto non tanto per teorizzarlo ad un livello logico grazie al quale ricondurre il mondo alla mia portata, piuttosto è

<sup>60</sup> J.B.LOTZ, *Esperienza trascendentale*, cit., p. 57

<sup>61</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, II tomo, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1981, p. 322.

<sup>62</sup> Cfr.: A: ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, cit., p. 20.

una “vocazione” dell’io verso il riconoscimento di *altro* come trascendente. Il riconoscimento della estraneità trascendente implica l’indefinitività dell’apertura relazionale, il suo essere tanto vera quanto sconfinata. Ciò rende plausibile l’apertura verso il Totalmente Altro, la relazione con la Trascendenza.

Nell’economia di una tale impostazione teoretico-esperienziale il fenomeno antropologico della relazione si connota infatti secondo una prospettiva che non si limita al sensibile ma costituisce modalità di mediazione tra la dimensione fenomenica e quella transfenomenica, essendo apertura ad *altri/Altro*.

Come si chiarirà più avanti, nella mediazione dell’essere Trascendente che conferisce senso alla trascendenza dell’essere finito, l’attività conoscitiva dell’essere personale s’instaura come *possibile* relazione di verità che non esaurisce mai l’altro la cui trascendenza non si oppone come inaccessibile, ma anzi invoca condivisione, partecipazione, incontro, dando inizio a un processo che nasce come semplice intuizione sensibile, ma è potenzialmente proteso alla pienezza comunione o *amore*, piuttosto che alla separazione o alla conflittualità implicite nell’estraneità che si verifica come possibile libera sottrazione all’apertura relazionale. Per entrambe le filosofie la pienezza della relazione che si offre come libera *possibilità*, corrisponde ad una potenziale realizzazione del bene, cioè della pienezza dell’essere, nella misura del suo essere orientato al Bene infinito. Tale corrispondenza trova fondamento nel Principio dell’essere il *Logos* che per definizione è relazione, pienezza d’essere originaria, col quale l’essere finito è in relazione analogica.

A chiarimento di come la conoscenza intersoggettiva dia luogo alla relazione di verità, cioè al *ri-conoscimento* dell’altro come trascendenza, potrebbe essere utile richiamare i termini in cui ne tratta Lévinas<sup>63</sup>. In un dialogo immaginario infatti, tra il filosofo ebreo e le due filosofe ebraiche convertite al cattolicesimo, queste concorderebbero con le affermazioni di Lévinas nel ritenere che «La conoscenza, nel senso assoluto del termine, esperienza pura dell’altro essere, ha il dovere di mantenere l’altro essere *kath’auto* ...Il volto parla ... Il discorso non è semplicemente una modificazione dell’intuizione, ma una relazione originaria con l’essere stesso», ma esse aggiungerebbero che la “conoscenza” implica l’incontro, la *partecipazione* all’interiorità dell’essere, il *sentire* l’altro, situazione che E. Stein illustra nei termini dell’*empatia* e S. Weil in quelli dell’*attenzione*, nella prospettiva di una com-partecipazione, di uno *stare-presso* dimorando nell’altro, di un *sentire-in-sè* l’essere altro, secondo una pienezza di rivelazione che solo il Mediatore può dare, colui nella cui Verità è tolta l’apparenza dell’essere e ogni pretesa di poterlo ricondurre a medesimo, perché è il *Logos* che conferisce senso originario al *logos* che in ogni volto si rivela.

---

<sup>63</sup> «Nella conoscenza o più esattamente nella sua pretesa, il conoscente non partecipa né si unisce all’essere conosciuto. La relazione di verità implica così una dimensione di interiorità. [...] La conoscenza, nel senso assoluto del termine, esperienza pura dell’altro essere, ha il dovere di mantenere l’altro essere *kath’auto*.[...] La manifestazione *kath’auto* consiste per l’essere nel dirsi a noi, indipendentemente da qualsiasi posizione che noi potremmo aver preso nei suoi confronti, *nell’esprimersi*. Qui, contrariamente a tutte le condizioni della visibilità degli oggetti, l’essere non si situa nella luce di un altro ma si presenta da sé nella manifestazione che deve soltanto annunciarlo, è presente come colui che dirige questa manifestazione stessa – presente prima della manifestazione che semplicemente lo manifesta. *L’esperienza assoluta non è svelamento ma rivelazione*: coincidenza di ciò che è espresso e di chi esprime, manifestazione, per ciò stesso privilegiata, di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma. [...] Il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso.[...] Questo modo di disfare la forma adeguata al Medesimo per presentarsi come Altro è significare o avere un senso. Presentarsi significando è parlare. Questa presenza affermata nella presenza dell’immagine come la punta avanzata dello sguardo che vi si fissa, è detta. Il significato o l’espressione si distingue così da ogni dato intuitivo, appunto perché significare non è dare. [...] Il discorso non è semplicemente una modificazione dell’intuizione (o del pensiero), ma una relazione originaria con l’essere esterno.[...] Io entro in rapporto con Altri solo attraverso la Società, che non è semplicemente una molteplicità di individui o di oggetti, io entro in rapporto con Altri che non è mera parte di un Tutto, né singolarità di un concetto. Raggiungere Altri verso il sociale significa raggiungerlo attraverso il religioso.» (E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 62. 63. 64. 66). Estrapolo queste citazioni dall’articolato argomentare di Lévinas sulla relazione medesimo-altro, perché in questi pochi righe che qui riporto compaiono i termini che ricorrono nello sviluppo del tema della relazionalità che qui ci interessa, per giungere tuttavia alla prospettiva originale di E. Stein e di S. Weil consistente nella possibilità di incontrare l’altro pur nella sua alterità irriducibile a me stesso.

L'estraneità dell'altro il cui volto me ne dichiara la trascendenza, è la condizione originaria rispetto alla quale l'azione del Mediatore ha reso possibile la reciprocità dello sguardo che riconosce e accoglie senza che se ne violi l'irriducibile alterità.

Se appare legittimo l'accostamento di E. Stein a Lévinas per la comune matrice fenomenologica, oltre che ebraica, è opportuno giustificare l'accostamento tra Weil e Lévinas, distanti tra loro e tuttavia paradossalmente accomunati anch'essi dalle stesse radici ebraiche<sup>64</sup>. È nota la posizione del filosofo contro quello che definì "antigiudaismo di tipo gnostico"<sup>65</sup> della sua connazionale, questione che esula dall'argomento che qui interessa. Piuttosto è utile richiamare, a sottolineare l'importanza della metafisica della mediazione, il contributo interpretativo di E. Gabellieri il quale coglie l'originalità filosofica della Weil nei termini di una "terza via" rispetto, da un lato al dibattito tra Hegel e Heidegger e dall'altro quello tra questi due pensatori ed Emmanuel Lévinas: «L'originalità di Simone Weil consiste nel fatto che possiamo ritrovare in lei la doppia ispirazione, hegeliana e heideggeriana, dell'essere come "mediazione" e come "dono", in modo tale da non escludere (a differenza di Hegel e di Heidegger) ciò che Simone Weil chiama la trascendenza "soprannaturale" dell'Assoluto. Tale nozione di trascendenza l'avvicina quindi al pensatore che si presenta nel XX secolo come la "risposta" più nota ad Hegel e Heidegger. Ossia Lévinas. Ma tanto Simone Weil è vicina a quest'ultimo nella sua critica al razionalismo e al naturalismo, altrettanto la sua metafisica se ne distacca per il riconoscimento delle "mediazioni" respinte nel dualismo levinassiano del Bene e del mondo. La trascendenza divina si articola nella Weil in una cosmologia, una cristologia filosofica ed un'ontologia trinitarie, assenti invece in Lévinas»<sup>66</sup>. Questa citazione conferma l'orientamento weiliano verso una metafisica della mediazione (elaborata in modo sistematico da E. Stein), che pone la verità della relazione nel rapporto analogico Creatore-creatura per cui il volto dell'altro uomo rivela il volto dell'Uomo, non in quanto nell'uomo bisogna ricercare il volto di Dio, bensì perché l'essere umano è il volto di Dio.

Poste queste premesse, è comprensibile in che senso per le due filosofe, la relazione è fatto esperienziale "puro" consistente cioè nella conoscenza non secondo oggettività exteriorizzante, ma secondo una reciprocità che esclude la fusione del sé con l'altro, come pure l'annullamento del sé nell'altro inteso come indifferenziazione. La relazione "secondo verità" è la relazione resa possibile dalla Verità: la libera e dunque autentica partecipazione dei soggetti al movimento di reciprocità è originata nel volto di colui che ha reso fratelli gli estranei, consentendo l'atto del ri-conoscersi.

Nell'orizzonte della ricostituita umanità per la mediazione del Cristo, all'uomo nuovo è restituita la capacità di "sentire" l'altro, di riconoscerne la trascendenza non come estraneità ma come equivalenza d'essere, apparentamento di volti che appartengono alla stessa natura di Colui che "padrone dell'essere", come afferma E. Stein, ha posto il sigillo dell'irriducibilità dell'essere e dunque della sua trascendenza.

Su questa premessa ontologica si sviluppano il tema dell'*empatia* secondo E. Stein e quello dell'*attenzione* secondo S. Weil. in sintesi potremmo dire che entrambe riflettono sul fatto che il volto di un uomo su cui un uomo posa lo sguardo è ri-conosciuto per l'attenzione che l'umanità santa, cioè assoluta, trascendente, dell'uno rivolge all'umanità santa dell'altro. In questi termini la conoscenza dell'altro diventa un ri-conoscere l'unicità, cosa che esclude la tendenza naturale alla sua riduzione a "medesimo" e conferisce all'incontro intersoggettivo il possibile valore di luogo comunione, di scambio amorevole.

La relazione *empatico-attentiva* dunque potrebbe essere considerata la prova sperimentale dell'*analogia entis* alla quale entrambe si rifanno: il *logos* umano si dà secondo analogia e per la mediazione del *Logos* divino: conoscere è *nutrirsi* dell'altro, visitarlo è *in-abitare* l'altro, quale esito della pienezza della *Grazia*.

<sup>64</sup> Cfr., per es., le pagine dedicate al "dialogo" tra S. Weil e E. Lévinas in: M. C. BINGEMER, *La debolezza dell'amore nell'impero della forza*, Zona, pp. 139-151, Arezzo 2007.

<sup>65</sup> Cfr.: E. LÉVINAS, *Simone Weil contro la Bibbia*, in: "Nuovi Argomenti", 15, 1985, pp.51-56.

<sup>66</sup> E. GABELLIERI, *Una filosofia della mediazione e del dono*, in: M. C. BINGEMER- G. P. DI NICOLA (a cura di), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà Editrice, Torino 2005, pp. 117-118.



La donazione, che segna la relazione di sé con Dio in modo analogo a quella che intercorre tra Dio e il Figlio, viene così spiegata nei termini della teologia cristiana da E. Stein: «Abbiamo cercato di comprendere la pluralità delle Persone divine partendo dal fatto che Dio è *Amore*, e l'amore consiste nel donarsi libero dell'io ad un Tu, e nell'essere uno nel Noi ... Poiché Dio è Amore, quanto egli produce come sua "immagine", a sua volta è amore, e la relazione reciproca tra Padre e Figlio, è un donarsi amore e un essere uno nell'amore»<sup>67</sup>.

La relazione intersoggettiva comporta evidentemente la responsabilità dovuta al "meccanismo" per cui l'apertura del sé all'essere dell'altro implica che l'io si sottragga a se stesso per farsi carico dell'altro. Questo tema della rinuncia di sé per andare incontro all'altro è centrale sia nelle due filosofe che in Lévinas, tuttavia la risposta all'appello dell'altro come dimensione costitutiva dell'essere umano contiene nelle filosofe cattoliche un presupposto che lascia emergere la differenza di cui sopra, rispetto al filosofo. Per sottolineare la novità riscontrabile nelle due filosofe sulla base dell'ontologia trinitaria che fonda la pienezza dell'essere, riporto quanto scrive E. Gabellieri a commento della citazione che E. Lévinas fa di S. Weil nell'opera *Autrement qu'être*, tratta da *La connaissance surnaturelle*: «"Padre, strappa da me questo corpo e quest'anima per farne cose tue e lascia sussistere di me eternamente solo questo strappo"<sup>68</sup>, formula che esprime l'essenza della "spogliazione", dello "strappo". Ma Lévinas non cita il seguito della formula, in cui viene chiesto a Dio che tutta la nostra realtà diventi "nutrimento per gli altri, per essere "trasformata in sostanza di Cristo e data da mangiare a coloro che ne hanno bisogno". Qui la metafisica del dono diventa una metafisica eucaristica»<sup>69</sup>.

Possiamo concludere dunque che E. Stein e S. Weil colsero che la verità della relazione può essere realizzata solo alla luce di una metafisica della mediazione che rende possibile il valore trascendentale della relazione come donazione, figurato nella metafora evangelica sulla quale entrambe si soffermano, dell'azione del lievito per cui l'intera massa si trasforma mentre l'elemento lievitante si annulla in essa.

---

<sup>67</sup> E. STEIN, *Essere finito essere eterno*, cit., p. 436.

<sup>68</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 280-281.

<sup>69</sup> E. GABELLIERI, *Una filosofia della mediazione e del dono*, in: M. C. BINGEMER- G. P. DI NICOLA (a cura di), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà Editrice, Torino 2005, p. 138.

### § 3 - Una lettura sinottica: la via analogica.

A conclusione di questo capitolo introduttivo, si profila già una prima possibilità di confronto convergente tra la filosofia di E. Stein e quella di S. Weil. Le indicazioni di tale convergenza ruotano intorno al tema, sviluppato da entrambe le filosofe, della *relazione analogica* tra essere finito ed essere eterno.

Il tema della relazione analogica costituisce la premessa ontologica sulla quale fondare la possibile comprensione della condizione esistenziale, la quale non è riferibile al mero ambito speculativo a cui sfugge il senso dell'essere, ma rimanda all'esperienza contemplativa, cioè all'esercizio attento dello sguardo desideroso di cogliere relazioni significative, le connessioni che danno senso all'ordine universale la cui comprensione non si attesta al piano della definizione, ma si illumina nella visione dell'equilibrio, della giustizia delle relazioni, dell'*analogia* appunto, come sostiene Aristotele:

«Non bisogna chiedere la definizione di tutto, ma guardare anche all'analogia e cioè vedere che il costruire sta con l'abilità di costruire nello stesso rapporto in cui il vegliare sta al dormire, l'elaborazione del materiale al materiale stesso e la cosa formata a quella informe. L'essere in atto non si dice di tutte le cose allo stesso modo, ma piuttosto per analogia.... »<sup>70</sup>.

Possiamo affermare che sia il pensiero di E. Stein che quello di S. Weil si snodano a partire dalla comune matrice della tradizione greca da cui *in primis* hanno ereditato l'idea stessa del filosofare secondo una visione organica unitaria che non ammette scissioni tra l'essere e la sua pensabilità, tra piano ontologico e piano gnoseologico, e non riduce quindi la riflessione a questione logica ma piuttosto la assume come compito che esige il *coinvolgimento*. Questa aderenza tra pensiero ed essere implica la totale "apertura" dell'essere personale affinché ascenda per gradi fino ad avere accesso alla verità (E. Stein) o acconsenta alla verità di avere accesso (S. Weil), ma, in entrambi i casi, la condizione è che ci si renda disponibili a darne una testimonianza "incarnata", secondo la lezione socratica.

La radicale adesione alla verità ha per esito l'agire etico attraverso cui si concorre a realizzare il bene. «Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa esclusivamente in atto e pratica» afferma Simone Weil<sup>71</sup>. Una filosofia valida non può che essere aperta al mondo, «incarnata in un ambiente umano», senza altro fine che quello di *com-prenderlo*, contribuire a unificarlo, a togliere i dissidi, a sanare le frantumazioni, afferma Edith Stein<sup>72</sup>. La comprensione finalizzata ad *elevare l'essere* al suo *sensu*

In questi termini la riflessione antropologica viene elaborata dalle due filosofe sulla mozione dello stesso ideale di filosofia come ricerca di *sensu*. L'approdo di questa ricerca non è a portata dell'indagine astrattamente teorica ma si offre allo sguardo rivolto alla totalità dell'essere *reale*.

Cogliere la verità dell'essere, per entrambe, non è questione di acume razionale ma di intuizione della pienezza che l'essere totale "sente" a partire da quel centro, "nucleo" (Stein) o "radice" (Weil) che costituisce il centro vitale dell'essere umano nella sua totalità.

Comprendere il senso della realtà significa cogliere quali siano le interconnessioni che la rendono in equilibrio, che consentono in essa l'attuazione della giustizia e quindi del bene.

L'indagine delle due filosofe si concentra sulla relazionalità dell'essere umano, la condizione per cui l'*io* è aperto ad altro/Altri. Porsi in relazione equivale a "sentire" la realtà altra da noi, postura esistenziale dell'essere le cui modalità peculiari trovano elaborazione rispettivamente nella teoria dell'*empatia* in Edith Stein e in quella di *attenzione* in Simone Weil.

<sup>70</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 9, 6, 1047 b 35.

<sup>71</sup> IDEM, *Quaderni*, IV, cit., p.396.

<sup>72</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma, 1998, p.43, trad. ital. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, p.148, tit. or.: *Einführung in die Philosophie*, in: «Edith Steins Werke», vol. XIII a cura di L. Gelber e M. Linssen, 1991, Verlag Herder, Freiburg i. B. Di qui in avanti l'opera verrà citata nella edizione italiana.

Entrambe sostengono che la conoscenza si attua come relazione, apertura, assunzione intenzionale che costituisce il compito della vita, con le conseguenti implicazioni politiche, etiche e, come vedremo successivamente, anche estetiche per il valore che assume la *verità del bene* nel suo mostrarsi come *bellezza*.

Secondo le due filosofe l'impegno gnoseologico in genere, e in particolare quello filosofico, va inteso come attribuzione di *sensu* finalizzata a vivificare il fondamento dell'esistenza nel momento stesso in cui diviene adesione alla vita, secondo le forme del vero e del bene, intenzionalità che corrisponde ad un preciso atteggiamento etico e all'attrattiva che la realtà stessa rivela come correlato intenzionale. L'apertura relazionale del soggetto personale è sempre *esperienza intenzionale* per cui il rapporto significativo con l' "oggetto" non si riduce mai a mera percezione bensì risponde alla "comprensione" della soggettività altrui come io reale, in tutta la sua complessità di essere umano.

Per entrambe le filosofe il presupposto per tale comprensione è uno sguardo "attento". Lo stesso sguardo si richiede per comprendere il fenomeno della relazionalità come oggetto antropologico costituito dalla peculiarità di corrispondere ad esperienza incarnata nella realtà storica, espressione di individualità psicologiche strutturate in personalità fisiche distinte per genere sessuale, appartenenze identitarie uniche, epifenomeni irripetibili della stessa essenza umana che tuttavia si ripropone nelle mille condizioni particolari nelle quali si manifesta il mondo della vita.

Per incontrare questa *umanità-mondo* attraverso la conoscenza, occorre una capacità di sguardo lontano, un'apertura dell'essere a pieno raggio che superi i confini di tempo e di spazio, abbracci culture ed etnie, fedi e tradizioni, nella prospettiva caleidoscopica della ricerca amante della verità, conformemente all'ideale della *philosophia perennis* alla quale entrambe riconducono il filo del loro filosofare. Per dirla con Adriano Fabris<sup>73</sup>, occorre una visione *universale* che corrisponda a una *prospettiva* filosofica dalla quale risulti un nesso tra teoria ed etica tale da costituire un'alternativa di *sensu* a una "razionalità senza coinvolgimento": questa è la filosofia *TeorEtica* il cui atto del concettualizzare si traduce in assunzione efficace dell'azione significata nel concetto stesso. La potenzialità comprensiva del pensiero viene così tradotta in attualità del vissuto, l'essere pensato in essere agito e il senso stesso del filosofare si staglia oltre l'esercizio logico che procede senza coinvolgimento, con l'andamento proprio di un pensare separato, irrelato, concentrato sulla parola ostensiva piuttosto che rivelativa. La *Teor-Etica*, libera da finalismi, è volta verso l'ulteriorità del finito, protesa verso l'universalità di senso nel farsi carico di attribuire all'attività del pensare il preciso fine del valore etico, configurandosi pertanto in «esperienza performativa della testimonianza». La ragione eticamente orientata è libera perché a servizio del discorso inesauribile e pertanto conduce a un «agire senza azione» svincolato dalla pretesa dimostrativa del pensiero causalistico. Ciò non significa affatto che la ricerca di *sensu* equivalga ad un "coinvolgimento senza ragione" poiché la motivazione che dà senso alla ricerca teorica si radica nel principio teorico cui è chiamata a dare *sensu*, tuttavia non ne resta asservita bensì, fungendo da stimolo verso un rimando a ciò che fonda il teorizzare stesso, si fa coinvolgimento, risponde cioè all'appello dell'essere alla *relazione*. Fabris puntualizza: «il termine "relazione" non è semplicemente l'espressione di un concetto, ma è l'indice di una caratteristica dinamica, la quale si conferma nel mentre stesso che viene messa in opera»<sup>74</sup>.

La *Teor-Etica*, per restare al binomio focalizzato da A. Fabris, si propone dunque come *relazione* tra il principio teorico e la sua giustificazione etica che implica necessariamente l'apertura dell'essere, il dinamismo che lo fa uscire dalla sua postura auto-centrata di unicità assoluta e lo declina come "essere-in-relazione" cui segue una modalità fattuale della soggettività individuale. La relazione così resa piena ed efficace, non è limitata all'esperienza intersoggettiva, ma s'immerge in un "coinvolgimento" di tipo "reticolare": una serie di interconnessioni nella dimensione *infra-intra-* e *trans-*fenomenica e dunque in un processo indefinibile di rimando all'universale: «In questa prospettiva è possibile affermare: io *sono* altro (intendo di nuovo il verbo "essere" come essere in

<sup>73</sup> Cfr.: A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010

<sup>74</sup> Ibidem, p.85.

relazione ed essere relazione). Ecco la condizione di ciò che pensiamo, crediamo di vedere e paradossalmente individuiamo come movimento (al di là della contrapposizione puramente greca, di moto e di quiete, e al di là dei paradossi che fin dall'antichità l'hanno caratterizzata). Ed ecco soprattutto il modo in cui il movimento può essere pensato a partire dall'essere (in) relazione e concepito come dinamico relazionarsi.[...] E' l'immagine della rete, con i suoi nodi che si stringono e si sciolgono, ciò che ci consente di visualizzare queste idee di relazione, di essere, di movimento»<sup>75</sup>. Quest'accezione *dinamica* della *relazionalità*, cui corrisponde una «prospettiva dell'ontologia della relazione», presenta tratti connotativi che risultano fortemente aderenti sia alla fenomenologia steiniana che alla filosofia esistenziale weiliana.

Il dinamismo relazionale è la chiave di volta della filosofia fondata sull'ontologia della relazione che assume l'essere in quanto *logos*.

Stando all'interpretazione etimologica di Heidegger<sup>76</sup>, il termine *logos* deriva da *leghein*, raccogliere, trascogliere, dunque mettere in relazione. Questa etimologia suggerisce un'accezione dinamica del *logos* come "essere rivelatore dell'essere" che consente di superare l'aporia implicita nella definizione stessa di sostanza come permanere di sé a sé, evocativa dell'immobilità dell'essere parmenideo, e rimanda piuttosto al *logos* come *dynamis* implicante la *relazione* come costitutiva dell'essere. Il *logos*, in quanto manifestazione dell'essere, conferisce il movimento proprio della relazione intesa come apertura, *direzionalità* che si compie nell'attività conoscitiva da intendere non relativamente alla sola dimensione intellettuale, bensì come coinvolgimento della totalità dell'essere nelle molteplici forme del darsi dell'ente, nei termini della sensibilità corporea, dell'intuizione intellettuale, dell'affettività, della spiritualità. Queste manifestazioni sono tutte afferenti all'attività relazionale, sostanziano l'essere il cui *logos* si manifesta come soggettività relazionata.

Il *logos* della filosofia relazionale esige una ragione intesa non come mero strumento d'indagine conoscitiva ma come forma dell'agire etico, per cui il pensare è un fare teor-etico, un dinamismo che dà luogo a relazioni feconde di bene, poiché, per definizione, la relazione è *buona*, essendo dinamismo di *apertura* dell'*io* *soggetto* che *ricosce* l'altro da sé come *io* *soggettivo*; prova contraria sia che la negazione dell'alterità, la quale presuppone la chiusura dell'*io*, dichiara un'impossibilità logica e ontologica: la prima per la necessaria implicazione dei contrari, giacché non si predica il soggetto se non rispetto ad un'alterità oggettuale; la seconda perché la sclerosi della potenzialità relazionale destina il soggetto alla nullificazione della sua stessa autoaffermazione, implicita nell'assolutizzazione del sé. Dunque, tornando a quanto scrive A. Fabris: «La relazione propriamente intesa, la relazione vera, è invece la relazione *buona*. Che come buona si compie e si sviluppa togliendo spazio al nulla. È questo ciò che l'etica della relazione ha il compito di mostrare. Mostrando altresì in che modo, proprio scegliendo la relazione buona, si realizza un coinvolgimento che è tale da riverberarsi sulla scelta stessa, motivandola. [...] Buona è, potremmo dire, la relazione che esprime se stessa in maniera fedele; buona è la relazione che promuove altre relazioni: buono è un comportamento riconducibile a tale feconda dimensione relazionale»<sup>77</sup>.

Da qui potremmo trarre conferma del valore della relazione e affermare che la soggettività irrelata è impossibile e che la relazione per definizione è buona, se non fosse che, sul piano esistenziale, le sue molteplici difformità rispetto al bene si manifestano da sempre, comprovando drammaticamente lo stato di *caduta* del genere umano, a riprova che la dimensione relazionale si gioca sul piano esperienziale.

Potremmo dire che Edith Stein e Simone Weil respirano l'ideale di una filosofia *Teor-Etica*, esprimono lo stesso *logos* filosofico centrato sulla *relazione*, non riducibile a predicato esterno dell'identità sostanziale dell'essere umano, bensì fondante il suo statuto ontologico. Il loro percorso parallelo ha un cominciamento filosofico-antropologico comune nell'assunzione della *ratio* nei

<sup>75</sup>Ibidem, p.116.

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, Gesamtausgabe 40, pp. 132. Ss.; tr. It. di G. Masi, Mursia, Milano 1966, p. 133.

<sup>77</sup>A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, cit., p.89-90.

termini di *logos*, inteso secondo l'accezione di *dinamismo spirituale dell'essere*. Il *logos* è inteso da entrambe come principio rivelatore dell'essere, costitutivo dell'unicità di ogni ente la cui individualità si dà nell'interconnessione di corpo, psiche, spirito, diversamente dall'equivoca e riduttiva accezione cartesiana della *res cogitans* come principio definitorio parziale dell'essenza umana. Entrambe colgono la distinzione tra piano ontologico e piano gnoseologico, ma non secondo un dualismo, bensì nei termini dell'interconnessione: il dinamismo dell'essere non coincide ma è connesso con quello della conoscenza, che di per sé è *attività* unificante, *dis-corso*<sup>78</sup>, scorrere da un oggetto all'altro, ma non nel senso limitativo dell'attività intellettuale di tipo dianoetico, bensì come un *dis-porsi* tra le cose e dunque un essere-in-relazione con gli altri e con l'universo.

L'elemento della relazionalità, pur tematizzato in termini differenti, per entrambe è fondativo della "questione antropologica alla quale sono interessate non per scopi meramente speculativi, ma perché entrambe "vocate" a fare della conoscenza *dell'uomo*, nella duplice specificazione oggettiva e soggettiva, un percorso che giovi *all'uomo*, sia nel senso strumentale, cioè per avvantaggiare la reciprocità intersoggettiva in base alla quale si organizza la società, sia nel senso di ritenere la conoscenza, intesa come ricerca della verità in quanto bene, il fine della promozione dell'essere umano e con lui di ogni realtà esistente. È questo il *telos* del loro impegno speculativo, coerentemente con l'ideale filosofico di ordinare l'esistenza sulla base di un'indagine rigorosa al fine di pensare l'essenza dei vissuti (Stein) e di tradurre in vissuto il pensiero (Weil). Si tratta per entrambe di elevare l'essere al suo *sensu*.

In entrambe le nostre filosofe c'è l'assunzione fondante della relazione come darsi non accidentale ma *substanziale* (*hypokeimenon*) dell'essere personale, connotato che permane all'essere nel quale si manifesta sia sul piano del coinvolgimento corporeo, sia come condizione propulsiva dell'agire, sia come modalità gnoseologica. La relazione assume pertanto il valore di categoria che connota l'essere più ancora della razionalità.

La relazione piena ed efficace trova fondamento nell'analisi dell'essenza dell'essere, ma s'immerge in un "coinvolgimento" di tipo "reticolare" che intreccia ogni dimensione dell'esistenza in una serie di interconnessioni nella dimensione *intra-* e *trans-*fenomenica e dunque in un processo indefinibile di rimando all'universale.

La riflessione sulla relazione si sviluppa su premesse ontologiche in E. Stein, e come analisi esistenziale in S. Weil, ma in entrambi i casi il discorso antropologico risulta il cuore pulsante della loro indagine volta a dare un *sensu* alla reale condizione dell'esistenza umana, da entrambe considerata non come "gettatezza dell'esserci", ma come compito finalizzato al conferimento di *sensu* all'essere. Comprendere l'essere è aprirsi ad esso e la via data all'uomo è quella dell'esistenza.

Il "compito" cui intende assolvere la filosofia di S. Weil non parte da premesse ontologiche come in E. Stein, ma dal "riconoscimento" dell'esistenza altrui sul quale si gioca il senso stesso dell'esistenza propria: «Rendere giustizia all'essere diverso da sé significa mettersi al suo posto. Perché si ammette la sua esistenza come persona, non come cosa. Dilaniamento; spoliamento. Concepire se stesso come se stesso e altro. La credenza nell'esistenza di altri esseri umani come tali è *amore*»<sup>79</sup>. In questo aforisma c'è sorprendentemente tutta la pregnanza della categoria steiniana dell'*empatia* che ha come presupposto l'ontologia fenomenologica.

La fenomenologia di E. Stein è sì scienza dell'essere ma come parte del processo d'interrogazione sull'esistenza. Sulla base dell'analisi complessiva degli scritti steiniani, Angela Ales Bello scrive di Edith Stein: «Ripercorre, infatti, rispetto al tema dell'essenza, tema caro alla scuola fenomenologica, e a quello dell'esistenza, che le era stato suggerito dalla lettura di san

<sup>78</sup> «Il riportare, o riferire, rappresenta la modalità fondamentale in cui si esplica l'attività conoscitiva della mente umana, caratterizzata dalla necessità di procedere *discorsivamente*, cioè *scorrendo* da un oggetto all'altro, e *riferendo*, appunto, un oggetto all'altro. Solo attraverso questo scorrere e porre in relazione si realizza l'unità della nostra conoscenza»: V. MATHIEU – M. MANTOVANI, *Relazione*, in: Enciclopedia Filosofica, v. X, Bompiani, Milano 2006, p. 9558.

<sup>79</sup> S. WEIL, *Q II*, pp. 238-239.

Tommaso, i momenti più significativi della filosofia greca e della filosofia medievale fino a giungere nell'età contemporanea e a restare fedele ad alcune indicazioni fondamentali della fenomenologia di Husserl. Al maestro ella rimprovera di non avere dato lo spazio necessario al momento dell'esistenza, impegnato com'era a sottolineare la validità dell'essenza, e quest'ultima sarà, in verità il filo conduttore che le consentirà di recuperare la tradizione platonico-essenzialistica dell'età medievale». <sup>80</sup>

E. Stein si riferisce all'*analogia entis* esposta da Tommaso, al fine di «delinare un'esposizione sintetica di una dottrina dell'essere». Così la fenomenologa definisce l'*analogia entis*: «quel rapporto caratteristico tra essere finito e essere eterno, che permette, sulla base di un significato comune, di parlare di *essere* in entrambi i casi» <sup>81</sup>.

L'adesione alla filosofia cristiana porterà le due filosofe a sviluppare la loro idea unitaria dell'essere umano in analogia con l'essere in relazione delle persone divine.

Non è un caso che, come vedremo, entrambe si confrontano criticamente col cogito cartesiano, in prospettiva dell'elaborazione di una visione dell'essere personale come unità relazionale bio-psichico-spirituale. Per entrambe la determinazione della natura individuale della persona umana esclude il dualismo, l'essere umano è informato come unico e assoluto dalla *materia corporea* costituente la sua individualità originaria e irripetibile. L'essere individuale entra in relazione col mondo attraverso il proprio corpo, struttura interconnessa con la totalità della persona e pertanto *medio* espressivo grazie al quale l'io personale si relaziona in se stesso e fuori di sé.

La corporeità è dunque relazione; lo è in quanto attraverso il corpo individuiamo il nostro stare nel mondo; lo è in quanto corpo vivente (*Leib*<sup>82</sup>) connesso all'anima; lo è quando il corpo stesso diventa oggetto intenzionale come, per esempio, nel caso della sofferenza; lo è in quanto "leva della salvezza", come leggiamo in E. Stein e in S. Weil:

«Che l'anima umana sia calata dentro un corpo vivente materiale e che ad esso sia saldamente legata, è un fatto non indifferente. Non si può escludere la possibilità, che anzi deve essere verificata, di rinvenire qui un nuovo punto di partenza per gli effetti della Grazia e anche per un'azione santificatrice propria» <sup>83</sup>;

«Il corpo è una leva per mezzo della quale l'anima agisce sull'anima. Mediante la disciplina imposta al corpo, l'energia errante dell'anima si esaurisce da sé [...] Dal momento che la parte eterna dell'anima ha rivolto un comando al corpo, il corpo non può far altro che obbedire» <sup>84</sup>.

Attraverso la mediazione del *tempo*, dimensione nella quale è immersa la nostra corporeità, si verifica l'esperienza della relazione sul piano della sensibilità, i cui oggetti ricevono l'interpretazione dell'intelletto, per poi essere ordinati nell'orizzonte del *vissuto*, finendo per favorire l'esperienza in un'ulteriore dimensione sovrasensibile per cui la totalità dell'uomo sperimenta un coinvolgimento che, nell'accadere della dimensione temporale, trova accesso al sovratemporale, dimensione che entrambe le filosofe chiamano *soprannaturale*. Il tempo diventa il *medium* grazie al quale l'essere finito *incontra* l'essere infinito e l'esperienza relazionale coincide con la *durata* (S. Weil) o *vissuto* (*Erlebnis* E. Stein), avvenimento coscienziale costitutivo della nostra esistenza.

Questa possibilità di orientare la dimensione finita verso l'infinito, segna il "passaggio al limite" (S. Weil) o "vocazione alla vita eterna" (E. Stein), segna il «passaggio dall'oggettività all'esistenza», per dirla con Ricoeur <sup>85</sup>.

<sup>80</sup> A.ALES BELLO, *Edith Stein. Patrona d'Europa*, cit., p.24

<sup>81</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 361

<sup>82</sup> E. Stein distingue il corpo (*Körper*) come materia percettiva, dal corpo vivente (*Leib*), sede della vita interiore dove il soggetto sente ciò che vive e al quale rivolge lo "sguardo spirituale" col quale può cogliere la sua vita interiore.

<sup>83</sup> Cfr.: E. STEIN, *L'organizzazione psicofisica come applicazione degli effetti della Salvezza*, in: *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 87.

<sup>84</sup> Cfr.: S. WEIL, *Q IV*, cit., p.232 e p. 263.

<sup>85</sup> «Il legame che unisce autenticamente il volere al suo corpo richiede un'altra sorta di attenzione rispetto all'attenzione intellettuale a delle strutture. Esige che io partecipi attivamente alla *mia incarnazione come mistero*, ch'io passi



Le due filosofe giungono a individuare nella *relazionalità* un fulcro per innalzare l'essere finito al suo senso infinito; questo fulcro è categorizzato rispettivamente nell'*empatia* e nell'*attenzione*, modi esperienziali *coinvolgenti* attraverso i quali l'essere umano *conosce* non su un piano riduttivamente razionale, ma nell'orizzonte di esistenza rispetto al quale l'impegno razionale assume le forme di un agire etico.

Non c'è dualismo tra gli interessi pratici dell'atteggiamento naturale e il "disinteresse dell'atteggiamento teoretico", piuttosto si tratta di assumere la comprensione teoretica come compito per contribuire a inverare l'essere umano; dal punto di vista antropologico, si tratta di rivolgere la conoscenza verso la persona umana perché si affermi ciò che è essa stessa, dunque il suo bene. Attraverso i vissuti essenziali, costitutivi dell'essere personale, non riducibili a dinamiche psicologiche ma colti con lo sguardo dell'interiorità, si giunge ad una comunicazione relazionale che implica la conoscenza dell'altro non come fatto meramente intellettuale ma come *apertura relazionale*, preludio dell'*incontro* come possibile dimensione etico-sociale.

L'"apertura", o "intenzionalità eidetica", coglie l'essere altrui come ulteriorità inesauribile e irriducibile nella sua soggettività trascendente che tuttavia si dà a conoscere, con la quale cioè è possibile stabilire lo scambio relazionale, il *dia-logos*. La via di accesso all'altro attraverso il suo *ethos* esclude ogni riduzione oggettivante dell'altro e piuttosto pone le condizioni perché la mediazione relazionale corrisponda all'*incontro*. Tale evento non è l'esito della volontà sottoposta alla ragione ma espressione spontanea e libera della volontà resa *habitus* dall'esercizio di *attenzione* e di *empatia*.

La fenomenologia risponde in modo precipuo alla modalità relazionale secondo l'intenzionalità eidetica. La fenomenologia è infatti teoria della conoscenza, ma in un modo particolare rispetto al razionalismo cartesiano che esercita l'indagine descrittiva riferendola alla natura cogitativa, con la conseguente riduzione, sul piano antropologico, della dimensione d'interiorità a facoltà razionale e di quella corporea a fisicità meccanica, oltre che della loro scissione dualistica. La fenomenologia è invece *esperienza conoscitiva* che impegna la totalità dell'essere. Lo *sguardo eid-etico* è esercizio di razionalità *coinvolgente*: implica che l'essere nella sua unità venga orientato verso l'*essere proprio* delle cose per acquisirne la realtà "in carne ed ossa".

In riferimento all'antropologia ciò significa individuare l'io come l'orizzonte del darsi di ogni vissuto. In questi termini si può porre una chiara comunanza di prospettiva tra le due filosofe.

La fenomenologia, metodo e teoria filosofica propria della ricerca steiniana, è modello filosofico che può fondatamente costituire terreno di confronto e chiave interpretativa della filosofia weiliana. L'elaborazione di un'antropologia filosofica, tema specifico sul quale proporre questo confronto, vede E. Stein e S. Weil accomunate dallo stesso "atteggiamento fenomenologico" all'insegna del quale si sviluppa il loro itinerario filosofico.

Riferita alla dimensione intersoggettiva, la conoscenza implica la partecipazione della totalità dell'essere umano verso l'apprensione della realtà personale di sé e di altri, sempre contestualizzata nella complessità del reale. Solo a queste condizioni il pensiero assume la pienezza d'essere, dinamismo che non si sclerotizza sulla determinazione di una logica finalizzata alla produzione concettuale dell'attività analitica o alla rappresentazione ideale dei processi sintetici.

Tale prospettiva dell'idea di conoscenza, peculiare alle due filosofe, pur nella distinzione delle loro specificità, esclude infatti, da parte di entrambe, ogni formalizzazione teorica in termini di *sistema* e dunque implica che la conoscibilità di qualsiasi *oggetto* di ricerca equivalga al riconoscimento dell'alterità, non alla sua esauribilità.

Nell'intento di chiarire quale sia il "compito della filosofia", E. Stein non indica, coerentemente col metodo fenomenologico, la definizione dell'essere, ma introduce al discorso sull'essere così come si dà alla *coscienza eidetica* che guarda alle "cose stesse in modo disinteressato". Mentre le relazioni accidentali sono oggetto di interesse per le scienze definitorie

positive, la filosofia si occupa dell'essenza: «Questa essenza delle cose, il loro *essere autentico*, il loro ὄντος ὄν (come lo ha definito Platone) è ciò a cui mira la filosofia. E nella misura in cui la filosofia è ricerca dell'essenza, la si può definire *ontologia*»<sup>86</sup>.

L'ontologia, precisa la filosofa, non è scienza dell'esperienza né è interessata alla fattualità oggettuale, tuttavia è strettamente connessa con la realtà materiale e dunque con le scienze di fatto che se ne occupano: «... la scienza dell'essenza e la scienza empirica stanno in un particolarissimo rapporto di dipendenza. In qualsiasi indagine di una scienza positiva le verità essenziali dell'ambito corrispettivo sono *presupposte* come *ovvietà*, anche se lo stesso ricercatore positivo non se ne è mai reso conto»<sup>87</sup>. Per sottrarre l'ovvietà alla "ingenuità naturale" e dare *sensu* alla conoscenza, bisogna veicolare lo studio delle relazioni dal piano della mera oggettualità (*infra*) al piano della relazione tra la "coscienza e gli oggetti" (*inter*): «Adesso, però, il soggetto che ha di fronte a sé il mondo degli oggetti, può rivolgere lo sguardo – riflettere – su se stesso, sul suo conoscere o espresso in modo più ampio: sulla coscienza che ha degli oggetti; fondare la loro struttura d'essere interna, appare il compito della filosofia»<sup>88</sup>.

La *coscienza intenzionale* che si rivolge agli oggetti esterni, trascendenti, *conosce* gli oggetti nella loro essenza e, d'altro canto, la *teoria della conoscenza* (o, come preferibilmente indica E. Stein, *critica della ragione*) presuppone l'ontologia che studia le strutture d'essere delle oggettualità, sicché la fenomenologa conclude: «C'è quindi una relazione reciproca e una comunione inscindibile tra le due discipline filosofiche fondamentali».

Tale premessa consente di giungere alla novità della proposta fenomenologica, che va oltre le vie della gnoseologia e dell'ontologia: «Ci sono altre forme della coscienza rispetto a quella conoscitiva e anche altre funzioni della ragione che non sono meno adeguate e più povere della chiarezza filosofica: il *sentire*, il *volere*, l'*agire*. C'è una disciplina che nella sua attività si rivolge a queste tre funzioni fondamentali: l'*etica*. In particolare si è abituati a considerarla come dottrina del retto agire, e anche se non si pensa di separare il volere dall'agire, è invece un problema molto discusso nella storia dell'etica se anche la terza funzione nominata, il sentire, non appartenga a questo ambito. [...] Il sentire è una forma di coscienza che si diversifica in modo multiforme e corrispondentemente ci sono varie e diverse discipline che vanno incluse nell'ambito delle sue considerazioni»<sup>89</sup>.

L'unità coscienziale dell'essere che si esprime tramite il *sentire* è la condizione grazie alla quale superare i particolarismi della conoscenza e assumere una prospettiva "assoluta", *teor-etica*.

Riferire a entrambe le filosofe, come io qui propongo, la stessa "sensibilità" fenomenologica, è un'operazione interpretativa che va fatta con l'avvertenza che il metodo fenomenologico utilizzato da E. Stein nella sua piena sistematicità non è affatto riscontrabile in S. Weil; in quest'ultima c'è tuttavia, come in filigrana, lo stesso atteggiamento intuitivo del procedere riflessivo, la stessa propensione, che si presuppone in chi sceglie il metodo fenomenologico, a intraprendere le vie della gnoseologia e dell'ontologia come percorsi della *coscienza eidetica* che ha come correlato il mondo al quale rivolgere uno sguardo trascendentale per coglierne la verità assoluta. In più le accomuna il *telos* di questo loro itinerario che per entrambe è il Bene.

Non è questione, per loro, di anteporre la visione del Bene alla possibilità che esso si realizzi *nella* persona, come lascerebbe presupporre la loro esperienza *mistica* del *Logos*, quanto piuttosto di elaborare un *logos filosofico* che conduca la persona a "comprendere" il bene.

S. Weil accorda i suoi motivi filosofici sulle stesse sonorità di E. Stein scandite intorno al tema comune dell'interrogazione antropologica che ha come scopo dare un senso all'essere della persona umana, come si può esemplificare in una delle tante espressioni dalle quali si può trarre, in sintesi estrema, la postura fenomenologica dell'antropologia weiliana:

<sup>86</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 38.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 42.

«... è sufficiente, ma anche indispensabile, saper posare su lui un certo sguardo. Uno sguardo anzitutto attento, in cui l'anima si svuota di ogni contenuto proprio per accogliere in sé l'essere che vede così com'è nel suo aspetto vero. Soltanto chi è capace di attenzione è capace di questo sguardo»<sup>90</sup>.

Potremmo dire, volendo schematizzare l'affinità tra il filosofare di S. Weil e la fenomenologia, che lo sguardo "attento" equivale alla coscienza intenzionale, lo "svuotamento" equivale all'*εποχή*, la visione nell' "aspetto vero" equivale alla visione eidetica.

D'altro canto, nell'*abdicazione dell'io* da cui prende le mosse l'itinerario ontologico weiliano, c'è la stessa istanza di rinuncia all'autodeterminazione dell'*io naturale* che fonda l'*epoché* secondo quanto indica E. Stein: «Esiste uno stato di riposo in Dio, di allentamento completo di tutte le attività dello spirito durante il quale non si fanno progetti di alcun genere, non si formulano propositi, insomma si è senza far nulla[...]. Questo stato l'ho vissuto in parte io stessa, dopo che un avvenimento che superò le mie forze ha completamente assorbito le energie spirituali della mia vita e mi ha resa incapace di ogni attività. Il riposarsi in Dio in seguito del venir meno dell'azione per mancanza di energia vitale, è qualcosa di totalmente nuovo e straordinario. Al posto del silenzio di morte, subentra ora il sentimento di nascondimento [...] e, mentre ci si abbandona a questo impulso, una nuova vita comincia, a poco a poco, a riempirmi [...] questo flusso che vivifica appare come conclusione di un'attività che non è mia»<sup>91</sup>.

L'intuizione chiara di una modalità "fenomenologica" della *conoscenza* attraversa in modo trasversale e implicito tutti gli scritti weiliani. Tra questi non troviamo trattati ma elaborazioni concettuali spesso su rimandi ai simboli eterni del linguaggio sapienziale che va dalla mitologia ai racconti popolari. Così, per esempio, a proposito della stretta connessione tra conoscenza e coinvolgimento interiore, S. Weil ricorre alla simbologia filosofica dell' "anello di Gige"<sup>92</sup> per rappresentare il "pericolo della separazione" tra piano gnoseologico, piano etico e piano ontologico.

Nascondere la relazione tra il piano del pensiero e quello dell'agire è un inganno riguardo all'essere; ciò che rimane nascosto alla ragione produce l'invisibilità dell'essere e "giustifica" il delitto, rivelando tutta la sua contraddittorietà con la volontà buona presupposta ad ogni ricerca della verità, l'uscir fuori dalla caverna: «L'anello di Gige divenuto invisibile; questo è l'atto del separare. Separare se stessi e il delitto che si commette. Non stabilire una relazione tra le due cose.

L'atto di gettare la chiave, di gettare l'anello di Gige, è lo sforzo proprio della volontà, la marcia dolorosa e cieca fuor dalla caverna. Gige. Son divenuto re e l'altro re è stato assassinato.

Nessun rapporto fra le due cose. Ecco l'anello. [...] Perché nessun rapporto si forma se il pensiero non lo produce»<sup>93</sup>. Questo atto di separare corrisponde alla «... frattura tra essere e divenire, verità e opinione, soprannaturale e suoi surrogati [...] Si tratta di un fenomeno inverso a quello dell'ispirazione come ricompensa per l'attenzione più elevata. È molto utile per le cose che si è guardate in faccia per un tempo sufficiente e che, a forza di fissarle, si è sentito manifestamente che andavano messe da parte. In tutti gli altri casi è orrendo»<sup>94</sup>.

"Guardare in faccia le cose" nel linguaggio fenomenologico equivale a volgersi l'intenzionalità eidetica per cogliere le essenze. Questo è lo sguardo che, per S. Weil, penetra la realtà individuando ciò che in essa costituisce armonia, equilibrio, giustizia nel senso di relazioni concordanti, ciò che costituisce il bene:

«La giustizia consiste in tutti i casi analoghi nello stabilire rapporti identici tra termini omotetici. [...] appena si percepisce una rassomiglianza sotto qualsiasi aspetto, per quanto superficiale, per quanto parziale, per quanto sia di poca importanza, si deve cercare di stabilire

<sup>90</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., pp.83-84.

<sup>91</sup> E. STEIN, *Psychische Kausalität*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", V (1922), p. 20 (cit. tratta da: C. BETTINELLI, *Identità di genere e cultura delle libertà: Edith Stein*, in: *Vite attive, S. Weil, E. Stein, H. Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1997, p. 42.

<sup>92</sup> PLATONE, *Repubblica*, II, 359-360.

<sup>93</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p.309.

<sup>94</sup> Ibidem, pp. 305-306.

l'analogia. Se vi si riesce, la si deve contemplare. Quando la si è contemplata a lungo, se essa continua ad apparire, c'è analogia»<sup>95</sup>.

S. Weil introduce l'*analogia* come metodo grazie al quale giungere alla "giustizia", cioè alla visione armonica della realtà, non per un'istanza di tipo essenzialista ma con riferimento contiguo al piano esistenziale, infatti in tutte le pagine nelle quali si sofferma a riflettere sull'uso dell'analogia, alle considerazioni teoriche segue l'applicazione a situazioni concrete che attengono alla politica, alla religione, all'educazione, al lavoro, alla comprensione del proprio io e a tutto quell'universo di vissuti al quale la filosofa intende dare *sensu*. E' questo il compito ben preciso che assegna a se stessa: «Invece di produrre astrazioni, mettere in luce analogie tra cose concrete e particolari [...] cerca sempre anche tu di far questo per te stessa ... consacra a questo molti anni silenziosi se è necessario ... »<sup>96</sup>.

Scriva C. Zamboni: «Nei suoi testi l' "analogia" non soltanto è una parola mostrata in tutti i suoi usi filosofici possibili, ma è adoperata anche nella sua pratica di pensiero per collegare tra loro idee, esempi, discorsi, che altrimenti rimarrebbero isolati. [...] La contrappone all'astrazione, che generalizza e riduce molteplici prospettive del reale ad un unico concetto. Questa scelta dipende dal fatto che per lei il mondo è una pluralità di sistemi possibili e di letture simultanee.

Un testo a più significati. Una vera e propria partitura resa possibile dai passaggi analogici, cioè dal leggere una cosa in un'altra. Ora, i suoi testi vengono costruiti esattamente in questo modo.

Non spiega i passaggi tra blocchi di affermazioni diverse, in quanto mette all'opera l'analogia fra di essi, che è ciò che le permette tali spostamenti»<sup>97</sup>.

La via *analogica* seguita da S. Weil è da intendere nell'accezione platonica e aristotelica<sup>98</sup> di eguaglianza, proporzione, ritmo: niente altro che l'espressione della "giustizia della relazione" predicata dall'analogia. Tuttavia la relazione analogica tra le cose create e Dio, per S. Weil non si dà nei termini di una possibile approssimazione proporzionale delle differenze, ma nella contraddizione, nell'alterità radicale come può essere quella tra bene e male che trova un *punto di intersezione* là dove il piano naturale incontra quello dell'amore soprannaturale.

«Stabilire nelle cose analoghe rapporti identici tra termini omotetici anche quando alcune di queste cose e non altre mi concernono personalmente e sono per me l'oggetto di un attaccamento.

È la giustizia stessa. Questa virtù così concepita si situa al punto di contatto del naturale e del soprannaturale. Essa appartiene all'ambito della volontà e dell'intelligenza chiara, dunque della caverna (perché le tenebre sono la nostra chiarezza); ma non ci si può mantenere in questo stato se non si passa nella luce. Le virtù naturali, se s'intende virtù in senso autentico, cioè escludendo le imitazioni sociali della virtù, non sono possibili in quanto comportamenti permanenti se non a chi ha in sé la grazia soprannaturale. La loro durata è soprannaturale»<sup>99</sup>.

La convergenza significativa tra le due autrici intorno al tema dell'analogia trova uno sviluppo critico interessante nel contributo di E. Przywara<sup>100</sup> il quale pone a confronto le due filosofie a partire dalla contrapposizione tra la «filosofia essenzialista dell'essenza» di Edith Stein e la «filosofia esistenzialista dell'esistenza» di Simone Weil. Przywara evidenzia la specificità della fenomenologia di E. Stein, data dall'analisi scientifica delle *essenzialità* alle quali si accede per via intuitiva, senza ricorso a sintesi sistematiche di tipo hegeliano dalle quali si esclude la modalità analogica e la stessa categoria di analogia, privilegiando piuttosto la visione di "un mondo complesso in libero divenire": «le "monde d'essentialités" qu'Edith Stein vise dans son libre déploiement est d'une riche complexité». Przywara sottolinea che invece l'esistenzialismo di Simone Weil si radica nell'ideale di «vacuité», d'«asservissement», d'«anéantissement». Tuttavia,

<sup>95</sup> WEIL, *Q II*, cit., pp.306-307.

<sup>96</sup> S. WEIL, *Q I*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p.147.

<sup>97</sup> C. ZAMBONI, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, cit., pp.22-23.

<sup>98</sup> In questo senso indica la proporzione secondo il concetto geometrico: cfr: Platone, *Gorgia* 508 a (citato dalla stessa Weil nelle pagine di cui sopra), *Repubblica* VII, 14, 534 a6, e ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1131a 30.

<sup>99</sup> S. WEIL, *Q II*, p.310.

<sup>100</sup> E. PRZYWARA, *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie*, trad. franc. a cura di M. H. Leroux, in: «Les Etudes Philosophique», 11, 1956, p.460.

osserva Przywara, la “netta contrapposizione” che emerge da questa differenziazione tra le due, rivela un legame intrinseco che confluisce nel solco della tradizione della filosofia occidentale: «Il puro essenzialismo di Stein e il puro esistenzialismo di Weil simbolizzano, nella loro più netta opposizione, la situazione spirituale del momento presente, in cui si affrontano una “tradizione” occidentale e una dichiarazione di rivolta, da molto tempo attiva nel più profondo di questa tradizione creatrice»<sup>101</sup>. Nel riconoscere in Edith Stein un «idealismo essenziale in seno al realismo esistenziale» e in Simone Weil una «rivolta creatrice» nel suo «non conformismo», Przywara ritiene che entrambe rappresentino la cifra simbolica della possibilità di opporsi alla contraddizione intrinseca al mondo in cui vissero, il mondo della tradizione occidentale, rappresentata dal contrasto tra idealismo e materialismo. Il «puro idealismo» della Stein, libero dai vincoli di ogni sistema, incrocia il «puro esistenzialismo» della Weil, secondo un’interessante peculiarità di *genere* messa in luce da Przywara: «Rien de surprenant par suite, si ce sont précisément deux femmes qui font ce pas décisif. Car, d’une part, la femme et plus encore la femme religieuse est capable, ne prenant point souci des conséquences, d’être très radicale, et c’est ainsi que la «pureté» d’un pur existentialisme comme d’une pur existentialisme est possible».<sup>102</sup>

Le due filosofe, a parere di Przywara, hanno colto le contraddizioni del loro tempo espresse nelle elaborazioni filosofiche che hanno attraversato l’occidente, e le hanno convogliate in una direzione di “senso” lasciando emergere, dalla loro testimonianza, la svolta creatrice del pensiero occidentale.

«Il puro essenzialismo di E. Stein come il puro esistenzialismo di S. Weil ottengono la loro “purezza”, in definitiva, dalla riapparizione in essi, dopo tutti i cambiamenti e le confusioni sopravvenute nella filosofia dell’Occidente, della “purezza” originaria dell’opposizione tra Parmenide ed Eraclito (rispetto precisamente allo sforzo disperato di Heidegger, nel suo *Einführung in die Metaphysik* per elevare il piano eracliteo al piano parmenideo, come presentimento del suo esistenzialismo personale, il quale, interiormente, è essenzialista)»<sup>103</sup>.

È dunque nella “purezza” del *logos* originario che va focalizzata la convergenza tra le due filosofe. Il *noema* al quale giunge l’intuizione fenomenologica è l’esito dell’“atto intuitivo” o *noesis* che lascia apparire l’essenza sotto la legge dinamica della “rassomiglianza”. Il *logos* eracliteo esprime la “ritmica ineffabile” della realtà esistenziale individuata da S. Weil nella materia “vuota” e sofferente in cui si svela il Logos nascosto, il Dio crocifisso, sotto la legge della «dissomiglianza sempre dominante». Da queste premesse, Przywara giunge ad affermare: «Non si comprendono le intenzioni profonde delle filosofie di E. Stein e di S. Weil che a condizione di comprenderle come momenti parziali del ritmo dell’analogia, in cui esse sembrano subire, nel doppio senso della parola di Hegel, un “Aufhebung”»<sup>104</sup>.

Si noti che l’elemento che accomuna le due filosofie, non va riferito semplicemente alla presa di posizione, sebbene forte e originale nel suo *ethos* femminile, rispetto alla «situation spirituelle du moment présent», per cui il loro *sentire* si risolverebbe in un aspetto storico-filosofico, come inizialmente sottolinea Przywara. In realtà lo stesso autore individua l’elemento teorico che fonda la convergenza profonda tra le due filosofe nel «mystère de l’«analogie»».

Come sappiamo, E. Stein ripropone l’*analogia entis*<sup>105</sup> per spiegare il rapporto tra essere finito ed essere eterno, a partire dal confronto tra Aristotele e Tommaso.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 463.

<sup>102</sup> Ibidem, p.463: «Niente di sorprendente se sono precisamente due donne a fare questo passo decisivo. Perché, da una parte, la donna, e più ancora la donna religiosa, è capace, non preoccupandosi affatto delle conseguenze, di essere molto radicale ed è così che la purezza di un puro essenzialismo come di un puro esistenzialismo è possibile» (trad. mia).

<sup>103</sup> Ibidem, p. 466.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 467.

<sup>105</sup> E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, traduz. it. di L. Vigone, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, Città Nuova, Roma 1988. L’opera, sul solco dell’analisi husserliana, consiste in una disamina dell’essere condotta con metodo fenomenologico al fine di offrire una prospettiva filosofica per una rilettura dell’ontologia tomista. Opera vasta e complessa, viene qui presa in considerazione solo in riferimento a quanto attiene ai temi pertinenti al presente lavoro. D’ora in avanti verrà citata l’edizione in italiano.



Nella formula aristotelica “*allo pros allo*”<sup>106</sup>, secondo Przywara, Stein pone l’*analogia* non come opposizione statica tra elementi differenti colti nella loro contraddizione logica, non come principio formale, ma piuttosto come metodo, coerentemente con l’essenzialismo fenomenologico che comporta la “visione” intuitiva dell’essenza di ciò che è “altro”. Il *pros* aristotelico non dichiara la differenza, ma la «proporzione» tra i diversi modi dell’essere, le essenze che possono essere colte attraverso il metodo dell’intuizione fenomenologica. Dunque *analogia* non come condizione statica dell’opposizione tra termini differenti, né come movimento ritmico del confronto tra contenuti somiglianti, destinato a metterne in luce l’infinita dissomiglianza; piuttosto, secondo Przywara, E. Stein coglie il *pros* nei termini di «relazione».

Parallelamente, Przywara rintraccia in Simone Weil l’*analogia* come «metodo euristico» nel senso di un procedere individuando ciò che rivela il punto d’intersezione tra la realtà naturale e Dio; certamente, afferma Przywara, negli scritti weiliani, l’analogia è «*Beziehung*»<sup>107</sup>, relazione, «*Ähnlichkeit im Bild*», somiglianza nell’immagine; da qui l’interesse weiliano per i miti e le varie espressioni culturali che costituiscono rappresentazione simbolica del “ punto d’incontro” tra la realtà naturale e Dio. Nell’accezione weiliana dell’*analogia*, afferma ancora Przywara, il *pros* aristotelico non indica dinamismo tra i termini della relazione, ma un “punto” che trova il suo simbolo più elevato nell’incrocio tra i bracci della croce di Cristo.

La croce, come sottolinea l’autore, costituisce per E. Stein il culmine dell’*epoché*, la “messa tra parentesi” del mondo sensibile non come azione statica, ma nel dinamismo del portarsi avanti (*epéché*) che corrisponde all’itinerario che condurrà la filosofa alla sua ascesa al Carmelo<sup>108</sup>, secondo la *Scientia Crucis* di S. Giovanni della Croce, fino alla luce della “notte di Dio” cui giunse attraverso il percorso mistico.

Anche S. Weil ha come maestro S. Giovanni della Croce, ma non tratta della successione dei gradi dell’ascesa spirituale, che, ancora secondo Przywara, risponde piuttosto all’essenzialismo del metodo fenomenologico; tuttavia il suo esistenzialismo la spinge a «considerare la notte sotto un aspetto messianico. Il Cristo è l’abbandono di Dio da parte di Dio [...] questo è anche il mistero fondamentale di un vuoto che è pienezza; l’incrociarsi dei bracci della Croce è l’essenza interna della struttura ultima del mondo, l’unione dei contrari e dei contraddittori, pensati insieme; nella notte di Dio in Dio, in questa notte che è l’abbandono del Cristo da parte di Dio, il Dio assente è il Dio presente».

L’opposizione apparente profilata da Przywara tra l’essenzialismo dell’una e l’esistenzialismo dell’altra, trova risoluzione nella comune considerazione di ciò che conferisce senso alla struttura dell’essere: l’essenza, la natura propria della realtà, non si fonda né vede la sua ragione ultima nell’esistenza, bensì l’esistenza è la necessaria condizione perché all’ente creato si renda manifesto in modo *mediato* l’essere divino. L’avvento di tale mediazione è il Cristo, scaturigine della possibilità stessa di attribuire senso e significato all’esistenza. Il Cristo è il principio *analogon*, il *medium* intorno al quale trova fondamento ogni possibile sviluppo dell’essere e del suo significato, nesso di ogni possibile intersezione tra naturale e soprannaturale.

Certamente E. Stein segue Husserl nel metodo dell’analisi essenziale dell’essere ma, rispetto al maestro non rimane sul terreno dell’essenzialismo ma, come abbiamo già visto, è interessata a indagare l’orizzonte metafisico dell’essere, a proposito di questo impegno teoretico di E. Stein, scrive A. Ales Bello: «la ricerca dell’essere non può ridursi a una pura ricerca sul significato rimanendo su un piano esclusivamente gnoseologico. È qui il momento di profondo contatto e anche di profonda distinzione tra Husserl e Stein, per la quale le essenze, o meglio le essenzialità, hanno un’esistenza. Tuttavia l’essere delle essenzialità e delle quiddità non deve essere pensato

<sup>106</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1016, B34-35.

<sup>107</sup> In questa mia analisi il riferimento è alla traduzione francese dell’articolo, versione nella quale è stato maggiormente diffuso, che riporta il termine “rapport”. Nella versione originale in tedesco, l’autore usa il termine “*Beziehung*”, relazione”; cfr.: E. PRZYWARA, *Edith Stein und Simone Weil*, in: W. HERBSTTRITH, *Edith Stein. Eine große Glaubenszeugin*, T. Ploger, 1986, pp. 231-248.

<sup>108</sup> E. Stein entrò nel Carmelo di Colonia il 15 aprile del 1934 col nome di Teresa Benedetta della Croce.



come qualcosa di autonomo. [Segue la citazione del seguente passo] *Ciò che dà l'essere a me, che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso: nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può attingere se non da sé medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorché è chiamata all' esistenza*<sup>109</sup>. Si delinea pertanto una gerarchia; muovendo dal basso si constata la presenza dell'essere attuale-reale, che diventa tale attraverso la sua essenza, e quest'ultima rimanda all'essere delle essenzialità che sono l'elemento semplice e l'archetipo del più alto grado e che riposano nell'Essere eterno»<sup>110</sup>.

Pur nell'apparente contraddizione tra essenzialismo ed esistenzialismo, accomuna le due filosofe la ricerca di senso come desiderio di verità che approda all'indagine metafisica. E. Stein e S. Weil s'incrociano sul valore dell'analogia come via di accesso al soprannaturale. S. Weil coglie lo stesso dinamismo analogico che E. Stein analizza nell'ambito della riflessione sulla relazione tra le persone divine, ma con riferimento alla manifestazione nel "basso": «Λόγος è l'ordine divino, e per trasposizione analogica verso il basso ogni specie di rapporto. Πνεῦμα è l'energia spirituale, l'energia soprannaturale, e per trasposizione analogica verso il basso ogni specie d'energia»<sup>111</sup>.

L'analisi ontologica finalizzata "all'elevazione del senso dell'essere" aspira ad approdare al *sensu*, il non-luogo della chiarezza intuita, della verità velata, della parola proferita nel silenzio del *Logos*, luogo della "pienezza dell'essere" a cui aspira l'uomo, e tuttavia "non convenienza", "scandalo dell'incommensuralità", "verità simultanea dei contraddittori", come si evince dalle rispettive citazioni esemplificatrici:

«Al *Logos* nella divinità noi assegniamo il posto corrispondente al *sensu*, in quanto contenuto oggettivo delle cose e nello stesso tempo contenuto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio nel campo di ciò che possiamo afferrare. Questa è l'*analogia*, la convenienza - non - convenienza tra Λόγος e λόγος, tra Parola eterna e parola umana»<sup>112</sup>.

«Forma dell'idea degli incommensurabili [...] un equilibrio impossibile, che simbolo mirabile! Non solo impossibile da realizzare, ma persino da *nominare*. ἄλογος. Non c'è da stupirsi che sia stato oggetto di esercizi mistici»<sup>113</sup>.

La via al *Logos* è quella dell'analogia. Se per E. Stein l'analogia è rivelativa di somiglianza, per Simone Weil, secondo quanto trae da Platone, la correlazione *analogica* si rivela attraverso la *contraddizione* che contrassegna la realtà dell'esistenza e ci consente di intuire e sperimentare il rapporto tra essenza ed esistenza attraverso i *μεταξύ*, i ponti come la matematica, l'amore, la bellezza, la sofferenza ..., tutto ciò il cui senso ci risulta inesauribile, e pertanto è via analogiche lungo la quale ci si arresta, immobili, in *attesa* di passare a Dio dopo avere abbandonato, per la luce che viene dall'alto, "il punto di vista", che non attiene soltanto al dato gnoseologico, ma è la condizione stessa dell'"appartenenza" del sé.

Per entrambe le filosofe la relazione analogica tra l'umano e il divino non è soltanto una verità astratta di cui veniamo a conoscenza tramite l'intelligenza, ma è una realtà della quale si ha *visione* nella misura della partecipazione al *Logos*. È questo il senso della ricerca filosofica cui conducono il metodo weiliano dell' "attenzione" e la visione eidetica della fenomenologia steiniana, il solco filosofico nel quale s'incanala il desiderio di verità di entrambe, che mi piace esprimere con le parole di E. Paci: «La verità infinita, la totalità infinita si dà all'uomo come una visione, e visione, se teniamo presente il termine greco, si dice *eidōs*. Quando io ho visto, sempre tenendo presente i termini greci, vuol dire che so. [...] Per la fenomenologia la verità, in quanto infinita, è

<sup>109</sup> E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., p. 145.

<sup>110</sup> A. ALES BELLO, *Fenomenologia e metafisica*, in: E. AGAZZI et AL., "Corpo e anima. Necessità della metafisica", Milano, Mondadori 2000, pp. 198.

<sup>111</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 296.

<sup>112</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit. p.151

<sup>113</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 54.

visibile, ed è visibile chiaramente, tanto da trasformare in positive tutte le scienze e tutte le praxis. Perciò, proprio per questo, non è conquistabile»<sup>114</sup>.

Per vie diverse le due filosofe si ritrovano nello stesso approdo: la dimensione esperienziale dell'alterità cui le conduce l'attitudine contemplativa a "sentire" l'altro, fino alla visione del totalmente Altro, nello svuotamento dell'io. L'una teorizzerà la dimensione della relazionalità a partire dal fenomeno dell'*empatia*, l'altra attraverso l'elaborazione del concetto di *attenzione*, dimensioni relazionali che in ciascuna si connotano nella diversità dei rispettivi approcci: E. Stein riconduce l'empatia nell'alveo dell'io fenomenologico da cui si irradia ogni vissuto e dunque la pienezza della relazione; S. Weil fa dell'*attenzione* la condizione perché l'io menzognero rispetto al bene, ceda spazio alla verità ricreante.

La differenza che mi pare possa connotare la prossimità tra il "sentire" antropologico-filosofico dell'una e dell'altra potrebbe trovare una indicazione sintetica nella metafora della *porta* la cui pregnanza è colta da entrambe, dall'una a partire dall'indagine sull'essenza dell'essere umano, e dall'altra dall'assunzione della nudità dell'esistenza umana. A partire da queste differenti premesse, l'una cerca l'alterità nell'intimità dell'io, l'altra nell'abbandono del sé, ma entrambe giungono alla consapevolezza che solo il Mediatore consente di oltrepassare la *porta*.

Scriva E. Stein: «L'umanità è la porta attraverso la quale il verbo di Dio è entrato nella creazione, la natura umana l'ha accolto e solo con gli uomini, e non con gli angeli e con la natura inferiore, è legata all'insieme originario. In quanto capo dell'umanità che unisce in sé il grado superiore e quello inferiore, Cristo è il Capo di tutta la creazione»<sup>115</sup>.

E S. Weil: «non c'è amore della verità senza un incondizionato consenso alla morte. La croce di Cristo è la sola porta della conoscenza».<sup>116</sup> «Porta. Buon Pastore»<sup>117</sup>, «Il Cristo è mediatore tra gli uomini e il Padre, tra il Padre e lo Spirito. Nella Trinità egli è l'oggetto, e l'oggetto è mediatore tra il soggetto e l'atto, sebbene ci si possa rappresentare la relazione in altro modo. La cosa amata è mediatrice tra l'amore e me. Quando noi amiamo Dio, il Padre attraverso noi ama il Figlio. Perché Dio oggetto è il Figlio. Egli è mediatore tra il Padre e il suo Amore»<sup>118</sup>.

E. Stein e S. Weil hanno percorso un cammino che va verso la pienezza del pensiero nel suo farsi pienezza di vita, "disvelamento dell'essenza umana" per dirla con Edith Stein, "radicamento dell'essere umano" per dirla con Simone Weil. Questo cammino costituì per entrambe non un semplice percorso intellettuale, ma la via, *ὁδός*, l' "andare verso le cose stesse"<sup>119</sup> del *met-odo* fenomenologico che le condusse verso un itinerario interiore che le rese *discepolo* o «seguaci della Via» (*Atti degli Apostoli*, 9,2).

Alla luce di quanto potremmo ritenere comune denominatore del pensiero filosofico di entrambe, la definizione che mi sembra più congeniale per qualificare la loro filosofia della relazione è quella di *filosofia esperienziale*. Il termine tedesco *Erfahrung*, esperienza, ci rimanda a viaggiare, camminare (*fahren*): il filosofare è cammino esperienziale verso la verità che si manifesta come morire in senso platonico, un accedere alla purezza della visione di ciò che è il bene inteso come valore assoluto, che richiede la libertà da ogni legame, la nudità che rende liberi. Per entrambe vivere e pensare costituiscono un agire esperienziale, un orizzonte pratico al quale volgersi come meta *in fieri*, mai ultimativa, in atto perché illuminata, benché in potenza perché ancora in ombra, cammino di una vita che si gioca nel divenire del quotidiano il cui senso è proiettato nell'immutabilità dell'eterno. E tuttavia il gioco delle contraddizioni della vita non è statica contemplazione né estatico compiacimento, sebbene esiga l'una come postura esistenziale che garantisca la connessione al *trascendente*, e l'altro come collocazione immanente che conferisca gusto allo stare nel mondo escludendo qualsiasi forma mascherata di resa passiva al

<sup>114</sup> E. PACI, Prefazione a: E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.12.

<sup>115</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 536.

<sup>116</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia. Investigazioni spirituali*, Rusconi, Milano, 1996, p.68

<sup>117</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 133.

<sup>118</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 172.

<sup>119</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, tr. it. Di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 54-55.

desiderio di morte. La morte è piuttosto nell'orizzonte e dunque rientra nella potenzialità di vita, non certo nel cedimento acquiescente a forme antivitaliste. Il pensare è cammino da sé verso sé che conduce ad altro, è atto col quale l'io torna a sé per ritrovare nella verità intesa come luce dell'intelligenza, la verità di ciò che l'intelligenza è chiamata a illuminare in quanto a sé estranea, e in ciò compie il suo *ethos*, l'andare verso *altro* come manifestazione di un'intenzionalità unificatrice che presuppone il dis-*perdersi* del soggetto, il suo dimenticarsi.

Dimentiche di se stesse fino ad abbracciare la morte come linea d'orizzonte per una filosofia di senso, Edith Stein e Simone Weil si sono immerse nella vita per consegnarla appieno alla *visione* del suo senso. Un impegno etico vissuto nello spazio del filosofare come luogo intersoggettivo alieno da qualsiasi pratica narcisista della razionalità che si compiace del suo articolarsi come ritorno circolare del sé. In loro l'intelligenza non si è appagata della sua stessa potenza d'illuminazione fissandosi in un percorso sterile, rifuggendo dal produrre le forme della razionalità come fredde architetture di case che mai nessuno abiterà. La loro filosofia della relazionalità è invece luogo d'incontro nel suo stesso proporsi: ricerca che trova sé nell'altro e che nel *disperdersi* come figura del morire, non esprime che il «movimento della coscienza verso il senso» (Ricoeur).

#### § 4 - *L'antropologia di Edith Stein: l'elevazione al senso dell'essere*

E. Stein, partendo dalla riflessione di Tommaso sui *trascendentali* (*vero, buono, bello*) tratta dal *De Veritate*<sup>120</sup>, sviluppa l'idea di *relazione* intesa in *senso pieno*, cioè secondo *adeguazione* o *verità*: «Di *adeguazione* e di *verità* si potrà parlare solo se l'oggetto, che noi intendiamo come reale, esiste effettivamente; se esso è *ciò che* il nostro sapere intende come *quid* ed è così *come* il nostro sapere lo pensa. Si ha così una doppia coincidenza: la determinazione del sapere (il suo *contenuto intenzionale* o *sensologico*) e l'oggetto reale, come esso è dato in una rappresentazione realizzantesi: il suo essere, il suo *quid* o il suo *quomodo* e anche la sua struttura puramente formale.

Anche per l'adeguazione si presuppone quindi un doppio ente: un oggetto e un sapere che gli corrisponda. L'adeguazione non è né l'uno né l'altro, ma è un ente di una specie particolare, fondato in questo e in quello. È un "ente di una specie particolare", cioè appartiene ad un determinato genere dell'ente, a quello che noi abbiamo chiamato, in senso proprio, *relazione*, (πρός τι)<sup>121</sup>. La fenomenologa mette in luce come la "verità logica" della *relazione*, la condizione per cui il pensiero rappresenta l'ente, cioè *si adegua* ad esso, «ha sempre un fondamento nell'ente stesso», ha cioè un presupposto ontologico. La verità logica presuppone la *verità trascendentale* dell'essere, cioè la possibilità dell'essere di conformarsi a uno spirito conoscente in virtù dell'accordo originario tra il soggetto conoscente e l'ente al quale è rivolto, per cui la conoscenza diviene comprensione quando l'ordine razionale corrisponde a quello reale.

Secondo l'accezione tomista di verità, il "rapporto intelligibile" consiste nel dare perfezione (*actu intelligibile*) all'essere, e ciò è quanto si verifica nella "forma piena" della relazionalità tra l'ente, che è lo "spirito conoscente" (che per E. Stein come per S. Weil è l'anima) e gli altri enti creati, secondo la "condizione della loro perfezione", cioè secondo l'ordine strutturale eterno dell'intero creato:

<sup>120</sup> Nel 1931 la filosofa pubblica la traduzione in tedesco dell'opera di Tommaso da lei dedicata al maestro Husserl. Così scrive E. Stein di se stessa: «L'Autrice,.... Durante il suo insegnamento presso l'Istituto delle Domenicane di Spira, ebbe modo di familiarizzarsi con l'autentico mondo cattolico e naturalmente si manifestò subito in lei il desiderio di conoscerne i principi basilari. Era quasi ovvio che ella cominciasse accostandosi innanzitutto agli scritti di san Tommaso d'Aquino; la traduzione della *Questiones Disputatae de Veritate* segnò il suo ritorno agli studi filosofici» (Cfr. : Prefazione dell'Autrice, in: E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., p. 31).

<sup>121</sup> E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., p. 323.

«La misura massima di essere raggiungibile da ogni realtà creata costituisce il bene da appetire; ogni realtà contemporaneamente ha per gli altri il significato di dare perfezione, e quindi è un bene per questa realtà. Ogni bene in quanto tale è in accordo con l'ordine eterno (divino) dell'ente, che è il fondamento dell'essere buono, e quindi buono in se stesso. [...] La verità esiste solo dove uno spirito conoscente è in accordo con un ente, il bene c'è solo (nell'ambito del finito) dove qualcosa di imperfetto trova il suo fine. Solo quando lo spirito conosce può "originariamente capire" che cosa sia *conoscenza e verità*; solo quando lo spirito appetisce o riposa già nel possesso di ciò cui tendeva, può avere dinanzi a sé il "significato pieno" di ciò che significano *appetire e bene*. E questa comprensione originaria è la base per comprendere e ordinare razionalmente [il vero e il bene] nei rapporti esistenziali ultimi»<sup>122</sup>.

Nella sintesi che ci offre questa citazione, che potrebbe risultare alquanto forzosa perché estrapolata da una un'articolata disamina del problema dell'essere, c'è tuttavia un'efficace indicazione della complessa struttura relazionale che attraversa tutte le dimensioni della realtà e che costituisce il "senso pieno" della realtà universale, dunque la fondazione di ogni antropologia possibile. Per venire alla verità riguardo alla natura dell'essere umano, scopo dell'antropologia, equivale a cogliere le relazioni universali che intercorrono all'interno dell'ordine costitutivo di tutta la realtà creata, corrispondere al quale è realizzare il bene.

La prospettiva etica è data pertanto dall'inquadramento dell'essere umano vivente nel contesto della natura vivente, ma ciò si può comprendere solo a partire dallo studio della natura essenziale dell'essere umano, come spiega la filosofa nel testo che raccoglie la sua elaborazione antropologica, precedentemente teorizzata in altre opere, al fine di offrire la premessa alla filosofia dell'educazione cui l'antropologia è funzionale: «Ciò che un oggetto *vale* viene determinato sulla base di ciò che esso è. La gerarchia dei valori è un ordine di enti. La dottrina del valore, da cui scaturiscono le norme del comportamento pratico, è parte di una *dottrina generale dell'essere o ontologia* in cui dobbiamo vedere la dottrina filosofica fondamentale, la "filosofia "prima". Una parte di questa ontologia è, tuttavia, la scienza generale dello spirito, parte della quale, a sua volta, abbiamo scoperto essere l'antropologia generale vista dal punto di vista delle scienze dello spirito»<sup>123</sup>.

L'antropologia è per E. Stein "scienza dell'essere umano come tale"; essa ha per oggetto la *verità* riguardo all'umanità, la quale si manifesta nella "realtà della vita" attraverso il suo *logos*, la sua legge costitutiva, espressione dell'essenza spirituale della persona individuale che si dà nella vita concreta e nella socialità. La scienza antropologica ha per obiettivo, come vedremo più avanti, la comprensione di come formare l'essere umano perché sia capace di "conformarsi all'*ordine oggettivo* di ciò che esiste", di conformarsi cioè al suo "senso", alla sua "pienezza d'essere":

«L'umanità concreta, così come ci appare nella realtà della vita e come ce la descrivono i maestri dell'arte dell'interpretazione, ha un *logos*, una legge costitutiva o una struttura d'essere universalmente comprensibile che può essere messa in rilievo movendo da ciò che è dato concretamente. In quanto essa parte da realtà di vite concrete e da forme storiche, afferra l'essere umano come spirito e in tal modo ciò che gli è essenziale come persona spirituale; tutto ciò che è esteriore e che viene preso in considerazione è linguaggio dello spirito e sua pienezza d'essere»<sup>124</sup>.

L'attenzione che l'ontologia steiniana rivolge all'uomo tuttavia non si risolve in antropocentrismo, come avviene in Husserl il quale attribuisce al soggetto il ruolo costitutivo di strutturazione e comprensione del mondo, proiettando la ricerca filosofica su un piano separato dalla Trascendenza, diversamente dalla sua discepola la quale procede piuttosto secondo un percorso speculativo che la condurrà verso la ricerca della verità assoluta da lei identificata con Dio, sulla base degli studi tomisti; nota infatti A. Ales Bello: «pur ammettendo la validità della ricerca

<sup>122</sup> Ibidem, pp. 344-345.

<sup>123</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, p. 62.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 60.

filosofica husserliana, Edith Stein ritiene l'apertura "teologica" della speculazione tomista più convincente, in quanto identifica la fonte della verità con Dio»<sup>125</sup>.

L'antropologia alla quale è interessata E. Stein, pur teoreticamente fondata sull'astrazione metafisica, poiché è rivolta alla realtà concreta, "presuppone" le scienze della natura, prime fra tutte la psicologia finalizzata ad esaminare i "vissuti" quali stati psichici che appartengono al mondo reale; tuttavia di questi vissuti vuole indagare il loro "significato pieno", il senso riposto nella struttura più profonda di ciò a cui si riferiscono, l'essere umano appunto. La ricerca fenomenologica centrata sull'essere umano, si propone infatti come scienza delle *essenze*, dei vissuti *puri* del soggetto vivente i quali non corrispondono alla percezione fenomenica del mondo reale-naturale che, secondo il metodo fenomenologico, va messa "fuori circuito" attraverso la "riduzione" o *εποχή*. Posto tale distacco, il mondo rimane il correlato della "coscienza pura", sicché l'analisi delle essenze non resta un'astrazione del pensiero ma piuttosto la penetrazione della realtà attraverso il pensiero che ne coglie il *senso*, cioè i significati essenziali. È evidente pertanto che il soggetto impegnato in questa ricerca non può essere un ente astratto, bensì è un'individualità reale, è una *persona*.

Nelle pagine di *Einführung in die Philosophie*, opera in cui viene elaborata, in un lungo periodo di tempo, la visione complessiva che informa la filosofia di E. Stein, il *problema della soggettività* è affrontato a partire dalla *costituzione della personalità*. Il «personalismo steiniano»<sup>126</sup> si sviluppa su una prospettiva sia ontologica che etica e giunge a piena maturazione nell'opera *Endliches und Ewiges Sein*.

Il concetto di *persona* costituisce il fulcro dell'antropologia di Edith Stein. La persona individuale ha un'identità che si connota nell'individualità secondo la specie *femminile* e quella *maschile*, distinzione affatto secondaria poiché, all'interno della specie umana, l'agire (*ethos*) di ogni individuo si contraddistingue in base all'appartenenza di genere.

L'*Io personale* è il solo soggetto che può parlare di sé, ineffabile ad altri e dunque inoggettivabile; rispetto *all'io puro* della fenomenologia husserliana, è luogo della *forza vitale* che porta *l'anima* alla consapevolezza della *coscienza* dove la sedimentazione dei vissuti viene elevata alla evidenziazione di *senso*. L'essenza dell'essere umano è concepita da E. Stein come *Io personale* unico e irripetibile: «Non si può scomporlo in proprietà, caratteristiche, ecc., perché è situato più profondamente di tutto questo: è il *come* (ποῖον) dell'essenza stessa, che da parte sua dà l'impronta ad ogni caratteristica e ad ogni comportamento dell'uomo e costituisce la chiave della struttura del suo carattere»<sup>127</sup>. Sia l'impronta caratteriale emergente dai vissuti psichici sia la parte più intima concentrata nell'anima, sono rintracciabili attraverso l'esteriorità corporea. Questa connotazione unitaria dell'essere umano ci rivela un'identità unica che sperimentiamo connessa al corpo, ma non identificata in esso; la "singolarità" dell'essere umano infatti non è percepita da noi come "esperienza" di una realtà spazializzata equivalente all'unità del corpo inabitato dall'anima, non diviene infatti comprensibile a noi per un atto intellettuale, ma per una "percezione interiore", in questi termini si tratta di una *esperienza trascendentale*: «... noi sentiamo la nostra essenza e quella degli altri come un'essenza determinata, e il suo "modo" (*So*) come "unico", questo "sentire" in quanto esperienza originaria porta in sé la propria giustificazione. [...] questo fatto è fondato sulla struttura formale della persona: sulla unicità del suo Io cosciente in quanto tale, che comprende la sua specificazione essenziale come "sua particolare" e che attribuisce ad ogni altro Io la medesima unicità e particolarità»<sup>128</sup>.

Noi conosciamo la singolarità essenziale dell'essere umano, in quanto *sentiamo* la sua parte più intima che è quella spirituale, per «esperienza originaria», cioè grazie alla condizione costitutiva

<sup>125</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein, la passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003, p. 22.

<sup>126</sup> Su questo tema cfr.: P. SECRETAN, *Il problema della persona in Edith Stein*, in: AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. MELCHIORRE, *Vita e pensiero*, Milano, 1996, pp.325-341.

<sup>127</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, p. 512.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

della nostra essenza umana che percepiamo, come dato di esperienza profonda, analoga a quella altrui.

Si tratta dunque di un “sentire” in noi di noi stessi e degli altri: nutriamo in noi la certezza della percezione che il nostro essere, come l’essere altrui, costituisce un’unità irripetibile, senza che questa certezza, tuttavia, equivalga alla comprensione descrittiva degli elementi che determinano la specificità essenziale di ciascun individuo. In questo senso la fenomenologia dell’essere umano si propone come scienza eidetica, un comprendere che è altra cosa rispetto alla pretesa di oggettivare l’altro, il quale possiede un’irriducibile estraneità, ed equivale piuttosto a cogliere la dimensione significativa dell’essere che ci accomuna. Troviamo una sintesi di questo che potremmo definire l’atteggiamento fenomenologico a fondamento dell’antropologia proposta da E. Stein e teorizzata nel fenomeno dell’empatia, nelle parole della stessa filosofa:

«Se vogliamo sapere che cos’è l’essere umano dobbiamo porci nel modo più vivo possibile nella situazione in cui facciamo esperienza del suo esserci, vale a dire di ciò che noi sperimentiamo in noi stessi e di ciò che noi sperimentiamo negli altri»<sup>129</sup>.

L’indagine antropologica così orientata guarda alla soggettività come «vita dell’io», «coscienza personale», «intimo della persona», inoltrandosi nel flusso vitale che la connota. «Innanzitutto questa individualità dell’io puro e dei suoi vissuti non è pensata come una differenza qualitativa, piuttosto come un essere-se-stesso-e-nessun-altro. È qualcosa che non si può esprimere a parole, ma si può solo mostrare. Proprio in questo senso dobbiamo considerare ogni persona come individuo assoluto».<sup>130</sup>

La filosofa sintetizza il concetto di *persona* nei seguenti termini: «il soggetto di una vita egologica attuale, che ha un corpo vivente e un’anima, con qualità corporee e spirituali, in modo particolare è dotato di un carattere e che, dunque, sviluppa le sue qualità sotto l’effetto di circostanze esterne e in tale sviluppo dispiega un’inclinazione originaria»<sup>131</sup>. A partire da questa definizione, bisogna tener conto che, sebbene la categoria di persona certamente implichi la manifestazione della «coscienza personale nella forma del cogito», non è in essa che si coglie l’«individuo assoluto», il suo essere fonte vitale del flusso di coscienza. Il concetto strutturale di persona cui perveniamo razionalmente, nota infatti E. Stein, non ci rivela l’«individualità dell’io puro», ma si limita al significato “statico” degli elementi costitutivi la persona. La ricerca fenomenologica è attenta invece all’essenza della persona che si dà attraverso l’interconnessione delle parti che costituiscono la sua struttura unitaria, anima, corpo e spirito, a sua volta connessa con il mondo esterno.

Risuona, in questa concezione personalista di Edith Stein, la stessa idea espressa da Tommaso riguardo alla fenomenicità dell’io sostanziale che va oltre il riduttivismo antropologico della logica apofantica e riconosce l’essere umano *particulare et individuum*, individualità assoluta la cui unicità è significativamente posta nel *nomen proprium*.

Come è stato già detto<sup>132</sup>, Edith Stein riferisce la metafisica elaborata da Tommaso quale presupposto alla sua trattazione teoretica sulla questione dell’essere, condotta in particolare nell’opera *Endliches und ewiges Sein* nella quale la metafisica<sup>133</sup> assume il ruolo di *philosophia*

<sup>129</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>130</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 150.

<sup>131</sup> Cfr.: E. STEIN *Introduzione alla filosofia*, cit., p.148.

<sup>132</sup> Cfr. Cap. I, par. 1 del presente lavoro.

<sup>133</sup> Cfr.: A. ALES BELLO, *Edith Stein: esistenza ed essenza*, in “Per la filosofia. Filosofia e insegnamento”, anno VI, n. 15, gen-apr. 1989, pp. 77- 83. In questo articolo A. Ales Bello mette in luce il senso che E. Stein dà al termine metafisica, da lei rare volte utilizzato, per indicare la «filosofia cristiana» o *philosophia perennis*, con l’intento, già espresso da Husserl, di discostarsi dalla «tradizione di pensiero ritenuta acritica ed eccessivamente «speculativa»», manifestando sì fedeltà alla filosofia medioevale e, in particolare, a quella tomista, ma non per aderirvi acriticamente quanto piuttosto per trarne validi contributi per la ricerca della verità sull’essere; inoltre viene sottolineata l’originalità della Filosofa rispetto alla metafisica tomista dalla quale si discosta. La Stein infatti attribuisce all’espressione aristotelica *tode ti* l’equivalenza con la *prote ousia*, rivendicando «una prospettiva metafisica che è resa possibile dal doppio recupero del momento esistenziale (*prote ousia* come *das erste Seiende*) e dell’essenzialità come archetipo che



*prima* nel senso di un sapere fondativo e comprensivo di un'antropologia intesa come studio non soltanto essenzialista ma anche esistenzialista, dell'interrelazione uomo-mondo-Dio. «Dalla filosofia e dalla teologia viene innalzato l'edificio della metafisica cristiana che traccia un'immagine globale del mondo reale. La più imponente costruzione di questo tipo si trova nel sistema di san Tommaso d'Aquino. In questo sistema l'antropologia assume una posizione centrale, così come l'essere umano occupa nel cosmo una posizione specifica: egli è un microcosmo che unifica in sé tutti i regni del mondo creato. Per questo nell'antropologia convergono tutte le questioni metafisiche, filosofiche e teologiche e da essa partono strade verso ogni direzione»<sup>134</sup>.

L'interesse di E. Stein per la metafisica tomista non equivale all'adesione al sistema teologico dell'Aquinate<sup>135</sup> ma dà luogo ad un'antropologia filosofica che procede secondo una chiara opzione di metodo<sup>136</sup> nel segno dell'autonomia dell'ambito teologico da quello metafisico. Il metodo scelto dalla filosofa fin dagli esordi giovanili dei suoi studi, è quello fenomenologico di cui ha accolto e via via ulteriormente affinati i cardini fondamentali: il presupposto di uno "sguardo privo di pregiudizi", l'analisi orientata verso l'"essenza", l'intuizione aperto a una "visione immediata" e il fine della conoscenza come esperienza viva, *coinvolgente*.

L'itinerario fenomenologico di Edith Stein nella direzione filosofico-antropologica, sebbene autonomo rispetto a quello teologico-antropologico di Tommaso, ne assume tuttavia il tema del dinamismo organico<sup>137</sup> come presupposto eccellente a partire dal quale indagare la natura teleologica dell'essere umano che si rivela attraverso gli elementi che lo costituiscono non come dimensioni separate di cui si occupano le scienze positive, ma come *unità correlata* allo sviluppo del suo essere e al suo manifestarsi: «Essere in quanto sviluppo di un *quid* non significa solo separare e unire ciò che è contenuto in questo *quid* ma anche il suo essere manifesto (o il diventare manifesto) o il poter essere colto da uno spirito conoscente (cioè ogni essere in quanto tale è un essere *vero*); ciò significa: prendere il proprio posto nella totalità di ogni ente e contribuire con ciò alla perfezione di questo tutto (cioè essere *buono*); ciò significa: essere ordinato secondo una determinata legge, ed essere quindi in armonia sia con lo spirito ordinante sia con il rispettivo

trova la sua collocazione ultima in Dio ma che si configura con una sua «separatezza» », diversamente da come aveva fatto Husserl che invece aveva letto nel *tode ti* «la determinazione e non l'individualità».

<sup>134</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 63.

<sup>135</sup> Tralascio qui di entrare nel merito della questione metafisica alla base della differenza tra Tommaso ed E. Stein, che la filosofa stessa sembra lasciare sullo sfondo della sua elaborazione sulla questione antropologica: «...non disponiamo di un'opera specifica di san Tommaso in cui sia condensata la sua antropologia, per cui dovremmo ricavarla dalla sua opera completa [...] Sarebbe di per sé un compito grande e bello, ma per me si complicherebbe notevolmente, poiché non sono in grado di seguire semplicemente gli insegnamenti di san Tommaso; infatti, su alcuni punti essenziali, ho opinioni diverse»; cfr.: E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit, p. 64. In merito a quanto qui sottinteso dalla filosofa, il significato e il rapporto di *materia e forma*, rimando al seguente chiarimento tratto da A. ALES BELLO, *Presentazione* in: E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 18: «Ella ritiene di porre in evidenza l'intenzione più profonda del pensatore medievale facendo riferimento – a proposito dell'essere umano come microcosmo – al concetto di forma sostanziale e all'anima come forma sostanziale. Si domanda: come stanno le cose con l'unità e la semplicità dell'anima umana e con l'unità della forma sostanziale entrambe sostenute da Tommaso? Si tratta della *vexata* quaestio dell'individuazione che Tommaso, dopo aver descritto l'ordine gerarchico dei generi e delle specie, sembra attribuire alla materia *quantitate signata*. Se ciò è vero, l'individualità non è sostenibile sotto il profilo sostanziale per quanto riguarda l'essere umano, sostanziale-formale è solo la specie, ma questo è in contrasto con l'intenzione di Tommaso, come è dimostrato dalla sua aspra lotta contro l'averroismo che considerava l'intelletto agente, come unico e universale, presente nei singoli individui, non garantendo l'autonomia del singolo. D'altra parte Tommaso, per giustificare la sopravvivenza dell'anima individuale, la considera come sostanza, rischiando di cadere in una posizione dualistica – in realtà E. Stein non si esprime in modo così esplicito, ma fa intendere tale obiezione – per cui la sostanzialità è dalla parte dell'anima che si incontra con un corpo che, a sua volta, ha una struttura materiale formale».

<sup>136</sup> Cfr.:Ibidem, pp. 63-64: «Se la teologia e la metafisica si incontrano, nell'edificare la metafisica, tuttavia, il loro modo di procedere è, in linea di principio, diverso ed è non solo nel loro interesse, ma anche in quello della metafisica, che entrambe procedano nel loro cammino separatamente, fino a quando non vengano a contatto e l'una esiga, muovendo da se stessa, un completamento da parte dell'altra».

<sup>137</sup> A questo problema E. Stein dedica la sua opera dal titolo *Potenz und Akt- Studien zu einer Philosophie des Seins*, cit.

ordine (cioè essere *bello* e nello stesso tempo razionale). Se si parla di unione e di ordine delle parti di un tutto, si dice implicitamente che all'essere appartiene *essere uno*».<sup>138</sup>

Questa citazione, tratta dall'opera più matura della filosofa, costituisce una sintesi efficace dell'ontologia dinamica che fa da sfondo alla sua antropologia, vero fulcro dell'interesse speculativo steiniano. L'essere umano è partecipe dell'indefinibile divenire della dimensione creaturale, all'interno della quale si compie il suo "processo evolutivo", non nelle modalità del movimento causale della dimensione materiale di cui comunque è partecipe in quanto corporeità, bensì secondo la peculiarità di ogni essere vivente dotato di «... un *nucleo* o un *centro* che è l'autentico *primum movens*, ciò da cui, da ultimo, prende il suo avvio il movimento proprio.

Tale nucleo è ciò per cui si può dire in senso stretto che l'essere vivente "vive", mentre per il corpo che ad esso appartiene vale soltanto il fatto che è "animato". La "vita" si esprime nel fatto che il "nucleo" si autodetermina, questo si verifica per la totalità dell'essere vivente. [...] L'essere degli esseri viventi è un continuo processo di sviluppo, un continuo cambiamento, nel quale il mutamento delle condizioni esterne ha la sua origine nel nucleo. In particolare anche qui ci sono condizioni esterne del cambiamento, ma non confluiscono all'interno di un processo causale, così come accade nel mondo materiale»<sup>139</sup>.

Il dinamismo dell'essere vivente non segue la legge di causalità, sebbene risponda sia alle leggi deterministiche che regolano la sua materia corporea, sia a quelle della realtà esterna. Secondo modalità autonome, dal nucleo, al quale nella *persona* - a differenza degli altri esseri animali - si unisce l'*io puro*, s'irradia la vita di *coscienza*, luogo intimo dove fluiscono *forza vitale*, *psiche* e *spirito* le cui manifestazioni accedono esteriormente attraverso il "ponte" della corporeità. Nel corpo si esprime la *vita interiore* della persona umana: «Essa ha la particolarità (per lo meno in parte) di essere vita che dall'interno si dirige verso l'esterno. Essa non scorre in se stessa, ma agisce, termina in un' "espressione", imprimendo al corpo la sua impronta»<sup>140</sup>. La struttura della persona umana è dunque in se stessa un correlato unitario: ciò che fluisce interiormente si manifesta nell'espressione esteriore. Il *telos* di questo dinamismo consiste nel dispiegarsi dell'essere vivente, nel raggiungimento della sua pienezza, divenendo "realtà piena nel mondo". Questo processo di crescita non corrisponde allo sviluppo corporeo, ma avviene in relazione intima ad esso poiché l'*io* vivente è sempre *in situazione* e gli stati del corpo influenzano continuamente la *forza vitale* (*Lebenskraft*) che muove l'essere.

L'introduzione da parte di Edith Stein della categoria di *forza vitale* da lei definita «qualità reale persistente»<sup>141</sup> costituisce un contributo inedito, all'interno dell'analisi fenomenologia dell'essere umano, che comporta un superamento rispetto a Husserl.

Edith Stein prosegue le ricerche del maestro sulla costituzione essenziale dell'essere umano e sulla sua dimensione intersoggettiva, analizzate nel secondo volume delle *Idee*<sup>142</sup>. E' in questi termini che viene considerato il "fenomeno" dell'essere umano per comprenderlo in tutti i suoi aspetti, secondo il metodo di analisi sul quale Husserl concentra tutta la sua opera. La novità rispetto al maestro è che, sebbene l'analisi delle essenze costituisca per E. Stein il presupposto teoretico di riferimento, la filosofa è interessata a comprendere l'uomo nella sua esistenza reale, a partire dalla dimensione spirituale che lo costituisce e lo relaziona alla Trascendenza. L'essere umano è corporeità vivente (*Leib*) che si manifesta attraverso i vissuti presenti nella coscienza, psichicità (*Seele*) e attività spirituale (*Geist*). Questa "unità personale" è riferita, negli esseri viventi dotati di

<sup>138</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 357-358.

<sup>139</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, p.164-165.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>141</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma, 1996, p. 57 (Per l'indicazione del testo originale cfr. nota successiva)

<sup>142</sup> La filosofa approfondisce tali argomenti in due saggi pubblicati nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» («Annuario di filosofia e ricerca fenomenologica», vol.V, 1922, pp. 1-283) diretto da Husserl: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* e *Eine Untersuchung über den Staat*, cit.

materia, alla struttura corporea, e negli *spiriti incorporei*, alla struttura spirituale. L'essere della persona umana è infatti per E. Stein un'unità psicofisica di natura spirituale-corporea centrata nel "nucleo personale". È attraverso la vita spirituale espressa dalla conoscenza, dal sentimento, dalla volontà, che l'essere umano si apre ad altri esseri spirituali. Questa totalità costitutiva dell'essere umano, le cui componenti sono tra loro in un dinamismo d'interazione circolare, è il principio dal cui centro spirituale s'irradia ogni movimento di tipo relazionale: «... l'anima come totalità è un essere spirituale la cui caratteristica è quella di avere un'interiorità, nel centro, da cui essa deve uscire per incontrare gli oggetti e al quale essa riporta quanto riceve dall'esterno, un centro da cui può donare se stessa anche verso l'esterno. Qui incontriamo il centro dell'esistenza umana».

Risulta evidente l'esito esistenziale dell'ontologia steiniana quale peculiarità della sua antropologia. La discepola di Husserl segue l'indagine essenziale della fenomenologia husserliana non limitandosi tuttavia all'analisi essenziale della struttura dell'essere umano, ma procedendo con l'interesse rivolto all'esistenza concreta. L'analisi dell'essere la conduce alla chiarezza della realtà della persona umana come organismo costituito da una forma vivente e da una forma materiale concatenate teleologicamente in una reciprocità funzionale alla pienezza di ciascuna parte.

Per spiegare questa interconnessione E. Stein va oltre l'elaborazione husserliana rimasta avvilita nell'essenzialismo, guadagnando ulteriori prospettive grazie allo studio della filosofia di Tommaso d'Aquino a partire dalla quale sviluppa l'idea del dinamismo intrinseco alla natura "vitale" dell'individuo personale. Grazie infatti al concetto di "forza vitale" E. Stein si avvicina alle categorie di "atto-potenza" sviluppata da Tommaso, introducendo anche in questo caso una prospettiva originale.

Nell'indagine sull'essenza dell'essere umano, Tommaso rimane legato alla distinzione aristotelica dell'*anima* come specificazione *formale*, trovandosi però di fronte al problema dell'unità della forma riferita alla struttura ontologica dell'essere umano, ne formula la soluzione attribuendo alla "specie" il conferimento dell'anima adeguata all'individuo. E. Stein, apportando un interessantissimo contributo al problema del rapporto tra elemento spirituale ed elemento materiale, ritiene invece primario l'individuo rispetto alla specie di cui porta «un'impronta più o meno compiuta». Questo *io puro* ha già in se stesso il suo principio formativo in base al quale si costituisce per la sua forma materiale oltre che per quella spirituale. Secondo la filosofa infatti il principio unificante dell'essere umano è dato dal dinamismo vitale che è in lui, la *forza vivente*; in tal modo supera il problema ontologico della presenza dell'anima immutabile in rapporto allo sviluppo della persona, evitando il ricorso di Tommaso ai "gradi" sostanziali per cui l'anima intellettuale conferisce dignità spirituale a quella vegetativa e animale, soluzione con la quale l'Aquinate salvaguarda l'unicità della forma ma tradisce il *principium individuationis* che ci obbliga a riconoscere la determinazione spaziale della materia di cui è costituita ogni realtà individuale.

Alla luce dell'ontologia dinamica, E. Stein rigetta le posizioni causalistiche dell'associazionismo psichico, del determinismo naturalistico e del fenomenismo kantiano; l'analisi fenomenologica conduce la filosofa, a partire dalla distinzione già operata da Husserl tra *psiche* e *coscienza*, a considerare la realtà oggettuale come correlato della coscienza, cioè secondo le "connessioni fra coscienza costituente e oggetti costituiti". Il mondo *altro* entra a far parte della coscienza soggettiva non perché ingenuamente oggettivato, ma perché esperito come alterità che fluisce accrescendo la realtà soggettiva: «Sì, ogni vita spirituale è diretta verso l'esterno, è un accogliere il mondo»<sup>143</sup>.

In questa costitutiva dimensione relazionale l'essere umano viene coinvolto in quanto corpo vivente, psiche e spirito, microcosmo in se stesso compiuto ma non chiuso, che guarda alla realtà corporea di cui egli stesso è costituito, agli altri esseri umani che si manifestano a loro volta come soggettività coscienziali.

<sup>143</sup> E: STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 184.

All'interno della riflessione filosofico-antropologica di E. Stein, la soggettività coscienziale rivolta alla totalità fenomenica costituisce dunque il principio a partire dal quale ordinare la "questione antropologica".

A differenza della fenomenologia di Husserl centrata sull'indagine della soggettività assoluta attraverso l'analisi della pura essenzialità, E. Stein è interessata a ripercorrere la fenomenologia come metodo per giungere all'elaborazione di un'antropologia riferita all' "attualità-realtà del vissuto di un Io in un mondo attuale-reale". Nella relazione col mondo ogni datità costituisce un correlato oggettivo, un *quid* i cui significati non sono un'acquisizione statica per il soggetto, bensì un processo in divenire, riferito all'essere che in sé conserva la sua essenzialità come attualità, e tuttavia diviene nella sua potenzialità. Questa considerazione fenomenologica porta a costituire un'antropologia non su basi puramente teoriche, ma sulla natura delle manifestazioni umane e, tenendo conto delle leggi che regolano la materia corporea che segnalano un'ulteriorità rispetto a quanto asserito dagli approcci positivisti, vuole indagare il mondo-della-vita, la correlazione trascendentale tra soggetto e oggetto, il significato stesso di "vivere" e "conoscere": «Invece di trattare lo psichico, preferiamo iniziare dalle cose stesse, e precisamente vogliamo cominciare con la riflessione sulla coscienza e vedere innanzitutto se in essa si possa ravvisare qualcosa di simile alla causalità [...] il mondo naturale, che serve come punto di partenza per raggiungere l'ambito di ricerca della fenomenologia, non esaurisce la totalità dei correlati della coscienza. La riflessione ci apre una nuova classe di oggetti costituiti di grado più basso ("noemata" nel linguaggio delle *Idee*); in questo modo siamo ricondotti, per esempio, *dalla* cosa della natura, che è una ed è la stessa per tutti gli individui che ne fanno esperienza, alla cosa come si presenta all'individuo nel momento in cui ne fa esperienza»<sup>144</sup>.

Questo specifico interesse per l'ontologia riferita alla condizione reale, esperienziale, è l'elemento che E. Stein ritiene accomuni tomismo e fenomenologia:

«Si deve qui sottolineare un'importante concordanza, consistente nel fatto che entrambe [la dottrina tomistica e quella fenomenologica] considerano l'esperienza naturale punto di partenza per ogni ulteriore indagine. Se ogni conoscenza non trova la sua ragione nell'esperienza, se piuttosto si dà all'esperienza un sostrato riconoscibile dalla ragione pura, rimane per l'appunto tuttavia che il fine di ogni pensare è di giungere alla comprensione del mondo dell'esperienza. Un pensare il cui risultato non sia la fondazione ma il superamento dell'esperienza (più esattamente non di un'esperienza singola, che può anche essere una illusione, ma della totalità dell'esperienza), è priva di fondamento e non merita alcuna fiducia»<sup>145</sup>.

La conoscenza che abbia validità universale, che sia cioè scienza, non si basa sull'esperienza particolare e tuttavia trova in essa qualcosa che sia *riconoscibile*, cioè l'essere proprio di ciò che si dà a conoscere in quanto appartenente alla natura, e dunque si conosce facendone esperienza, cioè entrando in relazione con la realtà. In ambito antropologico la conoscenza intersoggettiva si realizza sulla base del comune "sostrato" che la ragione riscontra come universale rintracciabile nel contatto che si stabilisce tra il comune "sostrato" costituito dall'*umanità*.

Se lo studio steiniano dell'essenza dell'essere è radicato nell'interesse per l'essere reale situato nell'esistenza concreta, la *filosofia esistenziale*, con particolare riferimento ad Heidegger, circoscrive il senso dell'essere nella nullità dell'esistenza. L'*esserci*, irretito nella finitezza, non ha accesso se non al nulla della morte che gli rivela la verità del nulla. L'approccio antropologico-esistenziale di E. Stein sfugge allo scacco che lo scetticismo dell'analitica esistenziale impone alla filosofia, rintracciando la verità attraverso accessi alternativi che consentano di guadagnare quella chiarezza di premesse ideali necessaria al fine di assolvere il compito educativo, che la filosofa si ripromette come approdo ineludibile della sua stessa ricerca filosofica, di consegnare ai giovani un'idea di essere umano che risponda all'aspirazione alla vita piuttosto che allo scetticismo nichilista. In questa attenzione da parte di Edith Stein alle ricadute pedagogiche dell'antropologia

<sup>144</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* cit., p.43.

<sup>145</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 359.

filosofica, emerge la motivazione di fondo che anima la sua ricerca. La sua spiccata sensibilità educativa<sup>146</sup> e l'impegno nell'insegnamento che l'assorbe per molti anni, spingono la filosofa ad esplicitare attraverso numerosi scritti la responsabilità intellettuale di una ricerca teoretica i cui esiti non siano destinati a sterili colture laboratoriali, ma piuttosto costituiscano tracce di percorsi verso la ricchezza di senso.

Nella metafisica cristiana E. Stein individua i contributi per una concezione di pienezza dell'essere umano che sottrae a ogni nichilismo. «L'uomo è buono perché è stato creato da Dio, creato a sua immagine e questo in un senso che lo distingue da tutte le creature terrene. Nel suo spirito è impressa l'immagine della Trinità»<sup>147</sup>. Nella misura in cui la luce naturale dell'intelletto si apre a quella della Grazia, l'uomo compie un percorso gnoseologico che coincide con una ricerca interiore per scoprire le radici dell'essere finito nell'infinità dell'Essere eterno<sup>148</sup>.

La Verità, che si dispiega all'uomo poiché abita in lui, rivela l'ontologia dell'essere secondo l'ontoteologia di Tommaso d'Aquino, sulla base del metodo dell'analogia: «Dio creò l'uomo a sua immagine. Ma Dio è *uno* in tre persone. *Una natura*, indivisibile, compiutamente semplice e unica nel suo genere – dunque *individuo* nel senso più pieno della parola. Ma una natura che è tre persone insieme e le congiunge in unità: unità dell'essere e unità di vita in conoscenza, amore e azione – dunque *comunità* nel senso più compiuto della parola. Dal momento che l'essere umano è creato a immagine del Dio trinitario, egli è al tempo stesso individuo e membro. Essendo un'*immagine imperfetta di Dio*, però egli non è individuo e membro al tempo stesso, com'è la Trinità, ma l'uno e l'altro stanno in lui giustapposti; è indi incompiuto in entrambi, e non è entrambi da tutta l'eternità, bensì *diviene* entrambi»<sup>149</sup>. A partire da questo passo, abbiamo la conferma degli elementi, già sopra rintracciati, caratterizzanti la visione antropologica di E. Stein: l'uomo, è essenza individuale chiamata ad agire per costruire relazioni con gli altri esseri individui con i quali condivide «l'*unica natura umana*, che è una e la stessa in tutto ciò che ha volto umano»; quest'unico organismo comunitario non è la somma di parti, bensì un'interconnessione unitaria all'interno della quale ogni individuo, senza che vi si possa annullare né confondersi in alcun modo, mantiene la sua individualità e, a differenza dell'unità trinitaria delle Persone divine la cui comunione è perfettamente compiuta, vive in un interscambio che non realizza una convergenza in una medesima identità, bensì si dà come incontro tra individualità uniche accomunate dalla stessa essenza umana: «Ognuno è ancora qualcos'altro oltre a ciò che è come membro della comunità, nessuno fa parte della comunità con tutto il suo essere»<sup>150</sup> e questa distinzione all'interno di un tutto che non esaurisce le individualità, costituisce la condizione di perfettibilità dell'essere umano che nella relazione intersoggettiva è chiamato a sviluppare responsabilmente le sue potenzialità per concorrere alla pienezza del suo essere individuale e, per retroazione, di tutta la realtà con la quale è interconnesso.

Comprendere il senso dell'essere di ogni individuo, portare cioè a datità la vera natura dell'essere umano significa “conoscere”, non come atto speculativo bensì come intuizione vissuta: «La filosofia può dimostrare che alla specie dell'uomo spetta anche l'individualità, nel senso di particolarità propria; ma percepire le singole individualità non è compito della filosofia, ma di una

<sup>146</sup> Riguardo al nesso tra antropologia filosofica e pedagogia cfr. più avanti il cap. III, § 4.

<sup>147</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p.45. L'affermazione qui citata, tratta dal capitolo “La concezione antropologica come fondamento della pedagogia”, trova ampia trattazione sistematica nell'opera *Endliches und ewiges Sein*.

<sup>148</sup> Il percorso interiore grazie al quale accedere alla verità non è alternativa esperienziale antitetica al processo riflessivo di tipo teoretico ma costituisce un' indicazione di metodo. E. Stein è fedele al modello di ricerca rappresentato da S. Tommaso la cui filosofia fondata sulla ragione naturale consente di guadagnare un fondamento alla fede cristiana che può risultare interessante, ai fini della ricerca veritativa, anche al non credente: «Se egli è libero da pregiudizi, come per sua convinzione deve essere un filosofo, non si schermirà certamente dal far questo tentativo» (cfr.: *Essere eterno essere finito*, p. 67).

<sup>149</sup> E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, tr. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma, 1999, p. 51-52, tit. or.: *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, in: «Edith Steins Werke», vol. XII, 1990, Geleen.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p.52.

funzione specifica dell'esperienza, che usiamo quotidianamente nel rapporto con gli altri uomini»<sup>151</sup>. Lo studio di questa "funzione specifica" è quanto E. Stein elabora nella sua tesi di dottorato sull'*empatia*, nella quale la questione è posta nei termini di «come il mio io individuale possa incontrare l'individuo altro da me». Si tratta di un itinerario fenomenologico lungo il quale l'*esperienza* del sentire empatico è descritta come modalità propria dell'intersoggettività. Da queste premesse che fondano la tesi filosofico-antropologica per cui l'essere umano è essenzialmente essere in relazione in quanto costitutivamente capace di cogliere l'umanità come essenza di ogni essere umano, E. Stein sviluppa i temi politici e pedagogici che danno compiutezza al presupposto ontologico nel quale sono radicati.

Il tema ontologico-esistenziale, articolato nei diversi saperi regionali dell'antropologia (psicologia, sociologia, pedagogia, ecc.), come ho prima accennato, assume in E. Stein un taglio diverso rispetto a quello dell'analitica esistenziale condotta da Heidegger che finisce per arenarsi sull'intrascendibile temporalità e "gettatezza" dell'esistenza umana. La filosofia di Edith Stein va piuttosto nella direzione dell'ottimismo antropologico della metafisica tomista: la consapevolezza dell'impossibilità razionale di trarre dalla condizione esistenziale la comprensione del senso dell'esistenza, costituisce soltanto la premessa perché dal dato esperienziale si giunga all'evidenza ontologica dell'*analogia entis*, dalla finitezza dell'esistenza si tragga il suo radicamento nell'essere infinito: «In questo modo, dobbiamo considerare un'evidenza ontologica il fatto che l'essere umano, come tutte le cose finite, rimanda a Dio e sarebbe incomprendibile senza questa relazione con l'essere divino, vale a dire, sarebbe incomprendibile tanto il fatto *che* esso sia (la sua esistenza) quanto quello che esso sia *ciò* che è. E' proprio, altresì, dell'essere umano il fatto di essere in continuo sviluppo, un divenire determinato da uno scopo. È possibile soltanto fare congetture più o meno fondate all'interno dell'ordine reale del mondo dell'esperienza. La riflessione filosofica può formulare, ancora, una serie di possibilità essenziali, ma non può decidere fra esse. Ne sono parte tutte le questioni relative alle origini: l'origine del mondo, la nascita del genere umano, la nascita degli individui umani. Se deve esistere per noi una risposta a queste domande, deve esserci, per la ragione umana, un'altra via di conoscenza che non sia l'esperienza o l'evidenza filosofica»<sup>152</sup>. La considerazione filosofica sull'essere umano costituisce una premessa teorica che evolve necessariamente in una comprensione "inclusiva", "coinvolgente" per la natura stessa dell'"oggetto" indagato: nel momento in cui *si* (oggettivazione) vuole comprendere la sua finitezza nel tempo e nello spazio, lo *si* comprende *in divenire*; il soggetto della comprensione è sempre *dentro* la comprensione stessa; la transitorietà dell'essere in situazione invoca indicazioni direzionali di provenienza e di tendenza, cioè invoca il *sensu* che però non è nella finitezza, ma nell'infinito.

La ricerca del *sensu* come compito della filosofia riferita all'indagine sull'essere umano conferma la modalità non speculativa in quanto l' "oggetto", che non è mai un semplice noema ma è sempre il correlato di un atto noetico, implica il coinvolgimento dell'interiorità per cui il rapporto con la *Sache* non si riduce a una speculazione astratta, ma è l'ascolto del nostro vissuto rispetto al disvelarsi dei fenomeni. Questo è reso possibile per la prossimità analogica dell'essenza umana a quella divina, per cui conoscere è vivere la vita del *Logos*, paradigma della vita relazionale che avvolge ogni essere:

« "Ev ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος", così risponde la Sapienza eterna all'interrogativo del filosofo. I teologi traducono: "In principio era il Verbo" e con questo termine intendono il Verbo eterno, la seconda Persona della SS. Trinità. Tuttavia non falsiamo le parole di san Giovanni se noi, sulla base delle considerazioni fatte finora, cerchiamo di dire con *Faust*: "In principio era il *sensu*, il significato". Di solito si confronta il Verbo eterno con il "verbo interiore" del linguaggio umano e solo il Verbo incarnato con il "verbo esteriore", parlato (San Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q.4, a. 1 ad 5/6). Aggiungiamo inoltre che la Sapienza eterna, attraverso l'apostolo Paolo, dice: "... αὐτός ἐστιν πρὸ

<sup>151</sup> E. STEIN, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur Und Gnade*, cit., p. 197.

<sup>152</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 215-216.



πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτότῳ συνέστηκεν. Egli è prima di tutte le cose, e tutte le cose hanno in lui la loro consistenza e connessione (Col.1,17)»<sup>153</sup>.

L' esegesi proposta da Edith Stein relativamente al prologo giovanneo, si concentra sul problema della natura essenziale di Dio per poi trarne argomenti sulla *analogia entis*. Nell' analogia con l' essenza divina si svela all' uomo il "senso" della sua stessa essenza e della sua vocazione alla vita che è «vocazione alla vita eterna»: la singolarità essenziale dell' uomo rivela il rapporto privilegiato che Dio ha stabilito con l' uomo conferendogli un' identità irripetibile contrassegnata nel "segno particolare" del «... nome *proprio* nel significato pieno della parola, che esprime l' essenza più intima del ricevente e che gli schiude il segreto del suo essere nascosto in Dio »<sup>154</sup>.

Riconoscere l' essenza umana del singolo individuo è la via alla *visione* intellettuale dell' essenza divina. Ciò è possibile quando alla tensione ascensiva (*attenzione*, per usare il termine weiliano corrispondente) del desiderio di conoscenza si innesta l' azione discensiva della grazia divina, consentendo all' ente finito, la creatura, in virtù di questa discesa del soprannaturale, di *incontrare*, l' ente divino, il Creatore: «... siccome l' anima è una realtà spirituale personale, il suo intimo, la sua particolarità intrinseca, insomma la sua essenza da cui scaturiscono le sue forze e l' interazione della sua vita, non sono soltanto una cosa ignota, che noi ammettiamo come dato per spiegare i fatti spirituali sperimentabili, ma sono anche qualcosa che può divenirci chiaro e tangibile pur se rimane sempre misterioso»<sup>155</sup>.

L' itinerario filosofico-esperienziale di E. Stein trova così il suo apice nella visione mistica che diviene oggetto di riflessione nei termini della *scientia crucis* o "fenomenologia dell' anima", analisi dell' apertura relazionale dell' *io* verso *Altro*. Si tratta di un cammino che porta l' essere personale a un' esperienza reale di libertà dell' intelletto dai suoi vincoli sensibili, della psiche dai sentimenti di potenza individualistica, della volontà dai suoi inganni del desiderio: «Lo spoliamento esigito da questa unione trasformante, viene operato nell' *intelletto* con la *fede*, nella *memoria* con la *speranza*, nella *volontà* con l' *amore*. [...] tale cammino di simile spoliamento è ... il cammino stretto che soli pochi trovano (Mt 7, 14). Il Cammino della Croce sul quale il Signore invita i suoi discepoli»<sup>156</sup>. L' approdo di questo cammino è la visione di verità nella cui luce si perde l' io apparente, quello che si aliena in modo idolatrico cercando sé in Dio, ma si potenzia il sé totale, nell' intimo dell' interiorità umana dove avviene l' *incontro* che ci fa trovare "Dio in Se stesso", si raggiunge cioè la *pienezza dell' essere* cui aspira la filosofia.

## § 5 - Simone Weil: l' antropologia della relazione attraverso l' "ontologia dinamica"

In Simone Weil non troviamo una metafisica sistematica a fondamento dell' antropologia, ma in tutta la complessità dei temi da lei affrontati risulta evidente il primato della questione antropologica e la necessità imprescindibile di comprendere la connessione uomo-mondo-Dio, a partire dalla riflessione sulla realtà dell' essere umano. Simone Weil trova problematico il riferimento alla categoria *persona* alla quale attribuisce una connotazione squalificante<sup>157</sup>. Nello

<sup>153</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 146

<sup>154</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 514-515.

<sup>155</sup> E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, , Città Nuova, Roma 1977, pp. 145-146, tit. or.: *Natur und Übernatur in Goethes «Faust»* (tr. dal ted. Di T. Franzosi) – *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, (tr. dal ted. di M. D' Ambra) – *Die Seelenburg* (tr. dal ted. a cura di Ed. O.C.D. e di A. M. Pezzella) in: «Edith Steins Werke», vol. VI, *Welt und Person*, Geleen 1962.

<sup>156</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, tr. it. di C. Dobner, O.C.D., Roma 2008, p. 68.

<sup>157</sup> Per sintetizzare i termini del tema persona-impersonale in S. Weil, su cui mi soffermerò più avanti, riporto la seguente considerazione tratta da G. P. Di Nicola e A. Danese i quali, tra gli altri, vi hanno dedicato una particolare attenzione: « La questione le appare nello stesso tempo etico-antropologica e filosofica, per il fatto che non può essere la persona il criterio di verità: se l' io desidera la verità, questa deve risultare altrove, oltre la persona stessa. E' qui che si

scritto *La personne et le sacré*<sup>158</sup> la filosofa tematizza la sacralità della persona, entrando in polemica con la corrente del *personalismo* francese. L'affermazione su cui si fonda tutta l'argomentazione del saggio è perentoria: «C'è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Non è neppure la persona umana. È semplicemente lui, quest'uomo». In quest'affermazione c'è tutta la radicalità implicita nell'accezione di essere umano: ogni parte del suo corpo, ogni aspetto della sua personalità, ogni momento della sua esistenza non sono che la manifestazione del suo essere sacro «tutto intero» rispetto al quale la categoria di persona risulta ambigua perché si presta a interpretazioni relative, non assolute riguardo all'essenza dell'essere umano; tale ambiguità è la ragione per cui il criterio col quale attribuire o meno il riconoscimento dell'intangibilità della persona umana, varia a seconda dell'elaborazione delle diverse situazioni storico-culturali. Ciò è dovuto, a parere di S. Weil, alla difficoltà di definire le ragioni per cui va riconosciuta la sacralità della persona. La filosofa indica pertanto un criterio che non attiene alla concettualizzazione ma alla percezione intuitiva radicata nella sfera spirituale, quella attraverso la quale entriamo in contatto con l'essere e cogliamo l'appello inespresso ad essere riconosciuto come soggetto che reclama il bene, al di là del male da cui è segnata l'esistenza umana:

«C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia fino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano»<sup>159</sup>; dunque la sacralità dell'essere umano non è un attributo che gli va accreditato, non è cioè nell'ordine del riconoscimento di *diritto*, sottolinea S. Weil, bensì nella dimensione implicita di un pensiero muto che attraversa gli esseri umani quando entrano in relazione tra loro, che non può non attestare l'implicito e ineludibile destino di bene e non di male che rappresenta la sacralità di ogni persona.

Da un'attenta interpretazione delle sue opere, in particolare attraverso la scrittura aforistica, frammentaria e apparentemente contraddittoria dei *Cahiers*<sup>160</sup>, si può giungere a una corretta ermeneutica dell'ontologia weiliana che risulta sorprendentemente vicina a quella di Tommaso d'Aquino, sebbene il legame non sia esplicito né risultino facilmente contestualizzabili le citazioni sparse, tratte in particolare dalla *Summa Theologiae* di cui riporta più passi relativi all'argomento della relazione intratrinitaria. Il filo della riflessione weiliana da cui trarre la visione metafisica connessa alla sua antropologia, risulta quindi da una sintesi complessa e trasversale.

Da una lettura parziale o da un'interpretazione superficiale dei testi di S. Weil potrebbe derivare l'immediata impressione di una prospettiva nichilista, espressa in particolare nel tema della *de-creazione*, opposta a quella ottimistica di Tommaso il quale vede tutto il creato finalizzato alla visione beatifica. In realtà c'è un fulcro comune ad entrambi gli autori, costituito dalla concezione umanistica. Si tratta ora di analizzare i riscontri di tale affinità alla luce di contributi critici e testuali che possano far superare la perplessità interpretativa dovuta all'oscillazione tra nichilismo e realismo che sembra ostacolare una sintesi chiara del pensiero della filosofa.

Secondo E. Gabellieri nella filosofia weiliana è riscontrabile un preciso aspetto del tomismo, riguardante il «rapporto che San Tommaso d'Aquino ha cercato di pensare tra la natura umana e il

colloca il tema dell'impersonale»: G. P. DI NICOLA E A. DANESE (a cura di), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p.9.

<sup>158</sup> S. WEIL, *La personne et le sacré*, in: *Ecrits de Londres*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 11-44; tr. it.: *La persona e il sacro. Collettività – Persona – impersonale – Diritto – Giustizia*, in: "S. WEIL, Morale e letteratura", ETS editrice, Pisa 1990, pp.36-69.

<sup>159</sup> S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 38.

<sup>160</sup> Cfr. :S. WEIL, *Quaderni*, III, cit., p. 364 (*Sum Theol.*, I, q.28, a.2); p. 365 (*Sum Theol.* I, q. 39, a.8; II, q. 28, a. 3; q. 29, a 4); p. 366 (*Sum Theol.*, I, q.40, a. 1); p. 377-378 (*Sum Theol.*, I, q. 29, a 4). Le citazioni sono riportate dall'Autrice senza particolari commenti e avulse da un esplicito riferimento tematico, secondo lo stile frammentario che caratterizza i *Cahiers*, tuttavia l'aver riportato ripetutamente questi determinati passi del testo latino di Tommaso indica che costituivano per lei materia sulla quale focalizzava la sua riflessione.

suo fine soprannaturale»<sup>161</sup>. Questa relazione di reciprocità tra natura e soprannaturale, va colta al di là dell'apparente dualismo che si rintraccia, in alcuni testi weiliani, tra creazione e Dio, tra natura, segnata necessariamente dalla *pesantezza*, e *grazia* che conferisce la possibilità al creato di volgersi verso il *bene*. «Il primo accostamento da effettuare [tra Weil e Tommaso] ha per oggetto l'affermazione comune ai nostri due autori di un *desiderio naturale di Dio*, cioè di un Bene assoluto che è *fuori* di questo mondo e che tuttavia è oggetto di desiderio per l'uomo che è *nel* mondo. [...]

Altri testi potrebbero confermare che S. Weil ha ritrovato dall'interno del suo proprio pensiero e della sua propria esperienza l'articolazione espressa da S. Tommaso.

Se l'uomo è radicalmente separato dal Bene soprannaturale al quale aspira, vi è tuttavia in lui "un desiderio naturale di questo". Questo "desiderio naturale del soprannaturale" che E. Gilson giudicava "centrale" nell'antropologia teologica di S. Tommaso e che considerava "il più profondo segreto della filosofia cristiana" è anche ciò che permette in definitiva a S. Weil di sfuggire al dualismo radicale spesso presente nella sua opera»<sup>162</sup>.

Gabellieri, attraverso pertinenti citazioni relative a S. Tommaso e a S. Weil, mette in evidenza la loro comune idea del "desiderio naturale del soprannaturale" inscritto nella natura umana ma che solo la grazia divina può orientare. Attraverso un'approfondita ermeneutica dei testi weiliani, Gabellieri dimostra che l'opzione nichilista, che emergerebbe da sue numerose affermazioni, è solo l'esito apparente di formule linguisticamente inadeguate, mentre, nella sostanza del loro significato, rivelano un'antropologia volta a tutt'altro versante: «Versante in cui natura e soprannaturale, creazione e grazia non sono più pensati secondo un rapporto di *esclusione* ma al contrario di relazione e, fino ad un certo punto, di *inclusione* reciproca»<sup>163</sup>. Quest'affermazione avalla la tesi di una visione d'interconnessione cosmica, contraria al sospetto di dualismo di matrice platonica su cui si baserebbe l'attribuzione a S. Weil di fuga dalla vita corporea verso un mondo ideale<sup>164</sup>. L'essere umano trova fondamento unitario nella stretta correlazione di tutte le sue dimensioni, a partire dalla struttura costitutiva della corporeità, e realizza la sua pienezza di senso nel relazionare la sua complessità ontica all'organizzazione cosmica di cui è parte. La realtà organica è sottoposta alla necessità delle leggi che la ordinano non in modo aleatorio ma finalistico; essa è infatti viva, dotata di *potenza* o *forza*. Il flusso vitale che attraversa tutto il creato e costituisce l'essenza dell'essere, rivela la presenza in esso del soprannaturale verso il quale le *forze* vitali possono essere orientate in virtù del "consenso" che l'uomo dà al soprannaturale perché agisca realizzando il bene. S. Weil per esprimere questo dinamismo metafisico ricorre spesso a formulazioni aforistiche:

«Postulato: Questo universo è una macchina per fabbricare la salvezza di coloro che vi acconsentono.

(E' quanto dice S. Paolo: ogni cosa coopera con colui che ama Dio) [Rm. 8, 28]»<sup>165</sup>.

All'uomo è data la libertà di rispondere alla "vocazione" di inserirsi nell'"equilibrio dinamico" cui tutto tende, che S. Weil chiama "giustizia" e il cui mezzo, come per S. Tommaso, è la grazia.

<sup>161</sup> Questa tesi è sostenuta da Emmanuel Gabellieri attraverso un'articolata argomentazione basata su un'attenta analisi testuale che non solo sfata i pregiudizi di contraddittorietà tra l'antropologia di Tommaso e quella di S. Weil, ma afferma altresì che il dialogo tra i due costituisce «un lieu exemplaire de l'effort de discernement et de discrimination que la reprise de la synthèse thomiste doit operer vis-a-vis de la philosophie contemporaine» (un luogo esemplare per uno sforzo di discernimento e di discriminazione che la ripresa della sintesi tomista deve operare vis-a-vis con la filosofia contemporanea); cfr.: E. GABELLIERI, *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, in "Atti del Convegno tomistico Internazionale. 1991-92, Roma", 189 (20), Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione cattolica, Città del Vaticano, 2007, p. 363.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 369 (la traduz. è mia).

<sup>163</sup> Ibidem, p. 366.

<sup>164</sup> Il platonismo che permea la filosofia weiliana va filtrato attraverso il monismo cristiano. Certamente avviene una maturazione graduale nella pensatrice, per cui una corretta ermeneutica deve tener conto della cronologia dei testi; in questo caso il riferimento è agli scritti degli anni 1940-1943.

<sup>165</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit, p. 366.

Per approfondire ulteriormente questa concezione weiliana, torniamo al contributo di E. Gabellieri: «L'equilibrio "dinamico" dell'antropologia teologica di S. Tommaso sembra nello stesso tempo atto a illuminare e integrare la verità di questa filosofia mistica, e atto a poterne distinguere i limiti»<sup>166</sup>. È interessante entrare nel merito di quest'affermazione che rivela un preciso criterio ermeneutico suggerendo una convergenza tra "l'equilibrio dinamico" dell'antropologia tomista e la verità che, attraverso la "contraddizione" coglie la "filosofia mistica" di Simone Weil. L'autore propone infatti, richiamandosi a quanto scrive G. Thibon, di superare l'ambiguità e le *contraddizioni* intrinseche alla scrittura della filosofa, riferendole alla sua esperienza mistica. Di fronte al *vulnus* delle contraddizioni che avalla il sospetto di ambiguità delle posizioni weiliane, E. Gabellieri dà infatti la seguente indicazione interpretativa: «Una maniera illuminante di "risolvere" questa ambiguità, o almeno di attenuarla, è quella formulata da Gustave Thibon che afferma che, in tutti questi passi [dove si riscontrano contraddizioni di natura onto-teologica, S. Weil non si esprime da "studiosa di metafisica" o da "teologa" ma da "mistica", alla stessa maniera in cui Caterina da Siena poteva udire il Cristo dirle "Io sono Colui che è, tu sei colei che non è"]»<sup>167</sup>. Potremmo condividere questa considerazione se non presentasse un inconveniente equivalente a quello cui vuole sopperire, e cioè il rischio che in tal modo si squalifichi la portata teoretica a vantaggio di quella mistica, andando contro la stessa intenzione della filosofa che non volle mai rappresentare la sua esperienza mistica in forma riflessiva, piegandola alla descrizione o, al contrario, riconducendo l'azione speculativa a estasi contemplativa. La conversione religiosa di S. Weil scaturisce dall'"esperienza mistica" che, da quel momento, s'innesta sul processo di ricerca razionale che accompagna tutta la sua esistenza. Da allora in poi il suo filosofare acquisisce nuove prospettive rispetto alle quali va indirizzato l'impegno ermeneutico, sfuggendo al rischio di confinare le apparenti contraddizioni, intrinseche e ricorrenti nella filosofia di Simone Weil, nell'ambito della sua esperienza mistica.

L'operazione ermeneutica suggerita da G. Gabellieri ritengo pertanto che vada intesa non come frammistione di piani eterogenei, quali la speculazione filosofica e l'esperienza mistica, bensì come reciprocità significativa tra esperienze interconnesse quali quella che tiene dietro al *logos filosofico* e quella in cui si rivela misticamente la verità del *Logos*. In questi termini, mi pare particolarmente interessante il tema dell'"equilibrio dinamico" come elemento concettuale alla luce del quale verificare in che modo s'integrino nel pensiero di S. Weil antropologia e teologia, finalismo e necessità, de-creazione e co-creazione, abdicazione di Dio ed espansione divina, in modo tale da riconoscere le *contraddizioni*<sup>168</sup> non come iati o aporie, ma come figure concettuali funzionali al filosofare weiliano, se non addirittura metafore della struttura reale che il pensiero di S. Weil vuole rappresentare.

Dalla validità di questa mia opzione interpretativa dipende la possibilità di sostenere che il fondamento dell'antropologia relazionale di S. Weil consiste in quella che potremmo chiamare "ontologia dinamica", ossimoro implicito nel concetto di "equilibrio dinamico" riscontrabile sia in Tommaso che in S. Weil.

Le innegabili ambiguità dei testi weiliani paradossalmente si accrescono con l'approssimarsi di quella luce di Verità verso cui la filosofa tendeva, a riprova non della debolezza della sua filosofia, ma del valore della sua "filosofia della debolezza", nel senso che le apparenti contraddizioni costituiscono il segno di un innalzamento dal piano di concettualizzazione a una dimensione esterna alla filosofia e tuttavia foriera di forza rivelativa circa la verità intrinseca al filosofare stesso. Ci dà conferma di ciò l'amico filosofo Gustave Thibon il quale raccolse tutto il travaglio che accompagnò la riflessione filosofica di Simone Weil nel suo confluire nel percorso religioso: «E' in questi momenti in cui è assente dal suo genio che appare più puramente geniale. I

<sup>166</sup> E. GABELLIERI, *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, cit., p. 372.

<sup>167</sup> (Ibidem, p. 364).

<sup>168</sup> L'ipotesi ermeneutica del valore della figura concettuale della "contraddizione" in S. Weil, sarà sviluppato nelle pagine successive.

limiti e le miserie della sua persona non influenzano più il suo messaggio ed ella diventa infine ciò che ha sempre sognato di essere: un niente che veicola l'infinito»<sup>169</sup>.

Relativamente alle apparenti contraddizioni presenti nel pensiero di S. Weil, la linea interpretativa non è dunque quella di far valere la voce della “mistica” per sopperire alle aporie della “filosofa”, ma piuttosto quella di cogliere l'ampliamento di orizzonte della filosofia che si verifica alla luce dell'esperienza mistica. A conferma di ciò, troviamo la testimonianza di Thibon: «E' deplorabile che la forma stessa del linguaggio di Simone Weil favorisca così spesso l'equivoco tra il piano ontologico e il piano mistico. Dissipato questo equivoco, possiamo accogliere senza reticenze le luci incomparabili che ci fornisce nel nostro viaggio verso Dio. Queste luci, nate dallo scontro tra l'intuizione geniale e l'amore sovranaturale, sono troppo segrete, troppo pure e talvolta troppo accecanti per essere accolte in un sistema [...] Ed è per questo che l'aspetto sistematico dell'opera di Simone Weil appare così debole e scialbo in rapporto allo stadio elementare e folgorante del suo pensiero»<sup>170</sup>.

Nel momento in cui la ricerca filosofica si illumina degli orizzonti della visione mistica, il linguaggio razionale non risulta più adeguato perché l'essere si è elevato al piano della sua stessa pienezza ed ecco che cambia la “forma” del linguaggio<sup>171</sup>, dunque si verifica una sorta di corto circuito del linguaggio. Occorre ora capire verso che cosa evolva l'*impasse* semantico per cui la “comprensione” metafisica si cela dietro contraddizioni o ambiguità. Si tratta di ripercorrere il “viaggio”, che l'essere compie verso la sua perfezione.

Quando la speculazione filosofica di Simone Weil, a un certo punto della sua vita, incrocia il *kerigma* cristiano che la guida verso la *metanoia* non si verifica una conseguente sfiducia verso la ricerca speculativa trovando rifugio nella mistica, piuttosto, la sua ricerca filosofica, esposta ai raggi della nuova luce, ne risulta talvolta come abbagliata, sbalestrata e dunque alla ricerca del modo adatto di offrire lo sguardo e di pronunciare le parole del *logos* che si rivela. Più la luce soprannaturale schiarisce gli orizzonti di verità, più la filosofa avverte il peso della finitezza, e il linguaggio della ragione le risulta inadeguato nel mettere a punto la complessità dei temi che ruotano intorno alla questione ontologica con i suoi rimandi antropologici e teologici.

Alla luce di ciò, proviamo a superare alcune difficoltà interpretative che portano, per esempio, all'attribuzione di «nichilismo ontologico» in riferimento alla dottrina weiliana della *decreazione*, là dove sembra espressa nei termini di un rapporto proporzionale tra la *diminutio* dell'*io* creato e l'affermazione della gloria di Dio («La mia esistenza è una diminuzione della gloria di Dio. Dio me la dà perché io desideri perderla»<sup>172</sup>). Lo *svuotamento dell'io* è espresso spesso come specularsi alla manifestazione della gloria di Dio, ma in realtà S. Weil ripropone il paradosso evangelico<sup>173</sup> per cui l'uomo che rinuncia al proprio sé attira in sé l'avvento di Dio e dunque partecipa della sua gloria, a condizione del suo de-crearsi: «Decreazione in quanto compimento trascendente della creazione, annullamento in Dio che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata finché esiste»<sup>174</sup>. Questa radicalizzazione verbale che sembra negare valore all'esistenza, esprime piuttosto la ricerca pura, incondizionata, delle condizioni che conferiscono all'esistenza stessa la pienezza del suo valore. Ciò è perfettamente coerente con la concezione tomista del libero arbitrio, fondata sulla dottrina neotestamentaria<sup>175</sup>, secondo cui

<sup>169</sup>: cfr.: J-M. PERRIN- G. THIBON, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, cit., p. 143.

<sup>170</sup> Ibidem, p.155.

<sup>171</sup> Certamente l'espressione lessicale cui fa ricorso la Weil rivela una formazione teologico-dottrinale da autodidatta che non regge il confronto con il vocabolario tomistico; il suo desiderio di accostarsi alla fonte della Rivelazione la porterà ad una lettura autonoma della Sacra Scrittura, parallelamente ad un percorso di conversione che si interromperà con la sua morte prematura.

<sup>172</sup> S. WEIL, *Q IV*, p.58.

<sup>173</sup> La filosofa si sofferma in più pagine dei *Cahiers* sulla lettura del Vangelo secondo San Giovanni, riportando più volte il passo dell'annuncio della glorificazione attraverso la morte (Gv. 12, 24, ss.). Cfr., p. es., : *Q IV*, pp. 130-133.

<sup>174</sup> S. WEIL, *Q III*, p.164.

<sup>175</sup> Cfr. in particolare la dottrina paolina: «Se con l'aiuto dello Spirito, voi fate morire le opere del corpo, vivrete» (Rm. 8,13).

l'uomo sceglie di dire no alla carne per accogliere in sé l'azione della grazia salvifica attraverso la quale gli è dato di partecipare alla *Gloria*.

Il termine *decreare* dunque non ha una valenza nichilista perché l'esito della nullificazione non è la negazione dell'essere umano attraverso la negazione dell'esistenza, ma la sua ri-creazione attraverso il bene che attende dall'uomo il consenso, il "sì" nuziale. La "morte" dell'io è ciò cui bisogna tendere, contro la pretesa ontologica dell'io come assoluto e contro la presunzione gnoseologica della certezza del pensiero, ma anche contro l'idea di un annullamento mortificante della volontà, quando invece si tratta della possibilità dell'attuazione realmente efficace e non immaginaria della volontà: «La parte efficace della volontà non consiste nello sforzo, che è teso verso l'avvenire, bensì nel consenso, il sì delle nozze. Un sì proferito nell'istante presente, eppure al modo di una parola eterna, perché si acconsente all'unione del Cristo con la parte eterna della nostra anima»<sup>176</sup>. Il consenso a Dio implica la rinuncia all'io, tuttavia ciò non prelude all'annichilimento ma piuttosto al conferimento di una sorta di "potere" di cui disponiamo a riprova della possibilità, residua rispetto alla struttura necessaria della creazione, di elevare l'*ordine dell'esistenza all'ordine del bene*: «Noi abbiamo un po' di potere. Abdicando, acconsentendo a tutto, diventiamo onnipotenti. Perché allora non può accadere alcunché che non abbia il nostro consenso»<sup>177</sup>.

In S. Weil dunque non solo non troviamo un'antropologia della mortificazione ma neppure alcuna forma triste di alienazione dal mondo, ma piuttosto una visione liberante giacché se il male consiste nella tendenza ad «attaccarsi a ciò che non è questo mondo», per opporvisi bisogna rendersi disponibili a subire (*éprouver*) «nella propria carne e nella propria anima (l'anima vivente) non la morte propriamente detta, ma un equivalente, una ferita prodotta dalla necessità che ci fa sentire che siamo mortali»<sup>178</sup>, cioè bisogna scegliere l'incondizionato. La *necessità* viene letta da Simone Weil come una sorta di protezione che Dio ha posto a tutela del libero arbitrio dell'uomo che in qualunque momento può accettare o meno di aprirsi a Dio.

«E' Dio che per amore si ritira da noi perché ci sia possibile amarlo. Perché se fossimo esposti ai raggi diretti del suo amore, senza la protezione dello spazio, del tempo e della materia, saremmo evaporati come l'acqua al sole; non ci sarebbe abbastanza Io in noi per abbandonare l'Io per amore. La necessità è lo schermo posto tra Dio e noi perché noi possiamo essere»<sup>179</sup>.

La decreazione è indicata da S. Weil come un itinerario che l'uomo deve compiere per dare il consenso alla sua redenzione, visione weiliana che Miklos Vetö qualifica come *metafisica della conversione*: «L'idea chiave di questa metafisica della conversione è la decreazione e il termine stesso è significativo. Il privativo indica la passione della riduzione e dell'annichilimento trasformata in imperativo morale, il cui contesto, propriamente metafisico, è indicato da "creazione". La parola stessa è un neologismo inventato da Péguy che d'altronde lo utilizzava in senso diametralmente opposto. Quanto a Simone Weil, non ne dava alcuna definizione esatta.

Benché si trattasse certamente di più che di un semplice esperimento terminologico, non era molto decisa sul suo uso ed esitava persino sulla sua ortografia. A volte "decreazione" è una sola parola, ma più spesso si legge "de-creazione" o il verbo "de-creare". Di certo è il solo termine che possa adeguatamente esprimere la sua intuizione fondamentale: quella della vocazione auto-annichilatrice degli esseri umani, una vocazione che fu enunciata nell'antico comandamento del *Teeteto* sull'imitazione di Dio, e che in definitiva è fondata sull'essenza stessa di Dio. Ma "come" imitare Dio o piuttosto, "quale" Dio imitare?»<sup>180</sup>. Lo stesso interrogativo si pone Gabellieri, per trovare negli scritti weiliani la risposta: «Come comprendere il nostro consenso alla trasformazione che Dio vuole operare in noi? [...] Occorre a questo punto riferirsi ad altri passi per chiarire questo movimento ascendente della grazia: questa dimensione apparentemente "soprannaturale" accordata alla "natura". Questo movimento "ascendente" è quello del *desiderio*, nel cuore dell'uomo, di un

<sup>176</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit. p.92.

<sup>177</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 349.

<sup>178</sup> S. WEIL, *Q I*, p. 280.

<sup>179</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 70.

<sup>180</sup> M. VETÒ, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna Editrice, tr. di G. Giaccio, Casalecchio (BO) 2001, p. 17.



Bene assoluto che è Dio stesso e che l'uomo non può impedirsi di desiderare, persino inconsciamente, attraverso tutti quei desideri particolari e relativi. Ora, questo desiderio, questa forza discendente è, dichiara S. Weil: "... qualcosa nella natura che permette al soprannaturale in un certo senso di esistere. Ma è qualcosa nella natura" [*Q I*, p. 332] »<sup>181</sup>. La notazione critica di Gabellieri risulta dirimente per fugare l'attribuzione di ambiguità all'ontologia weiliana, infatti puntualizza: «E' chiaro che questo "qualcosa" non è il soprannaturale. Ma è anche chiaro che si tratta di "qualcosa nel mondo con cui il soprannaturale ha un rapporto [*Q I*, p. 335]. Un tale "rapporto" che mette così in prospettiva la natura e il soprannaturale evitando nello stesso tempo naturalismo ed estrinsecismo, come non accostarlo al rapporto che S. Tommaso d'Aquino ha cercato di pensare tra la natura umana e il suo fine soprannaturale?»<sup>182</sup>.

Sia Tommaso che S. Weil leggono il "desiderio del soprannaturale" come tensione connaturale all'essere umano. In S. Weil emerge come un'oscillazione tra l'idea spinoziana di natura, il cui ordine geometrico e la bellezza che lo rappresenta costituiscono l'impronta del soprannaturale di cui non c'è altra presenza in questo mondo, e quella di "natura" come la caverna dalla quale dobbiamo uscire per vedere il soprannaturale. A sfatare l'ipotesi di un dualismo interviene la sua idea di "ponte", *μεταξύ*, costituito dalla condizione ontologica della perfettibilità che connota l'essenza stessa dell'essere naturale. Questo ponte è il "desiderio" sostenuto dalla grazia, cioè l'apertura incondizionata, la relazionale pura nei confronti della necessità che è amore verso di essa: «Se si desidera una certa cosa, ci si mette sotto la schiavitù della concatenazione delle condizioni. Ma se si desidera la concatenazione stessa delle condizioni, la soddisfazione di quel desiderio è incondizionata. Per questo amare l'ordine del mondo è l'unica liberazione»<sup>183</sup>. Inserirsi, attraverso il desiderio-non-desiderante, nella connessione universale equivale ad acquisire il linguaggio meta-razionale dell'amore come via di accesso al senso dell'essere universale.

Il valore della categoria di "desiderio" contribuisce dunque a chiarire che l'oscillazione, l'ambiguità, la contraddizione, non rivelano uno *iato* concettuale sintomo della debolezza filosofica espressa nel linguaggio contraddittorio, ma preludono all'"ontologia dinamica", che certamente Simone Weil coglie nell'antropologia teologica di Tommaso. In proposito riporto l'affermazione di Gabellieri che trovo di notevole rilievo critico: «Questo "desiderio naturale del soprannaturale" che E. Gilson giudicava "centrale" nell'antropologia teologica di Tommaso e che considerava "il più profondo segreto della filosofia cristiana" è anche ciò che permette in definitiva a S. Weil di sfuggire al dualismo radicale spesso presente nella sua opera»<sup>184</sup>.

Nelle pagine dei *Cahiers*, oltre che in *Attent de Dieu*<sup>185</sup>, si possono rintracciare in modo esemplificativo alcuni punti nodali del percorso riflessivo della filosofa sulle possibilità del divenire della creatura verso il soprannaturale. Tale possibilità viene indicata insistentemente nella *obbedienza* alla sofferenza. Dare senso alla sofferenza equivale a trovare la via per ascendere al bene, cioè al soprannaturale. Le citazioni di Spinoza fanno spesso da sfondo alla riflessione ontologico-esistenziale:

<sup>181</sup> E. GABELLIERI, *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, cit., pp. 367-368.

<sup>182</sup> IBIDEM, p.368.

<sup>183</sup> S. WEIL, *Q IV*, p.180-181.

<sup>184</sup> Cfr.: E. GABELLIERI, *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, cit., p.370.

<sup>185</sup> Nell'argomentazione che qui cerco di sviluppare farò riferimento preferibilmente ai *Cahiers* piuttosto che ad *Attente de Dieu*, opera che raccoglie le riflessioni epistolari che S. Weil aveva rivolto, tra il gennaio e il giugno del 1942, a padre J. M. Perrin dove vengono tematizzati contenuti analoghi a quelli dei *Cahiers*, oggetto della presente riflessione. Privilegio questi ultimi sia perché si tratta di scritti che attraversano cronologicamente l'ultima fase di maturazione del pensiero weiliano (1941-43) sia soprattutto perché in essi la scrittura, sebbene appaia disorganica per il succedersi di riflessioni che evidentemente non sono rivolte ad un ipotetico lettore, nel loro presentarsi apparentemente slegate fra loro come "appunti" con i quali l'autrice vuole fissare le sue riflessioni, ci offrono la magmatica risonanza di un pensiero straordinariamente rigoroso per la profondità di riferimenti culturali con i quali si confronta e per la tensione speculativa del suo percorso filosofico.

«Sentimus experimurque nos aeternos esse [Spinoza, Etica, libro V, pr. XXIII, scolio], e il “senso dell’immortalità”, lo “stato primordiale”]

Le condizioni di esistenza del bene permettono di concepire una gerarchia nella natura.

[...] L’obbedienza è la virtù suprema. Amare la necessità. La necessità e il dharma sono una cosa sola. Il dharma è la necessità amata. La necessità è, rispetto all’individuo, ciò che vi è di più basso – costrizione, forza, una “dura necessità” [*Iliade*, VI, 458] – la necessità universale libera da essa. Considerare il dharma non come dovere, ma come necessità, è elevarsi al di sopra.

Lasciare libero gioco alle proprie facoltà di azione e di sofferenza»<sup>186</sup>.

In questa successione di aforismi slegati tra loro, in realtà si sviluppa il percorso ricorrente di riflessione verso il senso dell’esistenza stretta tra la brutta necessità e il desiderio di bene. Due righe appena, tratte dal capitolo *De potentia intellectus seu de libertate humana* dell’*Ethica* di Spinoza che l’autrice inserisce come per ricordare a se stessa la lezione di Spinoza secondo cui l’uomo esercita la “potenza della Mente” sugli “affetti” senza tuttavia che la volontà possa dominarli, giacché “solo la conoscenza vi pone rimedio”, in polemica<sup>187</sup> con quanto sosteneva Cartesio il quale invece confidava nella possibilità che la ragione applicata alla volontà potesse piegare la natura stessa. Sono i voli pindarici che per passaggi aforistici fissano le premesse ontologiche secondo cui per S. Weil il nostro desiderio di perfezione eterna non può essere soddisfatto in base ad un’aspirazione della volontà; piuttosto la spinta razionale ci porta a ricercare ciò che in natura ci comprova la possibilità del bene. S. Weil, come vedremo riflette sulle manifestazioni scientificamente rilevabili riguardo alla possibilità che il bene soprannaturale si manifesti nella natura, ritenendo che la prova di questa possibilità sia nell’energia che si rivela a diversi livelli nella natura. E’ implicita tutta la riflessione scientifica, su cui torneremo successivamente, che S. Weil premette alla sua visione metafisica, attraverso la quale ragiona sulla possibilità che l’uomo ha di relazionarsi al bene attraverso la conoscenza della natura.

Volendo evidentemente indagare sul tema della sofferenza come via di salvezza, l’autrice cita Tommaso<sup>188</sup> per riflettere sul ruolo delle “passioni” che possono essere mitigate da qualche considerazione di ordine razionale grazie all’influsso delle *facoltà* superiori su quelle inferiori (*ex aliqua considerazione rationis, per quamdam derivationem seu redundantiam a superiori bus viribus ad inferiores*), senza che tuttavia ciò accadesse in Cristo il quale invece permise a ciascuna delle sue *forze* di agire per conto proprio (*unicuique enim virium “permisit agere quod est sibi proprium”*), al fine di accreditare quella sofferenza a elemento di espiazione. Cita ancora Tommaso là dove afferma, tra l’altro, che Cristo conosceva tutte le cause della sofferenza attraverso le facoltà interiori dell’anima (*secundum vires interiores, efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae*)<sup>189</sup>.

In questi *flash* di riflessioni che evidentemente rimandano all’universo culturale in cui si muove la filosofa, si nota la sua intuizione, sulla quale si concentra sempre più, sulla condizione dell’essere umano il cui processo di perfettibilità si compie nella misura della sua accettazione della sofferenza che non è altro che amore per la necessità cui è sottoposta la creazione. L’essere umano trova in Cristo il modello di creatura perfetta che agì nel modo perfetto per dare un senso alla sofferenza conferendo così efficacia alla sua accettazione. Il chicco di grano che muore per portare frutto è la metafora evangelica più volte riportata nelle pagine weiliane:

«L’anima dell’uomo è rivolta su se stessa dai propri sforzi e dai colpi della sorte. Essa è arata. Una quantità infinitamente piccola di bene vi cade, senza che lo si sappia, solo dopo ci si accorge di ciò. Il bene cresce da solo. Quando giunge a maturità, Dio manda la morte spirituale. La spiga è allora nascosta nella terra, seppellita, poi produce dei frutti. Oppure la spiga è macinata e trasformata in pane. L’uomo non vive più in sé, ma il Cristo vive in lui; la sua carne è diventata la

<sup>186</sup> S. WEIL, *Q I*, p. 332.

<sup>187</sup> Polemica qui appena accennata ma sulla quale l’autrice si sofferma diffusamente in altri suoi testi.

<sup>188</sup> *Summa theologica*, III, q.46, a.6.

<sup>189</sup> S. WEIL, *Q I*, p. 330.

carne di Cristo e gli sventurati la mangiano. Così la vita umana è come un anno. Tutto ciò che precede la semina è aratura»<sup>190</sup>.

Il tema filosofico-antropologico della de-creazione assume nello sviluppo del pensiero di S. Weil, a parere di M. C. Bingemer, una valenza «profondamente teologale» per cui, investita dalla grazia, la sua conoscenza perviene, attraverso un «itinerario spirituale di per sé relazionale» a profonde intuizioni teologiche che le consentono di cogliere la relazione tra il Dio personale trinitario e l'essere umano: «Per S. Weil Dio che viene incontro all'uomo nel mondo e nella storia e Dio nella sua vita intima trinitaria s'identificano e sono un solo e medesimo Dio. Sono là i due movimenti che identificano la via stessa di Dio. Vent'anni prima che K. Rahner componesse il suo assioma, che in qualche modo rivoluzionò la teologia trinitaria, S. Weil sapeva già, attraverso la sua esperienza e la sua riflessione, che: «La Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente e viceversa [K. Rahner]»<sup>191</sup>. S. Weil legge in modo analogico il movimento relazionale intratrinitario e la condizione esistenziale dell'essere umano al quale è dato di inserirsi nella circolarità di questo movimento, che investe l'intero creato e l'umanità tutta, il cui dinamismo è dato dall'unico amore costitutivo della discesa del Logos incarnato la cui in abitazione attende una risposta partecipativa di uguale natura donativa: «Questa dinamica trinitaria la conduce dunque verso lo stesso mistero pasquale, centro della rivelazione più profonda di un Dio personale ed interpersonale, che entra in relazione con la sua creatura, attirandola alla comunione e alla partecipazione alla Passione del Figlio Suo. [...] Questo amore, che è divino ma che diviene reale in un essere umano per Grazia di Dio, S. Weil – senza aver studiato teologia – lo chiama in un modo decisamente teologico e teologale: «L'amore del prossimo è l'amore che discende da Dio verso l'uomo. Esso è anteriore a quello che sale dall'uomo verso Dio. Dio ha fretta di scendere verso gli sventurati. Dal momento che un'anima è disposta al consenso, fosse l'ultima, la più miserabile, la più difforme, Dio si precipita in essa per poter, attraverso di essa, guardare, ascoltare gli sventurati (...)»<sup>192</sup>.

Il tema della sofferenza di Cristo interviene a illuminare la concezione weiliana dello statuto ontologico dell'essere umano collocato in una incolmabile distanza da Dio, e tuttavia posto egli stesso a mediatore tra Dio e la creazione, in virtù della mediazione di Cristo, perché l'essere finito si attuasse nella sua perfezione, cioè come bene.

Dio, con l'incarnazione, raggiunge la polarità opposta a se stesso e pone così il legame originario attribuendo all'essere umano la natura relazionale dell'essere divino, attraverso il Mediatore: «Il rapporto come μεταξύ. Il Figlio è λόγος e non νοῦς, perché è mediatore»<sup>193</sup>. Questa mediazione è data dall'amore del Creatore, il Λόγος inviato dal Padre del quale «non conosce i segreti», rispetto al quale cioè compie l'obbedienza alla condizione della distanza, caricandosi della natura umana; la creazione è distanza da Dio, ma non separazione grazie al legame relazionale tra la natura divina e quella umana che il Padre pone nel Figlio: «La creazione è la parola che Dio ci dice; è altresì il nome di Dio. La relazione, che è la Saggiezza divina, è il nome di Dio»<sup>194</sup>. Solo l'atto compassionevole del Cristo che si abbassa alla creatura umana, ricostituisce lo stato di equilibrio, il legame di armonia che attraversa l'universo; all'uomo il compito di aderirvi attraverso l'*obbedienza* che, analogamente a quella di Cristo, non è altro che amore verso la realtà creata, il riconoscimento della sua distanza da Dio, dunque un'opzione radicale che ci libera per grazia da ogni forma d'idolatria e ci immette nell'inintelligibilità della grazia.

Possiamo trovare una sintesi dell'ontologia dinamica fin qui considerata, nelle stesse parole di S. Weil:

<sup>190</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 307.

<sup>191</sup> Cfr: a p. 104: M. C. BINGEMER, *Dal Dio personale trinitario all'essere umano relazionale*, in: DI NICOLA-DANESE (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil nel centenario della nascita*, cit., pp. 97-104.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 100, 104.

<sup>193</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 152.

<sup>194</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 349.

«Se si pensa che Dio ha creato per essere amato; e che non può creare qualcosa che sia Dio. E che non può essere amato da qualcosa che non sia Dio; egli si trova allora in una contraddizione. La contraddizione racchiude la necessità. D'altra parte ogni contraddizione si risolve mediante il divenire. 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. Quando essa è sparita ... egli continua a crearne e ad aiutarle a de crearsi.

Il tempo sorge nel divenire implicato da questa contraddizione.

La necessità racchiusa in questa contraddizione è tutta la necessità in un nucleo»<sup>195</sup>.

Resta ancora da fare qualche ulteriore considerazione per chiarire le modalità dell'ascesa al bene in virtù della grazia, che rende efficace l'obbedienza alla necessità, attraverso l'azione- non-agente.

L'uomo che obbedisce, amando la necessità materiale, ripercorre per analogia l'azione discensiva di Dio incarnato. Perché l'uomo compia, o meglio diventi per grazia questa "azione perfetta", deve cessare di essere auto-centrato. In questo consiste l'io-decreato che consente al soprannaturale, attraverso lo Spirito, di entrare in relazione col mondo, secondo quanto rivela la relazione intratrinitaria: «Il Padre è creatore. Il Verbo è incarnato (già nell'ordine del mondo, prima dell'incarnazione propriamente detta). Lo Spirito non ha rapporto con il mondo. Ma è l'io dell'uomo perfetto. È l'io de-creato»<sup>196</sup>. Lo Spirito non è in rapporto col mondo come lo sposo non lo è con la sposa fin quando questa non dà il consenso<sup>197</sup>. La prima rinuncia è in Dio nei confronti della sua stessa possibilità di creare; Dio per primo si de-potenzia, si priva della *forza*, e si fa *obbedienza*. È questa l'obbedienza alla *necessità*, l'esito bello dell'amore per la necessità e la sofferenza che ne è l'emblema. È questa la contraddizione implicita nel "desiderio non desiderante".

Nella sua dimensione dinamica, la pienezza d'essere, che si attua nell' "azione perfetta" perché privata della sua potenza di finito, avendo accettato la necessità come ordine attuale, non è frutto della volontà dettata dall'io nella sua autonomia razionale, ma l'esito di una rinuncia alla forza, di un'obbedienza che limita la *forza* (o *potenza*, *facoltà*). Nella contraddizione tra forza e obbedienza si esercita un movimento contrario all'affermazione di sé (*azione non agente*); all'io che tende ad affermarsi con la forza della ragione e delle altre "potenze", si contrappone la *decreazione*, la forza che si oppone al sé: dinamismo dell'essere, *relazione creatrice*:

«L'intelligenza si esercita all'obbedienza scontrandosi con l'intelligibile. [...]. Contemplare dei rapporti dai quali la forza e l'utilità siano escluse, significa esercitare il movimento rotatorio nel cervello, che non va da nessuna parte. Concepire i rapporti significa concepire i limiti, invariati che dominano variazioni, un'obbedienza»<sup>198</sup>.

L'atto creatore è movimento verso il bene e la conoscenza consiste nell'orientare l'intelligenza verso di esso, distogliendola dall'immaginazione che conferisce essere al nulla. Questa è l'obbedienza che non nega l'essere, ma anzi lo esprime in tutte le sue componenti interconnesse con l'intero creato, attraverso la conoscenza oltre l'intelligibile, la sensibilità che comprende la corporeità, l'anima o interiorità. A questo si giunge se l'intelligenza è guidata dall'*attenzione*, se la sensibilità è esercitata a rinunciare alla potenza degli "appetiti", se l'anima è illuminata dalla grazia soprannaturale:

«Verità profonda nella confessione cattolica: ciò che cancella il peccato non è la risolutezza accompagnata da irrigidimento interiore, il dispendio di energia, bensì il pentimento, cioè la luce dell'attenzione, e questo con la ripetizione e la durata. Ogni momento di luce ne cancella un po', finché esso sia infine esaurito»<sup>199</sup>.

<sup>195</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 291.

<sup>196</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 201.

<sup>197</sup> *Apocalisse*, 22,17.

<sup>198</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 352.

<sup>199</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 222.

L'*obbedienza* conduce dunque oltre la finitezza dell'essere; bisogna desiderare di non essere perché sia consentito il passaggio del nostro essere alla sua verità, della natura al soprannaturale, seguendo per analogia il modello di perfezione: «Rinuncia. Imitazione della rinuncia di Dio nella creazione. Iddio rinuncia - in un certo senso - a essere tutto. È l'origine del male. Noi dobbiamo rinunciare ad essere qualcosa. È per noi l'unico bene»<sup>200</sup>. Tale possibilità dipende dalla facoltà dell'*attenzione* che, se esercitata per grazia, orienta l'uomo nella sua relazione con la natura, con gli altri, con Dio, consentendo così a e ri-creare l'armonia dell'universo.

«L'incarnazione è solo una figura della Creazione. Dio ha abdicato dandoci l'esistenza. Noi abdichiamo e diventiamo così simili a Dio rifiutandola. È nell'abdicazione e mediante essa che noi siamo trasportati in Dio»<sup>201</sup>.

L'azione-non agente, che si esprime nell'ossimoro *forza-obbediente*, conferisce verità all'essere, lo ri-crea. Questo tema si è rafforzato in S. Weil in seguito allo studio dell'induismo attraverso la lettura in sanscrito della *Bhagavad Gītā*<sup>202</sup>:

«La creazione è provocata dal movimento discendente della gravità, dal movimento ascendente della grazia, e dal movimento discendente della grazia alla seconda potenza (è forse questo ciò che nella *Gītā* è al di là dei guṇa, dunque di sattva stesso?) »<sup>203</sup>.

L'interrogativo che qui si pone la pensatrice costituisce un'indicazione del processo riflessivo da lei seguito, la traccia segnata dalle ricorrenti citazioni dalla *Bhagavad Gītā* che intercalano le suggestioni dello spinozismo e quelle del tomismo di cui sopra. Il suo pensiero, così "contaminato", indaga il senso del suo cercare la verità dell'essere e lo trova nel coinvolgimento del suo stesso essere, in una circolarità per cui la sua intuizione della perfezione assoluta rafforza, nella vita stessa della filosofa, il desiderio dell'Assoluto come perfezione, desiderio-non-desiderante rispetto al quale ordinare tutta l'esistenza.

La perfezione dell'essere è nella sua azione la quale non scaturisce dalla volontà, e pertanto è azione-non-agita in quanto sottratta alla pesantezza del desiderio. Questa considerazione "dinamica" dell'essere è precisamente il contrario dell'ontologia "statica", fissata nelle formule razionali del pensiero occidentale erede dell'ontologia parmenidea che sclerotizza l'essere nell'immobilità definitoria. Elevare l'essere per S. Weil equivale piuttosto ad apprendere l'azione di tenere fissamente lo sguardo sulla trascendenza, scaturigine della *forza*, la "passione" giusta, pura, che rende possibile l'equilibrio perfetto nel movimento contraddittorio tra azione e non-azione, apparenza e assoluto, sensibilità e soprannaturale: «La passione è l'esistenza attuale della giustizia perfetta senza mescolanza alcuna di apparenza. La giustizia è essenzialmente non-agente. È necessario che essa sia trascendente o sofferente. È la giustizia puramente soprannaturale, assolutamente spoglia di ogni soccorso sensibile, anche dell'amore di Dio per quel che è sensibile»<sup>204</sup>.

S. Weil sviluppa la sua riflessione ontologica in questo crogiolo di fonti che esprimono la sapienza la quale è il contrario della vita immaginaria fatta della certezza che codifica, del desiderio di possesso, della virtù presuntuosa del bene. Il reale è "dall'altra parte" che non è il luogo spazializzato dell'essere, bensì la realtà dell'irrapresentabile: opposizione tra idolo e Dio. L'uomo

<sup>200</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 97.

<sup>201</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 350.

<sup>202</sup> *Bhagavad-Gita* (II o I secolo prima di Cristo) significa "Canto del Divino". È il testo di culto più popolare della tradizione induista, che si trova all'interno di un ciclo epico più ampio, il *Mhabharata*, composto in più secoli. S. Weil scrive nella sua Autobiografia spirituale: « Nella primavera del 1940 ho letto la *Bhagavad- Gītā*. Cosa curiosa, nel leggere quelle parole meravigliose di suono talmente cristiano, in bocca a una incarnazione di Dio, ho avuto la forte sensazione che la verità religiosa esiga da noi ben altro che l'adesione accordata a un bel poema, un'adesione ben altrimenti categorica » (*Attesa di Dio*, cit, p 44). Nel 1941 studiò sanscrito grazie all'aiuto di Renè Daumal per poter approfondire lo studio dei testi indiani. Interessata alla letteratura orientale lesse il *Tao-tê-Ching* di Lao-tzu nella traduzione di P. Salet. Era contro il sincretismo religioso ma era convinta che ci fosse una verità universale rintracciabile nei testi sapienziali di tutte le culture.

<sup>203</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p. 45.

<sup>204</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p. 29.

è chiamato a comprendere questa verità: è la battaglia di Arjuna, il guerriero del millenario poema induista chiamato a combattere contro i suoi parenti e amici, metafora del dramma dell'uomo che s'incammina nella luce della rivelazione verso il sé più profondo, attraverso le vie del "Dolore", della "Rinuncia", della "Meditazione", della "Conoscenza"... , percorsi obbligatori verso la liberazione.

L'interpretazione di C. Zamboni costituisce un interessante contributo per cogliere la lettura che Simone Weil fa della *Bhagavad-Gita*: «Il momento centrale del testo è il discorso che il dio Kṛṣṇa rivolge ad Arjuna. Simone Weil lo interpreta come il modello dell'azione perfetta [...]. Ciò che di questo dialogo interessava Simone Weil era l'invito di Kṛṣṇa a stare alla necessità e al medesimo tempo l'avvertimento che non si ascende al bene, alla perfezione, attraverso atti sempre più buoni seguendo il progresso verso il meglio, ma al contrario misurandosi momento per momento con la perfezione. Da subito. [...] L'azione è il paradigma di ogni momento della sua esistenza, anche del meditare e del pensare»<sup>205</sup>.

Il punto cruciale dell'azione dell'essere finito è che tende verso la perfezione e al contempo si staglia imprescindibilmente nella dimensione fisica, del *qui ed ora*: riflessione weiliana che intreccia platonismo e spinozismo nel modulare il concetto di *elevazione trascendentale* con quello di *ordine necessario*, orizzonti categoriali che corrispondono alle scelte di vivere le contraddizioni esistenziali attraverso l'azione-non-agente, la decreazione creativa, l'attività-passiva o la donazione dell'essere attraverso il consenso a non essere, la realizzazione del bene attraverso il male più grande, la Croce.

Risulta chiaro, a questo punto, che le apparenti contraddizioni del pensiero weiliano sono in realtà chiavi di volta del processo concettuale elaborato dalla riflessione metafisico-esistenziale della filosofa, nel quale convergono i contributi sapienziali provenienti dalle culture alle quali fa riferimento: la metafisica dualistica di Platone, il naturalismo spinoziano, l'"ontologia dinamica" di Tommaso, il monismo induista.

Non è per velleità di sintesi improbabili, né per ingenuo sincretismo religioso, che Simone Weil si spinge sul terreno scabroso delle contraddizioni implicate nel "dinamismo" o "apertura relazionale" dell'essere; piuttosto la ricchezza che le deriva dalle varie fonti, la guida nella comprensione del rapporto tra pienezza dell'essere e necessità del suo autosvuotamento, rapporto testimoniato dal *Logos* ed espresso in un linguaggio la cui sintassi ci rimane inaccessibile e tuttavia carica di verità che in qualche modo si offre alla ragione. La stessa autrice ci spiega il motivo dell'ineludibilità per la ragione libera di contemplare la contraddizione:

«Il fatto è che ci sono due ragioni. C'è una ragione soprannaturale. E' la conoscenza, gnosi, γνῶσις, di cui il Cristo è la chiave, la conoscenza della Verità il cui soffio è inviato dal Padre. Ciò che è contraddittorio per la ragione naturale non lo è per quella soprannaturale, ma questa dispone solo del linguaggio dell'altra.

Tuttavia la logica della ragione soprannaturale è più rigorosa di quella della ragione naturale [...] ma la ragione soprannaturale esiste solo nelle anime che bruciano dell'amore soprannaturale di Dio. Il Cristo e Prometeo sono venuti a gettare un fuoco sulla terra.

San Giovanni della Croce sapeva che c'è una ragione soprannaturale, perché scriveva che solo mediante la Croce si penetra nei segreti della Saggezza di Dio»<sup>206</sup>.

S. Weil non esalta la resa della ragione di fronte alle contraddizioni dell'esistenza, ma piuttosto comprende che esse fungono da premessa perché la ragione che vi si dibatte possa, in virtù del desiderio di conoscenza, scorgere la radice della "giustizia" che esse nascondono e che è posta proprio nel mondo reale nel quale vanno rintracciati i "semi del soprannaturale", gli elementi intermediari che possano guidare la ragione stessa oltre il *limite*, i *μεταζῶν*, i ponti verso il soprannaturale: «Criterio – Un'azione (o non-azione, un atteggiamento) in favore della quale la

<sup>205</sup> C. ZAMBONI, *L'azione perfetta*, Ediz. "Centro Culturale Virginia Woolf – Gruppo B" Roma 1994, pp. 7,9.

<sup>206</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 134-135.



ragione trova molti motivi distinti e convergenti, eppure si avverte che essa oltrepassa tutti i motivi rappresentabili. Due criteri che coincidono.

Μεταξύ. Ogni rappresentazione che ci attrae verso il non rappresentabile. Necessità dei μεταξύ per impedirci di afferrare il nulla invece dell'essere pieno»<sup>207</sup>.

La virtù consiste dunque non nell'azione che aspira al bene, bensì nella contemplazione del bene le cui tracce sulla terra sono in quelle realtà finite che possiedono la forza attrattiva del bene, e che ci è dato di conoscere attraverso l'unica facoltà che ci consente di "attivare", al prezzo dell'autosvuotamento, questa forza: l'amore.

«Tutto ciò che è colto con le facoltà naturali è ipotetico. Solo l'amore soprannaturale afferma. In tal modo noi siamo co-creatori.

Noi partecipiamo alla creazione del mondo de-creando noi stessi»<sup>208</sup>.

Le apparenti contraddizioni di natura logica dunque in realtà rivelano la logica soprannaturale dell'amore la cui forza consente il contatto tra naturale e soprannaturale, conferendo la verità, il senso dell'essere, come spiega S. Weil:

«Per il passaggio dalle tenebre alla contemplazione del sole, ci vogliono dei mediatori, dei μεταξύ. Le differenti vie si distinguono dal mediatore scelto. Nella via descritta nella *Repubblica* il mediatore è il rapporto.

Il compito del mediatore è da un lato di essere a mezza strada fra l'ignoranza e la piena saggezza, tra il divenire temporale e la pienezza dell'essere («tra» alla maniera di una media proporzionale, poiché si tratta dell'assimilazione dell'anima a Dio. Inoltre bisogna che esso *trascini l'anima verso l'essere, che egli solleciti il pensiero*.

Nella via intellettuale, a sollecitare il pensiero è ciò che presenta delle contraddizioni. In altre parole è il rapporto. Poiché dappertutto ove si trovi apparenza di contraddizione, c'è correlazione di contrari, vale a dire rapporto. Tutte le volte che una contraddizione s'impone all'intelligenza, questa è costretta a concepire un rapporto che trasformi la contraddizione in correlazione, e di conseguenza l'anima è trascinata verso l'alto»<sup>209</sup>.

La condizione dunque perché *l'anima sia elevata verso l'essere* è lo "svuotamento", secondo la relazione analogica che ci consente di imitare Dio non in quanto sovrano, ma nella nudità data dalla privazione della sua divinità, oggetto di *pura* contemplazione, tutte le volte in cui i μεταξύ, quali sventura, bellezza, peccato, gioia, sono sperimentati "senza consolazione", cioè vissuti semplicemente nella gratuità dell'amore che coglie la verità nel *mistero*, là dove il reale incrocia il soprannaturale:

«Dobbiamo *svuotare Dio della sua divinità* per amarlo. Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia. È necessario amare Dio attraverso le proprie gioie, attraverso la propria sventura, attraverso i propri peccati (passati). È necessario amarlo attraverso le gioie, le sventure, i peccati degli altri uomini – e senza consolazione. Amare Dio attraverso una certa cosa significa amare puramente tale cosa; vi è identità tra questi due sentimenti. Amare Dio attraverso i propri peccati è il pentimento. *Amare Dio attraverso la sventura altrui è la compassione del prossimo*. Come può avvenire questo? Qui è il mistero»<sup>210</sup>.

<sup>207</sup> S. WEIL, *Q II*, p.159.

<sup>208</sup> S. WEIL, *Q II*, pp. 262-263.

<sup>209</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p.62.

<sup>210</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., pp. 226-227.

## II

## FILOSOFIA COME “SCIENZA NUOVA”

§ 1 - *Filosofia dell’ “ordo universi”*: dall’interesse epistemico alla visione teleologica

Sin qua abbiamo rintracciato gli elementi teoretici in base ai quali giustificare l’importanza della categoria di *relazione* all’interno dell’economia filosofico-antropologica dell’opera di E. Stein e in quella di S. Weil. Cercheremo ora di individuare le forti affinità di contenuto e soprattutto gli stessi presupposti di fondo che ispirano la rispettiva visione antropologica, con particolare riferimento all’orizzonte di *realtà* nel quale ciascuna di loro colloca l’essere umano come essere in relazione.

Al di là del confronto sulle specifiche differenze che inducono a connotare discutibilmente come essenzialismo la filosofia di E. Stein e come esistenzialismo quella di S. Weil, risulta fin qua evidente l’interesse comune alle due filosofe verso l’essere reale concreto, la cui costituzione ontologica rimanda all’ulteriorità metafisica che ne rivela il senso. Il discorso antropologico di ciascuna risulta costruito essenzialmente intorno alla ricerca del *senso* dell’esistenza degli esseri umani, che informa la *qualità* delle relazioni che essi vivono tra loro, con l’ “ambiente” e con l’Essere infinito. Nel dinamismo esistenziale dell’essere finito come essere-in-relazione, si disvela infatti il *senso*, cioè la *finalità* e la *verità* del suo trovarsi-in-esistenza come *interconnessione*.

Abbiamo visto inoltre che l’*analogia entis* costituisce, per entrambe le filosofe, il paradigma dell’incontro tra la realtà fenomenica e quella soprannaturale.

A partire da queste premesse, l’ontologia dell’essere finito in quanto essere-in-relazione, si sviluppa in entrambe nell’orizzonte di complessità universale dell’interconnessione tra la realtà fisica e il soprannaturale. Ciò sulla base del fatto che, per entrambe le filosofe, la relazione analogica con l’Essere eterno costituisce il fondamento onto-logico a partire dal quale non solo possiamo scorgere il senso dell’esistenza, ma ci è dato altresì di cogliere il significato, in termini tomistici, della struttura più profonda dell’intero universo, consistente nella connessione dei suoi elementi secondo l’armonia originata dall’azione creatrice di Dio, espressione dell’essere relazionale intratrinitario e forma dell’amore divino dal quale ogni amore e ogni bellezza discendono. Questa concezione è esposta da E. Stein in modo sistematico ed espressa nella forma più compiuta, dal punto di vista teoretico, in particolare in *Endliches und ewiges Sein*.

S. Weil giunge anch’essa, nella fase più matura della sua riflessione, a concepire l’analogia tra l’essere finito e l’essere eterno come il fondamento reale della pienezza di vita che si esprime attraverso l’amore e la bellezza:

«Trinità – rapporto di Dio con se stesso. Le cose non si rapportano a niente. L’uomo si rapporta ad altra cosa. Solo Dio si rapporta a sé. Narciso aspira a ciò che è possibile solamente a Dio. Solo Dio conosce e ama se stesso. Questo rapporto è la sua stessa essenza. Questo rapporto è la pienezza dell’essere. Persone distinte: egli ha verso se stesso un rapporto analogo a quello di un uomo verso un uomo. Ma questo rapporto, lungi da essere un’astrazione riguardo ai termini, possiede altrettanta realtà»<sup>211</sup>

<sup>211</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 201.

I temi qui di seguito brevemente richiamati, annunciano i percorsi che saranno seguiti successivamente più da vicino attraverso i richiami testuali relativi alla prospettiva sia di E. Stein che di S. Weil le quali, basandosi entrambe sulla visione platonica dell'uno-tutto e sulla cosmologia di Tommaso, riferiscono il loro discorso antropologico all'ordine universale posto da Dio.

La prospettiva metafisica delle due filosofe si radica infatti nella relazione tra l'essere finito e l'Essere infinito, da loro tomisticamente intesa come misterioso flusso d'amore tra Dio e il creato che, rivelando all'uomo la distanza infinita che ci separa da Dio, non costituisce un dato logico-concettuale annichilente, bensì un'intuizione immediata che lo appella ad approssimarsi alla Trascendenza, partecipando a tutte le forme della *bellezza* e della *bontà* che la manifestano.

Evidentemente riecheggia, in questa loro concezione, l'idea platonica della *forza* onto-logica della relazionalità che *definisce* la realtà dell'essere, in quanto ne *delimita* significativamente il senso nei termini della reciprocità: «Io affermo dunque che qualunque cosa possiede in sé una forza sia per potere influire su un'altra cosa, quale che sia per natura, o anche da essere influenzata, sia pure un minimo, da un fattore di nessun conto, anche se soltanto per una volta, tutto questo è realmente. Intendo così delimitare il concetto di essere, dicendo che esso null'altro è se non potenza [δύναμις]»<sup>212</sup>; la relazionalità dunque non solo afferma l'essere, ma lo eleva in quanto è *δύναμις, ἔρος*, forza ascensionale che eleva l'essere alla sua pienezza di verità: il «Bello in sé»<sup>213</sup>. Tale dinamismo dell' *ἔρος*, è da entrambe le filosofe letto come legame relazionale che abbraccia ogni realtà creata, all'interno dell'unità cosmica.

Il termine *amore* nell'accezione filosofica di entrambe, sebbene radicato nel significato platonico di tensione verso il *bello* e il *bene*, nella loro ulteriore elaborazione, parallela al loro percorso di conversione religiosa, si arricchisce alla luce del *kerigma* cristiano, a partire dal quale il loro filosofare si nutrirà dell'esperienza mistica. Si tenga presente infatti che se il concetto di *empatia* e quello di *attenzione* inaugurano fin dagli inizi la loro rispettiva ricerca, i successivi sviluppi della loro antropologia relazionale evolveranno sempre più verso una comprensione dell'uomo alla luce della relazione finito-Infinito, per cui queste loro categorie acquisiranno ulteriori valenze metafisiche. L'uomo infatti, collocato al livello ontologico più alto, nel dinamismo di ricongiunzione armonica cui partecipa tutto l'universo, assume in sé la "verità" nella misura in cui orienta la sua conoscenza "attenta", da intendere per entrambe nel senso di tensione della totalità della persona umana che aspira all'*elevazione* verso il soprannaturale; tale esperienza ha come esito, seppure nella diversità del linguaggio e dell'argomentare filosofico di ciascuna, la *conoscenza*, come si è visto nel capitolo precedente, non in senso logico, bensì fenomenologico, conferendo all'essere umano l'abilità di realizzare pienamente la "relazione empatica", cioè l'apertura all'altro che per entrambe consiste nel *sentire* donativo.

Oltre all'eredità platonica e tomista, l'approdo *teoretico* della prospettiva antropologico-relazionale delle due filosofe trova una forte cifra connotativa nella modalità fenomenologica, la quale risponde in modo precipuo a letture che investono la complessità del reale.

La loro idea del *tutto interconnesso*, eredità platonica, viene da entrambe filtrata lungo tutto il loro processo di maturazione. Alla luce della visione creazionista, la loro elaborazione della polarità reale-soprannaturale, non solo esclude il dualismo, ma rifiuta anche il panteismo, contempla infatti la relazione tra il piano finito e quello infinito come "distanza" ontologico-esistenziale tra Creatore e creatura. Tale separazione trova tuttavia un punto di incrocio nel Cristo, la più alta mediazione tra quelle che interconnettono il piano reale e il piano soprannaturale, come l'arte o la bellezza. Dunque immanenza e trascendenza non sono intese dualisticamente, ma come dimensioni in relazione che si distanziano o s'incrociano in base alla forza dinamica conferita dall'amore che è energia, *spirito*, la quale, agendo nella gradualità ontologica della natura, secondo la descrizione di E. Stein, o riequilibrando le contraddizioni che intessono l'universo, secondo la formula di S. Weil, crea la spinta verso la ricomposizione armonica di tutti gli elementi cosmici, affinché si ricostituisca l'ordine originario.

<sup>212</sup> PLATONE, *Sofista*, 247 d-e.

<sup>213</sup> Cfr.: PLATONE, *Simposio*, 210 a - 211d.

Tale processo, pur rispondendo necessariamente alle regole di natura meccanica ad esso intrinseche, rivela un divenire cosmico unitario per cui tutti gli elementi, interconnessi tra loro, si intersecano, sospinti dalla tensione d'amore che li ha originati; all'interno di quest' *ordine* la nostra esistenza si dispiega sulla base del nostro vissuto quale fascio dinamico di esperienze relazionali, flusso di connessioni interattive, insondabile nelle sue profondità e tuttavia banco di prova della conoscenza umana impegnata a darvi un senso.

E. Stein legge nel meccanismo della natura un finalismo che rimanda al suo Creatore, e, nel flusso di energia che conferisce alla materia la ragione dell' "evoluzione", l'impronta del destino di Gloria scaturito dall'azione del Risorto, tanto da porre un parallelismo tra i puri spiriti, gli angeli, e le creature umane: «essi (gli angeli) sono capaci di ascendere precisamente per *grazia* e per *gloria*. Come gli uomini, essi hanno la *potentia oboedientialis*, la disponibilità ad accogliere l'Essere divino»<sup>214</sup>; in entrambi gli ordini creaturali Dio unisce a sè la creatura per *grazia* rendendola partecipe della natura divina e coinvolgendola nel suo flusso di amore.

S. Weil pone l'accento sulla relazione dinamica tra i contrari, all'interno del tutto, che esprime la possibilità dell'*obbedienza* intesa come misura del loro equilibrio, corrispondente al paradigma dell'armonia originaria posta da Dio, voluto dall'amore stesso di Dio che, distaccandosi dalla sua creazione, lascia la sua impronta come bene, ordine al quale il creato deve tendere, senza però che ci sia interferenza di Dio in esso. Per tale motivo non esistono i miracoli, che rivelerebbero o l'ingiustizia di Dio, per la sua volontà particolaristica, o l'impotenza di Dio, per la limitatezza dell'intervento.

Al di là della differente prospettiva che riguarda il mistero della creazione di Dio, resta un equivalente orizzonte di complessità: la ricerca di entrambe le filosofe si dispiega infatti sulla totalità del reale da loro inteso non come oggetto astratto d'indagine metafisica, ma come dimensione concreta, realtà naturale finalizzata a porre in atto la vocazione di bene alla quale è chiamata dal Bene che l'ha posta in essere.

Tutta la complessità del creato è pertanto costituita da una natura viva, dinamica, in movimento verso la sua perfezione; ogni entità che si manifesta attraverso molteplici forme accessibili alla conoscenza, costituisce motivo d'interesse per il *sapere*, il cui valore si misura in base alla consapevolezza di senso.

La conoscenza, per entrambe le filosofe, attiene alla vita reale ed è finalizzata a intervenire nel suo processo di evoluzione, ciò è evidente nel fatto che il paradigma culturale condiziona l'organizzazione delle relative società umane, oltre che l'assetto stesso della dimensione materiale, secondo un'idea d'interconnessione tra realtà materiale e vita spirituale. In questi termini, il sapere fornisce i criteri del bene nella totalità della dimensione creata. La scienza dunque coincide con l'unico sapere, nel senso di *sapienza*, che attinge all'unica verità per riproporla in termini di attuazione del bene, di ciò che promuove l'essere reale in tutte le sue dimensioni. Entrambe le filosofe sostengono dunque che la conoscenza è assunzione di responsabilità perché i legami relazionali con la realtà siano posti secondo il bene, cioè partecipazione rispettosa alla vita stessa che li anima.

La ricerca della verità spinge E. Stein e S. Weil all'elaborazione di un progetto di "società nuova" a partire da un ideale di filosofia come "scienza nuova". La loro concezione unitaria della realtà prevede, di riflesso, una conoscenza unitaria che escluda separazioni tra diversi ambiti e matrici di saperi, sulle orme della *philosophia perennis*, ancorata nella sapienza originaria che si dispiega da sempre e in tutto. Scrive E. Stein: «c'è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti coloro che lealmente ricercano la verità ...»<sup>215</sup>; e S. Weil: «Credo che i misteri della religione cattolica sono una fonte inesauribile di verità concernenti la condizione umana. (Inoltre, essi sono per me un oggetto d'amore). Ma niente mi

<sup>214</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., 417.

<sup>215</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 32-33.

impedisce di credere la stessa cosa riguardo ad altri misteri, oppure di credere che alcune di queste verità sono state rivelate altrove direttamente»<sup>216</sup>.

Entrambe sono convinte che il *logos* che ispira la filosofia è il respiro presente nella realtà tutta. La *scienza* che osserva la realtà nella pretesa di descriverla, scorge i suoi limiti non appena si affaccia alla ricerca del senso del suo stesso studio. La presa d'atto di tali limiti riscatta dallo scientismo di matrice positivista e induce alla consapevolezza dell'irriducibilità dell'essere ad ente oggettivabile e manipolabile. È questo il percorso che conduce le due filosofe dalla ricerca intorno all'essere al desiderio della visione di verità che illumina l'essere. Entrambe impegnate in tale percorso, intuiscono che esso si snoda attraverso il dialogo tra scienza e filosofia, possibile perché intrecciato dallo stesso *logos* presente nella realtà immanente cui ha accesso la conoscenza scientifica; questa tuttavia non può esaurire la profondità della realtà la quale rivela, nel suo epifenomeno, un'ulteriorità non manipolabile, che la stessa scienza riconosce quando rinuncia sia all'ottimismo dei fini meramente tecnocratici, sia al pessimismo dell'orizzonte scettico delle sue prospettive di potenza. Le due filosofe intuiscono la necessità di un'alleanza tra le considerazioni della scienza post-newtoniana, alla luce della quale la realtà appare come complessità finita regolata da una causalità infinita, e l'elaborazione della sapienza filosofica che rintraccia in tale complessità la dimensione spirituale della realtà. La loro geniale lungimiranza comprende che solo nella convergenza dei saperi si genera la sensibilità coscienziale e la conseguente assunzione di responsabilità che garantiscono il rispetto dell'equilibrio e dell'ordine che reggono l'universo.

E. Stein e S. Weil, pienamente consapevoli di questa istanza e pressate dall'emergenza drammatica che la storia del loro tempo manifestava, conducono la loro antica e al contempo innovativa lettura epistemica del discorso filosofico, prendendo in considerazione le novità provenienti dal mondo scientifico contemporaneo, rispetto al quale si rapportano con l'acume del loro genio e soprattutto con lo spiccato interesse per tutto quanto accresce la comprensione della realtà. Entrambe maturano infatti la consapevolezza che la prospettiva *realistica*, alla luce della visione unitaria del tutto, debba assumere l'onere del confronto con ciò che il sapere scientifico afferma riguardo alla realtà; a tale scopo indirizzano la loro ricerca sul fronte dei contributi che animavano il dibattito epistemologico nella prima metà del Novecento, quando la scienza era ormai in grado di addurre ragioni "oggettive" dell'interconnessione tra l'uno e il tutto, ma rimaneva incapace di aprirsi alle ragioni metafisiche e disinteressata verso la realtà spirituale.

Ritenendo imprescindibili le acquisizioni scientifiche intorno alle teorie fisico-matematiche, entrambe si inseriscono nel dibattito epistemologico e ne colgono gli aspetti che segnavano la svolta, agli inizi del XX secolo, di carattere epocale, alla luce dei quali elaborare una revisione riguardo a quelle "certezze" su cui l'occidente aveva edificato il suo paradigma culturale.

Il loro studio fisico-matematico certamente non va nella direzione del mero interesse epistemologico, piuttosto entrambe trovano negli sviluppi scientifici le premesse a sostegno di una visione di relazionalità universale che vede il tutto come rete complessa d'interconnessioni significative tra piano materiale e piano spirituale. Esse sono consapevoli che il rinnovamento della cultura europea passa attraverso il rinnovamento della visione cosmica. Infatti, a seconda delle premesse ontologiche e gnoseologiche che la cultura elabora, la storia registra differenti ricadute sul piano della prassi esistenziale. Alla luce di questa considerazione storico-culturale le due filosofe si adoperano per contribuire, attraverso la loro ricerca, a elevare la conoscenza, da analisi descrittiva di tipo quantitativo, a coinvolgimento di senso di tipo qualitativo. Ecco perché E. Stein e S. Weil studiarono con estremo interesse gli sviluppi scientifici che hanno segnato il superamento della scienza moderna. Oggi riconosciamo che le interpretazioni da loro introdotte nel "secolo breve" contengono un potenziale riflessivo che investe la visione della realtà tutta, di fondamentale importanza per l'attuale comprensione della complessità onto-teleologica di cui la società globalizzata dei nostri giorni è chiamata ad avere maggiore consapevolezza.

---

<sup>216</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 94.

Le due filosofe scorgono nella portata innovativa della fisica micro-corpuscolare, della biologia molecolare e della matematica post-euclidea, le nuove frontiere di un possibile dialogo tra scienza e filosofia e ne intravedono i termini dirimenti: la *verità* è accessibile al *logos* razionale e scientifico ma non da esso esauribile; la specificità e la finalità immanenti del metodo scientifico godono di autonomia e distinzione irrinunciabili che non autorizzano ad alcuna interferenza metafisica; tuttavia lo stesso *logos* scientifico, giunto a indagare il microcosmo, di fronte alla constatazione dei limiti della ragione oggettivante e descrittiva, lascia emergere l'orizzonte di un'ulteriore prospettiva veritativa. Non si tratta di opporre alla razionalità un sapere di altra natura, ma piuttosto di favorire un'apertura coscienziale che supera i limiti della razionalità nel rispetto dell'eterogeneità dei piani ma con la consapevolezza che il fine è uno: *la comprensione del mondo*.

Il dialogo che le due filosofe intravedono e coltivano come possibile nuovo percorso veritativo, è suggerito dalla dimensione della *relazionalità* che esse scorgono come chiave di volta della realtà universale: è evidente infatti fin dagli albori della conoscenza che il *logos*, che attraversa e muove tutto l'universo, ha posto una connessione relazionale tra tutte le componenti costitutive della realtà. La possibilità di conoscere tale rete relazionale è intrinseca alla stessa struttura della realtà, ma la scienza, sebbene possa definirne i termini e le condizioni, non può esaurirne i confini, come attesta la stessa progressione della conoscenza scientifica che più avanza e più comprova l'inesauribile complessità degli elementi finiti.

Si comprende da ciò la forte motivazione delle due filosofe ad acquisire le novità provenienti dal mondo scientifico, pertanto si misurano, tra le varie ricerche alle quali si accostano, con lo studio dei transfiniti di Cantor (teoria con la quale si ripropone l'interrogativo che fu già degli eleati su come una grandezza finita possa risultare da un'infinità di punti privi di grandezza), entrano in discussione con la fisica dei *quanti* di Planck (con la quale si disconferma la teoria della continuità degli scambi di energia nei fenomeni dell'elettromagnetismo e s'introduce quella secondo cui gli atomi assorbono ed emettono energia secondo forme discontinue - quanti); s'interessano al teorema di Gödel col quale si afferma che in matematica ci sono realtà vere ma non dimostrabili.

Il fine del loro impegno epistemologico, rivolto a quanto dal mondo della scienza di allora potesse contribuire ad ampliare la consapevolezza della struttura della realtà, scaturisce dalla loro comune convinzione che il *logos* scientifico include, racchiude e dischiude la verità trascendente, ma non nel senso di una frammistione di tipo panteistico, piuttosto secondo un'interrelazione di piani, una sovrapposizione di gradi di realtà, dove gli elementi particolari s'interconnettono contribuendo a costituire il tutto, senza che venga meno l'identità degli enti individuali. Tale complessità dà luogo a un processo imponderabile nelle sue cause ultime e tuttavia accessibile nel suo *valore* di senso poiché il dinamismo del tutto non è il risultato di una sommatoria casuale, ma rivela un suo ordine, e dunque interpella riguardo alla responsabilità del suo costituirsi.

Una tale visione scientifica impegna entrambe le studiose in una preliminare lettura critica nei confronti del riduttivismo positivista, premessa all'elaborazione di una scienza nuova secondo la prospettiva *fenomenologica*.

La ricerca delle *essenze* proposta dalla fenomenologia di Husserl va infatti nella direzione di una gnoseologia innovativa, rispetto alla scienza positivista, perché l'oggetto non è considerato nella mera dimensione empirico-esperienziale, ma è ritenuto accessibile sulla base della "ideazione" o visione "originalmente offerente", propria della coscienza. È nella coscienza infatti che si "coglie" l'essenza (*Wesen*) giungendo alla vera conoscenza: «ogni visione originalmente offerente è una visione legittima di conoscenza, [...] tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»<sup>217</sup>. Cogliere l'*essenzialità* del dato di conoscenza, secondo il metodo fenomenologico richiede la rinuncia a ogni pregiudizio, il superamento di ogni prospettiva particolaristica, la "riduzione", l'azzeramento, di quanto si ritiene acquisito, la sospensione del giudizio riguardo al mondo

<sup>217</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi (1965) 2002, Torino p. 50.



circostante (*Umwelt*), in una parola, l'*epoché*. Tale atto implica l'esercizio di un'*attenzione* intesa sia come attività del soggetto interessato a conoscere l'oggetto, che come recettività, disponibilità a cogliere la "cogenza dell'originarietà" (A. Ales Bello), cioè il disvelarsi dell'oggetto (*Sache*); l'*epoché* pertanto consiste nella neutralizzazione, non nella negazione del mondo.

Il presupposto per entrambe le filosofe è il realismo, non l'idealismo, come si potrebbe intendere nel caso di una conoscenza auto-centrata sulla soggettività. Esse infatti sono interessate alla "scientificità" alla quale aspira la fenomenologia di Husserl, che si propone come nuovo paradigma di conoscenza volta alla conquista di un punto di vista veritativo della realtà, non inteso secondo l'oggettivismo della percezione materialistica che riduce il reale a mero oggetto d'intuizione sensibile, né secondo il soggettivismo dei sistemi razionalisti. L'indagine fenomenologica ruota piuttosto intorno alla conoscenza nei termini di *intenzionalità eidetica*, sulla base dei vissuti della coscienza come suoi modi di relazionalità veritativa.

L'idea di una filosofia come "scienza nuova" era già nell'appello di Husserl il quale auspicava una visione razionale del mondo, libera dai pregiudizi, volta a indagare il *telos* dell'impegno conoscitivo, indirizzata a "riplasmare" eticamente gli esseri umani e il mondo, la vita politica e sociale: «Dev' essere messa in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione in generale, una conoscenza universale del mondo e dell'uomo che proceda in un'assoluta indipendenza dai pregiudizi – che giunga infine a conoscere nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il loro più alto principio: Dio. La filosofia, in quanto teoria, non rende libero soltanto il filosofo, ma rende libero anche qualsiasi uomo che si sia formato sulla filosofia. All'autonomia teoretica succede quella pratica. Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione. Per il rinnovato «platonismo» ciò significa: occorre riplasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale»<sup>218</sup>.

Le due filosofe recepiscono l'esigenza teoretica posta con la fenomenologia di Husserl, di dare vita a una filosofia come scienza rigorosa che scaturisce, tra l'altro, dall'inadeguatezza degli schemi interpretativi offerti dalla scienza fin dall'età moderna, per via della separazione innaturale che la cultura sviluppatasi in quel periodo ha imposto tra i piani della realtà.

Nell'individuazione husserliana della crisi della cultura europea, nella quale s'innesta la proposta di un nuovo spirito scientifico, soggiace l'istanza fondamentale della riproposizione della scienza come sapere unificato che raccoglie il senso ultimo della realtà, condizione perché la conoscenza possa dire qualcosa sull'uomo e all'uomo, senza la pretesa di imporsi come verità che lo coatta a un destino di oggettualità materiale, in quanto dato fattuale tra tanti, o di solipsismo idealistico, in quanto chiamato ad assumere il ruolo di dominatore di fronte alla realtà.

Il monito lanciato da Husserl di un rinnovamento della coscienza occidentale, alla luce di una nuova fondazione della scienza, accompagna tutto il percorso filosofico della discepola E. Stein, la quale si accostò con competenza alla ricerca scientifica. A questo proposito nota A. Ales Bello: «Le questioni relative alle scienze in genere avevano sempre interessato la Stein, al punto che L. Di Pinto ha definito E. Stein una filosofa della scienza (cfr. L. Di Pinto, *Il respiro della filosofia in E. Stein*, G. Laterza, Bari, 1999). La fenomenologa aveva affrontato questioni relative alla filosofia della natura in modo particolare in *Introduzione alla filosofia*. Tuttavia questi interessi erano tipici della scuola. La discussione dei rapporti tra la fenomenologia e le altre scienze era all'ordine del giorno. Non si dimentichi la polemica husserliana contro la matematizzazione della natura operata da quel *genio che occulta e disoculta* di Galilei, il quale in questo modo aveva rivestito la natura con un *abito ideale*, facendo perdere le qualità secondarie di Aristotele. Per questo motivo sia Husserl che la Stein che H. Conrad Martius (Cf. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*) condivisero le scoperte di Max Planck rispetto a quelle di E. Mach, in quanto

<sup>218</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.37.

quegli recuperava “il mondo così come realmente è fatto” per cui vi riconduceva tutti i fenomeni della natura»<sup>219</sup>.

Cogliere il rapporto tra scienza e verità equivale, per E. Stein, a individuare il *valore* scientifico della filosofia e in genere il *valore* della conoscenza finalizzato a penetrare il senso dell'essere e a trarne i conseguenti criteri in base ai quali agire concretamente tenendo conto della relazionalità del tutto, programma che sviluppa dagli inizi dei suoi studi fino all'opera della piena maturazione teoretica; in essa riecheggia infatti l'indirizzo husserliano relativo alla conoscenza rivolta al mondo secondo una chiara acquisizione della visione di complessità, come si evince dalla seguente pericope: «La nostra conoscenza è il fondamento sul quale ci appoggiamo per attingere l'ente e operare nel mondo. Ne fa parte il conoscere le cose: cioè coglierle nel significato che esse hanno per noi e nel loro significato reciproco»<sup>220</sup>.

Questa istanza conoscitiva, che aspira a superare i limiti della scienza e a rinvenire i fondamenti della certezza filosofica, risponde all'ideale della *philosophia perennis* che è certamente presente anche in Simone Weil: «Il rigore e la certezza dell'investigazione filosofica sono quanto mai grandi; le scienze non le si avvicinano, neppure da molto lontano. Bisogna concludere che la riflessione filosofica è infallibile? Sì, lo è nella misura in cui viene esercitata (...) Esiste una tradizione filosofica verosimilmente antica quanto l'umanità e che, bisogna sperarlo, durerà quanto essa; a questa tradizione, come a una sorgente comune, s'ispirano non tutti, è vero, quelli che si dicono filosofi, ma molti di essi, così che i loro pensieri sono pressappoco equivalenti. Platone è certamente il rappresentante più perfetto di questa tradizione; anche la *Bhagavadgītā* vi s'ispira e vi si potrebbero facilmente aggiungere testi egizi e cinesi. In Europa, nell'età moderna, bisogna citare Descartes e Kant; fra i pensatori più recenti Lagneua e Alain in Francia, Husserl in Germania»<sup>221</sup>.

La filosofa francese cita Husserl come esponente della *vera* filosofia, a proposito dell'esigenza, anche da lei fortemente auspicata, di proporre un nuovo modello di scienza. Questo progetto non poteva non presupporre un'adeguata conoscenza scientifica. A riguardo scrive M. Castellana: «In particolare, la centralità del problema epistemologico e l'approccio teoretico della Weil verso il continente “scienza” si manifesta chiaramente nella sua capacità di intuire il ruolo, nello sviluppo delle matematiche, di quel vasto e contraddittorio momento della “crisi dei fondamenti” che, iniziato con l'avvento delle geometrie non-euclidee, provocò una crisi dei fondamenti stessi del sapere filosofico e coinvolse anche l'importante problema dell'unità dello scibile umano, non inscindibile, come stava sostenendo in quegli anni Husserl nella *Crisi*, dal destino dell'uomo. [in nota:] Proprio in quegli anni il saggio di Husserl sulla *Crisi* del 1936 fu tradotto in francese e i filosofi della scienza, soprattutto Jean Cavailles, francesi, si confrontarono con esso»<sup>222</sup>.

Si tenga presente che S. Weil si inserì nel dibattito scientifico fin dal periodo iniziale della sua formazione quando, allieva dell'epistemologo Brunschvicg, ne contestava il metodo, dando prova di possedere già un preciso ideale epistemico.<sup>223</sup>

Sia e. Stein che S. Weil trattano dunque il tema del valore della scienza, certe del valore della conoscenza come via d'accesso alla verità, consapevoli che questa non è un oggetto concettuale, ma

<sup>219</sup> A. M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di E. Stein, indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003, p.88.

<sup>220</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 414.

<sup>221</sup> S. PETREMENT, *La vita di S. Weil*, cit., pp. 524-525.

<sup>222</sup> M. CASTELLANA, *Matematica ed epistemologia*, in .P. DI NICOLA-A.DANESE (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp.184-185.

<sup>223</sup> Cf.: S. PETREMENT, *La vita di S. Weil*, cit., pp.79-80. E' interessante ricordare che anche E. Lévinas muove la sua critica a Brunschvicg in termini analoghi a quelli di S. Weil: «Leone Brunschvicg pensa che esista una società assoluta: Galileo, Descartes, Keplero, Huygens, Newton, Cantor, Einstein, ed altri. Una società di spiriti di prim'ordine, tutto il resto è letteratura. Egli pensa anche che l'attività intellettuale dei membri di questo consorzio coincida esattamente con la generosità morale e la purezza religiosa che assicurano la dignità dell'uomo», cit. tratta da: E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, a cura di G.Penati, La scuola, Brescia 1986, pp.83-85.

la realtà con la quale entrare in relazione attraverso una conoscenza che non si esaurisce nell'oggettivazione deterministica, ma ci coinvolge esistenzialmente.

S. Weil afferma: «Una verità è sempre la realtà di qualcosa. La verità è lo splendore della realtà. Oggetto dell'amore non è la verità, ma la realtà»<sup>224</sup>; ed E. Stein: «Tutte le volte che lo spirito umano nella sua ricerca della verità ha cercato un punto di partenza infallibilmente certo, si è imbattuto in questo qualche cosa inevitabilmente vicino: il dato di fatto del *proprio essere*. [cita Agostino dal *De Trinitate*:] “...c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? (...) .... Perché questo non si vede con l'occhio della carne. È come una scienza interna che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare: “Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno”. (...). Ma colui che, con scienza certa, sa di vivere non dice “So di essere sveglio”, ma “so di vivere”, dunque che dorma o che sia sveglio, vive” »<sup>225</sup>.

Dalla sapienza della *philosophia perennis* che racchiude in sé la verità della conoscenza come verità evidente che la natura ci rivela, entrambe traggono l'idea che l'esperienza è sempre esperienza di sé e la conoscenza è sempre un'autoriflessione, il pensare è sempre attualità del vivere, vero oggetto del pensare e dunque vero oggetto di amore. L'esperienza empirica ci fornisce i dati della realtà, ma non la sua verità, che emerge, secondo il metodo fenomenologico, dal disvelamento delle essenze in virtù della *partecipazione* dell'essere razionale nei confronti della realtà; si tratta cioè di un'ulteriore dimensione esperienziale che presuppone la decostruzione delle pre-cognizioni soggettive al fine di accedere alla trascendenza che la realtà porta in sé. Da qui il progetto antipositivistico elaborato da entrambe.

A tale proposito, relativamente a E. Stein, Scrive L. Di Pinto: «Questo progetto antipositivistico e insieme antirelativistico della Stein, presenta di fatto un interessante spaccato della filosofia della scienza del suo tempo, mirato a fare chiarezza sulla fisica della relatività “ristretta”, una teoria che negli anni '20 preoccupava non pochi spiriti liberi [...] Ma l'obiettivo *ultimo* della fenomenologia è in realtà il recupero della *filosofia della natura*, prendendo le mosse dal realismo della fisica di Max Planck da lei preferito a Mach ed Einstein. Negli anni successivi questo realismo della Stein approderà alle rive della teologia in *Essere finito e essere eterno*»<sup>226</sup>.

Anche S. Weil intende riproporre una *filosofia della natura* a partire dalla critica dello scientismo pragmatico, materialista e positivista che ha tradito questo bisogno essenziale dell'umanità, nel passato espresso mirabilmente nella filosofia platonica, che vale la pena che il presente riscopra riproponendo una cultura priva di pregiudizi e di compartimenti stagni, aperta alla rivelazione del soprannaturale presente nella dimensione naturale. A questo proposito afferma A. Del Noce: «Direi che il rapporto tra platonismo e pensiero moderno si configura per la Weil come quello tra il mondo intelligibile e il sensibile. Il mondo moderno, cioè il prodotto dello spirito laico, caratterizzato per la Weil dall'idolo dell'autoredenzione umana e dal rifiuto della grazia, può essere pensato come il mondo dell'oblio, in cui ci troviamo gettati; come la caverna platonica. Ma come i prigionieri della caverna possono essere liberati, così la verità del passato può essere ritrovata»<sup>227</sup>.

Il progetto epistemologico, che entrambe nutrono, di riproporre una *filosofia della natura*, rivela la comune aspirazione alla *philosophia perennis* che muove il filosofare delle due donne. Per loro si tratta di recuperare la *conoscenza saggia* non riducibile all'esercizio logico finalizzato ad “afferrare” il reale determinandolo attraverso categorie logiche, si sforzano di introdurre un ideale di conoscenza *com-prensiva* che superi la tendenza a far equivalere la scienza alla concettualizzazione, la certezza alla percezione sensibile, l'oggetto alla determinazione soggettiva, e si apra all'intuizione eidetica che contempla l'alterità dell'oggetto intenzionato e ne ha una *com-prensione* non come accrescimento di uno spazio di dominio razionale, ma come apertura pre-

<sup>224</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p.218.

<sup>225</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 72.

<sup>226</sup> L. DI PINTO, *Il respiro della filosofia in Edith Stein*, Laterza, Bari 2003, p. 200.

<sup>227</sup> A. DEL NOCE, «Simone Weil, interprete del mondo di oggi», saggio introduttivo a: S. WEIL *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1976, pp.12-13.

categoriale in una direzione non univoca, non determinata, in quanto *consenso* al disvelamento di *altro* che implica l'“incontro” coinvolgente, ri-creativo, arricchente.

In questa direzione si pongono entrambe nel solco di una conoscenza “scientifica” secondo la fenomenologia di cui E. Stein interpreta appieno il metodo: «La fenomenologia è scienza della coscienza pura, che non è parte bensì correlato del mondo ed è l'ambito nel quale si possono conseguire conoscenze assolute mediante una descrizione pura e fedele»<sup>228</sup>.

La fenomenologia, in quanto *scienza fondamentale*, impone non una negazione, ma un ampliamento dell'orizzonte gnoseologico, per cui non si tratta di stravolgere i criteri fondanti della conoscenza, ma di considerarne tutte le dimensioni. «Questo non vuol dire, però, che non si possa cogliere in un certo modo ciò che è conosciuto *prima* della conoscenza e – come sembra – che [non]si debba cogliere in un modo tale che non permette ancora alcuna espressione verbale. La conoscenza, che rende possibile l'espressione, viene *in un secondo tempo* e coglie ciò che è stato prima di essa *come* qualcosa che è già stato precedentemente. L'esempio migliore per spiegare questo è la coscienza, mediante la quale ci accorgiamo del nostro proprio vivere. Questa coscienza non è un atto in cui ci dirigiamo verso il nostro vivere rendendolo oggetto della riflessione. È un momento del vivere stesso, per così dire, una luce che lo illumina dall'interno, rendendolo *trasparente* [*durchsichtig*; il corsivo è mio]»<sup>229</sup>. Rivolta all'esterno poi «La conoscenza coglie l'individuo soltanto come esemplare di un genere universale; osservandolo sotto i più disparati punti di vista essa può determinare l'individuo progressivamente; ma attingere il suo stato pieno attraverso determinazioni generali è una meta infinitamente lontana, alla quale la conoscenza aspira, mentre l'intuizione semplice la consegue del tutto immediatamente, anche senza analizzarla»<sup>230</sup>. E. Stein chiarisce dunque che, sebbene la conoscenza esiga che l'oggetto conosciuto sottostia alle condizioni della conoscibilità, essa può indirizzarsi alla coscienza che coglie questo stesso oggetto come suo correlato, introducendoci così in un piano di ulteriore luce nel quale le cose hanno una collocazione di senso relativa alla vita coscienziale e non soltanto alla comprensione della sua esteriorità.

Il tema della relazione soggetto-oggetto, centrale nella tradizione occidentale, illumina anche la nostra attualità relativamente al dibattito apertosi in seguito agli sviluppi delle scienze cognitive; sebbene qua non possiamo farvi riferimento, riporto tuttavia, un lungo passaggio nel quale G. Basti mette in luce tale argomento che ai nostri fini vale la pena citare perché, tra l'altro bene sintetizza la posizione originale di E. Stein:

«Il punto di contatto epistemico fondamentale fra Tommaso e la Stein, e oggi di ambedue le scuole, tomista e fenomenologica, con le scienze cognitive, dopo il loro attuale cambio di paradigma dal rappresentazionale all'intenzionale, è l'idea che la conoscenza solo secondariamente è rappresentazione cosciente. Primariamente essa è azione intenzionale, azione causale da/a la realtà extramentale, interiorizzata nella mente mediante l'atto cognitivo dei sensi e, nell'uomo, (anche) dell'intelletto, finalizzata a una relazione e a un comportamento adeguati ai fini del soggetto conoscente (istintivi nell'animale, (anche) razionali nell'uomo) nei confronti della realtà conosciuta, secondo quella “circolarità” così ben sintetizzata da Aristotele, ripresa da Tommaso nei testi del *De Veritate* e di cui citiamo solo il nucleo: “Per questo il Filosofo pone una sorta di circolarità negli atti dell'anima, secondo il quale la cosa che è fuori dell'anima muove l'intelletto, e la cosa in quanto compresa dall'intelletto muove il desiderio (volontà), e il desiderio tende a raggiungere la cosa dalla quale il moto ha avuto inizio”. La circolarità della relazione intenzionale soggetto-oggetto è dunque per Tommaso primariamente una relazione che inizia e finisce *fuori della mente*, ed è dunque in questo senso che Tommaso non può riconoscere un carattere “costitutivo” (e men che meno trascendentale) all'atto di coscienza. Infatti come vedremo meglio in seguito citando Aristotele, l'intelletto percepisce se stesso nell'atto di conoscere l'oggetto fuori della mente: prima viene la

<sup>228</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 49.

<sup>229</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.125.

<sup>230</sup> Ibidem.

conoscenza dell'oggetto, ma proprio perché questa conoscenza significa un atto di progressiva auto-assimilazione dell'intelletto alla *res*, la riflessività dell'atto intellettuale (la parte *agente* dell'intelletto che agisce su quella *possibile*) *implica* (non suppone!: ecco perché la coscienza di sé è non-costitutiva per Tommaso) la coscienza di sé dell'intelletto. Tuttavia – e qui è il punto di contatto col trascendentale moderno e con l'analisi post-moderna di esso da parte della Stein – l'atto cognitivo dell'intelletto, come atto di progressiva auto-assimilazione formale all'entità di ciascuna cosa, man mano che le evidenze sensibili forniscono nuovi dati, ha nella “presenza” o “immediata trasparenza” dell'intelletto a se stesso in quanto *facoltà spirituale*, la sua chiave di volta epistemica, come vedremo immediatamente».<sup>231</sup>

Rimando al saggio di G. Basti da cui è tratta questa citazione, per lo sviluppo delle argomentazioni sul confronto tra Tommaso d'Aquino ed E. Stein intorno al tema dell'ontologia formale; piuttosto m'interessa mettere in evidenza l'elemento comune a E. Stein e a S. Weil indicato in quella posizione che Basti definisce “post-moderna” relativamente all'assunto epistemologico secondo cui, nella misura in cui la conoscenza procede nell'analisi descrittiva della realtà sensibile, l'ente che conosce progredisce fino ad avere un livello superiore di conoscenza che non attiene più alla sensibilità ma che coinvolge la parte *spirituale* dell'intelletto, il quale assume una visione *trasparente*.

Anche S. Weil, come E. Stein riferisce a questa possibilità il concetto di *trasparente* (*transparent*), a questo proposito leggiamo:

«L'uso della ragione rende le cose trasparenti allo spirito. Ma il trasparente non si vede. Si vede l'opaco attraverso il trasparente, l'opaco che era nascosto quando il trasparente non era trasparente. Si vede o la polvere sul vetro o il paesaggio dietro il vetro, mai il vetro stesso. Togliere la polvere serve solo a vedere il paesaggio. La ragione non deve esercitare la sua funzione dimostrativa se non per giungere a scontrarsi con i veri misteri, con i veri indimostrabili, che sono il reale. Il non compreso nasconde l'incomprensibile e per questo motivo deve essere eliminato.»<sup>232</sup>

Nella circolarità della conoscenza intenzionale che si crea nella relazione oggetto – intelletto – desiderio – oggetto, il punto d'inizio del moto, il “luogo” degli atti, l'esito finale dell'intelletto, è l'*anima*, cioè il soggetto nella sua pluridimensionalità intellettuale, sensitiva, volitiva, ma tale dinamismo non si verifica secondo un circuito chiuso, bensì aperto, nel senso che la circolarità degli atti intellettivi è una progressione arricchente; ma l'arricchimento dell'anima non viene dal *sé* se non come *auto-assimilazione alla res* di cui l'intelletto è capace in quanto *facoltà spirituale*. Infatti l'esito veritativo della conoscenza, o comunque l'acquisizione della realtà esterna, sia nei termini di formulazione del giudizio (aderenza logica del soggetto al predicato), sia in quelli d'intuizione delle essenze, è qualcosa di ulteriore rispetto alla sensibilità, è un atto spirituale; esso consiste nella fuoriuscita dall'immanenza dell'auto-coscienza che accoglie la trascendenza dell'oggetto, “conformandosi” ad esso non nel senso di un'adeguazione passiva, come avviene per la percezione sensibile che necessita della mediazione corporea, ma rimanendo “presente” o “trasparente” a se stesso, cioè cosciente della propria natura. Posto ciò, l'azione conoscitiva implica che l'oggetto non resti altro (*id quod, estraneità riducibile*), ma sia *medio* (*id quo, estraneità irriducibile ma causa di arricchimento*) conoscendo il quale il soggetto accresce la conoscenza di sé.

È evidente la postura fenomenologica come via di accesso al reale tramite una conoscenza non riducibile alla categorizzazione, bensì inclusiva della dimensione pre-categoriale e aperta alla *trascendenza* dell'oggetto.

In riferimento alla possibilità di avere una conoscenza scientifica dei vissuti della persona umana, cioè della sua *vita di coscienza* o dimensione *noetica*, E. Stein chiarisce la differenza tra l'oggetto specifico della scienza psicologica, che è interessata agli stati psichici, e quello della fenomenologia come *scienza della coscienza pura*, che ha per oggetto le *forme* con cui la coscienza

<sup>231</sup> G. BASTI, *Ontologia formale. Tommaso d'Aquino ed Edith Stein*, in: AA. VV. *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, Gerda Walther*, *Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, a cura di A: Ales Bello, F. Alfieri, M. Shaid, G.Laterza, Bari 2011, pp. 171-173.

<sup>232</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 351.

si rapporta al mondo; secondo il metodo fenomenologico infatti, come spiega E. Stein, l'oggetto da descrivere «non è il vissuto singolo dato di volta in volta, quanto la sua costituzione essenziale. Quello che tali descrizioni tentano di accertare è che cosa in generale sono la percezione, la volontà, la conoscenza e così via, che cosa appartiene necessariamente e insopprimibilmente alla loro essenza. La riflessione "immanente" esamina l'"intenzione", cioè il modo in cui la realtà ci "appare", che cos'è contenuto nel *vissuto o intuizione dell'essenza*. Ciò consente di far luce sul contrasto tra fenomenologia e psicologia e sui loro rapporti. La psicologia analizza la percezione, la volontà, la fantasia e così via, così come di fatto si danno e verifica le condizioni reali in cui si presentano, supponendo già che cosa siano in generale la percezione, la volontà, la fantasia, ecc., vale a dire proprio ciò che la fenomenologia esamina»<sup>233</sup>.

Quasi facendo eco alla filosofa tedesca, ma nel suo stile di essenzialità aforistica, S. Weil afferma: «Sappiamo, mediante l'intelligenza, che quanto l'intelligenza non afferra è più reale di quanto essa afferra»<sup>234</sup>. Per illustrare la modalità gnoseologica secondo la quale si ha *comprensione* della realtà, ella utilizza, come vedremo, il termine *lettura* col quale intende la conoscenza che *non ha bisogno di parole*<sup>235</sup> perché ci dà l'evidenza della realtà.

Al fine di esercitare la forma di conoscenza in questi termini di *com-prensione* intuitiva o coscienziale, propongono entrambe una gnoseologia post-cartesiana, che, pur presupponendo la necessità della *res extensa*, sappia coglierne il presupposto e il senso ultimo della realtà, la sua vera condizione d'essere, anziché eliminare l'indimostrabile perché *incomprensibile*.

Il soggetto che conosce, diversamente da quanto sostiene Descartes, non può collocarsi al di fuori della realtà materiale, mentre ha la pretesa di dominarla. Entrambe le filosofe superano esplicitamente il dualismo cartesiano rigettando la divisione antropologica tra spirito e corpo, a partire dall'abbandono del primato del *cogito* nella rappresentazione concettuale della realtà, a vantaggio di un rapporto soggetto-oggetto che coinvolge la totalità dell'uomo. L'*io* infatti è sempre ancorato nella realtà corporea, non come suo epifenomeno ma come soggettività umana situata nel mondo di cui è parte irriducibile: il corpo è natura non delimitabile a puro oggetto empirico e dunque non c'è scissione tra soggetto e oggetto come non vi è tra scienze dello spirito e scienze della natura, né tra ricerca filosofica e ricerca scientifica.

Viene dunque da entrambe criticato, a partire dalla messa in discussione della centralità del cogito, i presupposti del metodo attraverso il quale il padre della scienza moderna affidava alla conoscenza il compito di giungere alla verità.

La presunzione del soggettivismo cartesiano è superata già sia nella visione di Husserl accolta dalla Stein, che in quella del filosofo Alain, maestro di Simone Weil la quale afferma: «Le teorie soggettiviste della conoscenza sono una descrizione perfettamente corretta dello stato di coloro che non posseggono la facoltà, molto rara, di uscire da sé. Facoltà soprannaturale»<sup>236</sup>.

Il percorso gnoseologico della fenomenologia steiniana ripropone la "rivoluzione cartesiana" secondo il programma di Husserl<sup>237</sup>. La fenomenologia husserliana, superando la prospettiva meramente razionalista del cartesianesimo, attribuisce all'*io trascendentale* il compito di "sospendere" le false certezze empiriche e di attingere la verità come dimensione dell'esperienza reale. Nel percorso della fenomenologia di E. Stein il porsi dell'*io* temporale che s'interroga di fronte al mondo sul suo essere soggetto chiamato a dare un senso coscienziale alla sua esperienza conoscitiva, perviene alla constatazione che, al di là di ciò che nell'*io* viene meno e muta, c'è un *Io* intemporale *analogon* dell'essere eterno: «Rimane come campo di ricerca la coscienza, intesa come *vita dell'io*: posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco con i sensi esiste o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla percezione in quanto tale; posso dubitare che le

<sup>233</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.49.

<sup>234</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 135.

<sup>235</sup> Cf. S. WEIL, *Q. III*, p. 242.

<sup>236</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 397.

<sup>237</sup> Cfr. HUSSERL, *Introduzione in Meditazioni Cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960.



conseguenze che io traggo siano esatte, ma il pensiero argomentante o deducendo è un dato di fatto indubitabile; e così per ogni mio desiderio, per ogni mio atto di volontà, per i miei sogni, per le mie speranze, per le mie gioie e i miei dolori ... in breve ciò che si dona come l'essere dell'io cosciente di se stesso. In ogni caso, nel "vivere" di sant'Agostino, nell' "io penso" di Cartesio, nella coscienza (*Bewußtsein*) nel vissuto (*Erleben*) in ogni caso di Husserl, si cela sicuramente un *io sono*. Questo non viene ricavato o dedotto, come sembra indicare la formula *cogito, ergo sum*, ma vi si trova in modo immediato: pensando, sentendo, volendo o in qualsiasi moto dello spirito *sono* e sono consapevole di questo essere. Questa certezza del proprio essere è in un certo senso la conoscenza più originaria [...] Questa certezza d'essere è certezza "non riflessa", si pone prima di ogni pensiero riflesso, "volto all'indietro", con cui lo spirito, per considerare se stesso, esce dall'originario atteggiamento della propria vita, diretto verso gli oggetti [...] L'essere, di cui sono consapevole come del mio primo essere, non si può separare dalla temporalità. Come essere "attuale", cioè come presente, effettivo, è puntiforme; un "ora" compreso tra un "non più" e "non ancora". Ma mentre esso si scinde, per il suo carattere di fluenza, in essere e non-essere, si rivela a noi l'*idea* del *puro essere* che non ha in sé nulla del non essere, in cui non si dà alcun "non più", né alcun "non ancora", che non è temporale, ma eterno»<sup>238</sup>. È intorno a questa certezza dell'io coscienziale che, secondo la fenomenologia di E. Stein, si snoda la possibilità di accesso alla verità cui aspira la scienza.

Sia Edith Stein che Simone Weil riconoscono la validità delle scienze positive, attraverso le quali l'io conosce l'ordine del mondo, ma la possibilità del soggetto di conoscere la natura non ha come scopo l'esercizio di potenza della ragione che ordina il mondo, bensì quello di posare lo sguardo della coscienza sull'*ordine* di cui è parte per acquisirne la comprensione di senso. Entrare in relazione col mondo non significa dunque ridurlo a categorie, ma averne una *visione* sulla base dell'essere unificato in sé e relazionato con la realtà fuori di sé.

L'esigenza cartesiana da cui parte la scienza moderna di *chiarezza* e *rigore* logico nell'affrontare l'analisi conoscitiva, sulla base dell'*evidenza* della realtà, conduce a un razionalismo che procede per separazione in elementi semplici fino a ridurre la natura a realtà distinte per cui l'uomo finisce per consistere in una giustapposizione di entità, quella corporea e quella spirituale; tale dualismo ontologico porta con sé l'idea dualistica di conoscenza che da Cartesio in poi ha determinato la distinzione tra saperi secondo ramificazioni, consolidatesi in sempre ulteriori specializzazioni e parcellizzazioni, a scapito di una visione unitaria che desse senso alla scienza stessa.

Sia E. Stein che S. Weil maturano un'altra prospettiva per una "scienza nuova", sostenute dalla loro nuova sensibilità culturale rispetto allo scientismo positivista, che le spinge a elaborare l'idea di una *visione* globale della realtà, nella consapevolezza esistenziale, prima che teoretica, che la realtà è congiunta in ogni sua parte secondo interconnessioni che non danno come esito una somma, ma rivelano piuttosto un tutto unitario nella sua molteplicità. Secondo S. Weil tutto è interconnesso in una *rete di rapporti*, che rivela la struttura dell'universo:

«L'eterna saggezza imprigiona questo universo in una rete ("sovrauna rete di rapporti"), in una maglia di determinazioni. L'universo non vi si dibatte. La forza brutta della materia, che ci sembra onnipotente, non è, in realtà, se non perfetta ubbidienza. Questa è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, il patto, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza. Questa è la verità che ci morde il cuore ogni qualvolta siamo sensibili alla bellezza del mondo. Questa è la verità che erompe con incomparabili accenti d'allegrezza nelle parti belle e pure del Vecchio Testamento, in Grecia nei pitagorici e in tutti i sapienti, in Cina nei testi di Lao-Tse, nei libri sacri indù, nei frammenti egiziani. Essa si nasconde forse in innumerevoli miti e racconti. Essa ci comparirà dinanzi, sotto gli occhi, nella nostra stessa scienza, se, un giorno, come ad Agar, Iddio vorrà dissigillarci gli occhi».<sup>239</sup>

<sup>238</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp.73-74.

<sup>239</sup> S. WEIL, *La Prima radice*, cit., pp. 244-245.

Similmente anche per E. Stein l'universo è costituito da rapporti interconnessi secondo un ordine che si dispiega in tutta la realtà quale *ars divina* che ha ispirato il disegno armonico della creazione:

«Questa considerazione tuttavia non si riferisce solo alla vita umana singola, ma anche alla vita dell'intera umanità, e inoltre alla totalità di tutti gli enti. La loro "connessione" nel Logos è quella di un tutto significativo, di un'opera d'arte compiuta, in cui ogni tratto particolare s'inserisce al *suo* posto nell'armonia di tutto il quadro, secondo una legge purissima e rigorosissima. Ciò che noi cogliamo del "senso delle cose", ciò che "entra nel nostro intelletto", si rapporta a quel tutto significativo come alcuni suoni perduti di una sinfonia lontana, che mi siano portati dal vento»<sup>240</sup>.

La condizione di unità-complessa dell'universo è dunque contemplata da entrambe le filosofe. La realtà è da loro concepita come un tutto ordinato ma non determinato. Si tratta di una concezione dell'uno-tutto che ha fondamento epistemologico ma non per questo «neutro» rispetto alla metafisica. La novità della filosofia di queste donne è l'uscita dalla neutralità aporetica di una scienza che non si risolve per una significazione etico-metafisica. Infatti, pur confermando le caratteristiche della struttura di sistema, costitutive della realtà universale, proposte dalla scienza, entrambe mettono in luce, ognuna seguendo il proprio schema filosofico, che tale struttura non risulta esaustiva del suo stesso senso. Di fronte all'ambizione fallimentare del positivismo, lo sguardo coscienziale, di cui tratta la fenomenologia e che ispira la riflessione weiliana, coglie la struttura relazionale cui è interessata la scienza, non come connessione di natura meramente causale, bensì inclusiva della natura spirituale dell'essere come condizione "trascendentale", costituiva di tutta la realtà come unità armonica.

Così descrive la struttura dell'ente E. Stein: «È proprio dell'ente in quanto intero essere un *intero ordinato*: in esso trova posto ogni singolo ente e le sue relazioni ordinate all'insieme; l'ordine è una parte dell'ente (così inteso), e il manifestarsi e la relazione con lo spirito, che per noi s'identifica con la verità trascendentale, è una parte di quest'ordine. La relazione con lo spirito non appartiene solamente a un genere dell'ente, ma ad ogni ente, alla totalità. Per questo l'uso del termine *trascendentale* qui è giustificato. Spirito però designa un genere dell'ente, perché non tutti gli enti sono spirito. Cionondimeno è un genere privilegiato, perché è proprio dello spirito di essere aperto a tutti gli enti, di essere riempito da essi e ricevere dal contatto da essi vita, cioè il suo proprio essere (attuale)»<sup>241</sup>.

In S. Weil si riscontra lo stesso concetto dell'ordine come condizione essenziale della realtà in cui ogni ente trova la sua collocazione. Conoscere quest'ordine significa cogliere l'essenza dell'universo dunque amarla. L'*amore* (come vedremo nel caso dell'esperienza empatica) come realtà trascendentale (μεταξύ), ci apre alla *conoscenza* (visione) in un modo che "oltrepassa il pensiero":

«L'ordine del mondo deve essere amato perché è pura obbedienza a Dio. [...] tutto quello che ci accade nel corso della vita, essendo conseguenza dell'obbedienza totale di quest'universo a Dio, ci pone in contatto col bene assoluto che è la volontà divina»<sup>242</sup>; e ancora: «Un universo ordinato è una condizione di esistenza per un corpo ordinato, e un corpo ordinato per uno spirito unito alla carne. Non solo io penso l'universo che mi schiaccia, ma lo amo»<sup>243</sup>.

Trovo in E. Paci un'efficace sintesi di questo concetto di *visione* di matrice fenomenologica che consente di vedere la realtà come totalità secondo certezza conoscitiva non deterministica: «La verità infinita, la totalità infinita si dà all'uomo come una visione, e visione, se teniamo presente il termine greco, si dice *eidos*. Quando io ho visto, sempre tenendo presente i termini greci, vuol dire che so. [...] Per la fenomenologia la verità, in quanto infinita, è visibile, ed è visibile chiaramente,

<sup>240</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 153.

<sup>241</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, p. 325.

<sup>242</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 247-248.

<sup>243</sup> S. WEIL, *Q. I*, cit., p. 377.

tanto da trasformare in positive tutte le scienze e tutte le praxis. Perciò, proprio per questo, non è conquistabile»<sup>244</sup>.

La *visione*, nei termini in cui ne trattano E. Stein e S. Weil, corrisponde all'*ideazione*. Diversamente dalla conoscenza secondo il punto di vista delle scienze empiriche fondato sull'evidenza della percezione sensibile, la *visione* di tipo fenomenologico coglie la percezione profonda per cui ogni esperienza è un'*ideazione*, manifesta un'*intenzionalità* che non si riduce a un'oggettivazione, né si esaurisce in una concettualizzazione; consiste piuttosto nell' "incontrare" e nello "stare tra le cose".

La *visione piena* cui si giunge attraverso l'intuizione eidetica, non è mai esaustiva, completa, definitiva, ma piuttosto aperta, nel senso che gode di libertà originaria (assenza di pregiudizi), ma anche rigida, in quanto segue il rigore imposto dal metodo che ogni conoscenza esige, senza il quale non sarebbe possibile alcuna scienza.

Si tratta di quell'atteggiamento proprio del metodo fenomenologico esemplificato da Husserl nella metafora del cubo. In S. Weil frequentemente c'è il rimando al cubo nei termini in cui ne parla Husserl. A tal proposito scrive Rita Fulco: «Con lo stesso scopo per cui Cartesio si era servito del pezzo di cera, Lagneau, Alain e con loro Weil, si interrogano insistentemente sul *cubo*, con un metodo che da alcuni autori è considerato prossimo alla fenomenologia husserliana [...] Figlia di tale tradizione, anche Weil utilizza linguaggio e concetti familiari all'ambito fenomenologico. Ad esempio, nel metodo usato per costruire le argomentazioni della seconda parte della sua tesi sono in gioco i rapporti fra il mondo e la nostra coscienza, messi in questione secondo un rapporto di intenzionalità»<sup>245</sup>.

Sulla base della comune esigenza di individuare criteri veritativi del conoscere, E. Stein e S. Weil procedono, nel loro intento di innovare l'idea stessa di conoscenza, a partire da un confronto con le scienze così dette *esatte* per dimostrare che non si dà "conquista" scientifica senza intuizione coscienziale.

Conoscere il mondo, dal punto di vista di entrambe, equivale dunque ad un'apertura che implica, al contrario della determinazione logico-ontologica, una possibilità d'essere sempre ulteriore e dunque pienamente libera, sia nei termini del soggetto che esprime se stesso, sia in quelli dell'irriducibilità dell'oggetto. Se infatti la relazione di conoscenza si configura come *intenzionalità*, tuttavia la realtà non si esaurisce nello sguardo intenzionale che è sempre un cogliere ciò che si mostra, dunque presuppone una frontalità di autonomia e distinzione di ciascuno dei termini; se poi la relazione si riferisce all'intersoggettività delle persone, la conoscenza equivale a un'esperienza dinamica rappresentabile in termini di flusso di vissuti soggettivi, di reazioni e retroazioni coscienziali, interconnesse con la dimensione materiale soggettiva, cioè del corpo proprio e del corpo altrui, e con quella oggettiva della realtà naturale circostante. La relazione intersoggettiva si pone dunque come libera apertura dialogica, che presuppone che l'oggetto conservi sempre una sua *trascendenza* di fronte al soggetto.

Riferita alla persona, la visione eidetica cui conduce il metodo fenomenologico, porta a cogliere la persona come "presenza fenomenica" che va oltre l'esperienza contingente della sua individualità data attraverso la percezione (esperienza) nel qui ed ora; si tratta infatti di una modalità "originaria" non riducibile al pensiero concettualizzante, bensì fruibile come esperienza del mio "percepire" profondo.

Il senso del nostro vivere ci è dato dai significati che vanno oltre la percezione sensibile e che *coinvolgono per intero* il nostro essere, costituiscono la nostra soggettività in tutte le sue componenti, l'*io* che ciascuno di noi è come totalità. Si deve pertanto partire dalla considerazione dell'*io intenzionale* come luogo della soggettività per trovare ulteriori spazi d'indagine al fine di analizzare le domande fondamentali intorno alla *verità*, alle quali la scienza non può rispondere.

<sup>244</sup> E. PACI, Prefazione in: E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.12.

<sup>245</sup> Cfr: R. FULCO, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002, §3. Esistenza ed intenzionalità, pp.41,ss.

L'aspirazione ineludibile ad acquisire una conoscenza che dica qualcosa sull'uomo reale immerso nel flusso di esistenza, rispetto al quale orientarsi in modo consapevole e responsabile, costituisce il progetto filosofico-antropologico di E. Stein e di S. Weil, animato dalla loro concezione finalistica della realtà sulla quale sviluppano una consequenziale etica teleologica: la ragione filosofica indaga intorno al vero e al bene su un fondamento ontologico del vero e del bene accessibili non attraverso la logica formale ma, per dirlo con le parole di E. Stein, attraverso «altre forme della coscienza rispetto a quella conoscitiva e anche altre forme della ragione che non sono meno adeguate o più povere della chiarezza filosofica: il *sentire*, il *volere*, l'*agire*»<sup>246</sup>.

Il filosofare di entrambe le Nostre procede senza mai separare la dimensione fisica degli enti dalla loro ulteriorità *meta-fisica*; le accomuna infatti l'opzione di fondo secondo cui *l'essere è realmente* ma la sua realtà non è riducibile a semplice prodotto della nostra rappresentazione oggettuale, poiché, come afferma S. Weil, «non esiste dignità autentica che non abbia una radice spirituale e che quindi non sia di ordine soprannaturale»<sup>247</sup>. Tale «principio di realtà» costituisce il fulcro dell'antropologia sia di E. Stein che di S. Weil.

Stabilire teoreticamente che «la realtà è», sul piano antropologico consente l'assunzione ontica dell'essere umano quale premessa imprescindibile per potere affermarne il «diritto all'esistenza», tema che sarà sviluppato da entrambe sul piano storico-sociale, come presupposto di garanzia contro ogni tendenza ad una sorta di «squalificazione ontica» o di reificazione dell'essere umano, che da sempre si registra là dove le contingenze storiche favoriscono paradigmi culturali che esaltano la *forza* come criterio di dominio sulla realtà piuttosto che di riconoscimento, presupposto che genera la guerra, la forma storica di negazione dell'essere.

Fare della questione umana una questione scientifica: questo il programma ispiratore che accomuna la loro ricerca antropologica; teorizzare il valore ontologico della persona umana per contrastare l'elaborazione scientifica (sconcertante fatto storico che si attuava sotto i loro occhi nel cuore dell'Europa colta e progredita) dell'inferiorità antropologica di categorie di individui destinati alla «cosificazione». L'acuta lettura teorica di questo rischio porterà entrambe a presagire gli esiti nefasti delle trame della storia che ai più rimanevano nascoste. La loro lucida penetrazione della realtà giungerà infatti a comprendere che il fenomeno inquietante della narcosi delle coscienze, collaterale all'imporsi della pseudo-scienza che teorizza principi distruttivi, come, per esempio, la discriminazione degli esseri umani in *razze*, può essere contrastato solo attraverso una cultura umanistica superiore per livello teorico, e contraria per efficacia di penetrazione nelle coscienze, basata non sulla suggestione massificante, ma sul risveglio dello spirito di umanità riposto nel «nucleo» dell'animo umano.

Si tratta dunque, in questo loro programma antropologico, di illuminare teoreticamente il piano della realtà attingendo al piano spirituale, al fine di promuovere una cultura umanistica elaborata scientificamente.

Il dato portante della loro «scienza antropologica» è l'assunto ontologico per cui *l'essere umano è realmente*, e in quanto tale è un *unicum*, un assoluto. La mancata o inadeguata elaborazione di questa premessa fondante di ogni umanesimo, comporta l'evento ineluttabile del riduzionismo della coscienza etica e della conseguente impossibilità della giustizia o *bene*.

A partire dalla considerazione della struttura relazionale dell'universo, secondo cui si ordina la molteplicità degli enti, si rende manifesto il flusso fisico-pneumatico che segna il processo stesso della storia; sarà possibile progredire nella conoscenza solo a condizione di compiere il transito da un atto di razionalità meramente descrittivo dei fatti a quello *noetico* che coglie l'esperienza come *vissuto esperienziale coinvolgente*, implicante cioè il senso che muove l'agire. Questo ideale di tipo fenomenologico, teoreticamente esplicitato da Edith Stein, è certamente riscontrabile anche nel pensiero di Simone Weil:

<sup>246</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 41.

<sup>247</sup> S. WEIL, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p.84.

«Un tempo la cultura era considerata da molti come fine a se stessa, e ai giorni nostri quelli che vi scorgono più di una semplice distrazione vi cercano di solito un mezzo per evadere dalla vita reale. Al contrario, il suo valore vero consisterebbe nel preparare alla vita reale, nell'armare l'uomo perché possa intrattenere, con questo universo che ha avuto in sorte e con i suoi fratelli la cui condizione è identica alla sua, rapporti degni della grandezza umana. La scienza è considerata oggi da alcuni come un semplice catalogo di ricette tecniche, da altri come un insieme di pure speculazioni dello spirito che bastano a se stesse; i primi trascurano troppo lo spirito, i secondi il mondo. Il pensiero costituisce certamente la dignità suprema dell'uomo; ma esso si esercita a vuoto, e di conseguenza si esercita solo apparentemente quando non afferra il suo oggetto, il quale non può essere altro che l'universo»<sup>248</sup>.

La consapevolezza della realtà-universo come un "tutto" complesso, comporta l'assunzione di un impegno etico (la "missione del dotto") non come elezione, bensì come partecipazione responsabile alle sorti dell'universo. In entrambe si consolida pertanto l'idea che la conoscenza debba puntare verso la comprensione della complessità dell'*ordo universi* come via di verità, bellezza e moralità:

«All'interno della natura tutti gli esseri che hanno un'anima si trovano in un rapporto originario, reciprocamente e in maniera adeguatamente modificata anche con tutto ciò che è inanimato. Ogni essere animato è, come tale, in balia di tutto ciò che a lui è legato nell'unità della natura, in maniera tale che riceve da esso le impressioni e vi reagisce secondo leggi che abbiamo qualificato come leggi della ragione operanti nell'oscurità [...] Nessun essere libero e spirituale è totalmente imprigionato nel regno della natura. La libertà di sottrarsi al gioco naturale delle reazioni gli assegna un posto al di fuori della natura o, più precisamente, dà testimonianza di ciò e l'apertura dello spirito è *in linea di principio* totale. Tutto ciò che è visibile può essere da lui visto. Tutto ciò che è oggetto può stare dinanzi a lui. Pur tuttavia nessuno spirito individuale ha un campo visivo illimitato. L'essere vincolato a un fondamento naturale, sul quale si erge, significa allo stesso tempo un limite posto alla sua visione del regno nel quale è immerso. Ma questo limite non è assoluto. Per l'essere libero esiste la possibilità di sottrarsi a esso e di vedere oltre la sua sfera naturale. Naturalmente questo può accadere solo quando qualcosa gli viene incontro dalla sfera che deve nuovamente conquistare. [...] L'uomo può sperimentare la Grazia solo se la Grazia lo afferra»<sup>249</sup>.

Anche S. Weil sostiene che ogni cosa nell'universo è concatenata secondo un ordine universale che risponde a un disegno imperscrutabile fatto di equilibri fra le diverse dimensioni materiale, psichica e spirituale; anche lei pensa che l'uomo sia in balia della necessità cosmica, ma non c'è chiarezza in lei riguardo alla possibilità della creatura umana di sottrarsi ad esso, poiché l'ordine del creato impone la separazione tra il piano naturale e quello soprannaturale. Della presenza di Dio nella realtà creata restano solo tracce, semi, che solamente una condizione di distacco da questa realtà e di desiderio puro di soprannaturale, forme di *attenzione*, possono predisporre alla discesa della Grazia che trasforma la costrizione alla necessità in amore per la necessità. Dunque per S. Weil, diversamente da E. Stein, la Grazia non è l'aiuto che giunge all'uomo che si vuole sottrarre alla necessità, ma l'energia che trasforma, col consenso dell'uomo desiderante, in luminoso ciò che è opaco.

A differenza della filosofa tedesca, protesa verso la comprensione teoretica dei percorsi ascensionali dell'ente finito verso la perfezione dell'Ente infinito, S. Weil si concentra sul tema della condizione della necessità naturale come ordine posto da Dio, aderendo al quale l'essere umano realizza il senso della sua esistenza reale; infatti (introducendo una sorta di risoluzione dello spinozismo), sebbene vi sia un parallelismo dovuto all'incolmabile distanza tra ordine della natura e ordine soprannaturale, ritiene che, per un'azione altrettanto meccanica delle leggi della fisica, il soprannaturale "discende" come conseguenza dell'azione passiva dell'essere umano che, sostenuto dalla grazia, *contempla* l'ordine universale amandolo:

<sup>248</sup> S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1973, p. 103.

<sup>249</sup> E. STEIN, *Natura, persona, mistica*, cit., pp. 61-62.



«Dio non fa violenza alle cause seconde per compiere i suoi fini attraverso il meccanismo inflessibile della necessità, e senza alterare un solo ingranaggio. La sua saggezza resta in alto (e quando discende ciò avviene – lo sappiamo – con la stessa discrezione. Ogni fenomeno ha due ragioni d'essere, di cui l'una è la causa nel meccanismo della natura, l'altra ha il suo posto nell'ordinamento provvidenziale del mondo, e mai è permesso di usare dell'una come spiegazione sul piano al quale appartiene l'altra. Anche questo aspetto dell'ordine del mondo deve essere imitato da noi. Oltrepassata una certa soglia, la parte soprannaturale dell'anima domina la parte naturale non con la violenza ma con la persuasione, non per mezzo della volontà ma del desiderio»<sup>250</sup>.

Come E. Stein, anche S. Weil ritiene che l'uomo sia sottomesso al *gioco della natura*, ed entrambe credono che *vedere* al di là della prospettiva materiale sia «opera della sola grazia»<sup>251</sup>; la differenza che da subito può essere evidenziata, ma che si evincerà da un'ulteriore analisi della loro rispettiva concezione della realtà universale, sta nel fatto che E. Stein concepisce la relazione tra natura e soprannaturale come possibilità di *passaggio oltre il limite*, dimensione nella quale si partecipa alla pienezza divina; S. Weil vede la possibilità di entrare in relazione col soprannaturale solo come *attesa al limite*, oltre il quale non si può andare.

Entrambe escludono che l'universo sia in balia del caso, tuttavia il discrimine tra loro nasce da una diversa elaborazione dell'idea di *provvidenza* divina che scaturisce da un diverso livello teologico; infatti la filosofa tedesca, la cui formazione teologica le consente di acquisire il tema escatologico, intende per *provvidenza* il sostegno dato alle creature nel progresso verso la perfezione della dimensione esistenziale; la filosofa francese, la quale rifiuta l'idea di *provvidenza* intesa come causalità trascendente volta a modificare le cause seconde, la intende piuttosto, non senza ambiguità, come un parallelo ordine di saggezza che Dio ha posto nell'universo, coincidente con la necessità conforme alla struttura originaria della creazione.

Scriva E. Stein: «... si fa viva in me la convinzione di fede che per Dio non esiste il *caso*, che tutta la mia vita è predesignata nel piano della Provvidenza divina anche nei minimi suoi particolari e che agli occhi onniveggenti di Dio è un contesto perfettamente intelligibile. Allora incomincio a rallegrarmi per il lume di gloria in cui anche a me sarà svelato questo nesso *significante*»<sup>252</sup>.

È sottesa in queste parole l'idea cattolica di provvidenza come predestinazione alla salvezza attraverso l'intervento concreto di Dio nella realtà immanente secondo l'idea teologica di *progresso*<sup>253</sup> che va distinta dal mito occidentale legato all'avanzare delle conquiste scientifiche e del benessere di natura materiale, tanto avversato da S. Weil; piuttosto la provvidenza, nei termini ai quali si riferisce E. Stein, va intesa come possibilità che il bene che l'uomo sceglie liberamente di attuare cooperi, per nesso a noi inintelligibili, al piano salvifico che si realizzerà pienamente nella dimensione eterna, ma che è già latente nella realtà provvisoria e relativa della storia.

L'assenza d'interesse da parte di S. Weil verso la dimensione escatologica, la porta a escludere l'idea di un piano salvifico che possa conferire all'esistenza un andamento diverso da quello rispondente alle leggi naturali. Ella ritiene pertanto che su questa terra ci sia solo la proiezione di un raggio di luce soprannaturale, senza che questo interferisca con la realtà immanente, che s'interrompe *al limite* della realtà, fin là dove è consentito di intravedere il soprannaturale. In questi termini parla di "disposizione provvidenziale" intendendo un legame eccezionale tra Dio e alcune realtà che ne portano il segno, come, per esempio, la bellezza:

<sup>250</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 109.

<sup>251</sup> Ivi, p. 200.

<sup>252</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 153.

<sup>253</sup> Cfr. la voce *Progresso* a cura di G. Angelini, in: *Nuovo dizionario di Teologia*, a cura di G. G. Barboglio e S. Dianich, Ed. Paoline, Roma, 1979, pp1213-1233. : «Le trasformazioni dell'ambiente, naturale e sociale, della libertà umana sono a loro volta condizioni della misura dei beni attualmente disponibili o almeno possibili alla libertà medesima. Il progresso è *fatto* che interessa la trasformazione di queste condizioni della libertà».



«Il bello consiste in una disposizione provvidenziale grazie alla quale la verità e la giustizia, non ancora riconosciute, richiamano in silenzio la nostra attenzione. La bellezza è veramente, come dice Platone, una incarnazione di Dio.

La bellezza del mondo non è distinta dalla realtà del mondo»<sup>254</sup>.

Per S. Weil c'è inoltre uno stato eccezionale in cui la dimensione naturale, sebbene regolata dal meccanismo di necessità al quale è ordinato l'intero universo, rivela la presenza "straordinaria" di Dio, ed è il caso della santità: «C'è un solo caso nel quale sia legittimo parlare di volontà particolare di Dio; ed è quando in un'anima sorge un impulso particolare che rechi i segni riconoscibili dei comandi divini. Ma allora si tratta di Dio come fonte di ispirazione»<sup>255</sup>.

Se l'idea della realtà creata secondo un ordine divino fa da sfondo al pensiero di entrambe le filosofe, al contempo, si delineano diverse sfumature riguardo alla relazione tra realtà creata e realtà soprannaturale, per cui E. Stein ritiene che il divenire del mondo sia un passaggio dalla potenza dell'essere finito all'atto della sua perfezione creaturale; S. Weil pensa che il divenire sia l'ordine eterno cui ogni cosa va orientata perché si mantenga l'equilibrio inteso come giustizia originaria che regge l'universo.

Nonostante le diverse prospettive riguardo alla teologia della creazione, entrambe le pensatrici sviluppano l'idea che la conoscenza umana debba impegnarsi a riconoscere i segni della presenza del soprannaturale comprovati dalle relazioni ordinate attraverso cui la realtà si dispiega.

Compito della scienza è rintracciare quest'ordine entro i limiti ad essa accessibili. Questo obiettivo è chiaramente esplicitato da S. Weil «La scienza ha per oggetto lo studio e la ricostruzione teorica dell'ordine del mondo in rapporto alla struttura mentale, psichica e fisica dell'uomo; contrariamente alle ingenuità illusioni di alcuni scienziati, né l'uso dei telescopi e dei microscopi, né le più astruse formule algebriche e nemmeno il rifiuto del principio di non contraddizione ci permettono di uscire dai limiti di quella struttura. Ciò, del resto, non è neppure desiderabile: l'oggetto della scienza è la presenza nell'universo della Sapienza di cui siamo i fratelli, la presenza di Cristo nella materia che costituisce il mondo»<sup>256</sup>.

Anche secondo E. Stein la conoscenza della natura evidenzia l'ordine causale contingente che rivela un principio trascendente unitario: «La natura è un tutto unitario formato da unità fisiche che si connettono vicendevolmente, di cui ognuna è sotto l'influsso dell'altra, cioè si trova in una connessione di processi causali, sorge e passa secondo una sua propria rigida tipicità, si muove e muta, per cui l'unità di questo processo serve a dimostrare l'essere perdurante che vi è posto a fondamento»<sup>257</sup>.

L'antropologia di entrambe, ispirata a nuove prospettive scientifiche, si propone dunque secondo percorsi che abilitano l'*esperienza noetica* ad una possibile "rappresentazione significativa" della realtà "ineffabile" perché nascosta ai sensi e tuttavia radicata nelle profondità dell'essere umano.

Nell'idea di una *scienza nuova* espressa da entrambe, riverbera il monito di una scienza protesa verso la verità che entrambe avevano appreso alla scuola di Agostino:

"Noli ire foras; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Etsi tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. ... Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur" (*De vera religione*) (Non cercare fuori ma in te stesso. Anche se trovi che la tua natura sia mutevole, trascendi te stesso. Ma ricordati, quando tu oltrepassi te stesso, di trascendere la parte razionale della tua anima ... Tendi verso quella luce da cui la ragione trae la sua luce").

<sup>254</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 371.

<sup>255</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 243.

<sup>256</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Rusconi, Milano 1998, p.129.

<sup>257</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.88

## § 2 - La filosofia del reale di Edith Stein

«Se ogni ente significa per l'altro ciò che dà completezza e se ognuno è costruito secondo una legge strutturale, che s'inserisce in un ordine universale, si spiega che ogni ente è un *tutto* unico e ordinato, cioè *uno*: l'ente, le cui parti sono viste nelle unità di senso, in sé concluse.

L'*essere uno* è l'essere di questo *tutto* cui “prendono parte” tutte le *parti*.

Bisogna anche ricordare che cosa si intende qui per *tutto* e per *parti*. Si può in primo luogo pensare alla natura come mondo della percezione sensibile e dell'esperienza e alle cose di cui essa si compone. Ma poi si pensa subito alle complicazioni, in cui *natura* (intesa più nel senso moderno che in quello medioevale) e *spirito* si trovano: il mondo immediatamente accessibile alle percezioni sensibili non si identifica *simpliciter* con il «mondo reale», non è un tutto in sé concluso, ma forma con il mondo spirituale un insieme reale; inoltre – in quanto comprensibile spiritualmente – è un mondo *per* lo spirito e quindi unito ad esso in una unità, attraverso il rapporto *intenzionale*. Ciò nondimeno l'*ente* non è esaurito nella natura e nel “mondo dello spirito”, se noi per mondo dello spirito intendiamo solo gli spiriti finiti e le formazioni da loro prodotte. L'intero mondo creato ci rimanda alle forme, eterne e non divenienti, di tutto ciò che è creato, alle essenzialità o forme pure, che noi abbiamo concepito come idee divine. Nel suo essere essenziale è ancorato ogni essere reale, che è un divenire *e* un venir meno. Sulla loro immobilità si fonda ogni legge e orientamento del mondo creato che si trasforma continuamente. La sua molteplicità, tuttavia, è unita in *un* Essere divino, che si limita e si articola in esso come archetipo del mondo creato. In questo Uno, fondamento ultimo non fondato, è racchiusa ogni pienezza dell'essere»<sup>258</sup>.

In questa intensa pericope è sintetizzata la visione cosmica steiniana: la realtà tutta, pur essendo sottoposta al divenire, ha un fondamento ontologico e un paradigma ordinatore nelle “forme eterne” poste dall'Ente creatore al quale il mondo è unito, e nel quale la molteplicità del reale è ricostituita in unità e pienezza. L'*Uno* cosmico a cui la filosofa fa riferimento, è carico di assonanze platoniche passate al vaglio dell'ontologia tomista, fatto salvo cioè il *principium individuationis* che non consente di leggere l'universalità come genere di specie e individui, ma impone di riconoscere che ogni ente è nella pienezza del suo *quid* e partecipa dell'universale non solo quantitativamente, cioè come unità numerica, bensì come parte che concorre alla totalità, ma che tuttavia mantiene, di fronte ad essa, una sua irriducibilità; concetto che in sintesi trova esplicitazione nell'espressione steiniano di *unità di senso*. Il dinamismo degli enti volti alla ricerca del *senso* è orientato verso il principio da cui è originato tutto ciò che è in divenire e che, per inferenza logica, non può che essere eterno e immutabile. All'interno del divenire cosmico, tutti i componenti sono in una reciproca relazione, tale per cui *ogni ente significa per l'altro ciò che dà completezza*, e la molteplicità degli enti è relazionata con l'Essere eterno.

È evidente il rimando tra ontologia e metafisica, che E. Stein pone nell'elaborare la visione dell'universo. Il microcosmo costituito dall'essere umano trova la sua pienezza nella misura dell'armonia delle sue componenti corporeo-spirituali, chiamate altresì ad armonizzarsi con gli altri enti creati, secondo un interscambio il cui equilibrio contribuisce alla pienezza della totalità. Ne risulta un *insieme reale*, il cui divenire, non casuale ma teleologicamente fondato, trova origine e compimento nell'Essere divino. Siamo di fronte, ad una visione dell'universo che, afferma A. Ales Bello, «si basa non su un fondamento oscuro, ma su un ordine sempre presente che deriva dalla creazione divina; infatti l'*entelechia*, la forma vivente è ricevuta già da qualcosa di formato, benché solo potenziale»<sup>259</sup>. Ora, proprio in quanto protesa verso l'*entelechia*, la realtà creata raggiunge la sua pienezza nella misura in cui l'elemento potenziale, la materia, si armonizza con quello spirituale. L'ordine dell'universo appare dunque come un'unità organica vitalizzata, nella sua

<sup>258</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 359-360.

<sup>259</sup> A. ALES BELLO- F. ALFIERI – M. SHAHID (a cura di) *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, G. Laterza, Bari 2010, p.16.

totalità, dal respiro spirituale che, se costitutivo della struttura della persona umana, per gradi diversi, lo è anche della realtà tutta.

A questo proposito è opportuno ricordare che E. Stein recepì con convinzione gli esiti degli studi scientifici dell'amica biologa Hedwig Conrad-Martius, appartenente anch'essa alla comunità fenomenologica fondata da Husserl. A. Cordelli afferma che, secondo H. Conrad-Martius «...l'intero sistema della vita sarebbe costituito da irriducibili correlazioni non solo al proprio interno, ma anche con tutta una serie dei sottosistemi inorganici (mare, atmosfera, ecc.) che lo sostengono permettendone la sussistenza. Se dunque organismo è ciò che può sussistere da solo, siamo in presenza di un unico globale organismo... ed è interessante osservare che l'idea del mondo come un unico essere vivente sia già presente nel pensiero di Platone...»<sup>260</sup>.

Lo scenario steiniano della realtà molteplice unita all'essere Eterno, non risponde a un dualismo *mondo della natura – mondo dello spirito* né è presentato come dato dommatico acquisito per deduzione analitica, poiché l'*essere reale* non corrisponde a un *essere concluso*, dunque oggettivabile. La *comprensione spirituale* cui E. Stein fa riferimento, rimanda alla elaborazione di una ben precisa gnoseologia che non si limita alla ricerca dei criteri del conoscere ma implica l'*esperienza* conoscitiva, dato che l'*intenzionalità* non è direzionata unilateralmente verso un oggetto, ma è reciproco coinvolgimento tra enti che “significano” reciprocamente *ciò che dà completezza*. Evidentemente una tale filosofia del reale richiede un'adeguata scienza del reale.

Edith Stein dedica il saggio *Einführung in die Philosophie* alla descrizione della filosofia come cammino sapienziale cui corrisponde quella da lei definita conoscenza *spirituale* o *pura*, riferita alla totalità, sottratta dunque a separazioni gnoseologiche che riflettono dualismi ontologici:

«Amore per la sapienza – questo è l'eros platonico, il tendere ad una conoscenza pura. Tuttavia oggi non ci si può accontentare di tale definizione. Da un lato essa coglie la filosofia solo dal punto di vista soggettivo, come attività personale e non come disciplina scientifica [...] In verità, nel periodo in cui la parola è stata coniata, filosofia e scienza non erano concetti distinti. E forse si potrà conseguire la massima chiarezza sul significato del filosofare se lo si delimita a partire dal desiderio originario per il sapere, così come ci si presenta prima di qualsiasi separazione e scissione»<sup>261</sup>.

La filosofia alla quale risponde la ricerca di E. Stein non è interessata, come lo sono le scienze positive, a esaminare gli oggetti nella dimensione empirico-fattuale, bensì è volta a “posare lo sguardo sulle cose, così come sono in se stesse”. Tale atteggiamento teoretico comporta che «L'individuo conoscente esce dalla posizione secondo la quale si considera al centro del mondo e vede se stesso come oggetto, come una parte del “mondo oggettivo”. Rispetto agli altri oggetti, però, mette tra parentesi le sue caratteristiche dalle quali dipende il significato che gli oggetti hanno per lui e con ciò i limiti che gli impediscono di guardare liberamente il mondo degli oggetti»<sup>262</sup>.

In questa considerazione E. Stein sintetizza il “nuovo atteggiamento teoretico”, rispetto all'“atteggiamento ingenuo o naturale”, col quale si apre un nuovo corso della scientificità intesa non come *osservazione* del mondo che cade sotto l'esperienza fattuale, ma come visione di esso in quanto *realtà* avente *un proprio essere e una propria essenza* che si rivela come *novità* rispetto alla quale, il soggetto che si apre a tale sguardo, *rimarrà stupito*. Certamente lo stupore non va inteso come presa d'atto estetica, ma come consapevolezza etica. In tal senso la conoscenza è sempre un «portare a coscienza», un prendere atto in modo partecipato, cioè responsabile; scrive E. Stein:

«Comprendere progressivamente, in maniera razionale, i nessi di effetto nella natura e con ciò costruire una base per determinare in anticipo i possibili eventi futuri e intervenire regolandoli è il compito originario delle scienze della natura. Il dominio della natura fondato sulla conoscenza fa sì che l'uomo conservi le creature nel senso ontologico inscritto in loro. La tecnica moderna, nella

<sup>260</sup> A. CORDELLI, *L'approccio fenomenologico di H.C. Martius alle scienze della vita*, p. 355 in: A. ALES BELLO-F. ALFIERI – M. SHAHID (a cura di) *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, G. Laterza, Bari 2010.

<sup>261</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 36.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

misura in cui vede il proprio compito nel sottomettere la natura all'uomo e nel metterla al servizio dei suoi desideri naturali, senza preoccuparsi del pensiero creatore e in contrasto stridente con esso, rappresenta una caduta radicale dal servizio originariamente ad essa prescritto. L'uomo è responsabile di tutto ciò che, nella natura, non è come dovrebbe essere; l'allontanamento della natura dal progetto del creatore è a lui imputabile»<sup>263</sup>.

Se la fenomenologia di E. Stein si pone sulla scia del realismo di Husserl, tuttavia in essa si sviluppa sempre più un'ispirazione che era rimasta solo programmatica nel maestro. Secondo quanto afferma Franzini, in Husserl troviamo che i fenomeni «come è in particolar modo evidente in *Idee II*, non sono affatto proiezioni di un io astratto, bensì correlati di un sistema cinestesico, corporeo e intercorporeo in cui la cosalità è l'orizzonte passivo di un fungere che ha sempre la realtà come suo referente e ha nel “come” di questo riferimento - e non nel metafisico “perché” o nell'interrogazione sul “che cosa” - la traccia esperienziale del processo di cui è protagonista»<sup>264</sup>.

Nell'ultimo Husserl, l'interrogazione sul *come* il soggetto coglie i *fenomeni* si carica dell'urgenza di *comprendere il presente*, di dare cioè *un senso* alla comprensione dei fenomeni, poiché questo è il vero compito della filosofia: «Portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se questo telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così. [...] L'umanità (*Menschentum*) in generale è per essenza un essere uomini entro organismi (*Menscheiten*) generativamente e socialmente connessi, e se l'uomo è un essere razionale (*animal rationale*), lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale [...] La filosofia, la scienza non sarebbero allora che il movimento storico della rivelazione della ragione universale, “innata” come tale nell'umanità»<sup>265</sup>. L'istanza programmatica che l'umanità tutta deve acquisire, secondo Husserl è dunque quella di una cultura volta, attraverso la scienza e la filosofia, verso l'acquisizione del suo *telos*, cioè del senso stesso della razionalità che la governa.

In E. Stein la ricerca di senso implicita nella metafisica non può essere riservata alla sola natura razionale dell'essere umano, ma va rivolta anche alla dimensione spirituale. La realtà è pluridimensionale e la ragione che vuole conoscerla non può non tenerne conto. Il soggetto vive nella intra-relazione tra la dimensione corporea, quella psichica e quella spirituale, sicché la correlazione ai fenomeni risponde al suo essere un sistema non solo “cinestesico” ma altresì pneumatico. Ciò è comprovato dal fatto che l'intima connessione, segnalata dalla fenomenologa, fra dimensione spirituale e dimensione corporea non va riferita soltanto alla persona umana, ma a tutta la realtà, per cui anche la materia è *informata* dallo spirito: «tutto ciò che è *materiale viene costituito dallo spirito*. Questo non vuole dire soltanto che tutto il mondo materiale viene creato dallo Spirito divino, ma che ogni prodotto materiale è riempito di *spirito*. Ogni cosa porta in sé la sua forma, formata dal di dentro, se è una cosa naturale, oppure in quanto opera umana formata dal di fuori e che per questa sua forma è resa supporto di un senso»<sup>266</sup>.

A partire da tale precisa connotazione metafisica della sua fase più matura, la fenomenologia steiniana si propone come *scienza della realtà unitaria*, *scienza* secondo la visione d'interconnessione dell'intero universo la cui comprensione è il preciso compito della filosofia che concorre così, secondo l'auspicio che era già stato espresso da Husserl, alla realizzazione di una “umanità autentica”: «In fondo la ragione è *una*, la coscienza è una e indivisa e tutte le sue funzioni concorrono alla ricchezza della vita. Cogliere quest'unità e cogliere le diverse funzioni a partire da

<sup>263</sup> E. STEIN, *Natura, Persona, Mistica*, cit., pp. 86-87.

<sup>264</sup> E. FRANZINI, *Introduzione a: E. HUSSERL, Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi (1965) 2002, Torino, p. XLV.

<sup>265</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.44.

<sup>266</sup> E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., p. 399.

quest'unità è compito della filosofia e non si coglie pienamente alcuna funzione singola finché non si prende in considerazione la sua connessione con le altre [...] C'è un fine per il quale tutte le ricerche filosofiche particolari lavorano e per il cui raggiungimento concorrono: *comprendere il mondo*»<sup>267</sup>.

La ricerca della fenomenologia ruota dunque intorno al programma di una *comprensione* del mondo cui si perviene attraverso *il rapporto intenzionale* col mondo. Una tale comprensione equivale alla visione della realtà fondata su un'ontologia in prospettiva metafisica in base alla luce della si chiarisce in che senso tutto è riconducibile all'Uno, e *tutte le cose create hanno consistenza e connessione nel Logos*: «La nostra esperienza ci mostra le cose come unità in sé concluse e separate le une dalle altre, tuttavia in relazione di reciproca dipendenza, che ci inducono a pensare ad un nesso causale universale di tutte le cose. Ma questo nesso causale sembra qualcosa di puramente esteriore. Se esaminiamo la struttura del mondo materiale, ci accorgiamo che essa è fondata nell'essenza delle cose, e dei nessi causali in cui tutte le cose possono entrare; d'altra parte sono i nessi causali a rivelarci qualche cosa dell'essenza. Entrambi questi aspetti tuttavia ci dimostrano che l'essenza è qualcosa di più profondo dei nessi causali. Ciò significa che il nesso causale universale *non* equivale ancora a un nesso *significante*. Del complesso di tutti gli enti fa parte anche molto di “non attuale–reale”: i numeri, le figure geometriche, i concetti, ecc, che sono tutti compresi nell'unità del *Logos*. Il nesso che unisce il “tutto” nel *Logos*, si deve pensare come l'unità di una *totalità significativa (Sinn- Ganze)*»<sup>268</sup>.

E. Stein fa suo il metodo fenomenologico di Husserl che nel corso dei suoi studi applica tenendo fermo che l'obiettivo è quello di leggere la realtà come *totalità significativa*.

Il metodo fenomenologico consiste nell'analisi di quanto si mostra, del suo *significato essenziale* cui si perviene dopo aver messo tra parentesi la prospettiva dell'atteggiamento “ingenuo” e “naturale” con il quale cogliamo i nessi causali della contingenza materiale. Operata in tal modo *l'epoché*, la descrizione fenomenologica procede verso una visione del mondo cui l'essere umano perviene grazie alla sua propria capacità intuitiva che supera lo sguardo delle scienze positive le quali «si fermano agli oggetti così come si trovano nel mondo, cercando di esaminarne le caratteristiche di fatto»<sup>269</sup>.

Posta la distinzione husserliana tra *atteggiamento naturale* per cui «gli interessi pratici sono rivolti prevalentemente a ciò che cade nell'orizzonte visivo del soggetto», e *atteggiamento teoretico* che è mosso dall'interesse per «l'essere delle cose stesse», ne deriva per la filosofia il ruolo di presupposto fondante delle singole scienze come la fisica, la psicologia, la storia e di tutta la costruzione culturale che da esse risulta. Le scienze positive si muovono nel mondo dei fatti e la Stein ha ben presente il monito del maestro Husserl riguardo al rischio e ai limiti che esse comportano: «Le mere scienze dei fatti descrivono meri uomini di fatto»<sup>270</sup>. La filosofia, secondo il “nuovo” atteggiamento “noematico”, invece va al di là della considerazione fattuale e accidentale con la quale le scienze positive si interessano dei loro specifici oggetti, in quanto «L'oggetto non è soltanto quello che si trova in questo o in quella circostanza, non ha soltanto caratteristiche accidentali, ma possiede anche un'essenza, qualità che ad esso competono *necessariamente*, e senza le quali non potrebbe essere. Questa essenza delle cose, il loro *essere autentico*, il loro *ὄνθός ὄν* (come lo ha definito Platone) è ciò a cui ha mirato la filosofia»<sup>271</sup>.

Questa concezione della filosofia intesa come ontologia, esclude che sia da intendere dualisticamente la scienza dell'essenza dalla scienza empirica, poiché la prima costituisce il presupposto dell'altra e in tal senso essa è «scienza “ultima”»<sup>272</sup>. In nome dell'unità del reale, la filosofia “ingloba” la ricerca di senso che è alla base delle singole scienze.

<sup>267</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma, 1998, p.43

<sup>268</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 152.

<sup>269</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1998, p. 38.

<sup>270</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.35

<sup>271</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p.38.

<sup>272</sup> Ivi, p. 44.



Con un taglio che richiama la visione epistemologica di Pascal,<sup>273</sup> E. Stein afferma che la scienza empirica non vive di esclusiva oggettivazione fattuale, infatti, nel suo stesso costituirsi, «accetta i presupposti, con i quali lavora, dall'esperienza, alla quale si collega con la sua ricerca, e precisamente in modo che questi presupposti sono racchiusi nell'esperienza, senza poter essere giustificati da essa e senza essere sottoposti ad un esame».<sup>274</sup> A tal proposito la Stein prende come esempio il principio secondo cui la natura è organizzata secondo nessi causali, che è un assioma che la scienza non è in grado di dimostrare, nonostante l'«essere umano ingenuo» ne faccia continua esperienza. Data l'impossibilità per la scienza empirica di dare giustificazione dei suoi stessi presupposti e considerato che la dimensione esperienziale inchioda la conoscenza al dubbio, la scienza empirica risulta priva di certezze assolute. La filosofia invece ricerca la «certezza assoluta» e dunque deve necessariamente porsi oltre l'esperienza fattuale. A tale scopo, posta la «messa tra parentesi» delle conoscenze riferite alla esperienza sensibile, non resta che l'ambito della *coscienza*. Sembra non possa che riproporsi, come principio su cui edificare la certezza della conoscenza, il soggetto che cogitante, ma rispetto al cartesianesimo la fenomenologia guadagna la via della comprensione attraverso il *vissuto fenomenico*: «Se quindi la filosofia deve essere un ambito di conoscenza indubitabile, allora non si devono mettere fuori gioco soltanto i risultati delle scienze singole, ma bisogna “mettere tra parentesi” anche tutto ciò che si sa sulla base dell'esperienza. Che cosa rimane, però, se accantoniamo tutto ciò che al contrario siamo abituati a pensare come nostro patrimonio conoscitivo? Già Descartes nella sua famosa riflessione sul dubbio, alla quale ci siamo appena riallacciati, ha visto che se anche possiamo dubitare di tutto ciò che ci insegna l'esperienza e la scienza, rimane tuttavia una sola cosa come residuo indubitabile: il *dubbio stesso*. E non rimane soltanto il dubbio, ma anche la percezione la cui attendibilità è stata messa in dubbio, in quanto conoscenza del soggetto dubitante, e quindi resta ogni vissuto in generale, tutto l'ambito della *coscienza*».

Descartes ha solo aperto la strada a questo campo di indagine senza fare, in seguito, un uso più ampio della sua scoperta fondamentale. Soltanto Husserl ha messo in evidenza che si tratta di un vasto settore di ricerca e di un campo di una scienza particolare»<sup>275</sup>.

La fenomenologia si confronta con la riorganizzazione della scienza avviata dal razionalismo cartesiano il quale ha costituito una pietra miliare che segna la nascita della modernità, e tuttavia ha anche comportato una separazione della realtà, sulla base di un modello di chiarezza e di ordine che tuttavia tralascia la visione d'insieme e trascura la dimensione complessa d'interconnessione riducendo a processo meccanicistico il divenire e giungendo a una semplificazione del mondo della vita.

Il dualismo ontologico cartesiano ha segnato la cultura occidentale condizionando l'atteggiamento delle scienze moderne che si sono basate sulla disgiunzione del soggetto dall'oggetto, del pensiero dalla realtà fisica, “estesa”, la cui conoscenza pretende di corrispondere alla “realtà” oggettiva, ponendo così conseguenze aporetiche sul piano metodologico, epistemologico e logico: non è possibile accedere alla verità se non ricorrendo alla metafisica come garanzia per la validità della conoscenza umana, finendo così per attribuire radici metafisiche alla scienza, e cadendo nella contraddizione rispetto al principio di autonomia della ragione, posto da Cartesio stesso, come fondamentale istanza della ricerca scientifica. Tali conseguenze si ripercuotono anche sul piano antropologico perché, in contraddizione con Cartesio, da un lato inducono a sfiduciare l'autonomia del soggetto pensante (scetticismo) e, dall'altro ad esaltare l'onnipotenza attribuita alla ragione umana con la conseguente pretesa di dominio gestionale nei confronti della natura (positivismo).

<sup>273</sup> Già Pascal aveva sostenuto che la ragione non può spiegare la certezza dei principi primi la cui verità non si dimostra, pur essendo «più salda di qualunque altra che sia data dai nostri ragionamenti». Cfr.: B. PASCAL, *Pensieri*, 178 (282), a cura di M. Di Matteo, Conte Editori, Napoli 1989.

<sup>274</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.44.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p.45.



La *coscienza intenzionale* che presiede alla scienza fenomenologica, non equivale al soggetto razionale che analizza il mondo, come per *l'io cogitante* di Descartes, ma attiene alla soggettività intesa come *vissuto (noesis)* e all'oggetto (*noema*) inteso come costituzione essenziale del vissuto. Il metodo fenomenologico cessa di considerare il mondo dell'esperienza naturale, mondo che non viene negato ma viene assunto come *correlato del vissuto*. La fenomenologia è la scienza che studia la relazione tra i fenomeni soggettivi del "vissuto puro" (gli stati dell'individuo umano, non in riferimento alla sua dimensione psicologica, ma in quanto *io puro*, soggetto vivente) e il mondo come contenuto del vissuto *coglibile per sé*. La fenomenologia è dunque la *scienza delle forme della coscienza*, studia il rapporto tra la *coscienza* e i suoi *oggetti*, tra gli atti percettivi della *coscienza* (percezione, volontà, conoscenza, ....) e il *mondo percepito*, il contenuto del vissuto dato dall'intuizione delle essenze (il percepito, il voluto, il conosciuto).

La fenomenologia si offre come metodo finalizzato a chiarire il mondo, dunque presuppone la considerazione della realtà del mondo esistente (ontologia) e dei criteri per conoscerlo (teoria della conoscenza); c'è dunque una «relazione reciproca e una comunione inscindibile»<sup>276</sup> tra l'ontologia e la critica della ragione, che ha come presupposto la relazione tra l'intenzionalità della coscienza che si volge agli oggetti e l'essere trascendente degli oggetti. La fenomenologia non è altro che una riflessione sull'*enigma* rappresentato dal rapporto vita di coscienza - mondo oggettivo. La scientificità della fenomenologia consiste non nella descrizione del fenomeno oggettivo, ma nella descrizione del vissuto fenomenico, più precisamente nella descrizione della «oggettualità che riguarda il vissuto»; in questi termini, *l'atteggiamento fenomenologico* consegue la *conoscenza assoluta* in quanto ha come ambito il *vissuto fenomenico* che consta dell'inscindibile co-appartenenza tra il *qualcosa di percepito* e la percezione. Ora, tale indagine dei *vissuti* non può che contemplare *fenomeni*, cioè oggetti percepiti da soggetti che percepiscono, cioè ancora la relazione tra *coscienza* e *mondo*. L'avvertenza che a questo punto bisogna sottolineare come *proprium* dell'approccio fenomenologico è che la comprensione *ultima* del mondo non è accessibile in termini di conoscenza oggettuale ma in modo intuitivo, *irrazionale* «Indichiamo come *l'irrazionale* ciò che è coglibile in modo intuitivo, ma sottratto alla conoscenza. Tuttavia, se indaghiamo più da vicino, si mostra che non solo la materia è carica della cifra dell'irrazionalità. La razionalità consiste nell'ordinare la materia in forme generali e la conoscenza consiste nella penetrazione e nello scoprimento di questa struttura mediante la ragione. Tuttavia, le forme stesse, le categorie, che rendono possibile la conoscenza ed i suoi oggetti, non si possono penetrare ulteriormente, piuttosto debbono essere accettate semplicemente come la materia, l'"intuizione categoriale", il cogliere le forme ultime dell'essere, ha, come l'intuizione sensibile, il carattere dell'irrazionale. In tal modo giungiamo al risultato che l'irrazionale appartiene alle condizioni che rendono possibile la conoscenza – espresso in modo paradossale: appartiene all'evidenza il fatto che la razionalità sia fondata nell'irrazionalità»<sup>277</sup>.

Non è questa la sede nella quale poter seguire ulteriormente lo studio che E. Stein conduce intorno al tema del rapporto tra ontologia e teoria della conoscenza la cui problematizzazione, come fin qui emerge, prelude ad una *filosofia nuova* che intende proporsi come *scienza della realtà*, nella sua irriducibile totalità ordinata di materia e spirito, ma è tuttavia necessario evidenziare in sintesi in che cosa consiste la sua peculiarità.

Il metodo fenomenologico seguito da E. Stein va in una direzione che sovrasta le incongruenze e dunque i limiti della ragione empirico-fattuale, indicando un suo piano ulteriore alla luce di una teoria della conoscenza intesa come *coscienza dei vissuti* che contraddistingue sempre, universalmente la relazione tra il soggetto e i *fenomeni* verso i quali si dirige. Tale modalità di appercezione degli oggetti presuppone la loro realtà; in tal senso la verità intesa come «adeguazione del sapere con il suo oggetto»<sup>278</sup> è l'esito dell'essere orientati verso l'oggetto (intenzionalità) *partecipando* a esso conoscitivamente.

<sup>276</sup> Ivi, p. 41.

<sup>277</sup> Ivi, pp. 140-141.

<sup>278</sup> Cfr.: E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., pp. 322-336.

Le categorie trascendentali, o specificazioni del concetto di ente, *uno vero buono bello*, vengono riferite da E. Stein alla modalità dinamica della manifestazione dell'essere: l'attività conoscitiva, propria di un soggetto spirituale, va intesa, superando il riduttivismo del «separare e unire», come *adeguatio entis*: l'essere, nel suo manifestarsi secondo le determinazioni trascendentali, trova la sua collocazione nella totalità di cui è parte, in modo funzionale alla perfezione della stessa totalità, secondo l'ordine necessario posto dallo «spirito ordinante». I trascendentali manifestano l'ente nelle sue parti e dunque rivelano il significato dell'essere stesso, ma, precisa la filosofa, «Il *sensu pieno* dell'essere, tuttavia è di più della totalità dei trascendentali, poiché l'ente, che è, non è la forma vuota dell'ente, ma l'ente nella pienezza del suo *quid*. In verità anche la forma vuota è, ma solo in quanto partecipa all'essere del tutto, che aiuta a costruire. L'essere è uno, e tutto ciò che vi è, vi partecipa. Il suo senso pieno corrisponde alla pienezza di ogni essere. Quando parliamo di essere intendiamo tutta questa pienezza. Ma uno spirito finito non può cogliere questa pienezza nell'unità di una rappresentazione compiuta. Questo è il compito infinito del nostro conoscere»<sup>279</sup>.

E. Stein, come abbiamo visto nel precedente capitolo, parte dalla premessa del realismo tomista che la studiosa espone citando il *De Veritate* (q. 21, a. 1): «Ogni relazione è puramente pensata ...., in virtù di questo rapporto qualcosa è in relazione senza dipendere dall'elemento col quale è in rapporto, ma non l'inverso: per questo la relazione tra la scienza e il suo oggetto è reale; ma la relazione dell'oggetto con la scienza è pensata». Secondo la concezione tomista, ripresa da E. Stein, la conoscenza dell'oggetto non aggiunge nulla all'ente in quanto la realtà di un oggetto è indipendente dall'essere conosciuto o meno. Nel particolare rapporto che la scienza stabilisce con l'oggetto si rivela il senso della scienza, il suo *quid*, per cui l'attività conoscitiva implica, come «un coinvolgimento nell'oggetto», una partecipazione al suo *essere* che la Stein spiega così: «il rapporto all'oggetto permette al *quid* della scienza di costituirsi ed è la condizione del suo essere reale (il sapere come potenza dell'intelletto, come facoltà dell'anima, per mezzo di un oggetto diventa in atto, cioè un'azione spirituale viva)». La fenomenologia precisa che si tratta di una relazione *reale*, come sono reali le cose, gli uomini, gli avvenimenti, «se per relazione all'oggetto intendiamo l'orientarsi – immanente al sapere – verso il suo oggetto: l'«intendere» l'oggetto».<sup>280</sup> In questo specifico modo di intendere l'*intenzionalità*, l'apertura con cui la soggettività si rapporta all'oggetto, consiste la portata innovativa della fenomenologia che si propone come *vera scienza*.

Alla luce di queste considerazioni, la possibilità, d'interesse antropologico, che la *scienza* abbia per oggetto la soggettività è posta a condizione che si superi l'intrinseca tendenza della ricerca razionale a distinguere gli elementi che la costituiscono, natura e spirito, oggettivandoli, riducendo cioè la loro realtà alla dimensione spazio-temporale. La scienza fenomenologica di E. Stein si pone come ulteriore possibilità conoscitiva rispetto a tale operazione quantificante che esclude l'originaria qualità sostanziale costitutiva dell'individualità dell'essere umano, anteriore a qualsiasi determinazione spazio-temporale che è invece accidentale rispetto alla sua sostanzialità: «In contrasto con ciò, c'è una determinazione dell'individualità completamente diversa. Si può stabilire chiaramente una personalità come individualità spirituale, indipendentemente dai suoi punti spaziali e temporali, dall'altro lato, non è possibile determinarla attraverso i punti dello spazio e del tempo. Se abbiamo colto l'individualità di una persona, allora la ritroveremo in qualsiasi altro luogo e in ogni altro tempo»<sup>281</sup>. Sebbene, spiega la filosofa, le leggi spazio-temporali siano valide per la determinazione del corpo vivente, la stessa cosa non vale per la personalità la quale non coincide con esso, in quanto comprende la componente spirituale che non si può ricondurre a dimensioni fenomeniche; si pensi infatti ai casi di esseri umani la cui condizione psico-fisica non esprime la loro individualità personale perché privi della capacità di intendere e dunque non è attraverso il loro comportamento che si può risalire alla determinazione della loro personalità individuale, la quale,

<sup>279</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 358.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p.322.

<sup>281</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 256.

sebbene si dia attraverso un corpo, tuttavia non s'identifica con esso; dunque l'individualità della persona non si può definire attraverso generalizzazioni come quelle che si possono riferire a oggetti aventi forme comuni determinabili scientificamente:

«La scienza della natura non si interessa dell'individualità dei suoi oggetti, perché l'individualità del suo ambito è coglibile, e lo è soltanto in questo modo, come punto di intersezione delle leggi generali. Se si deve dar vita ad una scienza degli individui spirituali, allora qui l'individualità deve significare qualcosa di diverso che nella scienza della natura: non semplicemente una singolarità numerica, piuttosto uno stato qualitativo proprio. E tale stato deve essere coglibile in sé»<sup>282</sup>.

L'individualità della persona sfugge alla possibilità di farne un oggetto scientifico perché essa, sebbene rappresenti un'unità tra altre, non è generalizzabile, in quanto, pur occupando una collocazione quantitativa spazio-temporale, possiede una dimensione qualitativa che tuttavia va oltre ogni possibile determinazione e costituisce l'essere umano come *unicum* irriducibile. Per tale motivo, la filosofa, riecheggiando le parole di Tommaso d'Aquino, giunge ad affermare: «l'individualità non si può esprimere, è qualcosa di ultimo che può essere soltanto intuito ed espresso con un nome proprio»<sup>283</sup>.

Secondo l'antropologia di E. Stein, la persona come essere vivente è mossa alla vita da un *nucleo*, da un *primum movens* che ne consente il processo di sviluppo nel quale si manifesta la *forza vitale*, «una qualità reale persistente», un centro dal quale dipartono tutte le attività dell'organismo e della vita psichica e spirituale.

«In ogni essere vivente c'è – a differenza dei corpi materiali – un *nucleo* o un *centro* che è l'autentico *primum movens*, ciò da cui, da ultimo, prende il suo avvio il movimento proprio. Tale nucleo è ciò per cui si può dire in senso stretto che l'essere vivente “vive”, mentre per il corpo che ad esso appartiene vale soltanto il fatto che “è animato”. La “vita” si esprime nel fatto che il «nucleo» si autodetermina, questo si verifica per la totalità dell'essere vivente»<sup>284</sup>.

Mentre lo *psichico* è «l'io reale, le sue qualità e i suoi stati», «l'ambito della realtà trascendente, che si manifesta nei vissuti e nei contenuti del vissuto»<sup>285</sup>, è un “fondo misterioso”. Questo nucleo è l'anima «*Seele*», il luogo imponderabile della persona, nel quale si radica il *vissuto*, inteso come il vivere stesso. L'autrice infatti, per indicare l'anima, privilegia il termine «vita», piuttosto che quello aristotelico di «forma» del corpo materiale. Questo a conferma della prospettiva dinamica della sua analisi, secondo cui il movimento vitale si verifica come processo formativo che l'anima compie intorno alla materia.

Nell'ambito della natura, in tutti gli esseri viventi, animali e vegetali, c'è una forza operante, l'*anima*, che struttura la realtà materiale che dunque riceve una forma. Ciò comprova la struttura organica, unitaria della realtà umana che non presenta alcuna scissione dualistica tra sfera naturale e sfera spirituale; piuttosto materia e spirito sono da intendersi in una relazione dinamica di continuità e corrispondenza tra la interna e quella esterna all'individuo, che costituisce il flusso vitale:

«I vissuti prendono il loro movimento dalla sfera vitale e dipendono dalle modificazioni di volta in volta presenti in essa. Evidentemente questo è soltanto il contrario del fatto che i vissuti consumano la sfera vitale in modo sensibile e così, per parte loro, provocano in essa una trasformazione. Qualsiasi vissuto, e perciò anche lo stato reale che lo manifesta, costa un certo dispendio di forza vitale; di essa si nutre e, così riducendola, deve anche dimostrare la sua condizione modificata: è capace, per esempio, di provocare un passaggio dalla freschezza alla stanchezza. Qui, infatti, abbiamo una sorta di «retroazione», che però non rappresenta niente di nuovo rispetto ad altri rapporti causali. Se una palla, rotolando, urta contro un'altra e trasmette ad essa il movimento, allora essa stessa, con l'urto, perde parte della violenza che aveva esercitato e

<sup>282</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 267.

<sup>283</sup> Ivi.

<sup>284</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.164

<sup>285</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp.57-58

frena il proprio movimento. Più in generale, laddove un accadimento ne provoca un altro, si sprigiona un «volume di energia» e l'elemento che provoca l'effetto ci rimette in favore di quello che lo subisce. Si tratta di una bilateralità che è propria di tutti gli accadimenti causali. Nel nostro caso, per esempio, il suo effetto è un aumento della forza vitale da parte dell'accadimento causante, un aumento della tensione del vivere, e dunque dello stato psichico che in esso si manifesta. Il maggiore sforzo del vivere causa, da parte sua, una diminuzione della forza vitale: in questo consiste la retroazione. Contemporaneamente riconosciamo in ciò la causa di altri accadimenti: il fatto che la forza vitale subisca una diminuzione comporta una riduzione del grado di tensione del nuovo vivere. L'accadere psichico causale nel suo complesso può essere colto come un volume di forza vitale nel vivere attuale e come un dispendio di forza vitale che si consuma nel vivere attuale. In questo caso la forza vitale e le sue modificazioni occupano un posto veramente singolare nella costituzione della psiche»<sup>286</sup>.

A sintesi conclusiva di quanto ho certo di mettere in luce relativamente alla visione della realtà rintracciabile nella filosofia di E. Stein, propongo le parole che A. Ales Bello riferisce all'opera della fenomenologa:

«Siamo qui di fronte alla più fedele delineazione dell'indagine fenomenologica che si lascia guidare dalle cose, quindi dall'oggetto piuttosto che dalle teorie e quindi sostituisce l'analisi alla deduzione. Si tratta di una critica fondamentale alle strutture del pensiero occidentale, per lo meno come si è concretizzato nell'indagine scientifica e nelle filosofie che “muovono dall'alto”, critica iniziata in questo settore specifico certamente da Husserl, ma continuata da Edith Stein in una direzione in cui, più fortemente di quanto accada per il maestro, non si scinde analisi, intuizione, ricerca essenziale. Ciò conduce ad una lettura della realtà che la coglie nella sua totalità, ma la totalità non è un cerchio che chiude tutto, individuando un punto di forza unitario, che potrebbe essere la storia, l'economia, la ragione, l'inconscio, ma è una totalità che si delinea per espansione in una duplice direzione di approfondimento e progressivo sondaggio dalla parte, analizzata sempre più accuratamente, che può essere costituita dalla natura, dall'essere umano, sia come individuo che come comunità, al tutto che essa rivela in se stessa e a cui rimanda per poter essere compresa.

Nella serie di rimandi nulla è esaurito e concluso, l'ulteriorità alla quale allude ogni momento non può essere preventivamente teorizzata; non si tratta di padroneggiare con il pensiero, per afferrare e chiudere, ma di seguire con paziente ricerca le vie che conducono lontano. Questo è il nuovo modo di procedere, che ha lasciato un'impronta alla ricerca filosofica del Novecento proprio grazie alla presenza dell'indagine fenomenologica, alla quale Edith Stein ha dato un valido contributo raggiungendo risultati originali»<sup>287</sup>.

### § 3- *La “scienza nuova” di Simone Weil*

«Questo universo sensibile nel quale siamo immersi non ha una realtà distinta dalla necessità; e la necessità è una combinazione di rapporti che svaniscono quando non siano sorretti da un'attenzione elevata e pura. Quest'universo che ci sta intorno è pensiero materialmente presente alla nostra carne.

La scienza, nei suoi differenti rami, afferra attraverso tutti i fenomeni rapporti matematici o analoghi ai rapporti matematici. La matematica eterna, questo linguaggio a due fini, è la stoffa di cui è tessuto l'ordine del mondo. Ogni fenomeno è una modificazione nella distribuzione

<sup>286</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 60-61.

<sup>287</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003, pp.42-43.

dell'energia. Ma ci sono vari tipi di energia, disposti in ordine gerarchico. [...] quindi non solo la matematica, ma tutta la scienza, senza che nemmeno pensiamo ad accorgercene, è uno specchio simbolico delle verità soprannaturali.

La moderna psicologia vorrebbe rendere scientifico lo studio dell'anima [...] bisognerebbe introdurvi la nozione di limite, e porre come principio che nella parte terrestre dell'anima tutto è finito, limitato, suscettibile di esaurirsi. E finalmente bisognerebbe introdurvi la nozione di energia, affermando che i fenomeni psichici, come quelli fisici, sono modificazioni nella distribuzione e nella qualità dell'energia e sono determinati dalle leggi dell'energetica»<sup>288</sup>.

In questa citazione tratta dall'ultima opera di S. Weil, si possono individuare i centri tematici ai quali la filosofa fa riferimento per proporre un nuovo paradigma di scienza sul quale riedificare la cultura della Francia e dell'Europa le cui radici, già in ombra, erano rimaste soffocate sotto le macerie dei disastri bellici.

Secondo S. Weil<sup>289</sup> la scienza, precisamente la scienza moderna, ha smarrito il suo oggetto proprio, per indirizzarsi al mero materialismo, dopo aver smarrito lo spirito della scienza greca che la forza dei romani abbatté e che solo nel Rinascimento europeo poté riemergere, senza che tuttavia vi si manifestasse più lo spirito religioso, anzi con una sempre crescente opposizione tra cristianesimo e scienza.

Bisogna risalire, sostiene la filosofa, alla scienza dell'antica Grecia per ritrovare l'autentica fondazione della scienza, a partire dal rigore metodologico della perfetta chiarezza che si fondeva con lo spirito religioso costituendo la ricerca del bene.

I greci intuirono che la matematica è per analogia immagine dell'infinitizzazione di ciò che è finito, di cui l'uomo ha facoltà nella misura in cui si "aggancia" agli elementi di mediazione che lo mettono in contatto con l'infinito. Di tale contatto si può avere esperienza solo nella contemplazione incondizionata, pura, delle relazioni materiali secondo l'ordine terreno: «Dio ha dato alle sue creature finite questo potere di trasportare se stesse nell'infinito. La matematica ne è l'immagine»<sup>290</sup>.

Si tratta di una possibilità dell'essere umano sulla base dell'idea che nell'ordine del creato tutto è interconnesso, secondo quanto la sapienza umana, trasversale ai tempi e ai luoghi, ha sempre contemplato. *Trasportare* il finito sul piano dell'infinito è un'operazione reale che coinvolge tutti i piani della realtà e che non rimanda, come abbiamo visto precedentemente, a dimensioni escatologiche, ma attiene all'esistenza attuale. S. Weil descrive questo fenomeno di infinitizzazione facendo riferimento a Platone, ma la sua interpretazione non si arresta al platonismo perché i piani che nella visione platonica, la quale assegna un realtà eterna solo al mondo ideale, restano separati, in quella weiliana, contaminata anche di spinozismo, sono entrambi piani reali. Certamente neanche lo spinozismo è l'ultima lente con cui S. Weil legge il problema, perché vi introduce ulteriormente la prospettiva cristiana, poiché l'energia che muove il tutto è quella dello Spirito divino che nell'azione di Cristo ci ha consegnato l'archetipo di questa connessione del piano materiale al piano soprannaturale. Ecco un passo pregnante ai fini della comprensione di questo fenomeno che potremmo chiamare fisica della trasmutazione:

« ... ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος [Giovanni 3, 5] – a partire da (composizione) – la linfa vegetale, sintesi dell'acqua e dell'energia ignea del sole mediante la virtù clorofilliana, entra in noi e diventa sangue (Timeo). Gli Ebrei pensavano che il sangue è la vita. Noi dobbiamo scomporre la sintesi, scomporre la vita in noi, morire, ridiventare acqua. L'energia soprannaturale si combina allora con quest'acqua mediante la virtù clorofilliana della grazia per costituire una vita soprannaturale»<sup>291</sup>.

S. Weil convinta dell'ineludibile rimando tra fisica e metafisica, richiama continuamente la premessa fondamentale al suo programma di rifondare la scienza: fare chiarezza tra le relazioni che

<sup>288</sup> S. WEIL, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, p.251-252

<sup>289</sup> Per lo sviluppo di questo tema cfr: S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp.210-225

<sup>290</sup> S. WEIL, *Q IV*, p.178.

<sup>291</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 385.



intercorrono tra i differenti *piani* materiale e soprannaturale, individuandone gli elementi di *mediazione*: «L'essenza delle cose create è di essere degli intermediari. Esse sono intermediari le une verso le altre, senza fine. Esse sono intermediari verso Dio. Sperimentarli nella conoscenza, nell'amore e nell'azione»<sup>292</sup>.

Si tratta di un'istanza che ripropone l'unità del sapere filosofico-scientifico, secondo il modello dell'antica Grecia, nella consapevolezza, tuttavia, degli sviluppi da allora registrati dalla scienza. Questo suo progetto presuppone l'analisi di tali progressi scientifici che la filosofa tenta di fare a partire dalla stesura di una *Storia della scienza greca*<sup>293</sup>, sulla base delle sue notevoli competenze scientifiche, matematiche e fisiche, come ci ricorda Castellana:

«La profonda conoscenza del mondo e del pensiero filosofico-scientifico greco, gli studi fatti all'École Normale Supérieure dove L. Brunschvicg teneva corsi di storia e di filosofia della matematica, i continui rapporti con il fratello André, matematico e uno dei fondatori della scuola di N. Bourbaki, la partecipazione assidua ai primi incontri in casa Weil di quelli che daranno vita al movimento bourbakista, e soprattutto la grande conoscenza dei grandi dibattiti sui mutamenti scientifici presente in maniera preponderante nella cultura filosofica francese, a cominciare dalla fondazione della rivista nel 1893 "Reveu de Métaphysique et de Morale", sulla figura di Henri Poincaré, sulle vicende del movimento convenzionalista e della *critique des sciences set de la nouvelle philosophie* (Rey, Meyerson, Le Roy, Brunschvicg) costituiscono il *plafond* culturale su cui si innestano le riflessioni epistemologiche weiliane sulla scienza e sulla matematica nel suo rapporto con la realtà»<sup>294</sup>.

Le conoscenze scientifiche di S. Weil erano tali da consentirle di fondare la sua intuizione filosofica di origine platonica, dell'unità dell'essere e del conoscere, su una ermeneutica della scienza alla luce delle innovazioni epistemiche introdotte sul finire dell'Ottocento. A volte certe sue considerazioni epistemologiche risultano ardite agli occhi degli scienziati<sup>295</sup>, tuttavia la forza delle sue argomentazioni costituisce uno straordinario contributo al tema attuale del confronto tra scienza e filosofia.

S. Weil, come E. Stein, aspira a rifondare la scienza su basi ontologiche e a ricondurre la conoscenza su un orizzonte di connessione tra piano materiale e piano spirituale, entrambi rivelativi della trascendenza divina.

Come più volte ribadito, c'è in Simone Weil, come in E. Stein, la piena convinzione che la realtà sia un organismo vivente le cui parti non sono separate ma correlate armonicamente all'interno di un sistema unitario complesso, per cui l'azione del singolo ricade sul tutto. Per S. Weil avere la consapevolezza di quest'ordine universale equivale alla percezione interiore dell'esistenza *reale* di ciò che è altro da me e dunque alla misura di responsabilità che tale consapevolezza comporta: «Le mie azioni aumentano o diminuiscono lo spessore del velo che mi separa dall'universo e dagli altri. Come i gesti con i quali maneggio uno strumento. Tradurre in atti, appena se ne presenta l'occasione, il più sovente possibile, (ma con dei limiti) quei barlumi che giungono allo spirito dell'esistenza reale del mondo e degli uomini»<sup>296</sup>.  
 Scrive S. Weil nel saggio "Sul fondamento di una scienza nuova":

«Qualunque parte, qualunque aspetto della natura o della vita umana venga studiato, la comprensione è legata alla nozione di equilibrio, di limiti in rapporto a questo equilibrio, di rapporti di compensazione che leghino le successive rotture dell'equilibrio»<sup>297</sup>.

<sup>292</sup> S.WEIL, *QI*, p.194.

<sup>293</sup> Cfr: *Abbozzo di una storia della scienza greca*, in: *La Grecia e le intuizioni pre-cristiane*, cit., pp. 213-219.

<sup>294</sup> M.CASTELLANA, *Matematica ed epistemologia*, in .P. DI NICOLA-A.DANESE (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp.178-179.

<sup>295</sup> Cfr.: B. D'ESPAGNAT, *Valeur et objectivité de la science chez Simone Weil*, in "Cahiers Simone Weil", in: "Cahiers", tome XXXII, n° 3, 2009, pp. 153-160.

<sup>296</sup> S.WEIL, *Q I*, cit., p. 268.

<sup>297</sup> S. WEIL, *Sul fondamento di una scienza nuova*, in: *Sulla scienza*, cit., p. 218.



Questa citazione indica in sintesi lo scenario weiliano di un universo creato come *armonia, equilibrio, bilancia*, di un mondo materiale il cui limite rimanda all'esistenza di un altro mondo, concezione che S. Weil esprime ricorrendo ripetutamente nei suoi scritti alla citazione di Filolao:

«... È manifesto che le cose non sono fatte interamente di ciò che limita né interamente d'illimitato. E' chiaro che quest'ordine del mondo e le cose che vi sono contenute, tutto ciò è stato messo in armonia a partire da ciò che limita e dall'illimitato»<sup>298</sup>.

Questo mondo, secondo la cosmologia metafisica di S. Weil, si manifesta secondo il *limite* e la *legge della relazione* che interconnette la realtà tutta; attribuire al mondo l'illimitato e l'assoluto che sono solo in Dio, è l'*errore, l'ingiustizia*, che nega la stessa esistenza, che causa *sofferenza e peccato*. Sottrarsi a questo errore, è la *liberazione*, «è leggere il limite e la relazione in tutte le apparenze sensibili, senza eccezione, chiaramente ed immediatamente come un significato in un testo stampato. Il significato di una vera scienza è il costituire una preparazione alla libertà»<sup>299</sup>.

Il primo pregiudizio dal quale liberarsi è quello dall'interferenza di Dio nella struttura causale della natura. Per S. Weil la creazione è sottomessa alle leggi meccaniche secondo un suo equilibrio. È in questi termini, come abbiamo visto precedentemente, che esclude l'intervento della provvidenza divina che le appare come una blasfemia in quanto riferisce a Dio un intervento nei confronti di questa realtà che finirebbe per legittimare l'attribuzione a lui della responsabilità nel bene e nel male.

Tutto l'universo "obbedisce" in quanto è conforme all'ordine cosmico, alla volontà di Dio che lo ha creato, eccetto il male fine a se stesso. Attribuire a Dio un'azione causale particolare nei confronti di quest'ordine è un modo con cui l'immaginazione umana sopperisce all'impossibilità per l'intelligenza di concepire l'obbedienza dell'universo alla quale si può solo *acconsentire*.

«L'assurda concezione della provvidenza come intervento personale e particolare di Dio per fini particolari è incompatibile con la vera fede. Ma non si tratta di un'incompatibilità evidente. Essa è incompatibile con la concezione scientifica del mondo; in questo caso l'incompatibilità è evidente. I cristiani che, sotto l'influenza dell'educazione e dell'ambiente, hanno sviluppato una simile idea della provvidenza, posseggono anche l'idea scientifica del mondo e quindi hanno la mente divisa in due compartimenti stagni; l'uno per l'idea scientifica del mondo, l'altro per l'idea del mondo come terreno dove agisce la provvidenza personale di Dio. [...] Gli scopi particolari che vengono attribuiti a Dio sono sezioni che noi stessi tagliamo nella infinita complessità delle relazioni di causalità. Le tagliamo collegando attraverso la durata temporale certi dati avvenimenti a certi effetti, selezionandoli tra migliaia di altri effetti. Dire di quelle sezioni che sono conformi alla volontà di Dio, è giusto. Ma è giusto egualmente e senza eccezione per qualsiasi sezione che potrebbe essere tagliata da qualsiasi spirito umano o non umano, su qualsiasi misura, attraverso lo spazio e il tempo, nella complessità dell'universo. Non si può isolare dalla continuità dello spazio e del tempo un avvenimento, che verrebbe così ad essere come un atomo; eppure la debolezza del linguaggio umano ci obbliga a parlarne come se fosse possibile »<sup>300</sup>.

Equilibrio e limite nella realtà, cioè il suo essere ordinata al tutto, costituiscono la condizione di esistenza posta da Dio rispetto alla quale Dio stesso non interferisce.

Comprendere quest'ordine è ciò a cui tende la ragione umana la quale analizza e ricomponde le parti nel tutto, secondo la causalità e la finalità che tuttavia non spiegano le dinamiche ultime della natura, al cui interno giocano piuttosto un'inafferrabile simultaneità di rotture e compensazioni, secondo una continua trasformazione all'interno del tutto che è limitato, *anche se contiene un'infinità*. L'equilibrio risultante dalle trasformazioni della materia corrisponde ad un processo secondo *gerarchie di valore*, dall'inferiore al superiore, dal superiore all'inferiore: «Questa classifica vale d'altronde per tutti i cambiamenti, non solo per la materia. Per astrazione si possono

<sup>298</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p. 52.

<sup>299</sup> S. WEIL, *Sul fondamento di una scienza nuova*, cit., p. 216.

<sup>300</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 242-243.

far corrispondere ai cambiamenti così classificati tre tendenze; sono le *guṇe*<sup>301</sup> dell'India così come la nozione indù del *dharmā*<sup>302</sup> non è altro che la nozione di equilibrio. Si può dire che ogni fenomeno tenda contemporaneamente a estendersi, a degradarsi, ad elevarsi. Il difficile è definire questi termini in rapporto alle differenti specie di fenomeni. Alle prime due tendenze corrispondono, per quanto riguarda la materia non vivente, i due principi che dominano la scienza del XIX secolo ed anche quella di oggi, la conservazione e la degradazione dell'energia [...] D'altra parte la trasformazione della materia non organica in materia organica è il contrario di una degradazione e tale trasformazione si compie continuamente. La specializzazione impedisce che se ne tenga conto in fisica; tuttavia c'è qualcosa nella materia non vivente che fa sì che essa possa essere trasformata in materia vivente. Così pure c'è qualcosa nella materia che costituisce un corpo umano che fa sì che essa possa essere trasformata in modo che il comportamento fisico corrisponda all'aspirazione del pensiero verso il bene»<sup>303</sup>.

L'uomo non riesce a cogliere questa complessità di trasformazioni all'interno del tutto e di interrelazioni tra le parti e il tutto, cosa che richiederebbe la capacità di «abbracciare la totalità dell'universo e del tempo». La conoscenza, e quindi la scienza, procedono per analisi delle estensioni e continuità del cambiamento; ne consegue una visione dell'universo secondo la prospettiva spazio-temporale che distingue parti o successioni inseguendo un progresso che in realtà non giunge mai a compiutezza. È la nostra condizione di esistenza che ci impone di rimanere entro il limite delle nostre facoltà che colgono la composizione secondo il *prima* e il *poi*, come S. Weil spiega nei *Cahiers*: «La nozione di condizione di esistenza unisce quelle di causalità e di finalità. È quanto c'è d'intelligibile nell'una e nell'altra. Applicabile sempre. *La nozione di finalità si applica universalmente; perché essa ha un senso rispetto a qualsiasi insieme dato. Un braccio ha una finalità rispetto a quell'insieme di punti materiali che è il corpo umano. [...] Ciò che è privo di finalità rispetto a un certo insieme ha una finalità rispetto a un altro (rana e parassita); perché tutto ha degli effetti, ogni cosa è condizione di esistenza rispetto ad altre cose che rientrano in un ordine. La nozione di finalità si riconduce a quella di ordine e di condizione di esistenza.*

Ora la composizione di un insieme a partire dalle parti è qualcosa di puramente umano. Nella natura, l'insieme non è posteriore alle parti – né anteriore; ciò non ha neppure senso. LA CONDIZIONE DI ESISTENZA racchiude una tale simultaneità, attraverso una posteriorità e un'anteriorità superate e negate»<sup>304</sup>.

L'impossibilità per la scienza di cogliere le infinite interconnessioni causali, le assegna un ruolo strumentale che ridimensiona l'illusione del suo inesauribile progresso; ciò non vuol dire negare i traguardi di conoscenza cui essa è giunta, sulla base dei postulati oggettivi, piuttosto si tratta di intendere la sua funzione e di individuarne il fondamento:

«È venuto il tempo di cercare non di allargarla, ma di pensarla. Si possono chiamare microcosmi o vasi chiusi quelle porzioni di universo, limitate nello spazio e nel tempo in cui – e qui si introduce la nozione capitale della fisica, quella del *trascurabile* (*négligeable*) – è quasi impossibile trovare un'immagine dell'equilibrio. Poiché vi si trascura qualcosa – e questo qualcosa non è mai un infinitamente piccolo, ma è della dimensione dell'universo, poiché è prima di tutto la presenza dell'universo circostante – ci sono date non cose che esistono, ma astrazioni più reali, tuttavia delle apparenze sensibili». In questa citazione abbiamo in sintesi tutto il progetto per rifondare la scienza: - considerare il microcosmo come il riflesso limitato dell'universo; - studiare gli elementi, acquisiti dalla fisica, che rappresentano l'equilibrio nella simultaneità del cambiamento (trascurabili); -

<sup>301</sup> Cfr.: *Indice dei termini sanscriti*, in: S. WEIL, *Quaderni I*, cit., pp. 361-364; *guṇa*: «virtù», «proprietà»; i tre *guṇa* sono le qualità-sostanze che compongono la *prakṛti* (materia o natura primordiale): *sattva* (essenzialità, bontà, principio di purezza e di luce), *rajas* (polvere, emozione, principio torbido che genera le passioni), e *tamas* (oscurità, ottundimento mentale, principio delle tenebre e del male).

<sup>302</sup> Ivi, p. 362: «*dharmā*: legge, regola (religiosa o morale), ordine, dovere, giustizia, verità».

<sup>303</sup> S. WEIL, *Sul fondamento di una scienza nuova*, cit., pp. 219-220.

<sup>304</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., pp., 365-366.

ripensare la scienza secondo queste realtà messe in luce dalla fisica, che esistono solo in quanto “astrazioni” e che, tuttavia, sono più reali di ciò che cade sotto i nostri sensi.

La *scienza nuova* nella visione della filosofa deve essere innovativa sia rispetto al determinismo cartesiano che riduce la realtà alla rappresentazione segnica dell'algebrizzazione, ma anche rispetto alla scienza contemporanea, che pur ammettendo l'irriducibilità dell'oggetto da parte del soggetto (S. Weil si riferisce in modo particolare alla fisica dei *quanta* e al “principio di indeterminazione” di Heisenberg), non presta alcuna considerazione allo scarto incolmabile (*négligeable*) che emerge tra la spiegazione scientifica del mondo e la realtà del mondo stesso, sicché resta ingabbiata in una forma di *riduzione* non tanto per i limiti delle sue possibilità epistemiche, ma per la sua inadeguatezza a interessarsi della realtà, che essa s'illude di poter progressivamente acquisire, ma che rivela sempre un limite invalicabile.

S. Weil nel proporre tale progetto sa che si tratta di una questione fondante, che bisogna cioè ridefinire il senso stesso del fare scienza. Il problema, di natura epistemologica, esige una chiave interpretativa, un metodo al quale deve attenersi una *scienza nuova*, capace di aprirsi al trascendente. L'indicazione ci viene data nel metodo che la Weil elabora a Marsiglia, nel periodo in cui riflette intensamente sulla correlazione tra le parti e il tutto, giungendo a individuare una pratica ermeneutica di “letture sovrapposte” che consentono di «Leggere la necessità dietro la percezione, l'ordine dietro la necessità, Dio dietro l'ordine». <sup>305</sup>

E' il metodo della *lettura* che Simone illustra nel suo *Saggio sulla nozione di lettura* <sup>306</sup>. La pre-condizione di tale pratica è la distinzione tra il segno che ci giunge dalla sensibilità e il significato di cui il segno è veicolo, come avviene per i segni della scrittura di una lettera che porta notizie dolorose: colui che legge non “vede” il colore della carta, dell'inchiostro, ma «ciò che gli si offre alla vista è il dolore». È evidente la tendenza di S. Weil a procedere attraverso una lettura fenomenologica, per dare un'interpretazione a un problema che non è di semplice natura gnoseologica, ma implica la consapevolezza che è riduttivo considerare il reale oggetto di conoscenza limitatamente al piano della sensibilità: «I pensieri a cui diamo forma ci impongono delle emozioni, ma non ci afferrano in questo modo. Il mistero è che delle sensazioni di per sé quasi indifferenti ci afferrano allo stesso modo tramite il loro significato [...] È così che in ogni istante della nostra vita siamo afferrati come dal di fuori dai significati che noi stessi leggiamo nelle apparenze. Quindi si può discutere senza fine sulla realtà del mondo esterno. Perché ciò che chiamiamo mondo sono i significati che noi leggiamo; dunque qualcosa che non è reale. Ma esso ci afferra come dal di fuori; dunque è reale. Perché voler risolvere questa contraddizione, quando il compito più alto del pensiero, su questa terra, è quello di definire e contemplare le contraddizioni insolubili che, come dice Platone, tirano verso l'alto? È poi singolare che non ci sono date sensazioni e significati; ci è dato soltanto ciò che leggiamo [...] Se di sera, su un sentiero solitario, credo di vedere invece di un albero un uomo nascosto, mi si impone una presenza umana e minacciosa, che, come nel caso della lettera, mi fa fremere ancor prima di sapere di cosa si tratta; mi avvicino, e improvvisamente tutto cambia, leggo un albero e non un uomo. Non c'è un'apparenza e un'interpretazione; attraverso i miei occhi era penetrata fino alla mia anima una presenza umana, e poi, improvvisamente, la presenza di un albero. Se odio qualcuno, non c'è lui da una parte e il mio odio dall'altra; quando egli avanza verso di me è qualcosa di odioso che avanza verso di me; e la perversità della sua anima è per me più evidente del colore dei suoi occhi [...]» <sup>307</sup>.

Dunque avere la “vera conoscenza” della realtà significa coglierla secondo la *Gestalt*, volendo usare un termine fenomenologico, con la quale ci si offre, con la forza dell'*evidenza* che rende la *lettura* non tanto una decodificazione di segni (piano esclusivamente empirico) quanto piuttosto un'apprensione di *significati* che ci conduce a ciò che la fenomenologia indica come *intuizione eidetica*: «Non è esatto dire che si crede al pericolo perché si ha paura; al contrario, si ha paura a causa della presenza del pericolo; è il pericolo che fa paura; ma il pericolo è qualcosa che io

<sup>305</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 142.

<sup>306</sup> Cfr.: *Saggio sulla nozione di lettura*, in: *Q IV*, cit., pp. 403-415.

<sup>307</sup> S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura*, in: *Q IV*, cit., pp. 408-410.

leggo [...] se odo un'esplosione, la paura risiede nel rumore e prende la mia anima attraverso l'udito, senza che io possa rifiutarmi di avere paura più che di udire»<sup>308</sup>.

L'insistenza di S. Weil nell'esplicitare attraverso questi ed altri esempi, il problema di non poter ridurre i significati che noi leggiamo nella realtà alla realtà stessa, dà la misura dell'interesse ad affrontare l'ermeneutica di tale problema in modo nuovo rispetto alle interpretazioni psicologiche dominanti, tant'è che la filosofa puntualizza che il fenomeno della *lettura* non va confuso con qualcosa di simile al "riflesso condizionato", ma si tratta piuttosto di una percezione di significati che investono l'anima e la «modificano di momento in momento», muovendola secondo la complessità situazionale per cui la *realtà* risulta essere ciò che realmente si vive, come sentire la presenza di un uomo è reale quanto vedere poi che si è invece soltanto circondati da alberi.

La *lettura della realtà* non è possibile come azione "separata", come quella che facciamo attraverso il linguaggio per "ingabbiare" la verità che invece si trova oltre il linguaggio, si raggiunge con una visione "coordinata" che lascia trasparire l'interconnessione universale non come nesso meramente causale bensì come realtà resa unitaria dal bene come forza di sintesi armonica:

«LETTURE – coordinamento nel tempo e con le letture degli altri. Coordinamento tra le letture simultanee e successive. Nell'immediato e nell'individuale. Tutto è egualmente vero. Perché è necessario un tale coordinamento? Qui il bene ha un peso. Bisogna che io sia d'accordo con gli altri e con il mio io passato, con il mio io futuro. Questo accordo è la realtà. E gli altri sono una congettura; l'io passato, l'io futuro non esistono. L'accordo è essenzialmente inverificabile. Accordo pieno: identità, eternità. Dal solipsismo all'Identità suprema mediante il mondo»<sup>309</sup>.

La visione "vera" della realtà è quanto risulta da una apprensione complessiva che fissa l'attimo e tuttavia non lo archivia come passato ma lo assume come attuale; si tratta di un'azione che compie il soggetto nella sua individualità ma non isolatamente perché piuttosto si compie in quanto coordinazione, interrelazione, con se stesso e con la realtà esterna. Gli altri soggetti entrano a far parte della *lettura* o visione e tuttavia conservano una loro estraneità rispetto alla quale ogni tentativo di acquisizione risulta una *congettura*. Per avere un'immagine metaforica di quanto vuole dirci S. Weil, potremmo pensare a quanto ci accade nella visione di un film: fotogrammi che fissano istanti che solo se ordinati in una successione hanno un senso, e tuttavia il significato non sta nella somma dei singoli fotogrammi ma nella portata sovra-materiale che fa di una proiezione filmica un'operazione d'arte con la quale siamo coinvolti con la totalità del nostro essere. Resta da capire in che senso nella *lettura* che coglie il coordinamento e la simultaneità, cioè l'interconnessione del tutto, *il bene ha un peso*.

Nel *Saggio sulla nozione di lettura* S. Weil afferma che *leggere* significa sottostare alla necessità dei significati, come accade quando leggiamo una frase il cui significato è mediato dai caratteri stampati di una lingua che conosco; tuttavia, al di là della decodificazione dei segni, siamo *liberi di trasformare i significati*, in noi stessi e negli altri, attraverso l'azione interpretativa veicolata dal substrato culturale, per cui non siamo lettori passivi, ma interpreti responsabili: «La guerra, la politica, l'eloquenza, l'arte, l'insegnamento, ogni azione sugli altri consiste essenzialmente nel mutare ciò che gli uomini leggono». Tale possibilità di orientare responsabilmente i significati, esige che si possiedano dei *criteri*: leggere in un modo piuttosto che in un altro, non è un fatto teorico, che si possa risolvere, afferma S. Weil, attraverso la *Critica della ragione pratica*, attiene bensì ai *valori* in base ai quali poter discernere l'azione che porta al bene e quella che ha per esito il male. Di fronte alla difficoltà di tale discernimento, la filosofa indica come criterio l'*azione conforme alla virtù*.

S. Weil presuppone la visione platonica della realtà (*Timeo*) secondo cui il mondo ha una causa necessaria ed una divina; posto che *il bene si manifesta in alcune cose del mondo e nel mondo intero*, ne consegue che bene e necessità concorrono nella costituzione della realtà, dunque l'azione è conforme alla virtù se è un'imitazione di questo *ordine*, cioè se riflette il bene da cui è causata e al

<sup>308</sup> Ivi, p. 411.

<sup>309</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p. 337.

contempo “gli scambi di energia meccanica” che la determinano causalmente. Ma allora che possibilità resta a noi di compiere *liberamente l'azione virtuosa*? Noi non possiamo che imitare questo concorso attraverso l'*arte*, la *scienza*, la *geometria*,<sup>310</sup> per mezzo delle quali esprimiamo l'equilibrio tra le cause che intessono la realtà, e dunque concorriamo a nostra volta alla manifestazione di questo equilibrio; in questo consistono scienza e virtù: «Qualsiasi parte, qualsiasi aspetto della natura o della vita umana si studi, si comprende qualcosa dopo aver definito un equilibrio, i limiti in rapporto a questo equilibrio, i rapporti di compensazione che uniscono le rotture di equilibrio successive. È la stessa cosa per lo studio della vita sociale o dell'animo umano, studi che solo in questo sono scientifici»<sup>311</sup>.

In tutti i casi, si tratta di una azione-non-agente, non di una operazione razionale, affidata cioè all'intuizione che abbraccia il mistero, non all'intelligenza che pretende di dominarlo. Bisogna imparare a leggere la verità, ne va della possibilità di “comprendere” la contraddizione apparente della coesistenza di bene e male, dell'incolmabile distanza tra Dio e la creazione, quella tra responsabilità e ineluttabilità degli eventi. La ragione scientifica tace di fronte all'assurdità delle contraddizioni del reale perché chiusa, nel suo rifiuto della metafisica, al mistero di un equilibrio che solo la conoscenza *saggia*, come quella dei Greci, può comprendere. Si tratta evidentemente di acquisire un metodo adeguato, una capacità di *lettura* o *attenzione*: «La lettura – se non si ha una certa qualità di attenzione – obbedisce alla gravità. Si leggono le opinioni suggerite dalla gravità. Con più elevata qualità di attenzione, si legge la gravità stessa, e vari sistemi possibili di equilibrio»<sup>312</sup>.

Tornando al *Saggio*, vi ritroviamo il tema della virtù intesa come corrispondenza tra essere e dover essere, tra visione materiale e contemplazione estetica, tra equilibrio delle forze naturali e realizzazione del bene: «la questione di valore posta intorno alla nozione di lettura ha un rapporto col vero e col bello come col bene, senza che sia possibile separarli. Questo potrebbe chiarirne in parte la loro affinità, che è un mistero. Noi non possiamo pensarli insieme, ed essi non possono essere pensati separatamente»<sup>313</sup>. Evidentemente, l'indicazione di pensare senza separare ciò che in sé è correlato ma che noi percepiamo secondo una continuità spazio-temporale, è una non-soluzione del problema della conoscenza, almeno nell'ambito della ragione critica. Da qui la necessità di ripensare la conoscenza per potere rifondare la scienza. Ma per fare ciò bisogna ripensare la realtà secondo l'*ordine* che la costituisce. Ora l'*ordine* della realtà tutta non è intelligibile nei termini della descrizione analitica, bensì si coglie attraverso la *lettura* che consente di vedere ciò che l'esistenza racchiude.

Ciò che è razionalmente impenetrabile, si offre come una *visione* che S. Weil definisce *amore* per l'ordine necessario che, seppure attraverso la contraddizione che connota la natura, lascia intravedere il soprannaturale che, per la forza attrattiva della *visione*, discende e si fa presenza efficace, mediazione che illumina quella stessa contraddizione, la quale non è accessibile all'intelligenza umana se non attraverso l'immagine della *relazione*, cifra della realtà attraverso cui ci si manifesta la necessità intesa come ordine costituito da Dio; noi intuiamo che l'essenza della realtà è essa stessa relazione, attraverso relazioni ben precise: la relazione intrasoggettiva, la relazione intersoggettiva tra gli uomini, la relazione tra Dio e la creazione; relazione di amicizia Dio-uomo la relazione, intra-trinitaria. Il concetto di mediazione elaborato dalla geometria greca è la profezia di tale verità: «L'*Epinomide* dimostra che il concetto centrale di tale geometria è il concetto di mediazione “che rende simili tra loro dei numeri che non sono naturalmente simili tra loro”. La costruzione di una media proporzionale fra l'unità e un numero non quadrato con l'iscrizione del triangolo rettangolo nel cerchio, è l'immagine di una mediazione soprannaturale tra Dio e l'uomo»<sup>314</sup>.

<sup>310</sup> Cfr.: *ivi*, pp. 336-337.

<sup>311</sup> S. WEIL, *Sul fondamento di una scienza nuova*, cit., p. 221.

<sup>312</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 53.

<sup>313</sup> S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura*, cit., pp. 414-415.

<sup>314</sup> S. WEIL, *Israele e i gentili*, in *L'amore di Dio*, cit., pp. 131-132.

Ciò che consente tutte le mediazioni, le relazioni universali, è Dio. L'antropologia radicata nella metafisica fa da sfondo allo statuto di complessità dei nessi relazionali e alla possibilità di pervenire alla vera conoscenza. È l'idea di fondo che attraversa il pensiero della filosofa quando aveva ormai maturato la sua visione metafisica, come si riscontra negli ultimi scritti weiliani:

«Ogni azione che implica un rapporto di un essere umano con gli altri o di un essere umano con le cose contiene effettivamente un rapporto originale e specifico con Dio che va scoperto.

È ciò che i Pitagorici chiamano il numero.

La parte dell'anima che è fatta per Dio deve dapprima ritrarsi dall'universo, anche mentre il resto dell'anima è occupato in cose terrestri, per cercare di vedere Dio; ma poi deve guardare la faccia superiore delle cose di quaggiù, la faccia che le cose di quaggiù presentano a Dio. Solo così l'anima intera è restituita a Dio»<sup>315</sup>.

L'uomo non ha nessun potere di ascendere al soprannaturale, può solo esercitare l'azione-non-agente di fissare lo sguardo sulla realtà per cogliere il riflesso di soprannaturale che Dio vi ha depositato: «L'uomo non può concepire questa operazione divina della mediazione, può soltanto amarla. Ma la sua intelligenza ne concepisce in modo perfettamente chiaro un'immagine degradata che è il rapporto. Non c'è mai altro, nel pensiero umano, che dei rapporti. Così è anche per gli oggetti sensibili, quando se ne analizzi la percezione in un modo un po' rigoroso: ci si accorge di dare questo nome a dei semplici fasci di rapporti che s'impongono al pensiero attraverso la mediazione dei sensi. Accade lo stesso per i sentimenti, per le idee, per tutto il contenuto psicologico della coscienza umana. Nella semitenebra in cui siamo immersi, tutto per noi è rapporto, così come nella luce della realtà tutto è in sé mediazione divina. Il rapporto è la mediazione divina intravista nelle nostre tenebre»<sup>316</sup>.

La filosofa elabora ulteriormente, dopo la sua conversione, l'idea platonica della connessione relazionale del tutto, alla luce della *esperienza di Dio* quando al travaglio della comprensione si sostituisce la *meraviglia* della visione, maturazione che così sottolinea Gabellieri: «Non sono solo Platone e l'*Iliade* che le appaiono, dopo l'esperienza mistica, “bagnati di luce cristiana”, ma anche tutta l'esperienza del mondo, percepito ormai come un insieme di *metaxy*, di intermediari orientati verso Dio. Ogni livello di esperienza autentica della realtà viene ormai vissuto come una “forma implicita dell'amore di Dio”. Come abbiamo cercato di dimostrare, nei grandi testi del periodo di Marsiglia pubblicati nei volumi intitolati *La source greque* e *Intuitions pré-chrétiennes*, Simone Weil ha meglio sintetizzato la ripresa del platonismo in cui le tre mediazioni fondamentali sono l'amore, l'ordine del mondo e la sofferenza del giusto, espressi simbolicamente da Platone nel *Simposio*, nel *Timeo* e nella figura del giusto crocifisso in *La Repubblica*»<sup>317</sup>.

I riferimenti alla scienza, dei quali è impregnato il pensiero weiliano, concorrono a delineare la sua visione della realtà che risponde ad una *visione di complessità*, contemplata presso diverse culture nel corso dei secoli, secondo cui ogni cosa, sulla base di relazioni di *equilibrio*, risponde all'ordine posto dalla saggezza divina:

«Questa [la saggezza eterna che ha reso *sovrana* la rete della complessità meccanicistica] è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, il patto, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza. Questa è la verità che ci morde il cuore ogni qualvolta siamo sensibili alla bellezza del mondo. Questa è la verità che erompe con incomparabili accenti d'allegrezza nelle parti belle e pure del Vecchio Testamento, in Grecia nei pitagorici e in tutti i sapienti, in Cina nei testi di Lao-Tse, nei libri sacri indù, nei frammenti egiziani. Essa si nasconde forse in innumerevoli miti e racconti. Essa ci comparirà dinanzi, sotto gli occhi, nella nostra stessa scienza, se, un giorno, come ad Agar, Iddio vorrà dissigillarci gli occhi»<sup>318</sup>.

L'accordo armonico dell'universo è la sua bellezza e contemplarlo è trovare la verità inscritta in tutta la realtà naturale. La conoscenza della verità equivale alla *visione* che ci libera

<sup>315</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 314.

<sup>316</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 208-209.

<sup>317</sup> E. GABELLIERI, *Una filosofia della mediazione e del dono*, cit, p. 126.

<sup>318</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 244-245.



dall'inganno schiavizzante, così come grazie alla *visione* la schiava Agar trovò la via della salvezza<sup>319</sup>. Avere la visione della saggezza divina come principio ordinatore della *rete della complessità meccanicistica* significa cogliere la verità. Il bene è dunque l'ordine saggio del creato ed è questo l'oggetto della vera conoscenza e quindi ciò che deve essere amato. La scienza moderna, secondo S. Weil è tanto lontana dalla verità in quanto è lontana dal bene:

«L'amore reale e puro è di per se stesso spirito di verità. È lo Spirito Santo. La parola greca che viene tradotta con "spirito" significa letteralmente soffio igneo, soffio unito al fuoco, e indicava, nell'antichità, quella nozione che la scienza odierna indica con la parola "energia". Quando traduciamo "spirito di verità", vogliamo indicare l'energia della verità, la verità come forza attiva. L'amore puro è questa forza attiva, l'amore che a nessun costo, e in nessun caso, vuole menzogna o errore. Perché questo amore fosse il movente dello scienziato, nel suo sforzo continuo di ricerca, bisognerebbe che egli avesse qualcosa da amare. Bisognerebbe che l'idea che egli si fa dell'oggetto del proprio studio contenesse un bene»<sup>320</sup>.

La separazione incolmabile tra Dio e la creatura e dunque l'impossibilità di questa di porsi come principio di bene, costituisce una contraddizione insanabile sul piano della realtà intelligibile, e tuttavia sul piano esistenziale trova un chiaro indirizzo di senso nella possibilità dell'*incontro al limite* con l'illimitato, da cui scaturisce la verità della condizione dell'essere umano. Non si tratta di un'interferenza causale poiché, per l'estraneità di Dio dal mondo, *il soprannaturale non discende nel dominio della natura*; c'è piuttosto un meccanismo soprannaturale per cui «la presenza dell'amore soprannaturale nell'anima costituisce un fattore nuovo nel meccanismo e lo trasforma»<sup>321</sup>. Per spiegare questa efficacia del soprannaturale nei confronti della realtà, pur senza che sia causa efficiente, la filosofa usa l'immagine dei naufraghi in balia delle onde, aggrappati a delle tavole, a ciascuno dei quali Dio lancia una corda; chi l'afferra non cessa di essere dominato dall'azione delle onde, ma questa si combina con l'azione della corda: all'inerzia della materia si combina la *presenza dell'amore soprannaturale nell'anima* che dà per esito la trasformazione del meccanismo sottomesso alla necessità, in realtà armonica. Dunque bisogna capire come il finito "attira" l'Infinito.

«Applicare alla metafisica il passaggio al limite matematico. Nel calcolo infinitesimale, i contraddittori sono veri, e tuttavia esso comporta dimostrazioni rigorose. La scala delle conoscenze in Platone (dalla percezione alla dialettica) ha unicamente questo senso: preparare lo spirito a salire fino al punto in cui coglie la verità simultanea dei contraddittori. Come amare Dio se non da questo punto?»<sup>322</sup>. Il nostro compito non consiste in altro che nel lasciare trasparire la luce: «Fare di ogni cosa un intermediario verso Dio. Questo non vuol dire aggiungere Dio ad ogni cosa (è allora il Dio immaginario). Ogni cosa deve essere elaborata per essere cambiata affinché sia resa trasparente alla luce»<sup>323</sup>.

Malgrado l'incolmabile distanza tra Dio e l'uomo, attraverso la conoscenza orientata metodicamente, l'essere umano può approssimarsi alla Trascendenza, come spiega M. Zani: «La Weil, a questo riguardo, fa riferimento a procedure che richiamano da vicino quelle elaborate dalla teologia negativa dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita e, quindi, dal misticismo speculativo tedesco del XIV secolo, e segnatamente da Meister Eckhart (autori più volte citati dalla Weil nelle sue note). La prima consiste in un procedimento di intensificazione del grado qualitativo dei predicati (dal minimo fino ad un massimo irraggiungibile), ossia della loro elevazione progressiva alla potenza cubica ( $n, n^3, n^9, \dots, n^{11}$ ). Se prendiamo un attributo, per esempio la bellezza, esso consiste nel moltiplicarne l'intensità secondo uno schema di progressione geometrica del tipo "bello", "(più bello)<sup>3</sup>, "(più bello)<sup>9</sup>" "(più bello)<sup>11</sup>". È la via che la Weil definisce "passaggio al limite" o "procedura di cubo in cubo" e che ha come modello la teoria matematica del numero transfinito di

<sup>319</sup> *Genesi* 16; 21.

<sup>320</sup> S. WEIL. *La prima radice*, cit., p. 218.

<sup>321</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 206.

<sup>322</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 125-126.

<sup>323</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 288.

G. Cantor. La seconda può essere percorsa negando progressivamente all'infinito tutti i predicati pensabili di Dio ("Dio non è x", "Dio non è Y", "Dio non è ... n"). Essa possiede anche il vantaggio di mettere fuori causa l'illusione di attribuirgli una qualsiasi proprietà positiva»<sup>324</sup>.

Il *passaggio al limite* è quanto si può matematicamente rappresentare attraverso oggetti matematici che esprimono l'*armonia*. Scrive S. Weil nel *Cahier VIII*: «Media armonica. Secondo Filolao, essa accompagna ogni armonia geometrica. Il cubo è armonizzato secondo l'armonia geometrica»<sup>325</sup>, segue la citazione tratta da Nicomaco di Gerasa il quale riporta il concetto di media armonica secondo Filolao, al quale la filosofa fa continuo riferimento per la sua ricerca storica sulla matematica greca, segnatamente riferita al divino; più avanti la filosofa torna a riflettere sul cubo: «Da una parte la superficie sta al volume come il lato sta alla superficie. Dall'altra c'è un volume, sei facce e dodici spigoli. E ci sono sei facce, otto angoli e dodici spigoli (mediazione armonica). Dapprima mi era sembrato che uno, sei, dodici fosse una progressione geometrica! e avevo ammirato questa concordanza ... Questo mostra bene come non dipenda da noi stabilire le concordanze). Le operazioni numeriche possibili possono aver luogo su una linea. Quelle impossibili (mediazioni) hanno bisogno di una superficie. Per due mediazioni occorre tutto lo spazio». A quest'ultima riflessione la filosofa fa seguire la seguente considerazione: «La croce. Diametro, luogo del movimento retto oscillante, ed elevazione verso il cerchio mediante la perpendicolare al diametro. Diametro del circolo equatoriale e asse dei poli ... un movimento circolare è una croce con un braccio che ruota». È evidente che la studiosa, nell'esilio da Marsiglia durante il quale si appassiona a questa ricerca sulla *mediazione*, porta a maturazione il tema dell'interrelazione cosmica che legge ormai con chiaro riferimento metafisico e, sulla scia della sapienza greca, si sforza di individuare la rappresentazione matematica del rapporto tra finito e infinito.

Si tratta della stessa aspirazione di Cusano, autore che certamente la filosofa legge proprio in quel periodo, il quale esprime con la categoria di *congettura* ciò che S. Weil intende per *passaggio al limite*<sup>326</sup>, come si evince dalla definizione che l'umanista dà nel *De Conjecturis*: «La congettura è un procedimento ipotetico fondato sul principio di una certa analogia di proporzione che collega il pensiero umano e il pensiero divino, ma che si legge soltanto *per speculum et in aenigmate*»<sup>327</sup>.

Nicola di Cusa e la giovane filosofa francese attingono alla matematica per trarne una rappresentazione che, come afferma S. Weil, dia all'intelligenza non la spiegazione ma la certezza. Entrambi cercano l'immagine razionale di ciò che non è accessibile all'intelligenza, come la proporzione tra cose incommensurabili. Per Cusano lo scopo è quello di esprimere la più alta sapienza dell'uomo che, nella consapevolezza della sua totale ignoranza, può approssimarsi alla Verità attraverso i gradi di comparazione che, per analogia e proporzioni tra il noto e l'ignoto, lo rendono partecipe di essa, pur se in modo limitato, così come si evince dal famoso esempio del poligono inscritto in una circonferenza<sup>328</sup>. Secondo quanto sostiene F. De Lussy, per S. Weil c'è l'analoga urgenza di individuare filosoficamente il *principio ascensionale*, ciò che consente di *tirare verso l'alto*, cioè l'idea di *santità* che andava maturando nell'esilio di Marsiglia: «Esistenza simultanea degli incompatibili nei comportamenti dell'anima; bilancia che pende simultaneamente dai due lati. È la santità, la realizzazione del microcosmo, l'imitazione dell'ordine del mondo»<sup>329</sup>. Al centro dell'interesse sia di Cusano che di Weil, c'è il tema teologico del Cristo come mediatore. Entrambi trovano nel concetto matematico di media proporzionale la rappresentazione concettuale dell'armonia, e in Cristo mediatore l'armonia stessa.

<sup>324</sup> M. ZANI, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano, 1994, p. 173.

<sup>325</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p. 140.

<sup>326</sup> Cfr.: F. DE LUSSY, *Simone Weil et Nicolas De Cues (1401-1464) Un usage de l'infini mathématique*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in: "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 329-346.

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 345.

<sup>328</sup> N. CUSANO, *De docta ignorantia*, 1, 2-10

<sup>329</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia, investigazioni spirituali*, cit., p. 111.

S. Weil conduce la ricerca sul tema della mediazione, nel saggio sulla dottrina pitagorica che compone lo studio delle testimonianze dell'ispirazione cristiana nella filosofia greca<sup>330</sup>, ispirazione che lei trova accreditata in numerose fonti quali Platone, Filolao, Proclo, comprovanti come, presso i greci, le formule matematiche fossero rivelatrici del "mistero della mediazione" rintracciato nel "segreto" dell'incommensurabilità numerica delle proporzioni geometriche:

«Si è creduto a torto che essi mantenessero segreto questo miracolo perché esso smentiva il loro sistema; una tale bassezza non sarebbe stata degna di loro. Per loro le parole ἀριθμός e λόγος erano sinonimi. Essi chiamavano i rapporti incommensurabili ἄλογοι. Per legare all'unità i numeri che non sono dei quadrati, occorre una mediazione che viene dal di fuori, da un campo estraneo al numero, e che non può adempiere questa funzione se non a prezzo di una contraddizione»<sup>331</sup>.

L'originale notazione critica sul "segreto" dei pitagorici, conduce S. Weil a focalizzare ciò che lei considera il "miracolo", l'idea, di straordinaria portata filosofica, degli incommensurabili. Si tenga presente che la pensatrice attribuisce al termine *miracolo* un significato diverso rispetto a una certa tradizione cattolica. È convinta infatti che per fare la «ripulitura filosofica» dell'accezione cattolica «è necessario essere dentro e fuori»<sup>332</sup>, particolare punto di osservazione nel quale lei stessa si trova, che le consente di affermare, coerentemente con la sua idea di *necessità cosmica*, che la relazione tra soprannaturale e natura accade sempre secondo le leggi meccaniche precostituite dal Creatore, non secondo un rapporto *straordinario* di causalità tra volontà di Dio e modificazione della natura, ma secondo l'*ordine* della creazione che fa corrispondere la necessità meccanica al bene. Il miracolo non consiste in altro che nell'ordine della natura: «Dio ha consegnato tutti i fenomeni senza eccezione al meccanismo del mondo»<sup>333</sup>. Il rigore di questa affermazione attraversa tutta la metafisica weiliana, ma evidentemente non consiste nella semplice constatazione del fatto che la necessità sottomette come una *forza bruta* tutta la materia, ma conduce alla questione del *passaggio al limite*, cioè di come il nostro pensiero possa trovarsi *al di fuori*, nel punto cruciale riconoscibile come *segno di contraddizione*, meraviglia, miracolo: ciò che connette gli opposti, ciò che include l'incommensurabile. «(Geometria): "È l'assimilazione dei numeri che non sono simili per natura, divenuta manifesta, conformemente applicata alle figure piane; per chiunque può capire è questa una meraviglia (un miracolo) non umana ma divina" (Epinomide)»<sup>334</sup>.

S. Weil chiarisce che l'ordine del mondo è l'*anima del mondo*, intesa come *presenza di creazione*, presenza di Dio nell'universo che pone in connessione ogni cosa in quanto ne costituisce l'intima natura. Il "miracolo" è dunque la *mediazione*, un intervento che *viene dal di fuori*. Ma, a meno di una contraddizione intrinseca al pensiero della filosofa, come intendere la contraddizione tra l'ineludibile necessità cosmica e la possibilità che vi "irrompa" il soprannaturale? Il punto è che per la filosofa la presenza di Dio nell'universo non è espressione di una volontà particolare che si manifesta attraverso avvenimenti straordinari, ma «è l'essere stesso di tutto ciò che è»<sup>335</sup>, ne consegue, per analogia, la possibilità per l'uomo di fissare lo sguardo sull'inconcepibile racchiuso nella contraddizione: «l'ordine del mondo, in Dio, è una Persona divina, che si può chiamare Verbo o Anima del Mondo, così in noi, fratelli cadetti, la necessità è rapporto, cioè pensiero in atto»<sup>336</sup>.

Angela Putino ha dedicato uno studio alla specificità weiliana delle analogie tra finito e infinito che comprovino il *contatto*; a tale scopo elabora una «sua trasposizione dei modi matematici e, in particolare, una traduzione di Cantor e dei suoi infiniti attuali nei discorsi sull'amore, sulla politica, sulla vita biologica e su quella sovranaturale»<sup>337</sup>. La studiosa, attraverso

<sup>330</sup> S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, tr.it di M. Harwell Pieracci, in: *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 2008.

<sup>331</sup> IBIDEM, p. 177.

<sup>332</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., pp. 268-269.

<sup>333</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 324.

<sup>334</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p. 50.

<sup>335</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 324.

<sup>336</sup> S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, tr.it cit., p. 200.

<sup>337</sup> A. PUTINO, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina (En) 2006, p.13.

un' esposizione molto tecnica, mette in luce la particolarità della pratica filosofica weiliana di ricorrere all'analogia matematica, e ancor più, di procedere spinozianamente, ma andando al di là di Spinoza, attraverso il rigore del modello matematico. Si tratta di una modalità con la quale S. Weil, mediando dagli studi a lei noti sugli *infiniti attuali* di Cantor, elabora la sua idea di «avvicinamento» tra reale e soprannaturale, «che, quando accade, si compie come gioia. Procedura interamente segnata dagli affetti e, in questo, inutile forse dirlo, completamente spinozista»<sup>338</sup>.

Evidentemente S. Weil riprende l'idea unitaria dello spinozismo secondo cui non c'è separazione tra piani della realtà, ma, in alternativa al monismo panteistico di Spinoza, vede il tutto ordinato secondo rapporti analogici che rivelano un'unità armonica. Si tratta dunque di rintracciare una *legge della leva nelle cose spirituali*, che formuli la possibilità del contatto tra la dimensione materiale e quella spirituale. Secondo la filosofa questa possibilità di un rapporto di proporzione è stata posta da Dio, così come già aveva inteso Cusano il quale presuppone una realtà, che non ci è manifesta, più reale di quella che ci è manifesta.

Tale leva è da cercare tra le cose reali che sollevano verso l'alto, distinguendo così la *pesantezza* dalla *grazia*.

La pesantezza della realtà, data dal tempo e dalla materia, costituisce il vincolo al quale non possiamo sottrarci, tuttavia l'uomo non può sopprimere il desiderio di soprannaturale, cosa che invece è avvenuta con quella che S. Weil chiama scienza classica intendendo quella affermata da Cartesio a Newton, che non dà spiegazione dei "desideri", cioè delle azioni buone che l'uomo si ripromette di compiere e che non sono riferibili al solo piano materiale:

«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 racchiusa in ogni 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. Si capisce che Keats abbia odiato Newton e che anche Goethe non l'abbia amato. Per i Greci era tutto diverso. Erano uomini felici per i quali l'amore, l'arte e la scienza erano solo tre aspetti appena differenti dello stesso moto dell'anima verso il bene»<sup>339</sup>.

L'analisi epistemologica di S. Weil si propone come una sintesi storico-teorica che procede per voli pindarici, dalle regioni del sapere matematico dell'antica Grecia per giungere al confronto con la scienza del XX secolo. Simone Weil era molto interessata agli studi sulle particelle atomiche. Questa sua idea la portò ad una concezione antiriduttivista: «Soprattutto sono le teorie quantistiche quelle che rompono secondo la Weil col pensiero scientifico classico grazie al nuovo ruolo assunto dall'algebra nella costituzione delle teorie fisiche [...]; ella vedeva una asimmetria profonda fra la coscienza filosofica innescata dai processi di riflessività elaborati dai padri fondatori del pensiero scientifico classico e moderno e la non adeguata presa di coscienza delle nuove dimensioni assunte dalle scienze a partire dall'avvento delle geometrie non euclidee sino alla meccanica quantistica [...]. La Weil fa suo l'obiettivo dell'epistemologia postconvenzionalista e neorazionalista francese degli anni '30: mettere al centro della riflessione sulla scienza matematica, dalla crisi dei fondamenti fino ai teoremi di incompletezza e di indecidibilità, e sulla fisica con l'avvento della meccanica quantistica, il cruciale problema dei rapporti fra scienza e realtà, fra costrutti teorici e reale, fra i processi astratto-simbolici e i livelli della realtà»<sup>340</sup>.

Le considerazioni scientifiche di cui sono costellati i suoi scritti, si pensi in particolare ai *Cahiers*, possono sembrare a volte passaggi probabilmente arditi sul piano epistemologico e tuttavia

<sup>338</sup> IBIDEM, p.15

<sup>339</sup> S: WEIL, *La scienza e noi*, in: *Sulla scienza*, cit., pp. 124-125.

<sup>340</sup> M. CASTELLANA, *Matematica ed epistemologia*, cit., pp.181-183.

carichi della forza veritativa che è nella realtà stessa quando la si considera, come Simone Weil è convinta si debba fare, nella prospettiva dell'armonia cosmica, propria della scienza greca dalla quale propone di ripartire per superare l'*empasse* cui è giunta la cultura scientifica che non è in grado di contribuire alla questione del senso esistenziale della vita. A tale proposito nota M Zani: «La Weil rifiuta ... la tesi secondo cui la matematica è un linguaggio puramente formale e convenzionale che viene scelto perché permette la più comoda formulazione dei risultati dell'osservazione. Inoltre ne respinge l'assunto secondo cui la conoscenza scientifica si configura come un sapere che ci fornisce un'immagine quantitativa dei rapporti tra proprietà dei fenomeni, senza comunque dirci nulla intorno al modo in cui essi entrano a far parte della nostra esistenza quotidiana»<sup>341</sup>.

La "scienza classica", come S. Weil definisce il periodo dal Rinascimento agli inizi del Novecento, ha creato un modello, con cui è stato rappresentato l'universo sulla base del rapporto tra l'azione umana, il lavoro, e le condizioni di necessità cui è sottoposta la realtà materiale, costruito intorno al concetto di *energia*. Il sistema universale è stato così ridotto a fatto meccanico, che sottomette la realtà alla *necessità* e al *tempo*, senza riservare alcuna considerazione per l'istanza di *senso* che tempo e necessità rivelano se riferiti al *vissuto reale* il quale non è riducibile a mero materialismo. Secondo S. Weil, in realtà il concetto di energia porta in sé un riferimento che supera il mero meccanicismo che fa corrispondere lo spazio al tempo; tant'è che il dinamismo esistenziale nel quale siamo immersi, non corrisponde ad un'equivalenza tra spazio e tempo, e le cose che accadono assumono un *valore* indipendentemente dal tempo necessario al loro verificarsi:

«Qualsiasi cosa succeda, il senso di una trasformazione non è mai indifferente. Noi sentiamo questa necessità non soltanto attraverso la vecchiaia che ci stringe lentamente e non ci lascia mai, ma negli avvenimenti di ogni giorno. Un momento e uno sforzo per piccoli che siano, talvolta sono sufficienti per far cadere un libro da un tavolino, mischiare delle carte, macchiare un abito, sgualcire della biancheria, bruciare un campo di grano, uccidere un uomo. Ci vogliono sforzi e tempo per alzare il libro fino al tavolino, mettere in ordine le carte, pulire l'abito, stirare la biancheria; è necessario un anno di fatica e di cure per far spuntare un'altra messe nel campo, non si resuscita un uomo morto e per far sorgere nel mondo un uomo nuovo ci vogliono venti anni. Questa necessità, che ci incatena strettamente, si riflette nella costrizione sociale mediante il potere che essa procura a coloro che sanno bruciare i campi ed uccidere gli uomini, cose rapide, nei confronti di coloro che sanno far maturare il grano ed allevare i bambini, cose lente. Ora lo spazio non esprime tutto questo, dato che è indifferente ad ogni direzione. [...] Ma allora bisogna aggiungere qualcosa alla nozione di energia, definita dalle distanze e dai pesi, per esprimere la condizione di ogni azione umana. Bisogna aggiungere che ogni trasformazione ha un senso che non è indifferente»<sup>342</sup>.

L'individuazione, presente fin dagli scritti giovanili, del limite della scienza diffusasi a partire da Descartes, appella all'urgenza di assumere nuovi paradigmi conoscitivi che ricongiungano la dimensione materiale con il suo significato di senso, leggibile al di là dei meri fatti meccanici, cosa che la scienza moderna non è capace di fare. Tale possibilità è comprovata dalla bellezza che si manifesta nell'ordine universale:

«Quand'anche abbracciasse l'universo intero e tutti i fenomeni, la scienza sarebbe sempre limitata, essa spiegherebbe l'universo solo parzialmente [...]. L'uomo è sì l'essere che, se vede un oggetto sul pavimento e vuole vederlo su di un tavolo, è costretto a sollevarlo, ma è anche, nello stesso tempo, tutt'altro. Il mondo è sì quel mondo che mette una distanza, faticosa da superare, tra ogni desiderio e il suo esaudimento, ma è anche, e nello stesso tempo, un'altra cosa. Noi siamo sicuri che è tutt'altra cosa, altrimenti non esisteremmo [...] poiché se c'è mai stato nel mondo, anche solo in un uomo e per un solo giorno, della vera santità, ciò significa che, in un certo senso, la santità è qualcosa di cui la materia è capace, poiché la sola materia e ciò che è in essa esiste. [...] Noi siamo governati da una duplice legge, un'evidente indifferenza ed una misteriosa complicità

<sup>341</sup> M. ZANI, *Invito al pensiero di Simone Weil*, cit., p. 59.

<sup>342</sup> S: WEIL, *La scienza e noi*, in: *Sulla scienza*, cit., pp. 117.

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»<sup>343</sup>.

Il punto saldo da cui si diparte il ragionamento weiliano sulla scienza è che esiste un duplice meccanismo: uno che regola la materia ed uno che regola lo spirito, e tra questi degli anelli di congiunzione (μεταξύ).

La scienza dei Greci, già nel periodo arcaico, esprimeva questa visione dell'armonia bella dell'universo che scaturisce dall'interconnessione del tutto; già nel VI secolo essi elaborarono una scienza fondata sui numeri come proporzioni rappresentative del mondo, capaci di leggere i rapporti armonici nell'universo, una scienza avente per oggetto «il rapporto tra l'ordine e le condizioni dell'ordine. Si tratta di un ordine sensibile all'uomo e di conseguenza l'uomo non è assente da questo rapporto»<sup>344</sup>. Cogliere i rapporti di armonia equivale a saper leggere le cifre aritmetiche inscritte nell'universo, che costituiscono la chiave per accedere al senso della realtà tutta nella sua apparenza di separazione e di contraddizione. «Definizione pitagorica dell'armonia: pensare insieme ciò che si pensa separatamente [...]. Moto uniforme, il solo che non si vede. Ad esso è sospesa ogni scienza. È qui il segreto della scienza»<sup>345</sup>. Simone Weil attinge alla sapienza greca come testimonianza di una cultura che ha saputo cogliere l'elemento di congiunzione tra la dimensione materiale e quella soprannaturale: il medio proporzionale fra i numeri, il triangolo rettangolo, il cerchio, «per i greci erano l'immagine della mediazione divina tra Dio e le creature». La scienza studia i simboli che rivelano l'ordine necessario ma solo la sapienza riesce a coglierne l'immagine di Dio. La matematica è per analogia immagine dell'infinitizzazione di ciò che è finito, di cui l'uomo può avere esperienza solo nella contemplazione incondizionata delle relazioni materiali secondo l'ordine terreno «Dio ha dato alle sue creature finite questo potere di trasportare se stesse nell'infinito. La matematica ne è l'immagine»<sup>346</sup>.

Ciò è possibile solo a condizione che il pensiero si eserciti nell'atteggiamento dell'*attenzione*, la capacità di elevare il pensiero alla contemplazione dell'ordine universale costituito da rapporti fra le cose, come pura obbedienza a Dio:

«Obbedienza, ve n'è di due tipi. Si può obbedire alla gravità, oppure ai rapporti fra le cose. Nel primo caso si fa ciò a cui spinge l'immaginazione che colma il vuoto. Vi si può applicare, e spesso con verosimiglianza, qualsiasi etichetta, compresi il bene e Dio. Se si sospende il lavoro dell'immaginazione che colma e si fissa l'attenzione sul rapporto tra le cose, appare una necessità a cui non è possibile obbedire»<sup>347</sup>.

Leggere ogni cosa in relazione al tutto è il criterio fondamentale per ricostruire il senso di una conoscenza scientifica che possa dire qualcosa di significativo per l'uomo:

«Dal Rinascimento in poi – o, meglio, dalla seconda metà del rinascimento – l'idea della scienza è quella di uno studio il cui oggetto è posto al di fuori del bene e del male, soprattutto al di fuori del bene; e considerato senza alcuna relazione né col bene né col male, anzi, più particolarmente, senza nessuna relazione col bene. La scienza studia solo i fatti come tali e i matematici considerano le relazioni matematiche come fatti dello spirito. Se i fatti, la forza, la materia vengono isolati e considerati di per sé, senza relazione con altro, non v'è in tutto ciò proprio nulla che un pensiero umano possa amare»<sup>348</sup>. La scienza dunque se è pura astrazione come nel caso delle teorie matematiche, o se è legata alla causalità controllabile, cioè solo quella che si dà in un tempo misurabile, continuo, resta al di fuori della dimensione spirituale il cui piano di "esperienza" è invece il discontinuo.

Fin dagli scritti giovanili Simone aveva criticato l'astrattezza della scienza, il razionalismo scientifico contemporaneo che ha interesse solo per «i rapporti puri» e disprezzo per «tutto ciò che è

<sup>343</sup> Ibidem, p. 120-121.

<sup>344</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>345</sup> S. WEIL, *QI*, p. 362.

<sup>346</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 178.

<sup>347</sup> S. WEIL, *Q II*, pp. 45- 46.

<sup>348</sup> S. WEIL, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p.218-19.



intuizione» privilegiando «la forma astratta del ragionamento» e facendo della matematica niente «altro se non un comodo linguaggio». Di fronte alla separazione tra «pensiero scientifico e pensiero comune» è spinta ad interrogarsi su quale sia la vera natura della scienza: «Il modo migliore per saperlo è di considerare la scienza alla sua origine e di cercare di sapere secondo quali principi essa si è costituita»<sup>349</sup>. Per adempiere a questo proposito la giovane studiosa comincia col rimettere in discussione l'interpretazione di Cartesio il cui razionalismo non esprime una visione soltanto idealista ma rivela anche un profondo realismo.

S. Weil scelse come tesi per il diploma di studi superiori il tema *Science et perception dans Descartes*<sup>350</sup>. Nota l'amica S. Pétrement: «L'introduzione lascia trasparire quella sollecitudine per l'umanità che ispirava abitualmente le sue ricerche. Il punto che vuole chiarire è questo: può la scienza procurare agli uomini l'uguaglianza e la libertà, oppure porta necessariamente a una nuova schiavitù? E' per dare una risposta che decide di risalire alla fonte della scienza moderna, e individua tale fonte in Descartes».<sup>351</sup>

La giovane studiosa legge Descartes oltre Descartes stesso: l'aver ridotto l'universo a estensione e movimento, la geometria all'algebra con l'invenzione della geometria analitica, la fisica alla misura matematica, è solo un aspetto del cartesianesimo. Ella vede nell'opera cartesiana un riconoscimento della materia, nella sua matematica l'uso dell'immaginazione, nella geometria una rappresentazione dell'universo fisico; vede nel cartesianesimo un sistema in contraddizione, ma per lei è proprio da tale contraddizione che si può partire per costruire un'altra filosofia:

«Immaginiamo un altro Cartesio, un Cartesio resuscitato»<sup>352</sup>. Comincia così la sua rilettura critica attraverso la quale espone quella che era la sua idea di conoscenza in quegli anni giovanili.

Già nella sua tesi di diploma dunque va emergendo l'idea del superamento della conoscenza scientifica come lettura lineare, analitica, propria del cartesianesimo, a favore di una visione sistemica che guarda alla complessità della conoscenza e della vita:

«Siamo esseri viventi; il nostro pensiero è accompagnato da piacere o da dolore. Io sono al mondo, cioè mi sento dipendere da qualcosa di estraneo che sento dipendere a sua volta più o meno da me.[...]Penso, dunque sono. E in questo lampo di pensiero mi si rivelano molte cose che prima non sapevo che cosa fossero, cioè il dubbio, il pensiero, la forza, l'esistenza e la conoscenza stessa. [...]L'esistenza che io sento è un'illusione, l'esistenza che io conosco, non la sento, la faccio. Esistere, pensare, conoscere, non sono altro se non aspetti di un'unica realtà: potere. Conosco ciò che faccio e quello che faccio è pensare ed esistere, poiché dal momento che io faccio, io non faccio altro che esistere»<sup>353</sup>.

Il mondo cartesiano è rappresentabile in modo lineare da un'infinità di rette e dal moto rettilineo uniforme, ma Simone coglie, nella linearità, uno sviluppo: «...per raffigurare ciò che io sono riguardo al mondo, soporrò che, all'unico movimento di cui dispongo, esso opponga un movimento infinito, un moto che sia per l'impulso rettilineo quel che il numero infinito dei matematici sia per l'unità, mentre i movimenti che corrispondono all'obliqua, al cerchio, all'ellissi sono come due, tre, quattro. Ma per concepire chiaramente un tale moto d'infinita complessità, non esiste altro mezzo per me che concepire una quantità indefinita d'impulsi rettilinei che si combinano e concepirli ognuno per sé, in conformità del movimento di cui dispongo»<sup>354</sup>.

S. Weil, a partire dalla constatazione cartesiana che le nostre possibilità gnoseologiche necessitano di prospettive di semplicità e ordine, e che tale visione lineare è la modalità semplice del nostro conoscere che riduce il mondo a uniformità, giunge alla considerazione che con tale operazione «io non posso mai esaurire il mondo. Non potrò mai ricondurre il mondo al movimento

<sup>349</sup> S. WEIL, *Sulla scienza*, cit, p. 35.

<sup>350</sup> Lo scritto è datato 1929-1930.

<sup>351</sup> S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, p.96.

<sup>352</sup> S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, in: *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998, p. 57.

<sup>353</sup> S. WEIL, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998, pp. 59, 63.

<sup>354</sup> *Ibidem*, pp.80-81.

rettilineo»<sup>355</sup>; così, rispetto all'idea di un mondo riducibile al movimento rettilineo, Simone - nella finzione di un Cartesio resuscitato – gli attribuisce l'interrogativo: «Questa fisica è vera?... Non posso mai far altro che supporre l'estensione? Non posso raggiungere la perfetta saggezza, la saggezza in atto che potrebbe raggiungere i due tronchi di me stesso?... »<sup>356</sup>.

Nel procedere in questa immaginaria riproposizione del pensiero cartesiano, Simone conduce un straordinario parallelismo tra fisica e antropologia, intreccia la possibile lettura della realtà-mondo con quella della realtà-uomo, dando così di fatto dimostrazione argomentativa dell'ineludibile connessione sistemica tra gli elementi del reale: ragione, immaginazione, corpo, anima, materia, movimento... , trovando l'elemento emblematico di mediazione nel *lavoro*. In tale revisione si intravede la prospettiva della scienza che la giovane Simone svilupperà successivamente: il potere del soggetto si arresta nella concretezza dell'azione, e così il limite della conoscenza è dato dalla coscienza dell'alterità dell'oggetto. Se l'astrazione del puro pensiero avalla l'illusione di un potere illimitato e dunque l'esaltazione razionalistica, il soggetto impegnato ad *agire* nel mondo entra in contatto con l'alterità del mondo che non proviene dal pensiero del soggetto stesso. A questo proposito scrive L. Gianfelici: «E', appunto, lo stretto legame ontologico che si instaura tra soggetto e realtà nell'ambito dell'agire concreto del lavoro a impedire l'utilizzo tecnico del reale [...] Può ancora la scienza sottrarsi alla gabbia della strumentalità e ritrovare un'istanza ontologico-veritativa? La risposta della Weil sarà positiva, e talmente radicale da giungere a scoprire nel *logos* scientifico originario un esito metafisico e addirittura mistico»<sup>357</sup>.

Afferma S. Weil: «Lavoro: il patto originario dell'uomo con la natura, dell'anima con il suo corpo»<sup>358</sup>. Si comprende come la sua proposta analitica giunga ad individuare nella categoria *lavoro* la realtà specifica che potremmo definire *attrattore*<sup>359</sup>, l'elemento che consente all'uomo di entrare in relazione con la realtà naturale. Attraverso la manipolazione della materia il lavoro, infatti, ci mette in contatto con la realtà e ci consente di ricostituire il legame originario con la natura relazionandoci alla quale ci differenziamo come soggettività autonoma.

Potremmo cogliere in questi temi weiliani sviluppati in *Science et perception dans Descartes*, quella che E. Gabellieri definisce «una fenomenologia della condizione umana e dell'esistenza. Scrive [S. Weil] nel 1929: “Il mio modo di esistere si definisce nello stesso tempo da una certa potenza di me su di me, e da una certa impotenza di me rispetto a me”, in modo che la “prima costrizione” definendo questa impotenza “è il tempo”, nel quale sono “sempre al di fuori di me”. Formule che richiamano la riflessione di Heidegger, negli stessi anni, sulla temporalità estatica del *Dasein*, ma – a differenza di Heidegger e più vicina a Blondel – individuano nell'*action*, e più ancora nel *lavoro*, l'essenza della temporalità umana. Perché, sottolinea, “il tempo è quella separazione tra ciò che sono e ciò che voglio essere, in modo tale che l'unico percorso da me a me è il lavoro, questo rapporto sempre disgiunto tra me e me che solo il lavoro riannoda ... La legge del tempo è la legge della mediazione”» e, a proposito dello scritto weiliano *Du temps* da cui è tratta quest'ultima citazione, Gabellieri puntualizza in nota: «Là è il “cogito incarnato” che Simone Weil aggiunge al cogito cartesiano nella seconda parte della tesi del 1929 *Scienza e percezione in Descartes*»<sup>360</sup>.

<sup>355</sup> Ibidem, p.81.

<sup>356</sup> Ivi.

<sup>357</sup> L. GIANFELICI, *Tra mistica e scienza: la via di Simone Weil*, in “Filosofia e Teologia” XXIV, (2010), 1, pp. 157-168.

<sup>358</sup> S. WEIL, *Q I*, vol., p. 146.

<sup>359</sup> Nel linguaggio epistemico di complessità si definisce *attrattore* un punto o un'orbita su cui si concentra lo sviluppo del sistema, per cui l'evoluzione del sistema trova in quel punto una condizione di equilibrio. E' rispetto a questi punti attrattori che nei sistemi complessi adattivi quali quelli umani, va indirizzata l'azione di “sviluppo sostenibile”. Secondo un'antropologia riferita alla complessità della struttura universale, si tratta di individuare le condizioni che rendano compatibile lo sviluppo globale del sistema sociale umano con il suo precario sviluppo “al margine del caos”, cioè con lo stato di equilibrio instabile rispetto all'ambiente, alle contingenze storico-sociali, agli eventi imprevedibili di svariata origine. Mi pare che la pregnanza che S. Weil attribuisce alla categoria *lavoro* illumina *ante litteram* l'attuale visione della questione legata al lavoro all'interno della complessità della società globalizzata.

<sup>360</sup> E. GABELLIERI, *Una filosofia della mediazione e del dono*, cit., p. 121.

Tutta la riflessione di S. Weil è attraversata dall'idea della mediazione costituita dal lavoro come chiave per comprendere la collocazione dell'uomo nell'universo, il vero scopo di ogni conoscenza: «Il segreto della condizione umana è che l'equilibrio tra l'uomo e le forze della natura circostanti “che lo superano infinitamente” non è nell'inazione, bensì soltanto nell'azione con la quale l'uomo ricrea la sua vita: il lavoro»<sup>361</sup>.

La dimensione corporea e materiale, attraverso il lavoro, entra in relazione col dinamismo meccanico e finito, per cui l'energia materiale si fa energia umana. In forza di tale meccanismo la *res extensa* può essere *com-presa*, rimodellata, ma ciò avviene a condizione che ci si sottometta ad essa: solo obbedendo all'estraneità della materia, subendone le sue leggi, si può penetrarne la differenza a partire da sé in un'azione di reciprocità che segue la legge baconiana alla quale S. Weil fa spesso riferimento:

«Del resto la nozione di lavoro considerato come un valore umano è di sicuro l'unica conquista spirituale che il pensiero umano abbia fatto dopo il miracolo greco; era forse questa l'unica lacuna di quell'ideale di vita umana che la Grecia aveva elaborato, lasciandolo dietro di sé come verità imperitura. Bacone è il primo ad aver dato voce a questa nozione. All'antica e disperante maledizione del *Genesi*, che faceva apparire il mondo come un luogo di pena e il lavoro come il marchio della schiavitù e dell'abiezione umana, egli ha sostituito in un lampo di genio la vera carta dei rapporti dell'uomo con il mondo: “L'uomo comanda alla natura obbedendole”. Questa formula così semplice dovrebbe costituire da sola la Bibbia della nostra epoca. Essa è sufficiente a definire il lavoro vero, quello che rende gli uomini liberi, e questo nella misura stessa in cui è un atto di sottomissione cosciente alla necessità»<sup>362</sup>.

In tale sorta di sottomissione non c'è una forma di passività, dunque non è la sottomissione della schiavitù, ma quella della libertà. Prova ne sia che solo questa libera sottomissione genera *progresso*, termine che per S. Weil non ha niente a che vedere con l'idea di un'acquisizione sempre maggiore di dominio sulla materia, ma significa entrare in relazione con essa per un reale *radicamento* nell'esistenza. In tale caso, l'obbedienza non è oscuro sentimento che abdica all'azione libera, bensì moto del pensiero che libera l'azione.

Convinta che la legge di necessità domina la materia, è altrettanto certa che esiste nella stessa materia la presenza dello spirito. Il lavoro consente il dinamismo relazionale tra la materia, che viene manipolata attraverso il corpo, e lo spirito che assume responsabilmente i significati impliciti nella materia, conferendovi un senso: «Vi è responsabilità, invenzione, ecc., in breve *azione* ovunque i mezzi possono divenire, per l'uomo che ne dispone, come prolungamenti del proprio corpo, trasmettendo direttamente dei segni alla propria anima. Qui risiede la vera natura del *lavoro*»<sup>363</sup>.

Evidentemente una tale programma di modifica dell'idea di scienza, intesa come consapevolezza ontologica della relazione tra materia e spirito, richiede chiarezza di metodo.

La sua proposta di rinnovare la scienza non poteva prescindere dalla *questione* del metodo: «Metodo. Questa questione non è ancora chiarita. Come l'uomo diventa schiavo del proprio metodo? Questione essenziale ... Lo spirito è schiavo ogni qualvolta accetta legami *non stabiliti da lui*... ciò è reso inevitabile dalla semplice *quantità* delle conoscenze; una volta di più l'uomo è vinto dalla massa. [...] *Lavoro moderno: sostituzione del mezzo al fine*»<sup>364</sup>.

Si delinea a questo punto una sorta di circolarità nel pensiero weiliano tra ontologia – epistemologia – metafisica, che fuga ogni ipotesi di una struttura frammentaria. La puntualizzazione riguardo al metodo, mette infatti la filosofia nelle condizioni di ricongiungere il suo pensiero entro il quadro ben preciso della ricerca di senso verso cui tutte le forme di conoscenza devono convergere.

<sup>361</sup> S. WEIL, *Q I*, vol., p. 126-127.

<sup>362</sup> S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà*, cit., pp.104-105. La massima baconiana è tratta da: F. BACONE, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino1975, p. 389.

<sup>363</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p.148.

<sup>364</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p.134-135.

S. Weil avverte le conseguenze di una cultura che ha perso il suo fondamento, le ragioni stesse del suo farsi. Ciò è accaduto perché l'uomo ha perso la capacità di posare sulla realtà uno sguardo di comprensione, elevando a *metodo* ciò che invece è l'esito di acquisizioni insignificanti: «metodo: capito una volta per tutte – adoperato molte volte – così, anche in un mondo di segni astratti, esso può condurre a risultati *imprevisti*, accettati senza capirli. A questo punto il metodo non è altro che una ricetta. Essere di fronte alla natura, non agli uomini, è la sola disciplina. Dipendere da una volontà estranea vuol dire essere schiavi. Ora, è questa la sorte di tutti gli uomini. [...] Al contrario, di fronte alla materia inerte non vi è alcuna risorsa che pensare»<sup>365</sup>. Fissare lo sguardo, cioè contemplare, secondo un «metodo per esercitare l'intelligenza, che consiste nel guardare fissamente [...] per discernere il reale dall'illusorio»<sup>366</sup>. In assenza di questa modalità, si verifica il sopravvento della tecnica sulla scienza: la qualità cede alla quantità, il significato al segno, il particolare al generale. È quanto è accaduto con l'algebra moderna che ha sostituito il segno al significato. Per S. Weil l'algebrizzazione che codifica la comprensione del mondo da parte della scienza moderna, costituisce la degenerazione del valore della matematica ridotta a rapporto di segni senza significato. Come conseguenza si ha l'impossibilità per la scienza moderna di cogliere il senso della conoscenza e, ancor meno, la rivelazione della sacralità inscritta nell'universo, come invece erano capaci di fare i Greci: «i Greci non davano valore a un metodo di ragionamento in se stesso, gli davano valore in quanto permetteva di studiare efficacemente i problemi concreti; non che fossero avidi di applicazioni tecniche, ma perché il loro unico scopo era di concepire sempre più chiaramente un'identità di struttura tra lo spirito umano e l'universo. La purezza d'animo era la loro unica preoccupazione. “Imitare Dio” era il loro segreto; lo studio della matematica aiutava a imitare Dio in quanto si considerava l'universo sottomesso alle leggi matematiche, cosa che faceva del geometra un imitatore del supremo legislatore»<sup>367</sup>.

Scriva S. Pétrement, riferendo il contenuto di una lettera di S. Weil, a proposito dei programmi di studio scientifico cui aspirava l'amica Simone: «Preconizza un metodo di insegnamento delle scienze basato sull'analogia, grazie al quale il coordinamento delle idee sarebbe affidato unicamente al pensiero dell'uomo e non a dei segni. Quando si affida il coordinamento delle idee ai segni, la mente “abdicata alla sua capacità di pensare [...] la funzione propria della mente è di coordinare. Ogni volta che essa abdica a questa funzione si ha la servitù. È così che le matematiche sono diventate una pratica” [...] Simone pensa che, per ristabilire l'uguaglianza e la dignità degli uomini, bisognerebbe che ciascuno fosse in grado di coordinare nella sua mente non solo le idee, ma anche le azioni umane, quelle compiute da più individui, per esempio in una fabbrica o nel complesso della società. [...] “Così a mio avviso, la trasformazione della scienza, la trasformazione del lavoro, la trasformazione dell'organizzazione sociale, sono tre aspetti di un solo e medesimo problema”. Per cercare una soluzione a questo problema, sentiva il bisogno di fare nuovi studi. Desiderava, per esempio, iniziarsi alla matematica superiore»<sup>368</sup>.

L'assenza di un pensiero impegnato a cogliere le correlazioni tra gli aspetti della realtà favorisce il trasferimento dal *significato* delle cose reali alla cosificazione della realtà; la realtà non più illuminata dal puro pensiero spegne il respiro dello spirito e si riduce a cosa quantificata e generalizzata; la generalizzazione della realtà si traduce in automatismo; il macchinismo dell'azione diventa la nuova dimensione del pensare ridotta a produzione quantitativa: a questo punto il lavoro non è più manifestazione umana del libero pensiero creativo ma forza produttiva di una società chiusa in questo circolo schiavizzante dal quale è esclusa la dimensione spirituale e dunque l'interrelazione tra le varie dimensioni dell'esistenza:

<sup>365</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p.137.

<sup>366</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 292-293.

<sup>367</sup> S. WEIL, *Lettera ad A. Weil*, in: *Sulla scienza*, cit., p. 181.

<sup>368</sup> S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 350. M. C. Sala, curatrice dell'edizione italiana, precisa in nota che le citazioni qui riportate dalla biografia sono tratte da una lettera indirizzata a R. Guihéneuf, tecnico sovietico rientrato dall'URSS, autore di una pubblicazione in cui viene denunciata l'oppressione del sistema sovietico.

«Poiché il pensiero collettivo non può esistere come pensiero, esso passa nelle cose (segni, macchine...) ne consegue questo paradosso: la cosa pensa, e l'uomo è ridotto allo stato di cosa. Dipendenza dell'individuo rispetto alla collettività, dell'uomo rispetto alle cose: una *aedemque res*. Rapporti che si stabiliscono al di fuori dello spirito».

Nel lavoro cosificato la *relazione* è snaturata, è scaduta alla condizione meccanica, ha perso l'energia spirituale a tutto vantaggio di quella inerziale che caratterizza la macchina: azione motrice che pone rapporti controllati, prevedibili, ripetibili, non pensati se non in termini di programmazione standardizzante volta a soddisfare bisogni che restano sempre tali perché ingranaggi del meccanismo stesso.

Il programma weiliano si indirizza, in termini di appello, a «coloro che hanno la passione per la probità intellettuale e [...] un'anima abbastanza generosa per essere fermamente risolti a far tutto ciò che è in loro potere per combattere quanto contribuisce a diminuire, a umiliare, a schiacciare degli esseri umani, e questo non in rapporto a un avvenire indeterminato, ma nel presente»<sup>369</sup>.

In una lettera del 1942 S. Weil parla del suo stesso impegno di ricerca della verità come «indifferenza del pensiero al livello dell'intelligenza», una sorta di *epoché*, di rinuncia a scelte di appartenenza ideologica, autoimposta dalla sua *probità intellettuale*, dal rigore di quella che definisce «mia vocazione intellettuale». Si tratta per lei di rispondere ad un obbligo di apertura intellettuale incondizionata, imposto dalla stessa natura della *verità* che ella persegue, la quale non tollera la delimitazione dell'appartenenza, del monopolio, dell'autorità dogmatica

Questo programma consiste nel recupero dell'essenza del lavoro costituita dal libero pensiero e manifestata come *azione pensata*; le condizioni perché ciò si possa attuare consistono in una qualificazione del lavoro attraverso la liberazione dell'individuo dalla macchina, concepita come strumento di oppressione della collettività tecnocratica, sicché l'individuo possa esprimersi nel lavoro come essere pensante.

Tramite il lavoro si pone la relazione uomo - mondo e si attua "l'ideale nuovo" cui deve aspirare la civiltà occidentale, la vera conquista di libertà, contro la macchina oppressiva: «Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell'uomo; c'è una sproporzione mostruosa tra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana; tutto è squilibrio»<sup>370</sup>.

La condizione perché il lavoro si attui come mediazione relazionale, è che esso sia svolto in condizioni tali da favorire l'attività del pensiero. Il pensiero rende liberi perché la facoltà di pensare motiva l'azione, la precede liberando dall'*istinto* dell'azione. L'azione pensata libera il pensiero dall'astrazione e crea la libera *rel-azione*: stare di fronte alla natura, alla realtà nelle sue molteplici manifestazioni, riconoscendone l'ordine necessario come legge oggettiva, mi porta a considerare l'oggetto nella sua autonomia. Tale *ri-conoscimento* necessita di una capacità di lettura che equivale all'uso di un codice senza i vincoli stessi della codificazione. Il problema per S. Weil consiste nel riconoscere il pensiero nella sua purezza, cioè nei suoi elementi simbolici senza che il pensiero stesso ne risulti vincolato, stando di fronte alla realtà volgendo uno sguardo penetrante senza esercitare nessun potere su di essa. «Quale sarà ora il contenuto di questo pensiero? Non può essere che la necessità. Poiché il pensiero non ha altro oggetto che il mondo. Stesso criterio per il lavoro»<sup>371</sup>.

La libertà *vera* è tale perché si rivela come condizione dell'agire in *rel-azione*, dunque di fronte ad *altro* in quanto *limite*: «La libertà è un *limite* (la libertà intesa come necessità superata, poiché la libertà d'indifferenza non è che un sogno»<sup>372</sup>. La scienza ha la facoltà di utilizzare i segni per rappresentare la realtà; tuttavia tale lettura della realtà non può che risultare una codificazione di segni. L'assenza di pensiero nell'azione invece priva l'uomo della possibilità di entrare in una

<sup>369</sup> S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 1973, p. 137.

<sup>370</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>371</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p. 36.

<sup>372</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p. 136.



relazione *significativa* con la realtà, passaggio che solo i *segni* possono consentire. L'interpretazione dei segni è una squalifica della realtà, ma è la condizione stessa per attribuire significato alle cose. Si esce da questo vincolo penetrandone l'essenza, entrando in relazione, stabilendo l'armonia del pensiero incorporato in un essere spiritualizzato. Solo il pensiero del *genio* dispone di queste facoltà. Il genio per Simone Weil non è uno spirito aristocratico, separato dalla condizione dei comuni mortali; è piuttosto colui il quale, sottrattosi alla dialettica padrone – schiavo, alla relazione ingabbiata in questa polarità dominatore – dominato, al puro gioco del *limite* costituito da relazioni di dominio, consente allo spirito di esercitarsi nella condizione di un'attenzione (pensiero) rivolta a ciò che è *giusto*. Ciò è possibile attraverso un metodo che consenta l'uso (lavoro) consapevole dei segni (scienza) grazie ai quali la necessità trovi una rappresentazione: «Perché la scienza non può nascere che dall'uso dei segni? Perché solo nei segni si può eliminare il caso (l'ἄπειρον), quindi far apparire la necessità, che tuttavia non è ancora affatto necessità, poiché non esiste – Essa esiste attraverso l'ἄπειρον, e soltanto così»<sup>373</sup>.

Si tratta di attuare il metodo della lettura su *piani sovrapposti* che ci consente di cogliere l'ordine unitario del tutto: L'intelligenza è una funzione che l'uomo può adoperare per leggere la complessità dell'universo: non c'è contrapposizione tra essere e non essere, non c'è separazione tra materiale e spirituale, ma non c'è neppure sintesi, risoluzione dei contrari nella confusione identitaria, c'è piuttosto l'equilibrio, la temperanza, la bilancia, la *divina geometria*, la dimensione platonica del *μεταξύ* (*Timeo*, *Sofista*), del fluire continuo per cui ogni cosa si compone e si ricompone, in un intreccio che è manifestazione paradossale di un *ordine libero*, di una *necessità creatrice*, spinozianamente intesa, che costituisce la complessità dell'universo: «La rete di rapporti che organizza il mondo in tutte le sue forme materiali e psichiche, è “sovrana”»<sup>374</sup>.

Tale assunto teoretico in S. Weil, non si cristallizza in alcun *more geometrico* se non nel senso dell'affettività, di un vivere amando ogni cosa per quello che è, nella condivisione della necessità che tutto abbraccia e a cui tutto risponde docilmente. Questa è la verità che l'intelligenza umana non comprende ma che è chiamata a *contemplare* come risposta di senso all'esistenza di tutta la realtà. «Ma qual è il ruolo della necessità nello schema metafisico dell'uomo? L'uomo condivide il destino di tutti gli esseri materiali che hanno la loro realtà nelle leggi intelligibili. Avere un corpo e avere funzioni mentali sono cose dovute all'interpretazione di questa necessità mediante la percezione, perché in fondo non si è se non reticolo, rapporto, legge, relazione. L'inerzia, l'impotenza, la fragilità della nostra carne, che sfugge continuamente alle esigenze e ai comandi dell'io, non sono altro che un'espressione sorprendente di questa docilità alle leggi universali, che è l'essenza stessa della materia»<sup>375</sup>.

Cogliere con l'intelligenza la struttura relazionale dell'universo e conformare ad essa la propria esistenza, consente di porsi *al limite*, nella non-prospettiva, là dove Dio abdica a se stesso per lasciare che il mondo sia, là dove cioè entra in gioco l'energia che consente al creato di essere, secondo l'amore che lo ha posto in essere. Di fronte a questa verità della “presenza dell'assenza divina” per amore, l'uomo risponde per analogia con l'unico “atto libero che ci sia permesso: la *distruzione dell'io per amore*».

Dio si è ritirato dalla realtà scegliendo di rimanere impotente nei confronti di essa: «Esiste una forza “deifuga”. Altrimenti tutto sarebbe Dio», ma accanto a questa drammatica assenza di Dio, c'è una *religio*, una possibilità di ricollegare, di ri-legare, di ri-congiungere attirando il soprannaturale per imitazione, come in uno specchio. E' questa possibilità di ricollegare il tutto in unità che costituisce il senso del vivere e del conoscere, in una Europa la cui cultura non è altro che «inappagabilità del rimando al senso»<sup>376</sup> e la cui scienza resta lontana dal proporsi come saggezza.

<sup>373</sup> Ibidem, p.140.

<sup>374</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p.244.

<sup>375</sup> M. VETÒ, *La metafisica religiosa di S. Weil*, cit., pp.33-34.

<sup>376</sup> M. CACCIARI, *Note sul discorso filosofico-Teologico di Simone Weil*, in: “Il futuro dell'uomo”, IX, 2, 1982, p. 44.



A questo punto si va componendo il quadro del percorso programmatico verso una *scienza nuova* che possa parlare all'uomo del mistero della realtà, un percorso filosofico che va dalla scienza alla metafisica per rispondere alla "questione antropologica" e ad ogni bisogno di senso.

È questo il percorso verso la *verità* che attraversa la filosofia di E. Stein e di S. Weil accomunate dalla stessa aspirazione ad individuare una possibile alleanza tra scienza e filosofia, a partire dalla quale la razionalità possa incontrare l'intuizione, il progresso la saggezza, la necessità l'amore, l'*io* l'*altro*.

#### § 4 - Valore estetico della relazionalità

«Il bello è il contatto del bene con la facoltà sensibile. (Il reale è la stessa cosa)»<sup>377</sup>.

Contrariamente a quanto si potrebbe desumere dalla serietà dei temi trattati dalle due filosofe e dalla tragicità della loro vicenda esistenziale, possiamo affermare che il pensiero di entrambe si staglia su uno sfondo di gioia intima che si traduce in una pienezza di vita, malgrado le loro storie personali siano state segnate dall'estrema sofferenza. La loro adesione piena e gioiosa alla vita corrisponde all'equivalente visione della pienezza cosmica. Si tratta di un coinvolgimento totale delle loro persone, che le portò a rinvenire la chiarezza della verità dietro la contraddizione della realtà. La gioia di cui esse parlano è una categoria logico-esistenziale, non un occasionale stato d'animo legato a emozioni transitorie, ma uno stato di consapevolezza del reale che si traduce in atteggiamento esistenziale sostenuto dall'acquisizioni razionale e dalla certezza interiore che la realtà è bellezza.

Scrivono S. Weil: «La gioia (la gioia pura è sempre gioia del bello) è il sentimento del reale. Il bello è la presenza manifesta del reale. Questo e non altro è ciò che dice Platone – τὸ ὄν»<sup>378</sup>.

E. Stein dedica un'intera trattazione allo studio delle determinazioni trascendentali dell'ente o proprietà dell'ente in quanto tale: vero, buono, bello, secondo lo schema ontologico tomistico. «Quando san Tommaso (d'Accordo con Agostino) fonda il *buono* in *specie, modo et ordine*, egli ha senz'altro presente ... anche la determinazione aristotelica del bello. Tutte queste espressioni simili vogliono dire che in quanto creato secondo il suo *quid* è qualcosa di chiaramente determinato e ordinato in determinati modi ... »<sup>379</sup>. E. Stein indica la perfezione dell'ente nel raggiungimento della pienezza del suo essere, quando cioè è vero, buono e bello, cioè nella misura della sua conformità all'archetipo divino. Tanto più l'anima, attraverso la grazia, si avvicina a Dio, tanto più partecipa dell'armonia cosmica.

Ricorre nei rispettivi scritti delle due filosofe, il riferimento al bello quale cifra di un universo che riflette la bellezza divina, secondo la concezione platonica espressa in particolare nel *Timeo*, secondo cui il bene è il modello al quale è ispirata l'architettura del cosmo, e il bello è la cifra manifesta del suo essere, *κόσμος*, pienezza di essere che si rivela nella circolarità gerarchica del ciclo vitale. Scrivono S. Weil:

«Le condizioni di esistenza del bene permettono di concepire una gerarchia nella natura. Rispetto al bene (benché soprannaturale) degli uomini, la vita animale è una delle condizioni prime. L'assorbimento, mediante le piante, dell'energia luminosa ne è un'altra. Dunque l'energia luminosa è una delle condizioni (l'uomo mangia il sole) [Platone: il sole fa essere e rende visibile]»<sup>380</sup>.

L'ordine è il *logos* che si lascia contemplare nell'equilibrio della misura che ricorre in ogni manifestazione della natura e che ci attira come *bello*, la materia indefinita nel suo ordine,

<sup>377</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 118.

<sup>378</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 323.

<sup>379</sup> S. WEIL, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p.347.

<sup>380</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p. 332.

manifestazione armonica della presenza di Dio, secondo E. Stein; secondo S. Weil correlazione di limite e illimitato, armonia, appunto. Ma l'armonia è un archetipo al quale solo la creatura pensante può volgersi, desiderosa del bene. A questo proposito S. Weil cita Platone: *l'intelligenza domina la necessità mediante la persuasione*. L'intelligenza *guarda* al bello e ne trae una ragione di riordino rispetto alla necessità, a partire dall'io. Il desiderio del bene, la cui cifra è il bello, produce il bene. Nella polarità natura-soprannaturale, l'anima che si volge al soprannaturale, trova la mediazione nel bello, imitazione dell'armonia di cui ha desiderio.

E. Stein vede nell'impulso vitale che attraversa ogni creatura, le piante, gli animali, gli esseri umani, il segno della chiamata alla pienezza, l'entelechia dell'essere che trova nella dimensione spirituale il suo culmine. Il bene è la perfezione dell'essere, ciò che appaga ogni suo "appetire", l'approdo di verità a cui giunge lo spirito conoscente. La percezione del bello coincide con la percezione dell'ordine universale; spiega la fenomenologa che il bello «Come il vero porta l'intelletto al suo essere perfetto (cioè al conoscere), e quindi è considerato il suo bene specifico, così il bello è il bene proprio di una speciale facoltà spirituale. Qual è la facoltà connessa al bello e che trova la sua perfezione nel piacere? È quella particolare sensibilità, propria dello spirito, rivolta alla *misura*, alla *determinazione* e all'*ordine*, [oggetti] nei quali Aristotele vedeva fondata la bellezza»<sup>381</sup>.

Sul modello dell'ontologia tomista, E. Stein indica il fondamento del bello nella bellezza divina, il cui prototipo è il Figlio, della cui perfezione è immagine la bellezza spirituale di ogni essere. Non ci interessa seguire qui l'indagine ontologica delle determinazioni trascendentali dell'essere, ma è utile al nostro discorso riportare le considerazioni su come la struttura formale dell'essere illumina l'ambito esistenziale. L'ontologia di E. Stein conduce alla dimostrazione della pienezza dell'essere come possesso di ciò che è *bello, santo, nobile, o utile*.

Il bello è, nella concezione steiniana, la forma trascendentale che, insieme al vero e al bene, mette in relazione l'ente con lo spirito in quanto eleva la facoltà sensibile del piacere a "esperienza spirituale". La condizione che rende attuale la bellezza è l'*ordine* relazionale che, puntualizza la fenomenologa, san Tommaso intende come *rappporto delle creature tra loro, per cui ognuna significa per le altre qualcosa che dà perfezione, quindi qualcosa di buono*.

Lo spirito che si apre all'ordine armonioso del creato (armonia che scopre anche nell'accordo interiore con se stesso), sperimenta il piacere, la *gioia per il bello o godimento estetico*. La struttura stessa dell'ente lo abilita alla possibilità di questa particolare esperienza che non solo appaga il desiderio di conoscenza, ma al contempo comporta uno stato di *riposo* nell'appagamento conoscitivo.

La bellezza del mondo è la cifra della trascendenza, in termini fenomenologici, potremmo dire che è correlato della percezione sensibile. La materia, in ciò che in essa manifesta il bello, porta inscritta la traccia della trascendenza. Occorre un criterio di ermeneutica estetica, che ci consenta di riconoscere l'infinito, la bellezza assoluta, nella realtà finita. Ora sappiamo che il ri-conoscere non è mai un semplice conoscere, ma è sempre coinvolgimento, *contatto*.

La natura relazionale dell'essere umano si esprime nel coinvolgimento dell'inscindibile unità dell'uomo, corpo, spirito intelligenza, che partecipa per *contatto* con la realtà esterna a lui. Potremmo dire che nel contatto, nell'esperienza cioè dell'incontro, si fa un'esperienza di percezione e quindi di *gusto*, con la totalità dell'essere. È in questo senso che si può parlare di *coinvolgimento* estetico, in quanto l'apprensione della realtà equivale alla possibilità di esperire la *bellezza* di cui è espressione.

Nessun estetismo nella concezione della realtà da parte delle due filosofe: la bellezza non è nelle cose, ma è attraverso le cose che avviene l'esperienza estetica, coerentemente col loro realismo che le porta ad amare la realtà e a vedere in essa la bellezza sempre, tranne che nel male.

<sup>381</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 346.

Secondo entrambe la parte soprannaturale dell'anima ha la funzione di contemplare la necessità e di amarla, ma anche la parte naturale dell'anima e il corpo partecipano a questo *consenso* che permette di scorgere la bellezza del mondo: questa è la *pienezza della gioia*. Potremmo dire, con un gioco di parole, che entrambe hanno una concezione estetica della visione *estatica*: noi possiamo avere un *contatto* con la realtà creata solo attraverso la pienezza del nostro essere costituito di sensibilità, intelligenza, spirito.

L'estasi cui conduce la bellezza non è mai estraneazione dal reale perché piuttosto, connette la percezione sensibile alla dimensione spirituale generando ancora energia spirituale che attraversa il mondo e pertanto è presente nella realtà concreta. In virtù di questa circolarità dinamica, il percorso dall'esperienza *estetica* alla visione *estatica* e viceversa, si compie come desiderio di armonia, di verità verso il suo esito, nella contemplazione formale della bellezza che conferisce energia all'azione: l'*eros* muove l'*ethos*. Sappiamo infatti che per entrambe le filosofe la contemplazione della verità è sempre nell'ordine dell'*esperienza* intesa come *visione* che coglie l'essenza della realtà come armonia, intuizione che illumina di senso l'ordine empirico. Tale percezione intuitiva della realtà equivale a cogliere la bellezza dell'ordine universale; intuire che l'universo consiste di interconnessioni ordinate, equivale a vedere la bellezza nella sua perfetta armonia, la sua verità. Ecco perché la conoscenza della bellezza appaga, nutre l'anima, è causa di gioia. La gioia, in ordine alla soggettività è il sentimento che proviamo di fronte alla bellezza universale, come oggetto di contemplazione è la forma trascendentale del nostro entrare in relazione con questo ordine universale.

A conferma che è in questi termini di "contemplazione coinvolgente" che va inteso il pensiero estetico di E. Stein, può essere utile fare riferimento alle sue considerazioni riguardo all'agire dell'artista la cui capacità consiste nella "scoperta delle connessioni di senso". In particolare nelle pagine in cui teorizza l'arte pittorica di San Giovanni della Croce, la filosofa ritiene che la rappresentazione artistica scaturisca dalla capacità interiore di recepire la realtà nella sua portata di *senso*, o di ricevere un'*impressione* dall'illuminazione di un'idea pura originaria posseduta dall'artista, che emerge a rappresentazione di *senso*. «Ogni autentica opera d'arte è inoltre un'immagine simbolica, è indifferente che lo sia secondo l'intenzione dell'artista o meno, se questi sia naturalista o simbolista. L'immagine simbolica, cioè, scaturente dall'infinita pienezza del senso, da cui ogni conoscenza umana sporge, è qualche cosa perciò che afferra, viene detto e parla; e proprio così vi riecheggia misteriosamente la pienezza globale del senso, inesauribile per ogni conoscenza umana. Ogni autentica arte quindi è rivelazione ed ogni creazione artistica servizio santo. Quanto si intende, si comprende chiaramente proprio con l'esempio del Crocifisso.[...] Il Crocifisso richiede anche all'artista ben più di una tale immagine. Richiede da lui, come da ogni persona, la sequela: che egli stesso si configuri e si lasci configurare ad immagine del Cristo che porta la Croce e del Crocifisso»<sup>382</sup>.

Per E. Stein come per S. Weil, l'immagine della Croce riassume tutti i significati e origina la pienezza globale del senso. Certamente tra loro ci sono delle differenze di ordine metafisico e teologico nella lettura di questa immagine, alla luce delle quali si spiega, come andremo vedendo, la loro diversa concezione riguardo al rapporto uomo-Dio.

Nei suoi scritti S. Weil torna in modo ricorrente a riflettere sulla bellezza, non attraverso una trattazione sistematica, ma attraverso notazioni sparse in collocazioni diverse per cronologia e per contesto tematico; l'autrice ripropone, tra gli altri, gli stessi elementi interpretativi esposti nei pochi testi nei quali E. Stein si è occupata di estetica: la struttura ontologica dell'essere umano è tale per cui nel bello trova pieno appagamento; la bellezza come elemento di mediazione e dunque forma trascendentale; il valore simbolico del bello; l'arte come rappresentazione dell'ordine universale; la rappresentazione della Croce come forma estetica *coinvolgente*, mediazione iconografica per entrare in contatto col soprannaturale, icona attraverso la quale si accede all'archetipo divino.

Partiamo da una ricorrente asserzione di S. Weil di natura ontologico-esistenziale:

<sup>382</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., p.9.

«È la stessa facoltà dell'anima, cioè l'amore soprannaturale, ad essere in contatto con il bello e con Dio.

L'amore soprannaturale è in noi l'organo dell'adesione alla bellezza, e il senso della realtà dell'universo è in noi identico a quello della sua bellezza. L'esistenza piena e la bellezza si confondono»<sup>383</sup>.

Tutti gli aspetti dell'esistenza ci appaiono velati dal mistero o dall'assurdità, ma *la facoltà di amore soprannaturale*, ci colloca nell'orbita del *sensu* e ci consente di riconoscere l'irriducibile, l'impenetrabile per l'intelligenza: l'«esistenza di cosa altra da me»<sup>384</sup> che mi si svela *reale* dunque *bello*. Come è accaduto a Giobbe il quale, avendo « “perfettamente ben sopportato” la miseria, riceve la rivelazione della bellezza del mondo»<sup>385</sup>.

S. Weil vede in Dio il principio di interconnessione delle relazioni universali che, sebbene imm modificabili per le leggi di necessità che le regolano, tuttavia ci svelano il senso del divenire della realtà nella necessità stessa di quest'ordine creato da Dio, il cui sigillo è la *bellezza* che l'*attenzione* rivolta verso l'*ordine* ci spinge ad amare: «Tutto fa progredire colui che mantiene gli occhi sempre fissi sulla chiave. Bisogna soltanto vederla»<sup>386</sup>.

La bellezza, secondo S. Weil, crea la correlazione tra contrari, come l'amore platonico<sup>387</sup>, di cui è una manifestazione. All'interno dell'unità cosmica, l'infinita catena di rapporti esprime il dinamismo necessario che attraversa la creazione nella quale ogni cosa tende a congiungersi ordinatamente dando l'immagine del bello: «Il bello è l'apparenza manifesta del reale. Il reale è essenzialmente la contraddizione. Perché il reale è l'ostacolo, e l'ostacolo di un essere pensante è la contraddizione. In matematica il bello risiede nella contraddizione. L'incommensurabilità, *λόγοι ἄλογοι*, è stata il primo risplendere del bello in matematica»<sup>388</sup>.

Cogliere l'interconnessione regolata dalla legge di necessità propria della materia, «ordine del mondo» rivela la «bellezza del mondo» in quanto tutto il flusso di eventi, tutti gli accadimenti di questo mondo non sono altro che «ubbidienza a Dio», segno della sua presenza. E' l'idea espressa da Platone nel *Timeo*: «la divina provvidenza domina la necessità esercitando su di essa una saggia persuasione»<sup>389</sup>.

Per chiarire come lo sguardo possa aprire alla visione più che l'acquisizione razionale, potremmo citare un esempio efficace col quale S. Weil illustra il mistero di congiunzione tra l'anima e Dio che ci porta ad una visione *nuova*; tale esempio può essere esteso alla spiegazione di come nella materia ci sia la presenza efficace del soprannaturale, sebbene Dio sia separato da essa e altro rispetto alla creazione, pertanto il soprannaturale presente nell'anima la trasforma assimilandola al bene e con essa si trasforma tutto ciò con cui entra in relazione: «Allorché una fanciulla si sposa, i suoi amici non pretendono di conoscere i segreti della sua camera nuziale; ma quando essa è incinta, allora sono certi che non è più vergine. Allo stesso modo, nessuno può stabilire quali siano le relazioni fra un'anima e Dio; ma vi è un modo di concepire la vita di quaggiù, gli uomini e le cose, che è caratteristico dell'anima soltanto dopo la trasformazione prodotta dall'unione d'amore con Dio. Il tono con cui Omero parla della guerra ci rivela che la sua anima era passata attraverso quest'unione d'amore»<sup>390</sup>.

S. Weil, pur negando l'idea della provvidenza, che a suo parere risulta un'ingenuità logico-scientifica, ammette un'eccezione indicando un solo caso in cui si manifesta l'intervento di Dio, e cioè l'ispirazione estetica che si ha in tutte le arti: «C'è un solo caso nel quale sia legittimo parlare di volontà particolare di Dio; ed è quando un'anima scorge un impulso particolare che rechi il segno riconoscibile dei comandi divini. Ma allora si tratta di Dio come fonte di ispirazione [...]

<sup>383</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., pp.261-262.

<sup>384</sup> Ibidem p. 262.

<sup>385</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 208.

<sup>386</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>387</sup> PLATONE, *Il Simposio*, 202 e.

<sup>388</sup> S: WEIL, *Q III*, cit. p.43.

<sup>389</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 246.

<sup>390</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 127.

l'ispirazione poetica quando raggiunge la perfezione suprema è una delle cose umane che per analogia, possono dare un'idea della volontà divina. Il poeta è una persona; eppure quando giunge alla perfezione poetica è percorso da una ispirazione impersonale»<sup>391</sup>. Lei, che per tutta la vita ha amato e ammirato la bellezza dell'arte, della poesia, della musica, quando in modo del tutto inaspettato fa l'esperienza dell'incontro personale con Dio, non poteva scorgerne la presenza che nell'ordine della realtà concreta: «La divina provvidenza non è un turbamento o un'anomalia dell'ordine del mondo. E' l'ordine stesso del mondo. O meglio è il principio ordinatore di questo universo. E' la saggezza eterna, unica, dispiegata attraverso l'universo intero in una sovrana rete di rapporti».

E' questa ubbidienza dell'universo a Dio che, secondo la filosofa, ci comprova la fedeltà alla promessa di una presenza divina nel reale; questa nozione della *provvidenza impersonale* per cui «Dio fa cadere la grazia su tutti, quel che essa vi diverrà dipenderà da quel che essi sono; dove essa penetra davvero, i suoi frutti sono l'effetto di un processo analogo a un processo meccanico, esso si compie nella temporalità. La virtù della pazienza o, per tradurre più esattamente la parola greca, di attesa immobile, è relativa a quella necessità di una durata temporale»<sup>392</sup>. Questa "disposizione provvidenziale" è il *fondamento certo della speranza* alla quale siamo chiamati, speranza il cui senso è nel rimanere nell'attesa, così come è detto nella parabola del seminatore<sup>393</sup>, secondo cui la grazia cade come per un processo meccanico. Il nostro ruolo è quello di contemplare la meraviglia di questo divenire:

«Noi abbiamo la possibilità di essere mediatori tra Dio e la parte di creazione che ci è affidata. È necessario il nostro consenso perché attraverso noi egli percepisca la propria creazione. Con il nostro consenso egli opera questa meraviglia»<sup>394</sup>.

Per S. Weil l'attenzione e la condizione che consente l'accesso alla dimensione metafisica della realtà, favorendo il dispiegarsi dello sguardo al di là delle contingenze spazio-temporali, sottraendoci alla gioia e alla tristezza in quanto stati mutevoli rispetto al sentimento di realtà che scaturisce dall'attenzione che vede *al limite*, in trasparenza, oltre la pesantezza del tempo.

Partendo dal presupposto che non è ammissibile che si manifesti un tale sentire nell'individualità solipsistica dell'io, il sentire emozionale di fronte alla creazione che si apre al soprannaturale, è anch'esso necessariamente interconnesso secondo la complessità del reale. Ne risulta una sintesi ontologico-esistenziale implicante un'estetica dell'agire; in altri termini: il senso dell'essere al mondo si dispiega nell'assunzione dell'armonia cosmica che equivale alla bellezza di un vivere lieto nel desiderio-non desiderante. L'attenzione è la postura che abilita a questo sentire esistenziale che conduce all'amore per la bellezza che il mondo ci rivela in quanto ordine.

Solo nell'essere umano analogo all'essere divino è possibile realizzare l'azione non agente che imita la rinuncia creatrice di Dio:

«L'amore per l'ordine del mondo, per la bellezza del mondo, è il complemento dell'amore per il prossimo. Esso procede dalla stessa rinuncia, immagine della rinuncia creatrice di Dio. Dio fa esistere questo universo acconsentendo a non dominarvi, benché ne abbia il potere, e permettendo che in vece sua regni da una parte la necessità meccanica connessa alla materia, inclusa la materia psichica dell'anima, dall'altra l'autonomia essenziale alle persone pensanti»<sup>395</sup>.

Non ci potrebbe essere una tale esperienza di visione del soprannaturale attraverso l'ordine reale, se non nel presupposto di un'antropologia che già nella persona umana contempla l'equivalente armonia cosmica risultante dal nesso tra la meccanica fisica e la dinamica spirituale.

Possiamo dunque parlare di una valenza estetica della relazione in quanto ogni scambio relazionale si dà come flusso empatico intorno all'esperienza del *sentire* l'essere altrui della persona umana, della persona divina o del creato.

<sup>391</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 243-244.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>393</sup> Marco, 4, 26.

<sup>394</sup> S. WEIL, *Q III*, cit., p.69

<sup>395</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit, p. 119.

A questo proposito nota G. Gabellieri: «Alla mediazione del lavoro si unisce, fin dai testi della gioventù, la contemplazione estetica, nella quale si verifica ciò che la Weil chiama il “patto originario dello spirito con l’universo” (Formula presente fin dai testi degli anni trenta, che conclude il saggio del 1934, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*)<sup>396</sup>. È questo il senso che si trae da affermazioni come la seguente: «Il lavoro fisico costituisce un contatto specifico con la bellezza del mondo, e nei momenti migliori un contatto di una pienezza tale che risulta impossibile trovarne un equivalente altrove nessun altro può sostituirlo»<sup>397</sup>.

Il contatto con il mondo è un fatto estetico in quanto appaga il desiderio di accesso ad una complessità di cui non posso scorgere le ragioni delle singole connessioni causali, e tuttavia posso amare il senso dell’armonia complessiva che ne deriva: «Il modo di lettura che noi applichiamo all’insieme di una melodia (non alle note) deve essere applicato nel mondo, mediante l’amore, a tutte le scale di grandezza, perché ogni parte è un tutto perfettamente bello»<sup>398</sup>.

La contemplazione dell’ordine del mondo ci suscita un ineludibile sentimento di amore: «Non si contempla se non si ama. La contemplazione di questa immagine dell’ordine del mondo costituisce un certo contatto con la bellezza del mondo. La bellezza del mondo è l’ordine del mondo amato»<sup>399</sup>.

L’obbedienza all’ordine di una parte del creato espressa come amore, determina una sinergia che abbraccia il tutto, secondo un dinamismo galvanizzato dalla forza contemplativa dell’attenzione che rende docile la materia, la rende cioè ricettacolo del soprannaturale: «Grazie alla saggezza di Dio che ha posto sul mondo il contrassegno del bene sotto forma di bellezza, si può amare il Bene attraverso le cose di quaggiù. La docilità della materia, la qualità materna della natura, è stata incarnata nella Vergine. La materia sorda è nondimeno attenta alla persuasione di Dio. “Questo mondo acconsente al tuo dominio” [*Inno a Zeus* di Cleante]. Per amore, la materia riceve l’impronta della Saggezza divina e diventa bella»<sup>400</sup>.

La bellezza del mondo è dunque la cifra di questa *dynamis* d’amore tra Creatore e creatura. In questi termini per S. Weil la bellezza è un *μεταξύ*, “quasi un sacramento”, non è una qualità della materia, come abbiamo visto, ma mette in relazione ciò che è materiale con lo spirito, rivela la presenza di Cristo nell’universo perché Cristo è bellezza; in tal senso è un *carattere trascendente del creato* e al contempo è una forma di energia per la nostra materia che attraverso il bello si eleva alla dimensione spirituale. La bellezza dunque è mediazione in quanto via di assimilazione a Dio, secondo l’evidente ripresa del tema platonico del Bello come manifestazione del Bene<sup>401</sup> che accende il desiderio verso il soprannaturale.

Noi riusciamo a scorgere la bellezza del mondo, afferma S. Weil, come intrinseca alla dimensione materiale segnata dalla necessità, se solo poniamo l’*attenzione* che ci consente di riconoscerla come ordine del mondo, obbedienza a Dio. Non si tratta, precisiamo ancora una volta, dello sforzo dell’intelligenza, ma di un coinvolgimento che scaturisce dall’amore nei confronti della realtà naturale che, pur senza cessare di cogliere la sua manifestazione di costrizione brutale, sentiamo che è obbedienza a Dio. In questa concezione estetica non si profila alcuna forma di alienazione come *estraneamento* di una parte del sé che piuttosto, nel contatto col soprannaturale realizza la pienezza della sua natura: «L’esperienza e il desiderio delle gioie soprannaturali non distruggono nell’anima l’aspirazione alla felicità naturale, ma le conferiscono una pienezza di significato»<sup>402</sup>. La filosofa ribadisce che un tale trasferimento dalla materia fuori di noi al sentimento di realtà che percepiamo sensibilmente in noi, è un esito possibile solo per la mediazione del soprannaturale: «Per effetto di una misericordia provvidenziale questa verità è resa sensibile alla

<sup>396</sup> E. GABELLIERI, *Una filosofia della mediazione e del dono*, cit., p. 122.

<sup>397</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 129.

<sup>398</sup> S. WEIL, *Q II*, cit., p. 196.

<sup>399</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 129.

<sup>400</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 175.

<sup>401</sup> Cfr.: PLATONE, *Fedro*, 250 C-E.

<sup>402</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 194.



parte carnale della nostra anima ed anche in qualche modo al nostro corpo»<sup>403</sup>. L'attenzione, se esercitata con metodo, può costituire la condizione per quella che S. Weil indica come «Alleanza fra la materia e i sentimenti reali»<sup>404</sup>. È la coerente conseguenza dell'idea della connessione del tutto, in virtù di quello che potremmo definire *trascendentale sensibile*<sup>405</sup> per cui non si può prescindere dalla materialità, dalla corporeità: «Per l'uomo che vive in questo mondo, quaggiù, la materia sensibile – materia inerte e carne – è il filtro. Il vaglio, il criterio universale del reale nel pensiero, nell'intero ambito del pensiero, senza che niente ne sia eccettuato. La materia è il nostro giudice infallibile»<sup>406</sup>.

Come E. Stein, anche S. Weil pensa che ogni arte elevata esprime efficacemente il sacro, in quanto lo evoca attraverso la sua perfezione e lo attua facendo discendere il bene nella materia:

«Il bello è la prova sperimentale che l'incarnazione è possibile. Per questo ogni arte di prim'ordine è, per sua essenza, religiosa. (Ecco quello che oggi non si sa più.) Una melodia gregoriana testimonia quanto la morte di un martire»<sup>407</sup>.

L'ontologia di E. Stein pone nell'atto creatore di Dio la condizione essenziale perché l'essere umano conosca, per partecipazione analogica, il bello assoluto che si è manifestato in modo riflesso nelle cose belle della natura, retaggio di una perfezione originaria perduta, eternamente presente nella pienezza cosmica racchiusa nel Cristo.

L'idea di "estraneità" di Dio dal mondo che connota la visione metafisica di S. Weil, comporta che la bellezza non sia nelle cose ma sia il riflesso della contemplazione che Dio fa di se stesso nell'ordine del mondo che ha creato e da cui si è separato per amore, per lasciare che il mondo fosse. Dunque la prova della sua esistenza è nella bellezza dell'ordine del mondo.

La conoscenza "pura" dell'uomo, orientata cioè senza scopo, solo dal desiderio di verità, si pone sulla soglia, là dove il finito è al *limite* con l'infinito, e la purezza della materia lascia scorgere per *trasparenza* la bellezza dell'amore di Dio. Tutto ciò che nel mondo possiede il riflesso dell'ordine posto da Dio, è cifra divina. Così le strutture matematiche, le leggi fisiche, le leggi armoniche della musica, la melodia del canto gregoriano, la struttura perfetta dell'endecasillabo ... e ogni altro oggetto della conoscenza che abbia valore di correlato estetico, la cui conoscenza, fatta *epoché* di ogni scopo finito, sia volta ad intuire ciò che c'è oltre la *soglia*, sia cioè apertura alla trascendenza.

Da queste diverse premesse in riferimento alla costituzione del creato, ne discende una diversa idea di quale criterio consenta l'*accesso* alla trascendenza il cui tramite è per entrambe la bellezza.

Secondo la concezione ontologica di E. Stein, la struttura dell'essere ne rivela la natura relazionale trascendentale, pertanto l'elevazione dell'essere finito, avviene per conoscenza e volontà sostenute dalla grazia; attraverso tali vie all'essere finito è dato di partecipare all'Essere infinito, fino a incontrarlo realmente; l'abisso tra l'uomo e Dio seguito alla caduta, conserva infatti quella comunanza d'essere che consente all'essere finito di attraversare la sua temporalità, vivendo la vita come ascesa verso il bene, per ricongiungersi alla pienezza dell'essere.

Nella concezione ontologico-esistenziale di S. Weil, poiché l'atto creativo è consistito nel ritiro di Dio da se stesso e dunque dalla creazione, il mondo rimane immerso nella sua dimensione temporale dove le leggi di necessità non rispondono ai criteri del bene e del male; il male non è la conseguenza per la perdita di un paradiso violato, ma la condizione stessa di finitudine. Per questo S. Weil sostiene che il bene non è ciò al quale si ascende, ma l'oggetto di un desiderio incondizionato, che non corrisponde alle cose di quaggiù e che pertanto solo la bellezza dischiude in quanto finalità in se stessa, in un rimando verso una pienezza che in questa esistenza non trova approdo: « Quaggiù la bellezza è la sola finalità. Come Kant ha detto benissimo, è una finalità che

<sup>403</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>404</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 398.

<sup>405</sup> Cfr.: L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 120-121.

<sup>406</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 398-399.

<sup>407</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia. Investigazioni spirituali*, cit., p.156

non contiene alcun fine. Una cosa bella non contiene altro bene fuorché se stessa, nella sua totalità, così come ci appare. Noi tendiamo verso di essa senza sapere che cosa domandarle. Lei ci offre la sua esistenza. [...] Vorremmo andare al di là, dall'altra parte della bellezza, ma essa è soltanto superficie. È come uno specchio che ci rinvia il nostro desiderio del bene»<sup>408</sup>.

L'unica possibilità di cui l'uomo dispone di cogliere la trascendenza è di dare il consenso, attendendo perché Dio discenda e si lasci riconoscere nelle cose di quaggiù, che per tale motivo sono da amare anche se in esse non si manifesta alcuna bellezza. L'attesa consiste nell'*attenzione*, postura immobile nella quale la totalità della propria persona resta protesa verso Dio.

Per entrambe le filosofe dunque la via della contemplazione conduce al contatto con Dio e le realtà mondane che ci connettono col soprannaturale perché ne sono in qualche misura il riflesso. Il contatto può avvenire per gradi di ascesa, o immediatamente per abbagli di luce, ma comunque si tratta sempre di stati contemplativi, cioè di un volgere un'attenzione che porti ad abbandonare il *sé* per incontrare l'*altro*, ed è sempre un incontro con la bellezza perché la relazione è bellezza. La relazione è piena quando la totalità dell'essere umano è inabitata dalla presenza di Dio che è bellezza assoluta. In questo caso la contemplazione è pienezza d'essere, è incontro *mistico*.

Per entrambe l'incontro con Dio passa attraverso la dimensione sensibile e l'incontro mistico ne è l'esperienza che coinvolge la totalità dell'essere che entrambe descrivono: "da persona a persona". Nell'esperienza mistica due realtà, la persona umana e la persona divina, si scambiano la passione per la reciproca bellezza. Certo la bellezza richiede uno sguardo di empatia e di attenzione che impone l'uscir fuori da sé per dare senso e valore all'essere proprio coinvolto nella sua totalità, non ultima la dimensione affettiva, quella che nelle due filosofe potremmo indicare come estasi dell'amore: la condizione non statica ma dinamica del movimento relazionale dall'io al tu, attrazione per l'altro, ragione del cuore che contempla la bellezza dell'altro.

Empatia e attenzione dunque come forma trascendentale (riconosce il valore della differenza, sana la scissione, colma la distanza pur nel mantenimento dell'alterità) della relazione. Infatti la condizione relazionale piena, l'essere-in-relazione secondo attenzione ed empatia, rende possibile lo stare di fronte come essere nell'altro, senza confondimenti, né fusioni, né sostituzioni, bensì in un reciproco essere arricchito di bellezza, cioè di bene. La natura trascendentale della bellezza è relazionale; il bello possiede una funzione attrattiva, partecipativa, e poiché il bello è il bene, là dove c'è bellezza s'irradia il bene. La realtà tutta, quando viene a contatto col bello, assume il bene. La dimensione materiale trova così la sua piena attuazione.

Ai fini di un discorso antropologico che voglia trasferire l'analisi essenzialista a quella esistenziale, la riflessione sul bello indica la possibilità che dal contatto della persona umana con ciò che è bello, derivi una pienezza d'essere nei termini di una circolarità relazionale che coinvolge tutta la realtà.

---

<sup>408</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p.125.

## III

## L'ATTENZIONE COME ANIMA DEL DINAMISMO EMPATICO

§ 1. *L'atto empatico come modalità propria della relazione inter-soggettiva*

E. Stein, nel suo studio *Der Aufbau der menschlichen Person*,<sup>409</sup> dedicato alla fondazione di un'antropologia filosofica, richiama la cosmologia delineata da Tommaso d'Aquino sul modello aristotelico, secondo cui tutto ciò che costituisce la realtà creata, materia, piante, animali, esseri umani, puri spiriti, si presenta secondo una gerarchia di livelli interconnessi per cui, pur nella distinzione di ciascun ambito, ogni cosa include in sé qualcosa di altro. Tale cosmologia è riproposta dalla filosofa non per riprenderne la tesi dell'unità della forma sostanziale, da lei non condivisa, ma in quanto «Essa ci mostra come la problematica dell'essere umano sia legata a quella di tutto il mondo reale e a quella della distinzione tra gli ambiti della realtà. Pertanto essere uomo significa essere allo stesso tempo cosa materiale, pianta, animale e spirito, ma tutto questo in modo unitario»<sup>410</sup>. Da questa premessa possiamo seguire lo sviluppo steiniano del tema dell'intersoggettività secondo il metodo fenomenologico consistente nel procedere, attraverso un'analisi "morfologica" dei vissuti, all'individuazione delle dinamiche che concorrono alla formazione del *sé* presieduto dall'*io personale*, caratterizzato dall'*apertura* ad altri io.

È proprio a partire dal concetto di *apertura* che trova sviluppo il discorso antropologico steiniano riguardo all'intersoggettività. Nella sua descrizione del rapporto unitario tra natura e spirito che contraddistingue l'essere umano, l'autrice riprende l'analogia con l'unità complessa della natura materiale:

«Si può parlare di uno stato globale del movimento della natura, poiché tutto ciò che avviene in essa è in relazione con tutti gli altri avvenimenti. È il senso riposto in essa che agisce. Nella natura non esiste una spiritualità naturale, vale a dire le sostanze che la formano non conoscono se stesse e non sono libere di determinare il proprio essere e agire. Quindi l'accadere naturale soggiace, nella misura in cui è abbandonato a se stesso, ad una stretta necessità. Il mondo dello spirito personale non è "natura", nella quale domina la "necessità della coazione". Anche in esso vi è una legalità ... È proprio dell'attività personale spirituale l'essere *cosciente, mirata e libera*. La persona spirituale è liberamente attiva. Il suo agire è conoscere e volere. La sua conoscenza ha per oggetto la verità, la sua volontà è orientata al bene (in ogni caso a qualcosa che considera bene)»<sup>411</sup>. In questa breve sintesi del movimento che configura la persona umana, l'autrice ribadisce la spiritualità come elemento che distingue la natura umana dalla natura materiale: tutto è sottoposto alla legge di necessità orientata verso un senso; tuttavia la legge che orienta lo spirito non è coattiva in quanto risponde alla «legalità della *ragione*» verso cui la persona si orienta *liberamente*; pertanto l'autrice giunge ad affermare che la dimensione spirituale non è l'esito unitario di accadimenti necessariamente connessi tra loro, bensì ogni persona è un «centro dell'accadere» in grado di «determinare il suo stesso operare». In tal senso l'essere umano è una monade, cioè un ente che racchiude in sé la sua ragione d'essere, tuttavia, precisa la filosofa:

<sup>409</sup> *Der Aufbau der menschlichen Person*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle, 1917. ; tr. it.: a cura di E. COSTANTINI –E. SCHULZE COSTANTINI, Prefaz. di A. ALES BELLO, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 2003.

<sup>410</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p.79.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 169.

«Non ogni persona rappresenta un mondo totalmente chiuso in se stesso. Abbiamo visto che il suo essere naturale prevede l'apertura a tutto ciò che esiste, e in particolare un'apertura reciproca tra le persone. Essere aperti all'altro significa, però, stare in un reciproco contesto di attuazione spirituale; prima di tutto in un rapporto di *comprensione*. Abbracciare intellettualmente un altro spirito, in altre parole, comprenderlo, vuol dire cogliere il suo agire spirituale nel suo orientamento a un fine e nel suo nesso razionale»<sup>412</sup>.

Con queste parole E. Stein fa un chiaro riferimento alla modalità dell'*apertura empatica*, una particolare esperienza di comprensione spirituale consistente nel «rivivere l'azione spirituale estranea», nel compenetrare il vissuto altrui non semplicemente in modo intellettuale, ma in una reciprocità spirituale che può giungere fino a realizzare un'unità cosciente di volontà e di azione. L'*apertura empatica* potrebbe essere definita la più alta forma di circolarità intersoggettiva della «vita spirituale: conoscere, sentire, volere».

Il tema dell'empatia, o entropatia (*Einfühlung*)<sup>413</sup>, era già stato affrontato da Husserl il quale lo aveva tratto da Leibniz in riferimento al rapporto tra le monadi<sup>414</sup>. Ricorda E. Stein che il maestro «aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere sperimentato solo in maniera intersoggettiva, cioè attraverso una pluralità di individui conoscenti che si trovino tra loro in uno scambio conoscitivo reciproco. Di conseguenza, è presupposta una esperienza di altri individui. Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava entropatia questa esperienza, ma non spiegava in che cosa consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata: io volevo ricercare che cosa fosse l'entropatia»<sup>415</sup>.

La filosofa ripropone nei suoi scritti lo schema del programma fenomenologico il quale prevede sempre di esaminare ogni ente di natura secondo la sua unità e totalità, inserito nel contesto globale della natura e in rapporti con le altre realtà che ne fanno parte<sup>416</sup>. L'esperienza empatica esige la «riduzione fenomenologica»<sup>417</sup> che, come premessa ad ogni conoscenza autentica è un accedere alla realtà nella sua verità essenziale, al di là dell'oggettivazione della percezione sensibile che, nel caso della relazione intersoggettiva, comporta il *sentire l'altro*. L'empatia vuole indagare sull'esperienza dei *soggetti estranei*, sulla formazione in noi di atti non originari, su come il vissuto altrui possa diventare un mio correlato oggettivo:

«Nella mia esperienza vissuta non-originaria, io mi sento accompagnato da un'esperienza vissuta originaria, la quale non è stata vissuta da me, eppure si annunzia in me, manifestandosi nella mia esperienza vissuta non-originaria. In tal modo noi perveniamo per mezzo dell'empatia ad una specie di atti esperienziali sui generis»<sup>418</sup>.

Il tema dell'empatia, che la stessa Stein riferisce all'antropologia, riguarda la «costituzione della persona umana» e l'obiettivo è «far capire come la comprensione dei nessi spirituali si

<sup>412</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>413</sup> Ai fini di una puntualizzazione terminologica riporto quanto precisato da A. Ales Bello «Poiché il termine italiano empatia è abusato e spesso non corrisponde a ciò che i fenomenologi intendono con *Einfühlung* preferisco, come ho già indicato a proposito di Husserl, il termine entropatia, ben consapevole che tutte le traduzioni italiane delle opere della Stein da me curate contengono "empatia" ». (cit. tratta da: A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di E. Husserl, E. Stein, H. Conrad-Martius*, ETS, Pisa, 2007, p.117)

<sup>414</sup> Cfr.: A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di E. Husserl, E. Stein, H. Conrad-Martius*, cit., pp. 32,33: «Leibniz serve per comprendere il rapporto fra le monadi, poiché l'entropatia è una sorta di «rispecchiamento»: "In una monade si rispecchiano le singole altre monadi "direttamente" attraverso l'entropatia". Se è così si accede all'essere dell'altro attraverso il medium del vissuto e, in questo senso, siamo nella dimensione trascendentale».

<sup>415</sup> E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, cit., Roma, 2007, p.317.

<sup>416</sup> Cfr.: E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.88.

<sup>417</sup> «Scopo della fenomenologia è la chiarificazione e con ciò l'ultima fondazione di ogni conoscenza. (...) Tutto il mondo che ci circonda è soggetto a riduzione o a messa fuori circuito, tanto il mondo fisico quanto il mondo psicofisico, tanto i corpi quanto le anime degli uomini e degli animali. Che resterà ancora quando il mondo e lo stesso Soggetto che lo vive saranno cancellati? Resterà pur sempre un campo infinito aperto alla pura indagine» E.STEIN, *Il problema dell'empatia*, pp.67-68.

<sup>418</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 79.

differenzi dalla semplice percezione di stati psichici». Non si tratta dunque di un'analisi di una dinamica psicologica ma, dell'analisi del *vissuto dell'empatia*, come nota A. Ales Bello, «cioè quel vissuto che consente di avvertire immediatamente la presenza dell'altro essere umano, riconoscendolo intuitivamente come alter ego. La Stein trae da quest'analisi dei rapporti intersoggettivi alcuni risultati di notevole spessore teoretico per un'antropologia filosofica ... Tali risultati confermavano quelli ottenuti da Husserl nel secondo volume delle Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, cioè la presenza nella costituzione dell'essere umano della corporeità, della psichicità e dello spirito; era possibile confermare l'esistenza di queste dimensioni proprio attraverso la conoscenza dell'altro»<sup>419</sup>.

La ricerca dell'individuazione della *natura* umana, cioè della sua essenza, è sempre condotta dalla filosofa in riferimento alla *posizione particolare* che la persona umana occupa all'interno della realtà creata, come rapporto organico che intercorre tra il particolare e la totalità di cui è parte; all'interno della totalità poi, ogni individuo costituisce una totalità in sé aperta verso l'interno, secondo un'interrelazione tra la parte vegetale, animale e psichico-spirituale, teleologicamente ordinate per lo sviluppo perfettibile dell'unità.

Nello scenario della creazione, la natura spirituale conferisce all'essere umano una collocazione al vertice del creato: «Anche da un punto di vista puramente oggettivo spetta ad essa [la natura umana] una posizione particolare perché – proprio per l'unione di spirito e di materia – nella natura umana è riassunta tutta la creazione»<sup>420</sup>.

Lo studio qui richiamato sull'individualità della persona umana, costituisce la premessa a ogni possibile comprensione del fenomeno dell'intersoggettività, e contrassegna l'antropologia steiniana fino all'ultima fase della sua ricerca. Per E. Stein lo studio dei fenomeni umani non è mai riferibile a uno stato d'essere ma piuttosto a un'esperienza dinamica rappresentabile in termini di flusso di vissuti che si verifica all'interno dell'*anima*, di reazioni e retroazioni che si danno secondo un modello di interconnessioni complesse non riconducibile a descrizioni semplificatrici e deterministiche.<sup>421</sup> L'orizzonte tematico nel quale si sviluppa tutta l'antropologia steiniana tiene presente la complessità dell'essere persona dell'uomo come intra-relazionalità soggettiva ruotante intorno alla sua spiritualità.

Questo studio trova il suo completamento in *Endliches und ewiges Sein*:

«L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale. In quanto l'uomo per essenza è spirito, con la sua vita spirituale esce da sé, senza lasciare se stesso, in un mondo che gli si schiude. Non solo egli, come ogni altro essere reale, “respira” la sua essenza in modo spirituale, esprimendosi inconsciamente: è anche personalmente-spiritualmente attivo. L'anima dell'uomo *in quanto* spirito si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il “suo” corpo e la “sua” anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente»<sup>422</sup>.

La fenomenologia steiniana considera l'essere umano una realtà aperta per “vocazione” ontologica, in quanto il suo *senso* o fine è riposto nella relazione verso l'alterità, oltre che tra le parti che costituiscono il suo stesso essere. Nella definizione della struttura della persona umana infatti il

<sup>419</sup> A. ALES BELLO, *Presentazione*, in: *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 5-6.

<sup>420</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 386.

<sup>421</sup> E' quanto emerge chiaramente, per esempio, nel paragrafo 2.2 “Il meccanismo psichico” di *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (p.60-ss.) in cui vengono illustrati i vissuti e la loro sfera vitale come flusso di connessioni esperienziali interattive.

<sup>422</sup> E. STEIN, *Essere finito, essere eterno*, cit., pp. 386-387.

dinamismo di *vita corporea* e di *vita spirituale* esprime l'intima connessione in un'unità inscindibile nella costituzione della *personalità* relazionata in sé e fuori di sé. Tale dinamismo costituisce la vita dell'anima, quella per cui l'anima riceve i *contenuti spirituali* e li trasforma assorbendoli in sé:

«È l'essenza dell'anima con le proprietà e capacità in essa radicate, che si schiude alla vita e assorbe ciò di cui ha bisogno per diventare ciò che deve essere. Questa essenza con le sue proprietà specifiche dà al corpo, e ad ogni attività spirituale personale, la sua impronta caratteristica e da questa si diffonde in modo inconscio e involontario»<sup>423</sup>.

La personalità che risulta dal dinamismo che si verifica nell'interiorità spirituale, si trasferisce alla dimensione materiale, nelle sembianze fisiche dell'essere umano e ne diviene la sua *effigie*, la sua immagine corporea, ciò a conferma della inscindibile connessione psico-fisico-spirituale dell'essere umano. A tal proposito può essere di ulteriore chiarimento quanto afferma F. Alfieri: «Solo da una sintesi tra *Natur* e *Geist* può dischiudersi a noi l'intangibilità dell'essere *signatum*, il quale, inserito nel mondo della vita (*Lebenswelt*), in una mutua relazione con gli altri esseri che sono suoi pari, eppure "diversi" da lui, detiene un *telos* specifico: portare a compimento la piena "armonia" del suo essere come totalità vivente (*Lebenstotalität*) in sé compiuta»<sup>424</sup>.

La fenomenologa ci presenta la complessa realtà dell'essere personale come ciò che è visibile solo in parte, come qualcosa che è trasparente ma non del tutto; e comunque si tratta di una conoscibilità solo riguardo alla vita presente, poiché l'origine e il fine restano inaccessibili «fintanto che ci atteniamo alla coscienza che appartiene alla vita stessa e non ricorriamo a esperienze estranee, al pensiero che giudica e deduce o alle verità di fede, puri e semplici espedienti, di cui il puro spirito non ha bisogno per la conoscenza di sé»<sup>425</sup>.

Dunque E. Stein esclude che si possa arrivare alla conoscenza dell'*abisso* rappresentato nella persona umana; tuttavia l'essere umano stesso è principio di conoscenza di sé, il suo Io, afferma la fenomenologa, *può veramente creare qualcosa da sé*, è in qualche modo padrone del suo essere:

«I cosiddetti atti liberi – prendere una decisione, compiere volontariamente un'azione, dedicarsi ad un pensiero che eleva, interrompere consapevolmente il corso di un pensiero, domandare, chiedere, concedere, promettere, ordinare, obbedire – sono tutte azioni dell'Io, molteplici nel loro significato e nella loro struttura interna, ma tutte concordanti a che l'Io .... "crei" in un certo senso la propria vita»<sup>426</sup>.

Nella Dissertazione per il conseguimento del dottorato, *Zum Problem der Einfühlung* (1916), E Stein conduce il suo studio sul vissuto dell'empatia inteso come la modalità con la quale ogni io entra in contatto con gli altri e li *conosce*. Come premessa all'analisi dell'essenza degli atti di empatia, precisa che i soggetti che vengono a datità conservano l'estraneità del loro essere e del loro vissuto (*Erleben*), per cui l'analisi fenomenologica dell'empatia (*Einfühlung*) si riferisce alla modalità del processo conoscitivo, ma mette "fuori circuito il porre in essere" (*Existenzsetzung*), che esula da tale processo, per concentrarsi sull'esperienza vissuta del soggetto avente come correlato oggettivo il Soggetto estraneo. Tale conoscenza non ha come oggetto un ente fisico qualsiasi, ma una realtà *sui generis*:

«Infatti, il fenomeno non si dà soltanto come corpo fisico (*physischer Körper*), bensì anche come corpo proprio (*Leib*) dotato di sensibilità, come corpo cui appartiene un Io capace di avere delle sensazioni, di pensare, di sentire e volere, infine come corpo che non fa parte solo del mio

<sup>423</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 395

<sup>424</sup> F. ALFIERI, *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad Martius. Il recupero della filosofia medievale*, in: A. ALES BELLO- F.ALFIERI – M. SHAHID (a cura di) *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, cit., pp. 144- 145.

<sup>425</sup> Ivi.

<sup>426</sup> Ibidem, p. 394.



mondo fenomenico, ma è esso stesso centro di orientamento di un simile mondo fenomenico, di fronte a cui si trova, e con il quale io sono in commercio reciproco»<sup>427</sup>.

L'empatia dunque è la conoscenza che coglie l'esperienza vissuta estranea, posto che questa si dà all'interno della complessità relazionale la cui individualità è un'unità complessa.

Ricorre, anche nelle opere successive alla tesi di dottorato, l'idea per cui l'unità della persona non risulta come giustapposizione di parti, bensì come unità formanti un organismo dal cui *centro interiore* diramano i flussi di interscambio vitale tra le componenti, sicché si ha «una materia formata in maniera viva, la cui forma ad un tempo si manifesta nella materia e si esprime, interiormente, nell'attualità della vita dell'anima»<sup>428</sup>.

In tutto il percorso di analisi antropologica della fenomenologia, a partire dall'iniziale ricerca sull'empatia, viene data ampia attenzione agli *atti dello spirito* i quali nella persona umana, *soggetto spirituale*, si manifestano non separatamente, l'uno succedaneo all'altro, ma ogni atto vissuto scaturisce da un altro, secondo un fluire dell'Io che non si può ricondurre alla natura psico-fisica perché eterogenea rispetto ad essa, non essendo soggiogata alle sue regole di causalità. In modo equivalente, anche gli atti che costituiscono la relazione intersoggettiva avvengono secondo un interscambio che attraversa le persone coinvolte in ogni loro dimensione:

«Una datità pienamente evidente relativa a persone – sia la propria che quella estranea – è possibile soltanto se l'esperienza propria e l'esperienza dell'altro si intrecciano e si completano vicendevolmente. In modo particolare l'unità della persona ci si fa incontro sul fondamento di questa cooperazione. Quello che abbiamo definito nucleo della persona, la radice formativa, a partire dal quale si forma in modo unitario tutto il suo essere interno ed esterno, non si può rinvenire se isoliamo le singole componenti dell'apprensione, saremo condotti ad esso solo mediante l'osservazione dell'unità nella quale le diverse componenti si intrecciano»<sup>429</sup>.

Posta la complessità intrareazionale dell'essere umano, qui appena accennata ma alla quale E. Stein dedica una straordinaria applicazione del metodo fenomenologico, bisogna ora capire come la persona entra in relazione con la realtà dell'altro, ne percepisce il suo manifestarsi come «corporalità propria» (*Leibhaftigkeit*), fa esperienza della sua vita psichico-spirituale, rimanendo a sua volta soggetto estraneo di fronte all'altro, tutti atti dello spirito attraverso cui si *conosce* la persona estranea, che vanno sotto il fenomeno che E. Stein chiama *empatia* (*Einfühlung*) «un genere di atti nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea», una conoscenza che equivale a *sentire* il vissuto dell'altro che, però, essendo tale non è riducibile al mio vivere, quindi si tratta di una particolare forma di conoscenza che non corrisponde al giudizio categoriale cui presiede l'intelligenza descrittiva, una conoscenza che risulta da una somma di atti percettivi, dunque da un'esperienza. L'empatia consiste pertanto nel «fare esperienza della coscienza estranea», nel «cogliere la vita psichica altrui»<sup>430</sup>.

E. Stein definisce la percezione dell'altro una «appercezione trascendentale» in quanto riferita all'unità dell'altro come *centro vitale attivo* che intuiamo con una *coscienza presentificante*, cioè attraverso quel particolare modo di percepire i vissuti originari, che non sono causati dall'esterno, ma sono espressione del moto vitale che si verifica in un altro senza alcuna relazione causale rispetto a me:

«Ora l'empatia, in quanto presentificazione, è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria «impressione» passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non si trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo si può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso «quasi» dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un

<sup>427</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 70.

<sup>428</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 87.

<sup>429</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 252.

<sup>430</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, pp. 79-80.

movimento – percepito «quasi dall'interno» - che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente»<sup>431</sup>.

L'empatia è precisamente *comprensione* fra le persone spirituali. Si tratta di una comprensione, come avviene in particolare nel caso dell'atto volitivo nel quale, contestualmente al *voluta* come correlato oggettivo, dà luogo all'esito del voluto come realtà concreta; dunque un atto spirituale come la volontà può tradursi in un atto creativo. Tale atto non si può certo qualificare come causale alla stregua del fatto materiale, e tuttavia si tratta di un'azione che conferisce realtà. E. Stein si riferisce ancora al “mondo della cultura” costituito da «correlato dello spirito divenuto realtà»<sup>432</sup>. Seguiamo il filo del discorso della fenomenologa:

«Abbiamo considerato l'Io individuale ... come membro della natura, il corpo proprio come un corpo tra gli altri, l'anima fondata su di esso la quale, inserita nel rapporto causale, subisce le influenze e le esercita; inoltre abbiamo considerato tutto lo spirito come un evento naturale e la coscienza come una realtà ... La coscienza non si mostrava a noi come un evento causalmente condizionato, ma nello stesso tempo come ciò che costituisce un Oggetto e perciò esce dal rapporto di natura e si pone di fronte ad essa: la coscienza come correlato del mondo oggettivo non è natura ma spirito ... come negli atti percettivi si costituisce la natura fisica, così nel sentire [empatico] si costituisce un nuovo regno di Oggetti: il mondo dei valori. Nella gioia il Soggetto ha di fronte a sé qualcosa di gioioso, nel timore qualcosa di terribile, nella paura qualcosa di minaccioso. Gli stessi stati d'animo hanno il loro correlato oggettivo: per chi è sereno il mondo è immerso in una luce rosea, per chi è triste nel grigiore ... la via d'accesso a questi atti senzienti ci è resa possibile in prima linea dalle apparizioni espressive. Dato che le avevamo considerate come procedenti dai vissuti, abbiamo qui al tempo stesso una penetrazione dello spirito nel mondo fisico, un “rendersi visibile” dello spirito nel corpo proprio reso possibile tramite la realtà psichica, che spetta agli atti come vissuti di un individuo psicofisico, e che racchiude in sé l'efficacia sulla natura fisica»<sup>433</sup>.

Ci interessa in modo particolare sottolineare come nella relazione empatica la comprensione travalica i limiti del piano oggettivo sul quale si posizionano i fenomeni percettivi, e si pone su quello dei “nessi significativi”, là dove la ragione si innesta, oltre che alla parte psico-fisica, anche a quella spirituale, dando alla conoscenza pienezza di senso, cogliendo cioè i nessi significativi dei suoi stessi atti, sul piano della certezza dei vissuti. La giovane fenomenologa giunge pertanto alla conclusione: «Ciò non vuol dire altro che questo: gli atti dello spirito sono subordinati alla legalità razionale generale. In tal modo come per il pensare così pure per il sentire, il volere e l'agire esistono leggi della ragione che trovano la loro espressione nelle scienze aprioriche: accanto alla logica si pongono l'assiologia, l'etica e la pratica. Questa legalità della ragione deve essere distinta dalla legalità eidetica»<sup>434</sup>. La stessa *coscienza scientifica* che studia le scienze naturali si basa su una conoscenza eidetica: «Come le cose naturali hanno una struttura soggetta alle leggi eidetiche, ad esempio le forme spaziali empiriche rappresentano le realizzazioni di forme ideali geometriche, così pure esiste una struttura eidetica dello spirito ed esistono dei tipi ideali di cui le personalità storiche appaiono come realizzazioni empiriche». Con questo si esclude che il sentire empatico abbia attinenza alla fantasia o all'immaginazione e si assume come atto della coscienza che esperisce ciò che giunge a dati della persona estranea.

L'analisi dell'essenza del fenomeno dell'empatia pone a fondamento dell'intersoggettività l'alterità inalienabile dei soggetti; l'esperienza empatica mostra infatti come il momento di profonda compartecipazione al vissuto dell'esperienza altrui, avviene nella piena integrità dell'estraneità dell'altro. Come chiarisce R. De Monticelli: «L'individualità essenziale è un modo della trascendenza [...] è un carattere più profondo della loro [le persone] soggettività. E' dunque la

<sup>431</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, p.200.

<sup>432</sup> STEIN, *Il problema dell'empatia*, p. 196.

<sup>433</sup> Ivi.

<sup>434</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, p. 202.

maniera che esse hanno di *non* apparire come gli individui che sono, pur annunciandosi come tali»<sup>435</sup>.

La *conoscenza personale* è quella particolare relazione che ci consente di “vedere” l’essenzialità individuale delle persone, la loro dimensione trascendente, o, per usare i termini di R. De Monticelli, di “incontrare” la loro *haecceitas*.

La verità di cui l’essere umano è portatore, la singolarità dell’essenza più profonda che identifica ciascun essere umano, è percepita come certezza reale che ci è data come conoscenza fondata sulla certezza del “sentire”. L’incontro intersoggettivo si dà come svelamento dell’altro il quale si offre alla possibilità dell’incontro.

Quest’apertura verso l’altro denota, nel soggetto che empatizza, la speciale propensione ad esercitare uno “sguardo attento”: «... uno speciale volgersi dello sguardo che non è passaggio dall’inattualità all’attualità. Questa è una peculiarità di tutti gli atti non-teoretici e dei loro correlati»<sup>436</sup>. Evidentemente questa possibilità di sguardo è legata a una particolare qualità dell’anima che empatizza, una naturale propensione alla reciprocità umana. Tale modalità di riconoscimento reciproco tra gli esseri umani rivela peculiarità che non appartengono al mondo degli altri esseri viventi: avere *sensibilità* nel comprendere l’altro, *sentirsi* parte della comunità, il senso di *responsabilità* nell’azione comportamentale, costituiscono modalità del dischiudersi intersoggettivo delle singolarità umane, là dove si mette in atto «una facilità di comprensione e un’inconsueta capacità d’immedesimazione nelle altre persone»<sup>437</sup>. Lo sguardo che si richiede nell’apertura empatica verso l’altra persona, ha un orizzonte non delimitato da alcuna prefigurazione, da alcun trascendentale o forma a priori, perché deve corrispondere a qualcosa di non confinabile, ad una totalità, la *totalità* dell’essere umano che non è in alcun modo attingibile. Conoscere che cosa sia l’anima, il nucleo dello spirito umano, non può certo essere di dominio razionale, e tantomeno l’interiorità altrui può essere fatta oggetto di conoscenza. C’è una irriducibile trascendenza dell’essere alla quale tuttavia si può avere accesso attraverso l’esperienza empatica, una particolare forma di sapere “ulteriore” rispetto alla conoscenza “oggettiva”:

«Il sapere arriva, sì, all’Oggetto ma non lo «possiede», ha dinanzi l’oggetto ma non lo vede; il sapere è cieco e vuoto, non riposa in se stesso ma rinvia sempre indietro verso qualche atto che esperisce e vede. E l’esperienza alla quale rinvia il sapere intorno ad un’esperienza vissuta estranea si chiama empatia»<sup>438</sup>.

L’empatia dunque è una modalità di conoscenza intersoggettiva nella quale l’altro è conosciuto come alter-ego, estraneo all’io e tuttavia com-prensibile nel senso che il vissuto dell’altro, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, passano in me attraverso una forma d’immedesimazione (trasferimento in me del sentire dell’altro). L’atto empatico si presenta con un’ulteriore caratteristica legata alla reciprocità relazionale per cui attraverso l’esperienza degli altri, la persona completa l’esperienza propria; nell’esperienza empatica infatti, l’essere che si apre ad accogliere l’altro, accresce il suo stesso essere che si è offerto all’accoglienza nel momento stesso in cui si è aperto all’altro: «L’altra [ipseità] si rivela come un’altra dal mio io nel momento in cui mi viene data in un modo diverso dall’io”: perciò è un “Tu”; ma questo “Tu” vive se stesso così come io vivo me stesso: perciò il “Tu” è un altro “altro Io”. L’Io esperisce l’individualizzazione non per il fatto che si trova dinanzi ad un altro, ma per il fatto che la sua individualità o, come noi preferiamo dire, la sua ipseità viene in risalto in confronto all’alterità dell’altro»<sup>439</sup>.

L’esperienza della persona d’altri dunque accresce la conoscenza poiché l’alterità mette in risalto l’identità favorendone una più accresciuta consapevolezza. In tal senso l’atto empatico è

<sup>435</sup> R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998, p.127-129.

<sup>436</sup> E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 143.

<sup>437</sup> E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, cit., Roma 2007, p. 228.

<sup>438</sup> E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 91.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 121.

esperienza della pienezza dell'essere personale in quanto arricchisce il sé attraverso la partecipazione alla vita dell'altro.

Anche il rapporto tra Dio e l'uomo si stabilisce secondo la modalità della relazione empatica: «E' in questo modo che l'uomo coglie la vita psichica dell'altro, è in questo modo che egli coglie pure, in qualità di credente, l'amore, l'ira e i comandamenti del suo Dio; non diversamente Dio può cogliere la vita dell'uomo. Dio, in quanto conoscenza perfetta, non s'ingannerà mai sui vissuti degli uomini, mentre gli uomini si ingannano tra loro sulla conoscenza dei reciproci vissuti. Ma pure per Dio i vissuti degli uomini non diventano vissuti propri, né hanno per lui la stessa specie di datità»<sup>440</sup>.

L'anima che entra nella pienezza della relazione con Dio si trova in una condizione nella quale non è più forza impegnata a dare forma alla realtà attraverso l'intelletto e la volontà, non è più centro propulsore della vita spirituale finalizzata a purificare la materia in virtù della conoscenza e dell'amore ma luogo d'incontro con Dio:

«E' a questo stadio della vita mistica che l'anima è definita come quel castello – rappresentato da Teresa D'Avila – la cui stanza principale è contemporaneamente il centro e il luogo d'incontro con Dio. Ciò conferisce evidentemente un senso molto nuovo al termine «anima». Essa non è più l'*enérghēia* da cui scaturisce il dinamismo della vita; è invece lo spazio totale della persona, e ha in sé le differenti possibilità della dispersione nella sensualità, dell'attenzione a Sé, dell'attesa dell'Amato. In questo senso l'anima è la persona e la storia di un'anima è la storia del «divenire» di una persona».<sup>441</sup>

Quando, nel 1916, E. Stein esporrà i suoi studi sull'empatia, non aveva ancora maturato una metafisica dell'essere umano che la potesse condizionare nell'esplorazione del mistero della intersoggettività. Nella prima fase dei suoi studi, da agnostica quale si definiva, elaborò lo studio sull'intersoggettività a partire dal presupposto della complessa unità fisico- psichico-spirituale della persona umana che le consentì di associare il sentire a un atto teoretico, riflessione sintetizzabile in questa sua esemplificazione: «nella gioia per una buona azione mi sta dinanzi la bontà di quest'azione, il suo valore positivo, ma per gioire di quest'azione devo anzitutto saperne; il sapere è fondante per la gioia». Ma già allora la sua antropologia risulta inequivocabilmente fondata sul valore inalienabile della persona radicato non in una formulazione teorica ma in una *profondità vissuta*: «nell'atto di amore abbiamo un afferrare, ossia un intendere del valore personale, che non è un valorizzare a causa di un altro valore; non amiamo una persona perché fa del bene, il suo valore non consiste nel fatto che faccia del bene (anche se forse è possibile che in ciò si manifesti il valore), ma in quanto la persona stessa è pregevole, e noi l'amiamo "per se stessa". E la capacità d'amare, che si manifesta nel nostro amore, ha radici in una profondità diversa che non la capacità del valutare morale, la quale viene vissuta nel valutare un'azione»<sup>442</sup>.

Può sorprendere che la fenomenologa giunga ad affermare l'empatia come atto di amore; in realtà vi giunge come esito della sua rigorosa analisi teoretica condotta nella Dissertazione. Lo stesso rigore analitico la induce a porre un'ipotesi riguardo alla possibilità della relazione tra spiriti, senza la mediazione corporea, concludendo la sua ricerca con questo interrogativo: «come stanno le cose in rapporto alle persone puramente spirituali, la cui rappresentazione non implica per sé alcuna contraddizione? È forse impossibile pensare che tra loro non vi sia qualche relazione?»<sup>443</sup>. Più tardi allargherà ulteriormente gli orizzonti sulla conoscenza dell'essere umano, giungendo, nell'ultima sua opera, *Endliches und ewiges Sein*, a sostenere che la verità dell'essere umano si radica nella verità dell'Essere divino. L'empatia a quel punto assume un'ulteriore profondità perché riferita alla persona umana la cui relazionalità si dà in analogia con quella delle Persone divine.

L'empatia come apertura verso le persone estranee non si dà mai come loro oggettivazione (cosificazione), ma come sguardo che si posa su un'individualità trascendente attraverso la quale si

<sup>440</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 79-80

<sup>441</sup> P. SECRETAN, *Il problema della persona in Edith Stein*, p. 330.

<sup>442</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 209.

<sup>443</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 229.

mostra un'essenzialità non esauribile nei termini di una descrivibilità razionale e comunque inaccessibile per via sensoriale. Il riconoscimento dell'altro come atto non spontaneo ma consapevole, intenzionale, ha dunque una portata etica, corrisponde a un atto di *virtù* finalizzato, in quanto si caratterizza come sentire l'altro nei termini di attenzione all'altro, all'essere dell'altro, dunque al suo bene.

«Il sentire di cui stiamo parlando, ha valore di conoscenza, ci schiude qualcosa: qualcosa per il quale è via di accesso. È un *atto* spirituale, una *percezione* spirituale. Lo chiamiamo “sentire”, perché è una comprensione “oscura”, non ha la chiarezza e l'evidenza dell'intuizione intellettuale concettuale, perché è un “percepire con il cuore”: ciò che viene sentito in questo modo parla all'intimo dell'anima e vuole esservi accolto»<sup>444</sup>.

## § 2 - *L'attenzione: lo sguardo della relazione*

Il “pensiero vissuto” di S. Weil è attraversato da una sorta di “consapevolezza metafisica” che le deriva dall'ideale di filosofia, affine a quello di E. Stein, come scienza pura, di cui abbiamo già parlato.

Abbiamo visto che tale consapevolezza, secondo l'ideale filosofico weiliano, porta alla *visione* del mistero umano; tale visione non equivale all'acquisizione intellettuale, né a un'aspirazione spiritualista, bensì a una postura *teor-etica*. Alla luce di ciò, l'impegno di S. Weil verso la verità risulta una traduzione della *verità* in prassi esistenziale, passaggio sorretto da un rigoroso programma per realizzare il quale la filosofa indica uno strumento metodologico che ha la peculiarità di coincidere con uno stato d'essere. È ciò che S. Weil chiama *attention*.

Col termine *attenzione* S. Weil intende un *concetto esperienziale* che sintetizza al contempo lo stare contemplativo e l'agire nel mondo. L'*attenzione* è lo stare immobile, in paziente attesa, rinunciando all'intelligenza che vede solo il finito, e impegnando al contempo la ragione perché *riconosca* la verità. È una posizione nella quale lei stessa ritiene di ritrovarsi: «Può apparire come una posizione di equilibrio instabile, ma la fedeltà, voglia Dio non rifiutarmi tale grazia, mi permette di rimanervi ferma, ἐν υπομονῇ (*en hypomonê*), per un tempo indefinito»<sup>445</sup>. L'*attenzione* implica l'astensione dall'agire che è male solo perché non è il bene, il quale viene solo da Dio. La pratica dell'*attenzione* è dunque un esercizio di “distacco mediante l'intelligenza” che ci porta a distinguere la *falsa realtà* per accedere alla visione di *saggezza* dove l'intelligenza cede il posto all'amore, al non concettualizzabile il cui paradigma razionale è nell'incommensurabile geometrico, e il cui archetipo perfetto è in Dio.

A partire da queste brevi considerazioni possiamo individuare i temi weiliani implicati nella riflessione sul “meccanismo” dell'*attenzione*: desiderio desiderante privo di oggetto del desiderio; azione passiva che esige esercizio rigoroso; aspirazione alla pienezza e alla perfezione senza la spinta di alcun bisogno; vuoto dell'io compensato dal riempimento di Dio; sguardo rivolto al Bene perché possa essere attuata la giustizia; amore per il *nulla* del mondo il quale si svela, all'anima attenta, *obbedienza* della realtà tutta all'ordine creato.

L'*attenzione* richiede un metodo che ha come prima tappa una sorta di *epoché*; bisogna innanzitutto potersi liberare da quella che S. Weil definisce *pesanteur*, lo spessore del tempo: «Finché l'uomo sopporta di avere l'anima occupata dai propri pensieri, dai pensieri personali, è interamente sottoposto, fin nel fondo dei suoi pensieri, alla pressione dei bisogni e del gioco meccanico della forza. Se crede che così non sia, si sbaglia. Ma tutto muta quando, in virtù di

<sup>444</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p.513.

<sup>445</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 46.



un'attenzione autentica, egli vuota la propria anima per lasciarvi penetrare i pensieri della saggezza eterna»<sup>446</sup>.

La pratica dell'*attenzione* è sì *mèth-odos*, ma il suo *uso* implica il dispiegarsi, già in via, della meta verso cui conduce, cioè della *verità*, in quanto già il desiderio di verità, reso puro dal processo di *epoché*, cioè di messa tra parentesi di ogni pre-cognizione, abilita alla sua ricezione:

«La verità sono i pensieri che nascono nello spirito di una creatura pensante, desiderosa unicamente, totalmente, esclusivamente della verità. Ma come desiderare la verità senza sapere niente di essa? E' questo il mistero dei misteri. Le parole che esprimono una perfezione inconcepibile per l'uomo – Dio, verità, giustizia – pronunciati interiormente con desiderio, senza essere legati ad alcuna concezione, hanno il potere di elevare l'anima e di inondarla di luce. E' desiderando la verità a vuoto e senza tentare di immaginarne in anticipo il contenuto che si riceve la luce. E' questo tutto il meccanismo dell'attenzione»<sup>447</sup>.

L'attenzione dunque ha il valore di mediazione tra l'impotenza dell'essere umano ad elevarsi al piano trascendente, e ciò che sta oltre la soglia sulla quale l'anima attenta si arresta :

«Il passaggio al trascendente avviene quando le facoltà umane – intelligenza, volontà, amore umano – cozzano contro un limite, e l'essere umano resta sulla soglia, al di là della quale non può fare un passo, e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell'attesa»<sup>448</sup>.

La creatura perviene sulla soglia del trascendente, avendo orientato la propria attenzione - cioè tutte le facoltà - verso il soprannaturale, e lì non abbandona questa realtà bensì perviene alla capacità di concepirla sotto la luce di quella verità che corrisponde al Bene, cioè l'ordine del mondo. L'attenzione che si eleva al Bene riflette su di sé la totalità così contemplata e vi si armonizza, così come note musicali tra loro dissonanti possono essere composte in armonia grazie ad un'ispirazione:

«Quando, asceti al Bene assoluto, se ne ridiscende, ogni facoltà è lasciata al suo posto; non le si chiede altro che l'azione che le è propria, rispetto all'oggetto che le è proprio. Ma nell'esercizio di ogni facoltà si concepisce, sempre attraverso essa, l'ordine totale. L'armonia musicale è un'immagine di questo»<sup>449</sup>.

Questa sorta di assimilazione tra il bene contemplato dalla creatura pensante e l'armonia universale, ha anche l'effetto di neutralizzare il male nella misura in cui l'attenzione si distoglie dal particolare sensibile e si rivolge a ciò che è perfettamente puro, come l'Eucarestia:

«La pienezza dell'attenzione infatti può essere rivolta unicamente su una cosa sensibile. E talvolta l'uomo ha bisogno di dirigere la sua attenzione sulla perfetta purezza. Solo questo atto gli permette, con un'operazione di trasferimento, di distruggere una parte del male che porta in sé. Ecco perché l'ostia è realmente l'Agnello di Dio che toglie i peccati»<sup>450</sup>. Dunque lo sguardo dell'anima rivolto alla perfetta purezza presente in qualcosa di percepibile, ha l'effetto non di un'opposizione al male bensì della sua neutralizzazione: «L'attenzione rivolta con amore a Dio (o, a un livello inferiore, a ogni cosa autenticamente bella) rende impossibili certe cose. Tale è l'azione-non agente della preghiera nell'anima. Ci sono comportamenti che se si verificassero velerebbero questa attenzione, e che viceversa questa attenzione rende impossibili»<sup>451</sup>.

La pratica dell'attenzione presuppone che l'anima abbia desiderio della verità. Ora sappiamo che secondo S. Weil alla verità si accede non per sforzo di volontà, ma per *consenso* verso il bene<sup>452</sup>: «Lo sforzo grazie al quale l'anima si salva è simile a quello di colui che guarda, di colui che ascolta, a quello di una sposa che dice di sì. È un atto di attenzione, di consenso, mentre ciò che

<sup>446</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 249.

<sup>447</sup> S. WEIL, *Nota sull'oppressione dei partiti politici*, a cura di G. Gaeta, "Diario", IV, n.6, 1988.

<sup>448</sup> *Q IV*, p. 363.

<sup>449</sup> S. WEIL, *Q III*, pp.237-238.

<sup>450</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 146.

<sup>451</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 204.

<sup>452</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., p. 150.



si intende per volontà è qualcosa di analogo allo sforzo muscolare». Dunque l'attenzione è l'«azione non-agente della parte divina dell'anima sull'altra»<sup>453</sup> che non è essa stessa causa di trasformazione, ma, in quanto tensione verso la verità, è esercizio passivo che consente a Dio di *inabitare* la parte pura dell'anima umana, l'unica parte dove Dio, “assente” da questo mondo, è segretamente presente.

I termini in cui S. Weil parla di *attenzione* e di *consenso* rivelano lo stadio di elevazione spirituale cui è giunta in seguito alla sua conversione. Il tema dello svuotamento di sé affinché l'anima possa dare il *consenso* ad essere inabitata dalla verità, evidentemente segue l'esperienza personalmente vissuta dall'autrice, la *notte oscura* come stadio di autoabnegazione che prelude alla relazione donativa:

«Notte oscura. In ogni cosa, solo ciò che ci 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. Noi non possiamo mai, in nessun caso, fabbricare qualcosa che sia migliore di noi. Dunque lo sforzo realmente teso verso il bene deve fallire; è solo dopo una tensione lunga e sterile in cui si finisce col disperare, quando non ci si attende più niente, che dal di fuori, dono gratuito, meravigliosa sorpresa, viene il dono. Questo sforzo ha distrutto una parte della falsa pienezza che è in noi. Il vuoto divino più pieno della pienezza è venuto a installarsi in noi»<sup>454</sup>.

Sorge l'interrogativo su come l'attenzione possa non dipendere dalla volontà, tenuto conto che questa a volte è indicata da S. Weil come indispensabile per orientare lo sguardo verso la verità. Bisogna effettivamente tenere presente che S. Weil intende per conoscenza un atto *ascensionale* di ricerca oltre il piano dei significati, spingendosi sempre più verso l'inintelligibile dove la conoscenza si fa contemplazione. In questa ascesa si modifica lo sforzo di attenzione che va, in corrispondenza dei gradi della conoscenza, dal livello della conoscenza discorsiva a quello della visione intuitiva della trascendenza giunta al quale l'anima è resa trasparente, pronta al *consenso*. Quando tutto l'essere umano, ogni sua parte, si trova centrato in quel *punto*, allora è orientato verso il *sopranaturale*; ciò non vuol dire che sia preservato dalle leggi della materia, ma che *obbedisce* ad essa leggendo la necessità come *ordine* del creato, armonia che regola eternamente tutto. L'anima *attenta*, avendo dato il consenso, avendo riconosciuto di non essere in alcun modo fonte di bene, viene restituita alla sua *trasparenza*, come un vetro dal quale è stata tolta via la polvere: il mondo è il paesaggio, Dio è la luce, noi siamo il vetro attraverso cui traspare la luce<sup>455</sup>.

Il «punto di desiderio puro»<sup>456</sup> presente nell'anima umana potrebbe corrispondere al “nucleo” della persona umana analizzato da E. Stein, un punto nella profondità dell'essere umano sottratta al divenire esteriore e ai turbamenti delle azioni. In quel “punto dell'anima” si esercita l'attenzione, la quale richiede il *distacco*. Quando lo si raggiunge lo stato di contemplazione *rende eterne tutte le cose* nel senso che il tempo si muta in durata, come avviene «Quando si contempla un quadro di prim'ordine per tre ore, nel corso di queste tre ore la contemplazione cambia natura»<sup>457</sup>. La volontà è necessaria per operare il *distacco* dalle cose che impediscono la contemplazione e potere fissare le cose che invece lo agevolano, gli intermediari tra natura e soprannatura; potremmo dunque dire che la volontà sostiene lo sforzo per il distacco, ma solo l'attenzione la rende feconda, dunque l'attenzione è la causa efficiente della volontà e non viceversa; l'attenzione dunque ha un carattere oggettivo, la volontà è invece legata al soggettivo; la prima cede alla grazia, la seconda alla responsabilità; solo la grazia che discende, per la trasparenza ottenuta dallo sforzo di attenzione, realizza il bene.

<sup>453</sup> IDEM, *Q II*, p. 199.

<sup>454</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 238.

<sup>455</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 351.

<sup>456</sup> Da una lettera di S. Weil in: A. MARCHETTI (a cura di), *Simone Weil. Joë Bousquet. Corrispondenza*, SE, Milano 1994, p. 15.

<sup>457</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 220.

L'incarnazione del Cristo, i sacramenti, la Croce, sono, secondo S. Weil, le *leve* meravigliose in grado di sollevare il mondo, cui si rivolge l'attenzione, come pure lo sono tutti gli atti di *obbedienza*; si tratta di punti di appoggio per l'attenzione che non appartengono alla logica del mondo e tuttavia sono le uniche condizioni per sollevarlo, cioè per elevarlo al suo senso.

L'attenzione agisce nei confronti della materia come forza trasformatrice che rende puro, perfetto e bello l'ordine cosmico voluto da Dio; pur codificato meccanicamente, il mondo può ricevere, dall'azione passiva incarnata negli enti che hanno scelto di "obbedire", la sua immagine armonica; questo è il valore salvifico dell'azione obbediente di Cristo, della Vergine, delle creature sagge e di tutti coloro che hanno accettato di abdicare a se stessi per lasciare agire la Saggezza.

L'autoabnegazione cui conduce l'attenzione non ha niente a che vedere con una qualche forma di alienazione dell'essere che si perde in altro fuori di sé come conseguenza di un panteismo che annulla piano immanente e piano trascendente. Si tratta piuttosto del consenso libero che l'anima individuale dà perché la realtà sia ricostituita nella sua unità cosmica, centrata nell'uomo cosmico, disposto a farsi leva, che trova il suo archetipo nel *Cristo cosmico*<sup>458</sup> che solo il cristianesimo contempla come mediatore che ricongiunge ogni cosa nella dimensione salvifica.

Per illustrare questa azione del Cristo mediatore nei confronti dell'anima, S. Weil ricorre più volte alla metafora dell'uovo, carica di simbologia. L'anima distaccata da ogni vincolo illusorio e orientata verso la verità, risulta «semplicemente una matrice, un ricettacolo; qualcosa di fluido, di passivo, acqua. Allora il seme diventa embrione, poi bambino; il Cristo è generato nell'anima. Ciò che chiamavo io è distrutto, liquefatto [...] essere generato a partire da Dio, e non dalla volontà dell'uomo o dalla volontà della carne. Al termine di questo processo: "io non vivo più, ma il Cristo vive in me". C'è un altro essere che è generato da Dio, un altro "io" [...] la nostra anima è un uovo in cui il germe divino diventa uccello. La nostra anima è separata da ogni realtà da una pellicola di egoismo, di soggettività, d'illusione; il germe del Cristo deposto da Dio nella nostra anima si nutre di essa; quando è abbastanza sviluppato infrange l'anima, la fa esplodere ed entra in contatto con la realtà. È l'Amore nel microcosmo. Quello del macrocosmo, una volta che le sue ali dorate sono spuntate, infrange l'uovo del mondo e passa dall'altra parte del cielo»<sup>459</sup>.

Su questa idea weiliana della realtà come "ricettacolo", "matrice" mi pare si possa trovare un riscontro nell'interpretazione di M. Cacciari: «La realtà: né essere, né non essere, né semplicemente mezzo, ma realtà come temperanza di essere e non essere attraverso la dimensione dell'intermedio. Questo concetto è centrale per spiegare il rifiuto da parte della Weil degli altri grandi monoteismi, quello islamico e quello ebraico. Per la Weil essi mancano di un valido intermedio, di una valida metaxy. Ciò che affascina la Weil del cristianesimo è appunto che qui il mezzo è concretissimo, realissimo, è veramente mezzo. Cristo è nel cristianesimo la metaxy finalmente incarnata, la perfetta bilancia tra l'essere pieno e il non-essere creaturale, puramente gettato nel tempo; perfettamente Essere e perfettamente Creatura»<sup>460</sup>.

È evidente il nesso tra attenzione e trasformazione della realtà concreta. L'attenzione è stare in attesa nel presente, è contemplazione in un tempo in cui si presentifica la volontà di Dio, si infinitezza ciò che è finito. «E' nel tempo che noi abbiamo il nostro io. L'accettazione del tempo e di tutto ciò che esso può portare –senza alcuna eccezione - (*amor fati*) - è l'unica disposizione dell'anima che sia incondizionata rispetto al tempo. Essa racchiude l'infinito»<sup>461</sup>.

L'anima attenta si colloca in uno stato di attesa al quale corrisponde la sospensione del tempo ma non la sospensione della ragione, piuttosto una sua diversa possibilità di comprensione che va oltre il rappresentabile, per mezzo di un intermediario:

<sup>458</sup> La categoria del *Cristo cosmico* studiata in particolare da Pierre Teilhard de Chardin (cfr: P. T. de CHARDIN, *Le Coeur de la Matière*, tr. it.: *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia, 2007), presenta un'interessante analogia con la concezione cristologica elaborata da Simone Weil.

<sup>459</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 333-339.

<sup>460</sup> M. CACCIARI, *Note sul discorso filosofico-teologico di Simone Weil*, cit. p.46.

<sup>461</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 178.

«Criterio – un’azione (o non-azione, un atteggiamento) in favore della quale la ragione trova molti motivi distinti e convergenti, eppure si avverte che essa oltrepassa tutti i motivi rappresentabili. Due criteri che coincidono. Μεταξύ. Ogni rappresentazione che ci attrae verso il non rappresentabile. Necessità dei μεταξύ per impedirci di afferrare il nulla invece dell’essere pieno»<sup>462</sup>.

Questa capacità dell’anima attenta di discernere il punto cruciale in cui si verifica il passaggio dall’immaginifico al non rappresentabile, presuppone, come abbiamo visto, il distacco, la sospensione del desiderio rivolto al contingente che si presenta nel tempo. L’alternarsi dell’evento e della sua sospensione costituiscono il ritmo. Ora, ciò che ha valore non è l’alternanza, cioè il ritorno ripetuto nel tempo che S. Weil ritiene sia l’inferno, bensì il ritmo in quanto rapporto tra l’evento e la sua sospensione. L’anima attenta che resta immobile sull’attimo di sospensione perviene alla *vera conoscenza*, che è *immobile mobilità* grazie alla quale l’essere si manifesta come *relazionato*: «Un momento di vuoto del pensiero, unito a un’estrema attenzione, accresce in potenza ed eleva i pensieri che seguono nell’ambito della conoscenza del secondo genere<sup>463</sup>. Così pure, per i movimenti, un momento di immobilità del corpo [...] Il ritmo come μεταξύ. Punto di contatto tra il reale non-esistente e il divenire. Qualcosa di sensibile, la cui realtà non è che relazione. Interamente passato e futuro, e dà solo il presente. Uniforme e non ripetizione. Fonte di un’energia che eleva»<sup>464</sup>.

Un esempio di tale passaggio dal livello nel quale cogliamo relazioni a quello nel quale abbiamo la visione di senso delle relazioni, si ha nella musica, la quale, al grado più elevato dell’espressione artistica, costituisce una forma di connessione col soprannaturale, un μεταξύ; in quel caso, le facoltà naturali, come l’intelligenza, si sottomettono all’esercizio di attenzione richiesto, e consentono lo spostamento di piano: «Quando si ascolta Bach o una melodia gregoriana, tutte le facoltà dell’anima tacciono e si tendono per afferrare questa cosa perfettamente bella, ciascuna a suo modo. Tra queste, l’intelligenza; essa non vi trova nulla da afferrare o negare, ma se ne nutre»<sup>465</sup>.

Dunque l’attenzione, in quanto atteggiamento metodologico-esistenziale, genera non il *concetto* ma la visione della verità la quale non *ha* un “oggetto” da conoscere ma piuttosto attualizza la conoscenza rendendola amore soprannaturale della realtà: «La verità non è oggetto di amore. Non è un oggetto. Si ama qualcosa che esiste, che si pensa e che quindi può essere occasione di verità o di errore. Una verità è sempre la verità di qualcosa. La verità è lo splendore della realtà. Oggetto dell’amore non è la verità, ma la realtà. Desiderare la verità, è desiderare un contatto diretto con la realtà. Desiderare un contatto con una realtà vuol dire amarla»<sup>466</sup>.

Sappiamo che l’idea weiliana di realtà è espressa nei termini della struttura organicistica dell’universo, costituito di parti interconnesse tra loro e col tutto, tale da formare una rete di interconnessioni dinamiche. Abbiamo visto che tale dinamismo si presenta sotto l’enigma delle contraddizioni, limite alla ragione sul piano logico e, sul piano esistenziale, intreccio di bene e di male nel quale l’uomo si dibatte; solo con l’attenzione, l’atteggiamento dell’anima *pura*, liberata dal bisogno di capire, di oggettivare, di dominare, la ragione coglie la realtà non come dominio di forze ma come necessità obbediente, conformità all’ordine posto da Dio, cosa che la ragione scientifica non è in grado di rilevare se non come contraddizioni dell’ingranaggio meccanico universale<sup>467</sup>.

<sup>462</sup> S. WEIL, *Q II*, p.159.

<sup>463</sup> L’autrice fa riferimento alla gnoseologia di Spinoza e di Platone per elaborare la sua teoria della conoscenza all’interno della quale distingue tre generi: il primo genere di conoscenza corrisponde alle rappresentazioni sensibili del nostro io; il secondo genere corrisponde alla conoscenza matematico-discorsiva che coglie la realtà come rete di rapporti quantitativamente analizzabili; la conoscenza di terzo genere è quella noetica, cui si giunge attraverso la facoltà intuitiva di tipo spirituale. Quest’ultimo grado di conoscenza ci pone sulla soglia del soprasensibile, dalla quale siamo in grado di guardare il mondo leggendo in trasparenza la presenza in esso della trascendenza.

<sup>464</sup> S. WEIL, *Q I*, pp. 347-348.

<sup>465</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 176.

<sup>466</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 218.

<sup>467</sup> Cfr.: S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 249.

L'attenzione consente di cogliere il senso dell' "enigma" della contraddizione perché, diversamente dal pensiero che separa, distingue e giudica, l'attenzione "fissa" il pensiero, lo sospende, come fa l'*epoché*, e consente alla luce di *trasparire*.

Dunque l'attenzione è azione non agente, rinuncia totale ai legami illusori, opacità che impediscono alla luce di filtrare, e nello stesso tempo è azione creatrice, è un porsi nel fulcro della contraddizione logica e ontologica, in un punto "al di fuori" della ragione là dove questa trova la barriera di ciò che è indimostrabile, che non è altro che la soglia oltre la quale si incontra il soprannaturale; questo è ciò che deve fare la ragione che allora diventa contemplazione capace di vedere la bellezza del creato nella sua condizione di *obbedienza*.

La ragione argomentativa che presiede alla conoscenza scientifica si rivolge agli oggetti i quali, per quanto illuminati, restano però opachi; tuttavia «A forza di guardarli, si potrà giungere a gettare lo sguardo sulla fonte pura della luce. L'intelligenza si esercita all'obbedienza scontrandosi con l'inintelligibile. L'occhio, nel passo sulla caverna, è la facoltà d'amore, il discernimento dei fini. Non si può amare niente se non in Dio, o meglio con la mediazione dell'amore divino»<sup>468</sup>.

L'attenzione dunque richiede l'immobilità, ma anche un *volgersi verso*, un desiderio senza oggetto, un'attesa che fa avanzare, un orientarsi fissando lo sguardo che non insegue la possibilità di spiegare l'inspiegabile, come pretende il "progresso"<sup>469</sup> scientifico, ma resta rivolta verso uno stesso punto dal quale riceve luce.

Nel seguente passo possiamo ritrovare una sintesi dell'azione immobile che si verifica tramite l'attenzione:

«Quando l'attenzione fissata su qualcosa ne ha reso manifesta la contraddizione (poiché al fondo di ogni pensiero, di ogni sentimento, di ogni volontà vi è contraddizione), si produce come uno scollamento. Perseverando per questa via si perviene al distacco. La nostra vita è impossibilità, assurdità. Ciascuna delle cose che vogliamo è in contraddizione con le condizioni o le conseguenze ad essa collegate, ciascuna delle affermazioni che facciamo implica l'affermazione contraria, tutti i nostri sentimenti sono mescolati ai loro contrari. È che noi siamo contraddizione, perché siamo creature, perché siamo Dio e infinitamente altri da Dio. Solamente la contraddizione ci fa provare che non siamo tutto. La contraddizione è la nostra miseria, e il sentimento della nostra miseria è il sentimento della realtà. Perché non siamo noi a fabbricare la nostra miseria. Essa è vera. Per questo è necessario amarla. Tutto il resto è immaginario»<sup>470</sup>.

Immersi come siamo nella contraddizione, non abbiamo il potere di risolverla, pena il riproporsi di una nuova contraddizione. Solo una superiore conoscenza ci può far cogliere la correlazione dei contrari; ad essa si giunge solo per passaggi di illuminazione, fin quando non si manifesti la pienezza della luce:

«Le correlazioni dei contrari sono come una scala. Ciascuna ci eleva a un piano superiore in cui abita il rapporto che unisce i contrari. Finché giungiamo a un luogo in cui dobbiamo pensare insieme i contrari, ma non possiamo accedere al piano in cui essi sono legati. È l'ultimo gradino della scala. Là non dobbiamo più salire, dobbiamo fissare lo sguardo, attendere e amare. E Dio discende»<sup>471</sup>.

Quando il grado di attenzione corrisponde al ritrarsi dell'intelligenza e dei sentimenti, si giunge ad acquisire una superiore intelligenza del mondo e il senso vero della realtà, contro ogni falsa percezione; a quel punto, la nostra dimensione reale, sia corporea che intellettuale, sottoposta alla necessità, partecipa della necessità universale, che si manifesta attraverso il reticolo delle causalità, e si colloca nella *correlazione al trascendente*. È la visione mistica, là dove si *in-crocia* il piano materiale e quello soprannaturale.

<sup>468</sup> S.WEIL, *Q III*, cit., p. 352.

<sup>469</sup> «L'idea atea per eccellenza è l'idea di progresso, che è la negazione della prova ontologica sperimentale; essa implica che ciò che è mediocre può produrre da se stesso qualcosa di migliore» (S. WEIL, *Q III*, p. 114).

<sup>470</sup> S.WEIL, *Q III*, cit., p. 82-83

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 83.

Superato il panteismo ed anche il dualismo, lo schema weiliano dell'universo risulta includere la dimensione metafisica cui si accede attraverso la postura dell'attenzione-contemplazione, e apre la vita pratica all'inesprimibile. L'esistenza passa infatti dall'essere assurdit  all'essere ispirazione divina, *bellezza*, dall'essere niente all'essere bene.

Il passaggio, potremmo dire di ritorno, che si genera dalla contemplazione alla trasformazione dell'essere secondo il bene, avviene grazie al fatto che l'attenzione alimenta la *facolt  di uscire da s *, riscontrabile, secondo gli esempi che la stessa autrice adduce, nel *vero* pittore il quale *a forza di attenzione* assimila l'oggetto del suo ritrarre al suo stesso essere, o nell'uomo di fede che pensa il Cristo, non l'immagine che ne ha costruito, sicch  il Cristo reale si *trasferisce* nel suo agire attraverso l'intelligenza, la volont , il corpo. E' questo ci  che S. Weil intende con l'aforisma «*esaurire* le facolt  umane (volont , intelligenza, ecc.) per il passaggio al trascendente»<sup>472</sup> che, come sopra abbiamo visto, non   un'operazione annichilente, bens  un investire in pienezza d'essere, ci  un far corrispondere ci  che percepiamo come esterno a noi, con l'elemento reale che potenzia il nostro essere.

La «Nozione di trasferimenti di attenzione»<sup>473</sup> intesa come esercizio dell'*uscire da s * per incontrare l'altro da s , libera dal soggettivismo e dunque coincide con la facolt  soprannaturale dell'amore. Si tenga presente infatti che l'attenzione non   un criterio che regna nel mondo dell'astrazione, tutt'altro. Secondo il realismo weiliano possiamo sollevarci verso l'alto solo se vi   correlazione con la realt  concreta, materiale, come per il principio idrostatico di Archimede<sup>474</sup>, da lei descritto come una meraviglia basata sul criterio della proporzione tanto caro ai Greci che ne fecero oggetto di una cosmologia estetica. Attraverso la proporzione i Greci rappresentavano l'equilibrio strutturale dell'universo, per cui lo studio delle proporzioni attraverso la matematica non era altro che un rintracciare le relazioni che Dio "perfetto geometra, come affermava Platone, aveva ascrivito a criterio di organizzazione della materia.   questo il senso dell'affermazione secondo cui «Per amore, la materia riceve l'impronta della Saggezza divina e diventa bella. Si ha ragione di amare la bellezza del mondo, perch  essa   il segno di uno scambio d'amore tra il creatore e la creazione»<sup>475</sup>.

Solo l'orientare il pensiero verso qualcosa di superiore ci eleva verso l'alto. Il prezzo, la lacerazione dell'anima,   lo stato che S. Weil chiama *distacco – d tachement –*, condizione nella quale l'anima giunge a porre una gerarchia nuova alle cose di sempre, come farebbe un uomo prossimo alla morte la cui vita guadagna un senso superiore perch  non ha pi  un orizzonte finito: «Il distacco   una rinuncia a tutti i fini possibili, senza eccezione, rinuncia che mette un vuoto al posto dell'avvenire, come farebbe l'approssimarsi imminente della morte»<sup>476</sup>.

L'attenzione ci predispone al consenso a morire, all'obbedienza che ci restituisce alla pienezza della natura umana. La morte di cui parla S. Weil   l'equivalente dell'acquisizione della saggezza cui si giunge come per un passaggio iniziatico, categoria simbolica che ricorre in modo trasversale in tutte le testimonianze sapienziali che la filosofia attribuisce ai Misteri antichi, alla filosofia platonica, alle culture orientali, alla religione cristiana, nelle quali il consenso a morire   la condizione per la salvezza. Non si tratta, come abbiamo gi  detto, di nichilismo, si tratta al contrario, di entrare nel circolo vitale della creazione, attingendo alla forza "pneumatica" trasformatrice che consente al finito di accedere al soprannaturale:

«Acqua e spirito. Πνε μα   l'energia naturale o soprannaturale (in questo caso, lo Spirito Santo). La linfa vegetale, sintesi dell'acqua e dell'energia del sole, grazie alla virt  clorofilliana, entra in noi e diventa sangue (*Timeo*). (Affinit  tra il vino e il sangue). Per gli Ebrei, il sangue   la vita. Noi dobbiamo in un certo modo – assai difficile da percepire chiaramente – scomporre la vita

<sup>472</sup> S: WEIL, *Q IV*, p. 395.

<sup>473</sup> IBIDEM, p. 398.

<sup>474</sup> Cfr: S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 218.

<sup>475</sup> S. WEIL, *Q IV*, p.175.

<sup>476</sup> Cfr: S.WEIL, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, in * crits de Marseille (1940-1942), Oeuvres complètes*, cit., pp.57-ss., (traduzione mia).



in noi, morire, ridiventare acqua. O piuttosto dobbiamo comprendere con tutta la nostra anima che la vita in noi è morte rispetto al soprannaturale. Sapere che sul piano soprannaturale siamo morti, non abbiamo in noi sangue, ma solo acqua. Quando sappiamo questo con tutta la nostra anima e desideriamo la luce del sole del pensiero, allora l'analogo soprannaturale della virtù clorofilliana appare in noi, e l'energia soprannaturale, che discende dal sole spirituale, si unisce grazie ad essa con l'acqua di cui siamo fatti per formare una vita nuova, un altro sangue. È questo il senso della frase "Chiunque non è generato a partire dall'acqua e dal  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ " [Gv3, 5]. Ed è questo il senso del battesimo»<sup>477</sup>.

Questo testo, datato 1942, si trova scritto nella seconda pagina di copertina del *Cahier VIII*. Evidentemente l'autrice lo volle evidenziare come sintesi significativa delle sue riflessioni, quando il suo percorso di attenzione aveva raggiunto il punto in cui si fa chiara l'equivalenza tra verità e amore, frutto di una lunga *attesa*, nel silenzio obbediente dell'*io* che, rinunciando alla velleità della propria potenza di esistenza e conoscenza, *vede* il bene e pertanto riconosce la realtà come oggetto di amore:

«Noi conferiamo alle cose e agli esseri attorno a noi, per quanto è in nostro potere, la pienezza della realtà, quando all'attenzione intellettuale aggiungiamo quell'attenzione ancora superiore che è accettazione, consenso, amore. Ma già il fatto che la relazione che compone il tessuto della necessità è sospesa all'atto che la nostra attenzione opera, ne fa una cosa nostra e che noi possiamo amare»<sup>478</sup>.

Da questa adesione che liberamente il soggetto fa alla verità deriva la possibilità che la vita sia trasformata in vita vera, non in ciò che è altro da essa. Il realismo di S. Weil la spinge ad attribuire il primato alla vita che attende di essere elevata a verità, piuttosto che ricevere una potenza estranea ad essa, come invece accade, secondo la filosofa, in forza dell'*élan vital* di cui parla Bergson: «... nel caso dei mistici o dei santi, lo straordinario non è che essi abbiano più vita o una vita più intensa degli altri, ma che in costoro la verità sia divenuta vita. In questo mondo la vita, l'*élan vital* caro a Bergson, non è che menzogna, e solo la morte è vera. Perché la vita costringe a credere in quello che ci occorre credere per vivere, questa servitù è stata eretta in forma di dottrina [...] Ma gli esseri che, nonostante la carne e il sangue, hanno superato un limite interiore equivalente alla morte, ricevono al di là di quello un'altra vita, che non è in primo luogo vita, ma che, in primo luogo è verità»<sup>479</sup>. L'attenzione ci consente di "superare il limite interiore" e di comprendere che il bene non è l'esito dell'esercizio della libera volontà<sup>480</sup> ma il consenso che volontariamente la creatura esprime perché il bene discenda per forza attrattiva. Emerge in questo assunto la valenza etica implicita nella postura dell'*attenzione* in forza della quale si attua un'energia equivalente a quella sacramentale: «Contemplare un male possibile a lungo, senza compierlo, opera una specie di transustanziazione [...] Così pure se si contempla un bene possibile, allo stesso modo, immobile e attento, si opera anche in questo caso una transustanziazione dell'energia, grazie alla quale si compie questo bene»<sup>481</sup>.

Cercare il bene implica necessariamente esercitare un pensiero che riceve dall'alto i criteri del bene al fine di riconoscerlo e dunque attuarlo. Si tratta di un «orientamento dell'anima» che, chiarisce la stessa Weil, non consiste in una suggestione, in un risultato analogo all'esito di un esercizio che ci imponiamo quando vogliamo ottenere un qualche risultato, in tal caso si otterrebbe una *modificazione* del nostro modo di pensare o di agire, non un vero e proprio *mutamento di piano*.

La prospettiva filosofica weiliana, negli scritti successivi al 1938, data della sua esperienza mistica, è imperniata sull'origine trascendente del bene che «solo in Dio risiede». Posto che *pensare la trascendenza comporta l'idolatria*, la «falsa divinità», si pone l'esigenza teoretica di una condizione di pensabilità della trascendenza senza il rischio che la verità sia prodotta dal soggetto

<sup>477</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 18.

<sup>478</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 201.

<sup>479</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 214.

<sup>480</sup> «La volontà non può produrre alcun bene nell'anima». Cfr.: S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p.150-151.

<sup>481</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 220.



che pensa. A proposito dell'*attenzione* come condizione di pensabilità dovuta a un principio pensante fuori di noi, è interessante il rimando all'*intelletto agente* di Aristotele proposto da Umberto Regina «L' "attenzione" per Simone Weil svolge nell'uomo una funzione analoga a quella che Aristotele assegna all' "intelletto agente"; sì, purché l'uomo presti attenzione al fatto che nel mondo, in ogni uomo, "accanto alla forza opera un principio diverso dalla forza" ».

È evidente che sia corretto fare un accostamento solo per analogia tra l'*attention* e l'*intelletto agente*, dato che la prima non va considerata tanto nell'ambito gnoseologico, ma va riferita alla dimensione pratica e metafisica in quanto non è solo condizione di conoscenza di Dio ma anche di accesso al senso della realtà. L'*attention* è facoltà intuitiva, eidetica, giova alla conoscenza non in quanto ne eleva le potenzialità epistemiche ma, al contrario, perché la purifica da ogni *forza*, da ogni presunzione di conoscenza, la pone in una condizione di nudità che l'abilita a divenire ricettacolo di una sapienza superiore e di una conoscenza "perfetta", una "transustanziazione" della verità in bene.

Si tratta di pensare al di là del pensiero stesso, attraverso un «principio ascensionale» fuori di noi<sup>482</sup>; a tal fine Simone Weil adduce la *prova ontologica sperimentale* in base alla quale si ha certezza che *orientare* il pensiero verso la trascendenza determina la forza attrattiva ascensionale del bene e, al contempo, la sua origine discensionale:

«Prova ontologica sperimentale. Io non ho in me un principio di ascensione. Non posso arrampicarmi in aria fino al cielo. È solo orientando il mio pensiero verso qualcosa migliore di me che questo qualcosa mi tira verso l'alto. Se sono realmente tirata, ciò che mi tira è reale [...] La contraddizione è il criterio. Non è possibile procurarsi cose incomparabili mediante la suggestione. Solo la grazia lo può»<sup>483</sup>.

Si tratta di una prova sperimentale, dunque soggettiva, su base ontologica, cioè su un fondamento a priori che attiene alla natura di ciò che si sperimenta, e dimostra la non deducibilità dal soggetto che la effettua, ma trae per inferenza il reale dal soprannaturale. Questa condizione di separazione tra la rappresentazione della verità e la sua pienezza, tra il desiderio di perfezione e l'impossibilità di viverla, sono l'esito, secondo S. Weil, del peccato originale consistente nel non riconoscere la trascendenza e nel cedere di conseguenza ad un amore idolatrico.

«Il grande dolore dell'uomo, che comincia con l'infanzia e prosegue fino alla morte è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. La beatitudine eterna è uno stato in cui mangiare è guardare. Ciò che si guarda non è reale, è uno scenario. Ciò che si mangia è distrutto, non è più reale. Il peccato originale ha prodotto in noi questa separazione»<sup>484</sup>.

Siamo di fronte alla congiunzione di piani incongruenti, incomparabili per il pensiero. Tuttavia non c'è affatto un'abdicazione dell'intelligenza, bensì il suo uso educato all'attenzione che dà luogo ad una meravigliosa potenza di visione e di trasformazione della realtà: «Solo l'intelligenza attenta ha la virtù di operare le connessioni, e appena l'attenzione si rilascia le connessioni si dissolvono [...] Le connessioni necessarie, le quali costituiscono la realtà stessa del mondo, non hanno esse stesse realtà se non come oggetto dell'attenzione intellettuale in atto. Questa correlazione fra la necessità e l'atto libero dell'attenzione è una meraviglia. Più grande è lo sforzo indispensabile d'attenzione, più questa meraviglia è visibile [...] questa virtù dell'attenzione intellettuale ne fa un'immagine della Sapienza di Dio. Dio crea mediante l'atto di pensare. Noi, per mezzo dell'attenzione intellettuale, certo non creiamo, non produciamo nessuna cosa, ma tuttavia nella nostra sfera suscitiamo in qualche modo della realtà. Questa attenzione intellettuale è all'intersezione della parte naturale e della parte soprannaturale dell'anima»<sup>485</sup>. Occorre l'azione della trascendenza perché lo sguardo diventi nutrimento, incorporazione e dunque assimilazione di una natura nell'altra, perché il bene ideale e dunque inattuabile, si traduca in realtà effettuale.

<sup>482</sup> U. REGINA, *Forza e dolore in Simone Weil*, p.9, in: [www.umbertoregina.it/Interventi.anno](http://www.umbertoregina.it/Interventi.anno) 2009.

<sup>483</sup> S. WEIL, *Q III*, p.113.

<sup>484</sup> S. WEIL, *Q III*, p.378-379.

<sup>485</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 200-201.

«La prova ontologica è misteriosa perché non si rivolge all'intelligenza, ma all'amore. E anche l'incarnazione è materia da prova ontologica, perché è una verità solo per amore»<sup>486</sup>. In tal senso la *contraddizione* tra intelligenza della prova e immaginazione della realtà provata (soprannaturale) è *criterio*, luogo logico-ontologico del pensiero non sperimentabile, di ciò la cui pensabilità rivela legami non di tipo materiale, come invece, secondo l'interpretazione di Simone Weil, avviene nella concezione marxista: «Marx ha attribuito alla materia sociale quel movimento verso il Bene attraverso le contraddizioni che Platone ha descritto come caratteristica della creatura pensante tratta in alto dall'operazione soprannaturale della grazia. Dunque da lui la materia è vista come macchina atta a fabbricare del Bene»<sup>487</sup>. Non è la dialettica materialistica, cioè la necessità della forza materiale che può spiegare l'avvento della giustizia per gli sfruttati, ma il *passaggio* dall'"idolatria della forza" all'avvento del bene. Ciò perché l'attenzione è amore.

«Non soltanto l'amore di Dio è sostanzialmente fatto di attenzione: l'amore del prossimo, che sappiamo essere il medesimo amore, è fatto della stessa sostanza. Gli sventurati non hanno bisogno d'altro, a questo mondo, che di uomini capaci di prestar loro attenzione.[...] Uno sguardo anzitutto attento, in cui l'anima si svuota di ogni contenuto proprio per accogliere in sé l'essere che essa vede così com'è nel suo aspetto vero. Soltanto chi è capace di attenzione è capace di questo sguardo»<sup>488</sup>. Lo sguardo di cui qui parla, è evidentemente lo sguardo empatico che sa riconoscere la trascendenza dell'altro, dunque il suo essere degno di attenzione incondizionata. Con la forte efficacia icastica della sua scrittura, S. Weil individua nella figura evangelica del samaritano l'emblema dell'attenzione empatica che sa riconoscere l'altro oltre l'apparenza:

«L'attenzione creatrice consiste nel fare realmente attenzione a ciò che non esiste. Nella carne anonima che giace inerme all'orlo della strada non c'è umanità, il samaritano che si ferma e guarda, fa attenzione a quella umanità assente, e gli atti che seguono confermano che si tratta di un'attenzione reale»<sup>489</sup>.

«Cristo ci ha insegnato che l'amore soprannaturale per il prossimo è lo scambio di compassione e di gratitudine che si verifica, come un lampo, fra due esseri, l'uno dotato, l'altro privo degli attributi della personalità umana. L'uno è soltanto un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sull'orlo di un fossato, senza nome, e di cui nessuno sa nulla. Quelli che gli passano accanto lo scorgono appena e pochi minuti dopo non ricordano nemmeno d'averlo visto. Uno solo si ferma e vi fa attenzione. Gli atti che seguono sono soltanto l'effetto automatico di quel momento di attenzione. Quell'attenzione è creatrice. Ma nel momento in cui si produce è un atto di rinuncia. Perlomeno se è pura. L'uomo accetta di diminuirsi se si concentra per produrre un'energia che non allargherà il suo potere ma che consentirà a un altro essere, diverso da lui, di esistere indipendentemente. Anzi volere l'esistenza dell'altro significa immedesimarsi in lui per simpatia e quindi condividere lo stato di materia inerte in cui si trova»<sup>490</sup>. Come per l'empatia di E. Stein, la condizione previa di ogni relazione intersoggettiva è il riconoscimento che l'altro è realtà irriducibile. In modo particolare il suo interesse è rivolto al caso degli esseri umani che non hanno essi stessi consapevolezza del loro essere:

«Gli altri sono illusioni d'essere per se stessi. Considerarli in questo modo mi rende la loro esistenza non meno, ma più reale. Perché li vedo nel loro rapporto con se stessi, non con me. Per provare compassione dinanzi ad uno sventurato, bisogna che l'anima sia divisa in due. Una parte assolutamente preservata da ogni contagio, da ogni pericolo di contagio. Una parte contaminata fino all'identificazione. Questa tensione è passione, com-passione. La passione di Cristo è questo fenomeno in Dio. Finché non si ha nell'anima un punto di eternità preservato da ogni contagio della sventura, non è possibile avere compassione degli sventurati»<sup>491</sup>.

<sup>486</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 29.

<sup>487</sup> S. WEIL, *Oppressione e libertà*, a cura di C. Falconi, Comunità, Milano 1956, p.249.

<sup>488</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Rusconi, Milano 1998, pp.83-84.

<sup>489</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio.*, cit., p. 112.

<sup>490</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., p.110

<sup>491</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 117.

C'è una condizione particolare in cui si può trovare l'essere umano: la sofferenza innocente che non può essere spiegata e che tuttavia ha il valore, come il male nella creazione, di appartenere a ciò a cui Dio stesso si è sottomesso, soffrendo da innocente. Per sconfiggere il male non abbiamo armi che possano scaturire dall'operato umano. Non si dà azione ascendente ma solo discendente e solo in seguito al consenso obbediente. L'attenzione equivale alla forza debole, all'azione immobile, all'eloquenza dell'intimo silenzio, al consenso all'azione salvifica di Dio, alla vivificazione dell'automatismo universale, alla pneumatizzazione della materia, alla morte vivificatrice, alla servitù trasformata in intrattenimento amicale.

La sofferenza rivela il suo "carattere irriducibile", nel senso che nulla può contro di essa la volontà, l'intelligenza, il grido che reclama una risposta. Quando, per l'impotenza delle facoltà umane, si cede all'attesa immobile, passiva, al silenzio interiore, si disvela il senso della sofferenza. La verità della sofferenza non ha compensazioni, non è accessibile attraverso ciò che la nostra intelligenza costruisce; si situa nella contraddizione logica, nell'infelicità senza consolazione, nel vuoto di sé; si tratta di trovare non un rimedio, ma un "impiego soprannaturale della sofferenza": «L'accettazione non è altro che una qualità dell'attenzione. [...] La contemplazione attenta della miseria, senza compensazione né consolazione, spinge fin nel soprannaturale, e allora diventa impossibile non amarne la fonte. L'unico rapporto di Dio con il mondo consiste nella possibilità che il soprannaturale esista nel mondo, in un'anima umana. Allora si trasporta il soprannaturale anche nell'altro a titolo di possibilità, poiché vi si trasporta il proprio essere con il pensiero»<sup>492</sup>.

C'è una valenza intersoggettiva dell'attenzione creatrice, rivolta alla sofferenza umana; lo sguardo di amore per colui che soffre genera il riconoscimento del suo essere che la sofferenza cancella: amare la sofferenza è l'unica azione trasformante in nostro potere. L'attenzione è un sostare di fronte all'altro. La prima manifestazione dello sguardo attento è l'immobilità nello stare protesi, l'accorgersi della dignità dell'altro anche quando ne è violata l'umanità. L'amore è "sostanzialmente fatto di attenzione" che riconoscere un'identità a chi è anonimo.

La sofferenza acquista valore di  $\mu\epsilon\tau\alpha\epsilon\acute{\iota}\nu$  se fatta oggetto di contemplazione, resa soprannaturale attraverso il "sentimento soprannaturale dell'amore del prossimo". «La grandezza estrema del cristianesimo è dovuta al fatto che non cerca un rimedio soprannaturale contro la sofferenza, ma un uso soprannaturale di essa. È necessario far uso della sofferenza in quanto contraddizione provata. Quest'uso la rende mediatrice, e quindi redentrice»<sup>493</sup>

S. Weil si interroga su come la sofferenza possa veicolare l'amore tra gli uomini e verso Dio, giacché al contrario, essa dovrebbe spingere a rifuggire gli uni e a rinnegare l'altro. C'è un'interconnessione che ancora una volta non si verifica sul piano del finito, ma esige una condizione attrattiva, una forza mediana che faccia da "leva" verso il soprannaturale. Questa è l'amore nella circolarità, ascendente-discendente, uomo-Dio, l'amore per gli uomini che coincide con l'amore per Dio in un processo di universalizzazione e di eternizzazione: «La compassione soprannaturale è un'amarezza senza consolazione, ma che avvolge *il vuoto* in cui discende la grazia. [...] La contemplazione della miseria umana strappa verso Dio; e la si contempla soltanto nell'altro amato come se stesso. [...] Durata. Quando il dolore e la spossatezza giungono al punto di far nascere nell'anima il sentimento della perpetuità, contemplando questa perpetuità con accettazione e amore si è strappati fino all'eternità. Croce»<sup>494</sup>.

S. Weil non ritiene affatto che la sofferenza abbia un valore espiatorio, anzi pensa che sia un ulteriore motivo di offesa, oltre quello inferto dalla natura, che si possa collegare la sofferenza al peccato.

Di fronte al drammatico interrogativo del male che attanaglia l'uomo, S. Weil non segue la via apologetica segnata da Agostino in poi, ma semplicemente sposta i piani, con una modalità riconducibile all'originalità dell'intelligenza femminile capace di attribuire alla sofferenza un valore creativo, come è stato notato dagli studiosi Di Nicola e Danese: «Vi è collegata la riflessione sul

<sup>492</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 232-233.

<sup>493</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 43.

<sup>494</sup> S. WEIL, *Q II*, pp. 224-225.

tema della gioia attraverso la sofferenza, caratteristica tipica della femminilità simbolica, sia essa intesa come un genere fisico e psichico, che sociale, culturale, intellettuale. Vi è collegata, altresì, una teologia negativa del Dio “debole”, che rinuncia ad essere presente nel mondo perché esso sia (Dio come madre)»<sup>495</sup>.

Effettivamente sorprende il modo col quale S. Weil ricongiunge ciò che istintivamente siamo portati a separare, come la gioia dalla sofferenza, associazione che tuttavia è naturale nell’esperienza del parto come transito di vita la cui fonte è Dio. È la vita nella sua totalità costituita da contraddizioni che non vanno giustificate ma correlate, poiché solo nel dispiegarsi della vita si comprende la vita stessa la cui pienezza è sempre oltre ciò che noi siamo tentati di comprendere separatamente:

«Sapere con tutta l’anima che sono niente. Gioia di essere niente. È necessario avere avuto con la gioia la rivelazione della realtà nella sofferenza. Altrimenti la vita non è che un sogno più o meno brutto. È necessario pervenire ad una realtà ancora più piena nella sofferenza, che è nulla e vuoto. Così pure è necessario amare molto la vita, per amare ancora di più la morte. Se si trova la pienezza della gioia nel pensiero che Dio è, occorre trovare la stessa pienezza nella conoscenza che l’io non è, perché è lo stesso pensiero. E questa conoscenza è estesa alla sensibilità solo mediante la sofferenza e la morte»<sup>496</sup>.

Abbiamo visto che assumere questa visione d’insieme è l’*obbedienza*, il *consenso* della creatura all’atto di amore che solo Dio può compiere. Coloro che accettano così di vivere non la propria esistenza, ma la vita in Dio, divengono veicolo per le altre creature di questa stessa esistenza: questa è la *misericordia*:

«Dio è assente nel mondo, salvo per l’esistenza in questo mondo di quelli in cui vive il Suo amore. Essi devono dunque essere presenti al mondo mediante la misericordia. La loro misericordia è la presenza visibile di Dio quaggiù. Quando manchiamo di misericordia separiamo violentemente una creatura e Dio. Mediante la misericordia possiamo mettere in comunicazione con Dio la parte creata, temporale di una creatura. È una meraviglia analoga all’atto stesso della creazione»<sup>497</sup>.

Le volte in cui Simone esprime questa sua idea di correlazione che si stabilisce in virtù dell’attenzione, tra l’agire deliberato (consenso) e la legge di necessità, usa la parola *meraviglia*, piena di risonanza aristotelica, che per lei equivale alla pienezza di senso, alla saggezza: l’atto attento è atto creativo, poiché il ri-conoscimento è già un’attribuzione d’essere ciò che allo sguardo distratto sfugge: virtù della relazione che conferma l’essere.

L’attenzione carica di amore soprannaturale è atto creativo, restitutivo di una realtà invisibile perché coglie l’*assenza* di ciò la cui presenza è certa perché costitutiva di quella realtà, pur nell’invisibilità; questa attenzione d’amore è fede, certezza della realtà riconosciuta pur nella sua assenza; possiede in se stessa la forza di evocare la realtà alla quale si volge: nell’attimo in cui la potenza d’amore e di fede si fissa nello *sguardo* eidetico, si rivela quale atto costitutivo dell’essere altrui, lo ricrea nel riconoscerlo.

«L’amore vede ciò che è invisibile» perché pensare l’essere lo restituisce all’essere (*attenzione creatrice*). L’atto d’amore, come l’atto di fede, è un aprirsi al nulla dell’assenza, un concedere fiducia al possibile, non per scommessa di ragione, ma per certezza intuitiva d’amore, per virtù di fede in ciò che è, sebbene assente. L’attimo stesso di questo atto di fede ha efficacia di presentificazione: restituisce l’invisibile alla presenza. La fede nell’altro è salto nel vuoto dell’alterità che implica il riconoscimento in quanto presuppone l’essere altrui. La fede non ha nulla a che vedere con la cecità, tutt’altro: esige lo sguardo attento del samaritano che «si ferma e guarda» e riconosce l’umanità assente perché sa di aver posto l’attenzione a ciò che è «reale». Tuttavia solo da Dio può venire un atto di creazione dal nulla, a noi è dato di farci mediatori, perché il nostro posare sull’altro uno sguardo d’amore, cioè di riconoscimento della realtà altrui, consente a Dio di

<sup>495</sup> G.P. DI NICOLA, A. DANESE, *Simone Weil, Abitare la contraddizione*, cit., p. 69.

<sup>496</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 237.

<sup>497</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 125.

agire attraverso noi: « Dio solo, presente in noi, può realmente pensare la qualità umana negli sventurati, rivolgere loro uno sguardo davvero diverso da quello che si accorda agli oggetti, porgere veramente ascolto alla loro voce come a una parola. Allora essi si accorgono di avere una voce; altrimenti non avrebbero l'opportunità di rendersene conto»<sup>498</sup>.

Lo sguardo amorevole che incontra quello di *altri* arricchisce il proprio io e, secondo quanto già descritto da E. Stein riguardo all'empatia, la relazione secondo la postura che potremmo chiamare "di attenzione empatica" si dà secondo una circolarità d'essere tra il soggetto che pone il suo sguardo costitutivo dell'altro perché evocativo del sé dell'altro; infatti, in forza dell'attenzione *ri-creatrice* dell'uno, l'altro è restituito a se stesso e, di rimando, conferma l'essere altrui; dunque il dinamismo circolare dell'attenzione pone una re-lazione io-tu e una retroazione che agisce dal soggetto empatizzato al soggetto empatizzante. L'atto di attenzione, galvanizzato dall'amore quale elemento mediano della relazione, innesca un potenziale di riconoscimento tra l'io e il tu, tra il sé dell'io e del tu.

A proposito di questa evidente associazione tra attenzione ed empatia, scrive M. C. Sala: «Mediante l'attenzione creatrice, che è "analogica al genio" e che "consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste", si può operare per *simpatia* il trasferimento di sé in uno sventurato restituendogli l'esistenza, perché gli si infonde ciò di cui si è portatori, in questo caso il seme generato dal consenso all'obbedienza. Con questa operazione contro naturale e in qualche modo soprannaturale scaturita dalla negazione di sé, ogni benefattore diventa capace non solo di sentire l'esperienza dell'altro attraverso la condivisione del suo stato di materia inerte, ma anche di rispettare l'altro da sé in quanto tale. [In nota:] In questo senso è possibile accostare il termine *compassione* a quello di *empatia*; cfr. Edith Stein....»<sup>499</sup>.

Potremmo definire la compassione come l'esito pratico dell'*attenzione*, che costituisce in sé, come l'*empatia*, lo stato ontico dell'essere personale. Sia l'attenzione che l'empatia sono infatti forme di presenzialità, modalità con cui la *presenza* intersoggettiva assume espressione della apertura gratuita verso l'alterità costitutiva dell'essere umano. Conferma di ciò è il fatto che la relazione che esprime l'alterità come forma dell'essere personale, si pone solo nelle condizioni della libertà dell'*incontro*, pura nella gratuità dell'alterità, non deve essere finalizzata al bene, quanto piuttosto costituire essa stessa il bene: «Dio non è presente, ancorché invocato, là dove gli sventurati, sebbene siano amati proprio perché tali, costituiscono una mera occasione di compiere il bene. Perché in tal caso essi si ritrovano nel loro ruolo naturale, quello di materia, di cose. Li si ama dunque impersonalmente. Mentre bisogna destinare loro, nello stato d'inerzia e di anonimato in cui giacciono, un amore personale. Ecco perché espressioni quali: amare il prossimo in Dio o per amore di Dio sono ingannevoli ed equivocate. Il potere di attenzione di un uomo è appena sufficiente perché possa semplicemente guardare quel poco di carne inerte e nuda sul ciglio di una strada»<sup>500</sup>.

Rinunciare all'*io* come condizione per vedere il *tu*; svuotamento del *sé* per accogliere la verità dell'*altro*. Un vedere dell'intelligenza liberata dai limiti degli schemi conoscitivi nel momento in cui la rinuncia stessa ad ogni pretesa di conoscenza apre il varco verso l'essere altrui. Potremmo dire a questo punto che l'*attenzione* è la chiave che apre la *porta* attraverso la quale si accede alla dimensione relazionale. La sospensione dell'intelletto affinché non si leghi a concezioni particolari è il presupposto per un'apertura incondizionata verso la luce della verità, al fine di ritrovare la pienezza della realtà materiale: vedere la luce che Dio disvela e lasciarsene penetrare per poi volgerla al mondo. Il ritrarsi dell'io perché ciò possa avvenire abbiamo più volte ribadito che non ha nulla a che vedere con la fuga da sé e meno ancora con l'autoabnegazione coincidente con una mistica della nullificazione concentrata sul rapporto intimistico con Dio. È piuttosto la scelta deliberata di lasciare che la pienezza dell'Essere infinito dia senso alla realtà finita.

<sup>498</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 110.

<sup>499</sup> M.C. SALA, *Il promontorio dell'anima*, in: S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. XXVI.

<sup>500</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 113- 114.



Simone Weil esprime questa scelta della rinuncia all'*io* nei termini di una mediazione per cui al movimento dell'abbassamento dell'*io*, della *Kenosi*, corrisponde la restituzione della materia alla purezza dello stato creaturale, alla sua spiritualizzazione, alla giustizia e al bene. Tale movimento, che esclude ogni dualismo ed ogni separazione, è la manifestazione della connessione universale, secondo un continuo processo di separazione e ricongiungimento della creatura e della materia creata al Creatore, del particolare all'universale, secondo la legge dell'armonia delle relazioni universali che i Pitagorici avevano compreso per primi:

«L'anima giunta a vedere la luce deve prestare la sua vista a Dio e volgerla verso il mondo. Il nostro io, sparendo, deve diventare un foro attraverso il quale Dio e la creazione si guardano. La parte dell'anima che ha visto Dio deve quindi trasformare ciascuna delle relazioni con una creatura in una relazione tra una creatura e Dio.

Ogni relazione tra due o più cose create – si tratti di esseri pensanti o di materia - è un pensiero di Dio. Dobbiamo desiderare la rivelazione del pensiero di Dio corrispondente a ogni relazione con i nostri simili o con la materia in cui siamo impegnati.

Non pensare queste relazioni è solo una tappa. Il termine è pensare ciascuna, nella sua specificità, come un pensiero particolare di Dio.

Questo è un miracolo. Perché un pensiero particolare di Dio è una contraddizione. E una contraddizione non può realizzarsi senza miracolo. [...]

Un pensiero particolare di Dio. Ecco una di quelle contraddizioni che non sono errori, ma porte sul trascendente; porte alle quali bisogna bussare ripetutamente, perché infine si apriranno.

Una simile contraddizione è riconoscibile come una di queste porte perché non è evitabile. Noi sappiamo per esperienza che la verità è esclusivamente universale, e che la realtà è esclusivamente particolare, e tuttavia esse sono inseparabili, anzi sono una cosa sola»<sup>501</sup>.

«L'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità. A pochissimi spiriti è dato di scoprire che le cose e gli esseri esistono [...] E' questo, ai miei occhi, l'unico fondamento legittimo di ogni morale; le cattive azioni sono quelle che velano la realtà delle cose e degli esseri oppure quelle che assolutamente non commetteremmo mai se sapessimo veramente che le cose e gli esseri esistono. Reciprocamente, la piena cognizione che le cose e gli esseri sono reali implica la perfezione. Ma anche infinitamente lontani dalla perfezione possiamo, purché si sia orientati verso di essa, avere il presentimento di questa cognizione; ed è cosa rarissima. Non v'è altra autentica grandezza [...] E' un regno in cui opera il semplice desiderio, purché autentico, non la volontà; in cui il semplice orientamento fa avanzare, a patto che si resti sempre rivolti verso lo stesso punto. Tre volte felice colui che è stato posto nella direzione giusta. Gli altri si agitano nel sonno»<sup>502</sup>.

«L'ordine del mondo è la bellezza del mondo. Muta solo il regime dell'attenzione, a seconda che si cerchi di concepire i rapporti necessari che lo compongono o di contemplarne lo splendore. E' una sola e identica cosa che rispetto a Dio è saggezza eterna, rispetto all'universo è ubbidienza perfetta, rispetto al nostro amore è bellezza, rispetto alla nostra intelligenza è equilibrio di rapporti necessari, rispetto alla nostra carne è forza bruta»<sup>503</sup>.

Queste citazioni sono tratte dagli ultimi scritti di S. Weil. Possono ritenersi il suo testamento morale e la sintesi della sua filosofia. In esse troviamo il suo ultimo, estremo impegno intellettuale per contribuire alla verità. L'autrice conclude con un'amara constatazione che è anche un appello, le ultime parole di uno scritto rimasto incompiuto ma che contiene un'indicazione programmatica che va nella direzione di una capacità di pensiero attento che sappia ricostituire la materia in relazione allo spirito.

<sup>501</sup> S. WEIL, *Q IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 315.

<sup>502</sup> Da una lettera di S. Weil in: A. MARCHETTI (a cura di), *Simone Weil. Joë Bousquet. Corrispondenza*, SE, Milano 1994, pp. 13-14.

<sup>503</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 252.



### § 3 – Dalla reciprocità alla relazione impossibile

Fin qua abbiamo parlato della *relazione* nei termini riscontrabili nell'antropologia filosofica sia di E. Stein che di S. Weil le quali la considerano come la condizione attraverso cui l'essere si dà ad altro all'interno di una realtà costituita da un reticolo di interconnessioni relazionali rispondenti alla necessità dei meccanismi naturali. Abbiamo visto che l'essere umano, costituito in un'unità fisico-psichico-spirituale, è inserito nella realtà naturale, e tuttavia non riducibile ad essa; le sue capacità conoscitive di tipo eidetico lo appellano ad un'assunzione di responsabilità in quanto la sua apertura relazionale equivale ad una chiamata al *consenso* verso la possibilità di elevare l'ordine cosmico alla sua pienezza di senso, esprimendo l'amore per la bellezza del mondo; tale amore consiste nel riconoscere l'identità di ciò che è stabilendo con la realtà una relazione di pienezza, cioè un contatto tale da innescare processi virtuosi di interconnessione relazionale ordinata al *bene*.

Abbiamo considerato in particolare la relazione intersoggettiva come un andare *verso* l'altro che raggiunge la sua pienezza quando avviene secondo le modalità dell'empatia e dell'attenzione. L'apertura relazionale del soggetto personale infatti è, in tali casi, *esperienza intenzionale* per cui l'altro è riconosciuto nel suo essere *io reale*, irriducibile alterità. L'esperienza relazionale empatica è infatti un'azione conoscitiva nella quale l'attenzione è mossa nella direzione della *comprensione* dell'*altro* che è al contempo elevazione del sé in forza della circolarità virtuosa innescata dalla volontà donativa implicita nel *riconoscimento* che conferma al contempo l'essere proprio e l'essere altrui. Tale dinamismo dell'essere è attribuito da entrambe le filosofe alla natura relazionale dell'essere umano costituita secondo *l'analogia entis*.

Per entrambe le filosofe, l'atto cognitivo-eidetico del ri-conoscimento si verifica proprio nella misura in cui l'alterità è confermata nella sua differenza senza che io la possa svelare totalmente; il soggetto estraneo in quanto altro da me, è tuttavia a me prossimo poiché ad esso sono connesso dalla stessa identità umana; l'umanità che è nell'altro mi si rivela come prossimità, pur nella irriducibile soggettività di cui l'altro è portatore; dunque la relazione si pone come *incontro* tra identità, in un atteggiamento reciproco (non necessariamente paritario) di apertura e di accoglienza (non necessariamente nei termini del contraccambio). La reciprocità empatica così intesa, infatti, non ha aspettative, è apertura al silenzio dell'altro, è capacità di lettura dei significati nascosti dietro ai segni, e di discernimento inteso come volontà di orientamento verso ciò che nell'altro è bello, giusto, vero non per le qualità attraverso cui si mostra, bensì per la natura stessa del suo essere. L'uscire da sé per andare verso *altro* è l'atto donativo con cui semplicemente si compie tale riconoscimento, e da cui, per retroazione, non per scopo né per coazione, scaturisce una risposta al dono libera e disinteressata, cioè si pone in atto la circolarità dell'esperienza empatica in cui la conoscenza dell'essere altrui equivale alla scoperta meravigliata e indefinita dell'altro. La relazione così intesa, in quanto libera apertura tra esseri spirituali, è per definizione la *relazione d'amore*<sup>504</sup>. Posta la circolarità della relazione empatica tra l'imprescindibilità del *tu* e l'affermazione dell'*io*, viene esclusa la mera oggettivazione di queste polarità ed è anche garantito il legame relazionale universale per cui l'identità del sé si accresce attraverso la percezione dell'identità dell'altro e su tale interconnessione si realizza la comunità umana. La relazione secondo *reciprocità* infatti non essendo biunivoca, ma "reticolare" non può mai esaurirsi in una polarità sterile; banalmente potremmo dire che la formula "due cuori e una capanna", riferita in senso estensivo a tutte le relazioni d'amore che vanno dall'amicizia fondata sulla stima, al legame coniugale, non risponde a un ideale di reciprocità "giusta". Infatti, sebbene i termini, per definizione, siano almeno due, *io-tu*, la relazione stessa non si esaurisce mai in una polarità, giacché essa è sempre rappresentativa di un "universo" relazionale.

<sup>504</sup> Cfr.: E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 515.

Il percorso antropologico sia di E. Stein che di S. Weil, giunge, per percorsi diversi ma fortemente assonanti, ad affermare un *logos* relazionale universale, un'interconnessione del reale verso la quale la ragione si apre intuendola come certezza veritativa inespressa perché inesprimibile, e tuttavia radicata nella profondità dell'essere umano, nutrita di una implicita motivazione di senso, regolatrice dei rapporti intersoggettivi. Questo *logos* ispira il riconoscimento in ogni essere umano della sua *umanità*. Secondo E. Stein su questo fondamento relazionale l'umanità informa la comunità universale:

«Non si tratta solo di un genere, cioè dell'insieme di tutti coloro che sono essere umano, ma di un individuo concreto, di un organismo corporeo spirituale [...] con il primo uomo inizia anche l'esistenza dell'umanità; essa è presente in ogni singolo essere umano, ciascuno le appartiene fin dall'inizio della propria esistenza. Ciò è ampiamente fondato teologicamente. Ma deve essere reso chiaro, almeno come possibilità, anche filosoficamente; infatti l'essere umano si trova, non appena si desta alla vita cosciente, in comunità con altri esseri umani e, teoricamente, è possibile che egli formi una comunità in atto con qualsiasi altro essere umano, così che potenzialmente, è in reale comunione con tutti»<sup>505</sup>.

Per E. Stein l'umanità, lungi dall'essere una categoria totalitaria che si impone al di sopra delle individualità, è un legame di interconnessione, potremmo definirlo un *a priori* dell'intersoggettività, che presuppone la realtà dei singoli enti finiti e ne giustifica la possibile reciprocità. Si tratta di un'interrelazione complessa che riflette la complessità di ogni essere umano costituito in sé come uni-totalità:

«L'anima è lo "spazio" al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'Io persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio Io, ciò che (parlando metaforicamente) si "trasforma in carne e sangue"»<sup>506</sup>.

La descrizione delle componenti strutturali dell'essere umano, non esaurisce tuttavia la comprensione della sua realtà ultima; infatti rimane inaccessibile la profondità misteriosa della creatura umana di cui l'anima costituisce il centro vitale: «Tuttavia questa posizione centrale non significa che la totalità dell'io, che si dispiega nell'anima, nel corpo vivente e nello spirito, sia formata e codeterminata dall'anima. L'anima invece, cresce a partire da una radice, che determina l'intero essere delle creature animate individuali in ogni loro dimensione. Se consideriamo questa radice o questo nucleo come l'elemento che modella e forma l'essere dell'individuo, è evidente che non tutti gli esseri e gli accadimenti corporei e psichici sono formati originariamente dal nucleo»<sup>507</sup>. Dal contesto argomentativo da cui è tratta questa pericope risulta chiaro che l'epifenomeno dell'individualità non esaurisce la totalità dinamica dell'essere umano il quale *cresce* attingendo a *una radice*, ma può anche non crescere, non esprimersi; ciò accade quando nei processi psichici o fisici è assente l'anima, quando, cioè, la modalità del vivere non attinge al nucleo, alla stessa radice da cui sempre invece si muove l'anima. La vita dell'individuo umano è dunque un processo totale di cui la componente psico-fisica può apparire come epifenomeno non rispondente, «*indifferente alla forma unitaria*». L'anima che invece si radica nel nucleo ne costituisce l'elemento dinamico attraverso cui la totalità dell'individuo procede nel suo processo di *elevazione* verso la sua pienezza.

<sup>505</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 190.

<sup>506</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 394-395.

<sup>507</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 246.

S. Weil riflette sulla categoria di umanità ritenendo che sia impossibile definire la nozione di *rispetto della sacralità* dell'essere umano, e tuttavia essa si impone come appello ineludibile di cui ogni soggetto è portatore, e che consiste nell'essere riconosciuto come destinatario di bene:

«C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano»<sup>508</sup>.

Dunque anche per S. Weil come per E. Stein, il *logos* relazionale costitutivo della realtà tutta, ci fa riconoscere l'umanità quale vincolo che lega ogni essere alla comunità universale e muove a un'apertura che invoca un imprescindibile riconoscimento dell'essere individuale.

Posti questi capisaldi dell'antropologia di E. Stein centrata sulla relazione empatica e dell'antropologia di S. Weil fondata sull'esercizio dell'attenzione, bisogna ora capire come intendere quelle forme di relazione che non rispondono ai termini fin qui descritti, che cioè non si danno come reciprocità arricchente, ma come separazione e persino contrarietà. Si tratta a questo punto di considerare la realtà di fatto che ci mostra un intersoggettività dove non si manifestano relazioni virtuose, cioè improntate al bene, bensì agite secondo il male. L'esperienza dell'intersoggettività registra continuamente contraddizioni che comprovano quella che E. Stein indica come assenza della coscienza, in singoli esseri umani, di essere membri dell'umanità; anche S. Weil ritiene che ci sia «un'insufficienza di spiegazione», un'ignoranza che dà luogo all'indifferenza di fronte al grido dell'altro: «Perché mi viene fatto del male?»<sup>509</sup>

Entrambe riconducono l'assenza di bene nella relazione intersoggettiva alla complessità della dimensione comunitaria. Lo “spazio relazionale” per definizione è luogo di *reciprocità* non economica, libera da ogni vincolo della specie “*do ut des*” e basato dunque su un criterio “puro”. Tuttavia non è il diritto che regola la convivenza comunitaria a fondare la giustizia della relazione, ma, al contrario, la relazione giusta avviene secondo un principio da cui far discendere ogni elaborazione giuridica del diritto positivo. Scrive E. Stein: «Si può parlare del diritto in un doppio senso: ci sono stati-di-cose riguardanti il diritto che sono indipendenti da ogni arbitrio e indipendenti dal fatto che siano riconosciuti o meno da qualsiasi “diritto vigente”, “pure” relazioni di diritto [...]. Il diritto puro è lo stesso in ogni tempo e presso tutti i popoli, infatti è eterno e non viene all'esistenza in un certo luogo e in un certo tempo. Il diritto positivo si forma o entra in vigore attraverso atti arbitrari e può avere, quindi, molteplici espressioni a piacimento»<sup>510</sup>.

In riferimento a questa idea steiniana affatto astratta di diritto, nota A. Ales Bello: «Per quanto riguarda la sfera del diritto al quale il tema dello Stato è fortemente connesso, si ritiene che sia individuabile un momento essenziale, caratterizzante il diritto puro, cioè quel diritto che di fatto può anche non essere mai realizzato, ma che rappresenta la norma ideale, il riferimento teorico che è in sé valido. Tale individuazione, lungi dall'essere puramente evasiva, dà ampio spazio ad una dimensione reale, concreta, fattuale che si identifica con la sfera del diritto positivo, quella che è vigente dal punto di vista storico»<sup>511</sup>.

Anche S. Weil riflette sulla nozione di diritto in termini fortemente analoghi a quelli di E. Stein, sebbene facendo uso di una terminologia apparentemente divergente, si pensi in modo particolare al concetto di diritto da lei radicalmente contestato giungendo a mettere in discussione la struttura dello Stato che definisce l'*animale sociale*, in quanto promulgatore del diritto e luogo di esercizio della *forza*: «La nozione di diritto è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Il diritto non si sostiene che col tono della rivendicazione; e quando questo tono è adottato, la forza non è lontana, è subito dietro, per confermarlo, se no sarebbe

<sup>508</sup> S. WEIL, *La personne et le sacré*, in: *Ecrits de Londres*, Paris, Gallimard, 1975, pp.11-44; ediz. it.: *La persona e il sacro*, in: «Morale e letteratura», ETS editrice, Pisa 1990, pp. 36-69.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>510</sup> E. STEIN, *La struttura ontica dello Stato*, cit., pp. 48-49.

<sup>511</sup> A. ALES BELLO, *Presentazione*, in E. STEIN, *Una ricerca sullo stato*, cit., p.11.

ridicolo. C'è una quantità di nozioni, tutte poste nella stessa categoria, che di per sé sono totalmente estranee al sovrannaturale, eppure sono un po' al di sopra della forza bruta. Sono tutte relative ai costumi dell'animale collettivo, per usare il linguaggio di Platone, quando conserva alcune tracce di un ammaestramento imposto dall'operazione della grazia [...] Le nozioni di diritto, di persona, di democrazia, rientrano in questa categoria»<sup>512</sup>.

E. Stein rielabora la nozione di diritto teorizzando uno Stato la cui struttura ontica consista in una «formazione sociale alla quale sono legate persone libere in modo che una o più di esse (al limite tutte) esercitano un potere sulle altre in nome della stessa formazione sociale»<sup>513</sup> e, come S. Weil, ha la piena consapevolezza, rispetto all'ottundimento delle concezioni totalitarie del suo tempo, che «Non è prescritto allo Stato, in conformità al suo senso, che esso si ponga al servizio della legge morale, che debba essere uno "Stato etico". Il regno di Satana può essere realizzato come Stato quanto il regno di Dio. Si tratta soltanto di sapere come questa o quella "forza spirituale" possa impadronirsi del contenuto dello Stato e perciò imprimere il suo sigillo a tutta la sua entità concreta»<sup>514</sup>.

Come sappiamo, E. Stein conduce la sua ricerca procedendo per distinguo all'interno di ambiti categoriali analizzati con modalità essenzialista, scavando cioè nei meandri dei fenomeni reali attraverso l'analisi dei significati reconditi delle parole, al fine di illuminare la realtà per discernere ciò che giova alla realizzazione dell'essere e dunque del bene; S. Weil invece procede per smascheramento dei significati ingannevoli delle parole e delle idee che gravano la realtà con gli infingimenti e le illusioni di cui sono latrici, con l'intento di denunciare le cause dell'assenza del bene. È chiaro che per entrambe il fine è quello di individuare tutto ciò che concorre all'attuazione del bene. Ora bisogna chiedersi, attraverso le loro riflessioni, quali siano, all'interno della comunità sociale, le ragioni dell'*impossibilità* che il bene si attui.

Sia E. Stein che S. Weil hanno ampiamente ribadito che ogni agire si compie in un quadro di interconnessioni universali. Entrambe, come abbiamo visto, ritengono che all'interno del dinamismo degli enti di natura, le interazioni sottostiano ad un ordine di tipo meccanicistico, se non determinato, certamente regolato. Nel caso delle relazioni intersoggettive, le interazioni si verificano nella ulteriore complicazione dovuta al fatto che, rispetto al divenire materiale, l'agire umano risponde alla sua natura complessa che lo sottrae alla dimensione meramente meccanica e lo situa al rango di essere spirituale il cui agire rientra solo in parte nella necessità, godendo egli del libero arbitrio, condizione che comporta una chiamata in causa come soggetto responsabile. Entrambe le autrici sottolineano che sebbene tutto, persino la psiche, sia sottoposto alle leggi meccaniche, tuttavia l'essere umano è chiamato a elevarsi al di là del determinismo, rispondendo al suo stesso desiderio di soprannaturale implicito nella sua interiorità.

E. Stein considera l'essere umano come totalità in sviluppo e fin dal suo scritto giovanile sull'empatia afferma che nella persona umana c'è un *nucleo immutabile* che costituisce la struttura personale, e tutto ciò che diviene intorno ad esso tuttavia «può evolversi secondo le circostanze»; si può avere pertanto una *incompiutezza* della persona in quanto «abbozzo non eseguito», fino all'assenza della personalità spirituale: «è anche possibile pensare che non si pervenga affatto allo sviluppo delle personalità. Chi non sente egli stesso dei valori, ma consegue tutti i sentimenti solo attraverso il contagio da parte degli altri, non può vivere "se stesso" né diventare una personalità, ma al più un'immagine illusoria di essa. Soltanto in quest'ultimo caso possiamo dire che la persona spirituale non esista. In tutti gli altri casi non possiamo mettere sullo stesso piano il mancato sviluppo della persona con la Non esistenza; anzi la persona umana esiste anche se non è sviluppata»<sup>515</sup>. Per E. Stein dunque la vita umana è processo che, pur inserito nel piano materiale per cui risponde alle leggi di causalità, diviene per lo sviluppo delle potenzialità che ogni io specifico possiede in quanto io spirituale la cui anima è in grado di attuarsi tramite la *motivazione*,

<sup>512</sup> S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 49.

<sup>513</sup> E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 98.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>515</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 221.

la legge fondamentale della vita spirituale, il legame tra gli atti o vissuti con cui l'io si pone di fronte al mondo in quanto coscienza intenzionale, secondo un «determinato contenuto di senso»<sup>516</sup>. I vissuti possono avere una precisa ricaduta nella costituzione della vita comunitaria in base alla qualità dell'«*empatia*, intesa come riconoscimento della soggettività estranea»<sup>517</sup>. Tutta la vita comunitaria, per la legge dell'interrelazione, risente del vissuto del singolo individuo: «la motivazione non si limita al vivere individuale, ma si estende anche a quello degli altri individui; essenzialmente ad essa si deve la nascita di un flusso di vissuto comunitario»<sup>518</sup>. Ora, afferma l'autrice: «il passaggio della motivazione da un soggetto ad un altro è comprensibile soltanto se tra loro c'è comprensione reciproca», si tratta dunque di capire che cosa accade quando la persona si chiude alla reciprocità, quando cioè «si tratti di soggetti spirituali tra i quali non si svolge più scambio spirituale reciproco. Ma può anche accadere che non vi sia alcuna vita spirituale, che gli individui siano *puramente* psichici, che non escano in linea di principio fuori di se stessi, ma che rimangano chiusi in sé; in entrambi i casi ognuno conduce una vita per conto proprio e, anche se è influenzato dagli altri, non c'è alcuna vita *comune* che fluisca dalla forza vitale come da un'*unica* fonte, e corrispondentemente neppure un "carattere" che sia attribuibile alla massa di individui psichici anziché ai singoli»<sup>519</sup>.

La filosofa pone alla base di tali fenomeni, in cui risulta assente la reciprocità relazionale, il fenomeno della *massificazione*. Nella massa (*Masse*) gli individui sono connessi non come soggetti che si guardano reciprocamente, ma come soggetti separati tra loro e tuttavia uniformati: «La massa è una connessione di individui che si comportano con uniformità; manca ad essa la vera unità *interiore* di cui vive il tutto. Non esiste una specifica qualità delle masse, vale a dire che non esiste alcuna qualità che sia caratteristica di una determinata massa e che le differenzi da altre masse o dai membri che compongono la massa stessa. Potrebbe sorgere qualche dubbio nella definizione della forza vitale della massa. È evidente che all'interno della massa un individuo si trova a subire l'influenza della forza vitale di un altro»<sup>520</sup>.

La massa viene descritta come luogo aggregante privo di qualità, dove gli «individui psichici» sono collocati tra loro senza che vi sia alcun flusso di vita spirituale perché essi stessi ne sono privi. All'interno della massa non c'è alcun darsi reciproco dei soggetti, sebbene essi siano in una connessione di causalità da cui non discende un'unione avente una struttura spirituale, cioè una «unità di comprensione», piuttosto la mera diffusione della dimensione psichica dà luogo alla «comunanza spaziale» di individui non spirituali in quanto non attingono alla loro anima. Dunque, in tali casi, alla relazione intersoggettiva si sostituisce la connessione causale che regola la realtà materiale. E. Stein sostiene che tale riduzione della *persona* a meccanismo di causalità psichica, deriva comunque da un atto libero con il quale l'individuo si spersonalizza per cui le connessioni intersoggettive non sono rispondenti alle «funzioni spirituali» che animano la rete relazionale, ma piuttosto l'individuo finisce per dipendere «da altre sequenze di accadimenti»:

«Se abbiamo a che fare con una persona, è evidente che essa può sempre ritirarsi dalla connessione con un proprio atto libero, può chiudersi nei confronti di azioni psichiche esterne. Per quanto riguarda la massa, se non si fa uso di tale libertà, negli individui psichici "non personali", e quindi non spirituali, si verifica semplicemente l'inserimento e l'esclusione che passa attraverso il "fatto casuale" dello scontro»<sup>521</sup>. L'assenza di spiritualità annichisce la persona fino a privarla della sua connotazione di *essere personale*; l'essere umano è così ridotto a individuo psichico in balia dei suoi flussi meramente sensibili, estranei alla vita che scaturisce dal nucleo, un «vivere senz'anima». Tuttavia si tenga presente che la visione antropologica di E. Stein è ispirata a una visione fondamentalmente ottimista nei confronti dell'essere umano che le circostanze possono

<sup>516</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 75.

<sup>517</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>518</sup> Ibidem, p. 176-177.

<sup>519</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>520</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>521</sup> Ibid., 260.

limitare al punto che si sviluppi solo la «persona empirica» e non quella spirituale, ma si tratta pur sempre di una ipotesi legata al presupposto ineludibile della natura libera dell'essere umano, tant'è che la studiosa afferma: «Nessun essere libero e spirituale è totalmente imprigionato»<sup>522</sup>.

Quando l'essere umano è privo della libertà personale, cioè sottoposto alle mere leggi della natura psico-fisica, la relazione con la natura e con gli altri esseri viventi scade ad una condizione di passività. In tali casi si verifica il processo contrario a quello che conduce alla virtù dell'empatia, poiché all'assenza di funzioni spirituali conseguono condizioni contrarie al bene il quale, per definizione, è ciò a cui tende la relazione. Nell'analisi steiniana riguardo agli elementi che concorrono a determinare la negatività che può verificarsi nell'aggregazione intersoggettiva dando luogo all'assenza del bene, emerge, diversamente da quanto sostiene Aristotele, che la relazione, in quanto predicato reale e non accidentale dell'essere, gode della condizione di mutevolezza quantitativa e qualitativa<sup>523</sup>. La relazione può verificarsi secondo maggiore o minore "apertura" o donazione quando tra i soggetti non si svolga uno «scambio spirituale reciproco», o vi sia addirittura chiusura in sé, assenza di vita spirituale. Ora sappiamo che l'intersoggettività è la condizione necessaria perché l'io possa esperire la sua stessa individualità, poiché i legami relazionali pongono le condizioni affinché, nel confronto con l'alterità, l'io riconosce la sua «ipseità come se stesso e non un altro».

E. Stein elabora un'ampia analisi fenomenologica riguardo alle dinamiche relazionali che intercorrono tra gli individui singoli e tra il singolo e la comunità, ma riguardo agli esiti esistenziali conseguenti alle relazioni "contrarie", la sua indagine si limita all'enunciazione delle possibili configurazioni generali che può essere sintetizzata dal seguente passo: «Abbiamo visto che le persone, quando entrano in contatto, producono reciprocamente, attraverso le loro particolarità individuali, determinate prese di posizione spontanee caratterizzate da un'assunzione positiva o negativa dei valori e nello stesso tempo dall'attrazione e dalla repulsione. L'attrazione, che va ben distinta dalla valutazione positiva, è l'impulso ad affidarsi ad una persona estranea, ad unirvisi, che, nel grado più alto, cioè l'amore, tende ad una completa fusione, ad una comunità di vita e di stati esistenziali. Il contrario di ciò è la chiusura verso l'altro in senso totale»<sup>524</sup>.

Nell'analisi fenomenologica condotta da E. Stein, lo studio dei risvolti esistenziali del fenomeno contrario all'empatia, cioè la chiusura, si limita ad un'enunciazione generica dovuta al taglio scientifico cui mira l'impostazione essenzialista della ricerca, finalizzata a mettere in evidenza l'universalità dell'essere creato, finito e potenziale, il quale, in quanto *analogon dell'essere puro* (l'essere nella sua attualità, cioè il bene eterno) è nella possibilità di raggiungere la pienezza di cui è portatore. Le persone, spiriti finiti, rispecchiano tra loro la relazione analogica nel senso che si percepiscono l'un l'altra in modo tale che ogni vita soggettiva appaia appartenente alla comune "natura" umana; pertanto i rapporti intersoggettivi si basano su tale reciproca appercezione dell'essere estraneo come *analogon* dell'essere proprio, e su questa «mutua relazione» si rende possibile il dischiudersi reciproco in modo *comprendivo*.

E. Stein ritiene che il *riconoscimento* consti della pienezza della relazione empatica e che trattare dell'empatia equivalga a porre il problema della costituzione coscienziale delle "oggettualità" indicate dalla teoria dell'empatia, «individuo psicofisico, personalità e simili», e dunque giungere da questa *comprensione* alla *visione* della verità antropologica: «Se perverremo alla costituzione degli Oggetti trascendenti [*transzendent*] nel dato immanente, nella coscienza pura, allora avremo raggiunto l'ultima chiarezza e non vi sarà più alcuna questione che rimarrà aperta. Questa è la meta della fenomenologia»<sup>525</sup>.

Sappiamo che S. Weil è mossa da un'equivalente passione per la ricerca delle ragioni che fondano l'incondizionato riconoscimento della dignità dell'essere umano, ma la riflessione nel suo caso si concentra sull'interrogazione intorno allo stato di male e di sofferenza che affligge l'uomo e

<sup>522</sup> E. STEIN, *Natura, persona, mistica*, cit., p. 62.

<sup>523</sup> Cfr. nota 38.

<sup>524</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 286.

<sup>525</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 120.



lo priva delle sue *radici*; pertanto per la filosofa francese è fondamentale capire quali siano le condizioni nelle quali si verifica tale fenomeno e se esista un modo per contrastare queste situazioni e incrementare le relazioni virtuose che favoriscano il bene.

E. Stein nei suoi scritti non si sofferma sulle ricadute esistenziali dell'eventualità contraria, cioè della "diminuzione d'essere" dovuta alla presenza nell'uomo del male radicato nell'errore originario che ha segnato l'umanità, puntando piuttosto sulla riflessione che conduce l'uomo ad assumere il compito di *divenire* ciò che egli è.

S. Weil dedica invece tutta la sua vita a riflettere sulla condizione degli esseri umani colpiti dal male per i colpi inferti da altri esseri umani, sul perché ciò avvenga, e su cosa sia possibile fare per lenire la sofferenza e, ove ciò non sia possibile, su come dare un senso all'assurdità del male che per lei non va fatto risalire all'errato uso della libertà fin dai primordi del genere umano, bensì è dovuto alla necessità che domina l'esistenza sottomessa al tempo e alle sue regole meccaniche. La realtà, secondo la filosofa francese, è segnata dalla contraddizione per la presenza del bene e del male come condizione che attraversa la realtà creaturale degli uomini come pure degli angeli: «Lucifero. Il solo fatto che esistano esseri ALTRI da Dio implica la possibilità del peccato. Questa possibilità non è connessa alla libertà (perché essa non esiste per Dio), ma all'ESISTENZA. L'esistenza separata. (Il Cristo non poteva peccare). Dio creando ha creato la possibilità del peccato. Creazione, rinuncia. Amore, dolore dell'esistenza separata. Due esseri vogliono essere uno, ma se essi fossero uno, questo essere uno amerebbe se stesso, e quale peggiore incubo? È una sete ancora più implacabile. Narciso. Dio dunque è il solo oggetto di amore possibile. Narciso chiede a se stesso di diventare un altro, per poterlo amare. L'amante chiede all'amata di diventare se stesso. Solo Dio è sé e un altro»<sup>526</sup>. Il male coincide dunque con la condizione di *essere separato*. Il peccato originale infatti non consiste nella trasgressione dell'uomo nei confronti del volere divino, ma nella condizione ontologica dell'esistenza come "peccato" poiché la creazione è consistita nella separazione tra Dio e mondo, idea metafisica di cui S. Weil trova la sintesi intuitiva nella formula di Anassimandro la cui citazione ricorre frequentemente nei suoi scritti: «Principio degli esseri è l'infinito[...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»<sup>527</sup>.

La conoscenza di questa condizione equivale al desiderio di sanarla, attraverso il ritorno all'unità trascendente. Nella dimensione temporale dell'esistenza, lo statuto dinamico dell'ontologia dell'essere umano esige la nullificazione del sé, la rinuncia cioè all'autoaffermazione, quale presupposto per riconoscere l'identità degli altri *esseri separati*, cioè delle altre creature, come esseri irriducibili a qualsiasi oggettivazione; dunque l'attuazione dell'esistenza secondo *giustizia* consiste nel riconoscere all'altro il *diritto di esistenza* in quanto essere separato che reclama il riconoscimento che in sé è un assoluto, una monade posta da Dio:

«Giustizia. Essere continuamente pronti ad ammettere che un altro è altra cosa da ciò che si legge quando egli è presente (ovvero quando si pensa a lui. O piuttosto: leggere in lui anche (e continuamente) che egli è certamente altra cosa, forse tutt'altra cosa, da quel che in lui si legge ... Ogni essere grida in silenzio per essere letto altrimenti. Non essere sordi a queste grida»<sup>528</sup>.

Abbiamo già visto che la conoscenza come *lettura* non si riduce a fatto intellettuale, bensì a visione dell'altro attraverso uno sguardo di riconoscimento. Perché sia possibile un tale riconoscimento dell'altro occorre lasciarsi pervadere dall'amore soprannaturale e, in forza dell'analogia di cui tratta anche E. Stein, discende il *consenso* che la creatura dà a Dio, permettendo all'amore soprannaturale di incarnarsi:

«La subordinazione consentita di tutte le facoltà naturali dell'anima all'amore soprannaturale è la fede. È ciò che Platone nella *Repubblica* chiama giustizia. In san Paolo fede e

<sup>526</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 96.

<sup>527</sup> SIMPLICIO, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24, 13 = DK 12 B 1; in: *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, pp. 106-107.

<sup>528</sup> S. WEIL, *Q I*, pp. 257-258.

giustizia sono costantemente identificate: “la sua fede gli è stata imputata a giustizia, la sua fede lo ha giustificato” [Romani, IV], ecc. In un’altra accezione la giustizia è l’esercizio dell’amore soprannaturale.

È la stessa cosa, perché l’amore soprannaturale si esercita, s’incarna, passa negli atti solo se le altre facoltà dell’anima si fanno sue servitrici, e il corpo stesso, per mezzo di esse, suo servitore»<sup>529</sup>.

Ritorna l’idea dell’intreccio di relazioni tra l’uomo e le sue componenti, tra l’uomo e Dio, tra i soggetti umani e la realtà tutta. L’interrelazione infatti, anche quando si riferisce direttamente a due termini, avviene sempre nell’ambito di una rete di correlazioni costituita dalla molteplicità di rimandi attivi e passivi. Per questa ragione S. Weil può affermare che la sofferenza dell’essere umano è alleviata quando, con uno sforzo di attenzione, si giunge alla chiarezza della *connessione necessaria* tra i meccanismi di causalità che la provocano. E «L’accettazione della coesistenza con noi di tutte le cose e di tutti gli esseri che di fatto esistono» è l’atto di suprema giustizia<sup>530</sup> e pertanto «Tutti i delitti, tutti i peccati gravi, sono forme particolari del rifiuto di questa coesistenza»<sup>531</sup>. Il riconoscimento della *coesistenza* possiede la virtù intrinseca di liberarci dalla tendenza al dilagare del sé a scapito del riconoscimento di *altro da sé*, e di mantenerci nella fedeltà all’ordine del mondo, che equivale all’adesione perfetta alla propria *vocazione*, cioè al proprio essere.

Sappiamo che la relazione non è sempre correlata al bene ma il bene implica sempre una correlazione virtuosa, nel senso che il bene per definizione è essere, e l’essere per definizione è relazione. La relazione non sempre è improntata al bene ma il bene è sempre relazione, apertura verso l’alterità, il male, al contrario è chiusura, cioè la negazione dell’essere: «Il bene e il male, è questo il centro del problema, e la verità essenziale è che la loro relazione non è reciproca. Il male è il contrario del bene, ma il bene non è il contrario di alcunché»<sup>532</sup>. Dal bene non deriva che il bene che riconosce il bene; dal male non deriva che la menzogna, dunque nella condizione del male in quanto negazione dell’essere, non c’è alcuna possibilità di riconoscere alcunché. Nella realtà dell’esistenza costruita sulle trame del male, o meglio nell’illusione erronea di una causalità da noi dominata che dà luogo alla menzogna della realtà fattuale, si dà il caso paradossale dell’impossibilità di essere per il mancato *riconoscimento* dell’essere; potremmo indicare questa situazione come la patologia della relazione consistente nella manifestazione del non umano dell’uomo che non riconosce l’essere umano dell’altro uomo. Dobbiamo ora capire come si generino relazioni negative (che non possono essere definite empatie negative), contrarie al bene, causa e cifra del male. Si tenga presente che E. Stein usa i termini “ empatia negativa”, *Negative Einfühlung*, per indicare l’esperienza di un vissuto che si oppone alla «tendenza del vissuto empatico a diventare un’esperienza propria originaria»<sup>533</sup>. Proporrei dunque di usare il termine “an-empatia”<sup>534</sup> per indicare una sorta di patologia all’interno della relazione, qual è il caso della relazione negativa (non dell’empatia negativa), che corrisponde al paradosso dell’impossibilità stessa che si dia la relazione.

È evidente che la relazione non sempre equivale all’apertura. L. Boella, riflettendo sull’*empatia negativa* ritiene che «l’empatia, in quanto atto fondante l’entrare in relazione, non è vincolata a giudizi sul valore positivo o negativo di ciò che l’altro sta provando»<sup>535</sup>; fatta questa

<sup>529</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 164-165.

<sup>530</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p.201.

<sup>531</sup> Ibidem, 202.

<sup>532</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 173.

<sup>533</sup> Mi pare che sia più coerente con la definizione di empatia offerta dall’analisi fenomenologica steiniana, non confondere l’*empatia negativa* con la *relazione negativa* che è piuttosto la negazione dell’empatia, dunque proporrei di preferire il termine an-empatia (vedi nota successiva) che indica le situazioni di assenza della relazione (cfr.: E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 85).

<sup>534</sup> Sul piano filologico, data l’origine greca della parola empatia potremmo intendere il prefisso *an* con valore privativo: ἀν εμπάθεια

<sup>535</sup> L. BOELLA, *Sentire l’altro. Conoscere e praticare l’empatia*, R. Cortina, Milano 2008, p. 115.

premesse, si apre il problema di capire se è possibile empatizzare il male che l'altro sente, da cui non può derivare alcun potenziamento di essere. Sulla difficoltà a ritenere empatico qualsiasi modo di "sentire" l'altro, nota L. Boella: «assolutamente arduo da accettare è il fatto che il sadico torturatore debba pur avere la capacità di empatizzare il dolore della sua vittima, se mette in gioco molta abilità e prova piacere nell'infliggerglielo. [...] L'empatia, che ha aperto la porta su destini eccentrici, folli o criminali, è servita loro per conoscere e rappresentare, per assumere la voce e lo sguardo di un altro. Gli esempi appena fatti dicono qualcosa sull'uso dell'empatia, che può servire al perseguimento di fini criminali o rimanere moralmente imparziale o indifferente, ma non toccano propriamente l'empatia negativa. Essa può invece essere considerata la rappresentazione fedele del *passaggio dalla distinzione tra l'io e l'altro* – essenziale perché ci sia empatia e non immedesimazione, contagio, invasione – *alla distanza che può diventare distacco e ripulsa*. In questo passaggio, decisiva è la possibilità o l'impossibilità che l'empatia assuma rilevanza etica, in altri termini, che si possa sviluppare la creatività della relazione nei suoi molteplici sensi, dallo scambio di esperienza all'assunzione di una responsabilità per l'altro. [...] In fondo, l'empatia negativa mette di fronte all'alterità dell'altro nella sua nudità, e soprattutto nel suo costituire un ostacolo al pieno sviluppo della relazione. E' possibile che io mi trovi di fronte l'altro come una persona che mi è radicalmente estranea, con cui dissento, in cui non mi riconosco»<sup>536</sup>. Da questa citazione si evince il significato che l'autrice attribuisce all'ossimoro *empatia negativa* come sentire l'essere altrui pur non accettando i contenuti del suo sentire; il problema che pone L. Boella è se sia possibile avvertire l'estraneità respingente di una qualche maniera dell'essere dell'altro, cioè l'«incompatibilità dei due ambiti di esperienza» e tuttavia non rifiutare l'intera persona, nei confronti della quale permane la comprensione, come nel caso emblematico del perdono; in tali casi: «la volontà di comprendere, ben lungi dal perseguire assoluzioni o dal ricercare giustificazioni del male commesso, di un evento accaduto è animata dal desiderio, che prende anche la forma di un'assunzione di responsabilità, chiedendosi – e chiedendo – il perché di determinati comportamenti»<sup>537</sup>. Questa conclusione a cui giunge L. Boella non può che essere condivisibile, ma non mi pare che vi si possa giungere a partire dalla premessa del concetto di *empatia negativa*. L'empatia è un atto globale, che non può riferirsi alla distinzione tra piano valoriale e piano comportamentale, si tratta di un'esperienza che si attua per definizione come coinvolgimento della totalità psico-fisico-spirituale dei soggetti in relazione, come scrive E. Stein: «anche se si tratta di capire un'azione non basta parlarne empaticamente in atto come singolo vissuto, ma si tratta di viverla in quanto derivante dalla struttura globale della persona in maniera significativa»<sup>538</sup>.

Piuttosto che di empatia negativa, espressione che pone le obiezioni appena indicate, penso si debba parlare di *relazione negativa*, cioè di empatia impossibile, come potrebbe essere quella nei confronti di un Hitler o di un qualsiasi altro criminale col possiamo stabilire non certo una relazione empatica come è quella di perdono, ma un sentimento di perdono, che equivale alla rinuncia all'odio. Si tratta cioè di una comprensione nei confronti del nucleo ineliminabile dell'umanità di un essere umano il cui comportamento attira sentimenti di odio, ma nei confronti del quale chi ha sviluppato, diversamente dall'individuo criminale, una personalità spirituale, esercita una forma di comprensione che tenga salda la distinzione tra il piano dei valori e quello dell'agire nella consapevolezza dell'impossibilità un'unità di significato, diversamente dalla relazione empatica che invece si compie come partecipazione in se stessi di un vissuto altrui che ci rivela l'essere dell'altro, cioè la totalità significativa del suo essere.

Il punto è che non tutte le relazioni sono empatiche. Come dice S. Weil, il bene non ha contrario, l'empatia, che per definizione corrisponde alla relazione d'amore, non può essere negativa. Il caso della *relazione di perdono* rientra tra le relazioni empatiche solo a determinate condizioni, si tratta infatti di una relazione che esige la reciprocità dal momento che il perdono non può che essere rivolto a colui che ha assunto la consapevolezza del pentimento, altrimenti è lesivo

<sup>536</sup> Ibid., pp.116-117.

<sup>537</sup> L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit., p. 118.

<sup>538</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 222.

del suo stesso libero arbitrio. Il perdono inteso come sentimento nei confronti di chi ha arrecato l'offesa, è una forma di comprensione che sottrae al sentimento dell'odio liberando dalla spirale del male, ma dal punto di vista della relazione, il perdono rivolto a chi non è giunto alla risoluzione del pentimento è inefficace ai fini della relazione stessa, perché ignora la libertà dell'altro di sottrarsi al ripristino della condizione di reciprocità che la dinamica pentimento-perdono può inaugurare. Solo nel caso della relazione di reciprocità perdono-pentimento si può parlare di relazione empatica, altrimenti, tutt'al più, si tratta di una relazione di comprensione di grado più o meno elevato in rapporto alla generosità di colui che è disposto ad una tale apertura unilaterale. Ora, il pentimento non scaturisce dalla pretesa di un soggetto di fronte ad un altro, né il perdono può limitarsi ad un atto di generosità di fronte a un crimine; si tratta in entrambi i casi di vissuti profondi che coinvolgono la totalità della persone implicate e dunque richiedono profondità di senso; solo a queste condizioni, se cioè la relazione gode di reciprocità (non necessariamente di parità), diventa creativa come lo è per definizione la relazione empatica, e può ripristinare una frattura fra esseri umani. Se tali condizioni non fossero date, la relazione empatica sarebbe una forma di ottundimento di fronte al bene e al male, e dunque fundamentalmente ingiusta.

La situazione "an-empatica", in quanto relazione negativa, cioè contraria rispetto alla natura relazionale dell'essere umano, non solo indica assenza di empatia, ma è anche contraddittoria rispetto all'atteggiamento dell'attenzione: se l'attenzione creatrice che esercita lo sguardo amorevole è virtù di presentificazione, la chiusura alla relazione, la negazione dello sguardo, la mancanza di attenzione, rendono impossibile il riconoscimento dell'altro essere, la dis-attenzione ignora l'esistenza altrui nullificandola; afferma S. Weil: «Allo stesso modo, un uomo totalmente alla mercè di un altro, non esiste. Lo schiavo non esiste né agli occhi del padrone né ai suoi propri occhi»<sup>539</sup>. Dunque dobbiamo distinguere, per la definizione stessa di relazione, la relazione empatica supportata dall'attenzione, dalla relazione negativa nella quale viene meno l'apertura all'altro e ancor più la possibilità di empatizzare l'altro che è la forma piena di comprensione dell'altro, almeno sul piano immanente delle facoltà umane.

Per capire in quali condizioni si verifica l'assenza di quella che potremmo chiamare "attenzione empatizzante", è utile tornare alla nozione di *diritto* esplicitata da S. Weil, secondo cui fino a quando viene assunto nei termini del diritto, il riconoscimento dell'altro si pone come possibilità, come condizione subordinata al fatto che qualcuno elabora il diritto e lo impone, e qualcun altro lo rivendica. In tal caso la relazione interpersonale equivale alla dialettica soggetto - oggetto che si traduce in quella diritto - dovere. S. Weil coglie il non senso, l'ingiustizia intrinseca a tale nozione di diritto, riportando la relazione sul piano «di esistenza e di realtà», cioè a partire dall'assunto che «Solo l'obbligo può essere incondizionato. Esso si pone in un campo che è al di sopra di ogni condizione, perché è al di sopra di questo mondo»<sup>540</sup>. Riconoscere all'essere umano l'esistenza: in ciò consiste l'obbligo verso le creature umane: «C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che nessun'altra condizione abbia ad intervenire»<sup>541</sup>. Il criterio del riconoscimento dell'essere umano non si basa dunque su un'elaborazione culturale, è infatti al di sopra della storia e in questo senso non ha un fondamento teorico ma può solo essere verificato tramite *l'accordo della coscienza universale* che da sempre spinge la coscienza individuale alla pietà verso il bisognoso e la coscienza civile ad organizzare la società in modo tale da assolvere all'obbligo nei confronti dell'essere umano che si dà come essere corporeo; per tale ragione la prima forma di riconoscimento è quella di garantire i bisogni di nutrimento che sono di natura corporea, e poi quelli di natura spirituale, bisogni declinati storicamente nella carta dei diritti dell'uomo, ma rispondenti al *destino eterno dell'essere umano*.

«Se ci mettiamo al posto di chi ha fame, siamo naturalmente inclini, per un gioco automatico e cieco della sensibilità, a desiderare che egli mangi. Ebbene, non vi è alcuna ragione di resistere a questa inclinazione. Ma l'atto di nutrire è solo il segno dell'inclinazione, e questa stessa è solo il

<sup>539</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., p.112.

<sup>540</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 9.

<sup>541</sup> Ibid., p. 10.

segno che si è riconosciuta l'esistenza dell'affamato in quanto "io", esso è importante solo come segno. Ma ha pienamente il valore di segno, perché il riconoscimento di un "io" nell'affamato è fittizio, immaginario, se non è accompagnato da un'inclinazione quasi irresistibile a nutrirlo. (E come l'atto di pronunciare le parole della preghiera può generare la preghiera, così l'atto di nutrire può generare tale riconoscimento se compiuto con quest'intenzione). L'atto di nutrire è legato a questo riconoscimento come il ritmo del verso alla contemplazione poetica ... Il *riconoscimento* riguarda innanzitutto colui che soccorre, se il soccorso è puro. L'uomo soccorso lo deve solo a titolo di reciprocità. Colui che viene soccorso deve esattamente l'equivalente di ciò che ha ricevuto, e cioè riconoscere che l'altro ha il diritto di dire *io*»<sup>542</sup>.

Quando nella relazione non si dà riconoscimento dell'essere, si nega lo sguardo che lo possa illuminare perché si sveli la sua dignità e si crei la circolarità relazionale che giova alla realtà tutta orbitante intorno ad essa. Questa impossibilità della relazione è carica di assurdità, abbiamo visto infatti che equivale a un ossimoro linguistico (*relazione negativa*), implica un'aporia ontologica (se il porre l'essere ha per condizione il riconoscimento da parte di un altro essere, cioè la relazione, in che senso un essere umano può negare l'essere altrui?), esprime una contraddizione logica (viene negato ciò che in sé costituisce affermazione), uno scandalo morale (la libertà di relazionarsi all'altro diventa arbitrio che nega la dignità dell'altro). La relazione negativa è il paradosso dell'ambito dell'intersoggettività: entrare in relazione senza riconoscimento dell'essere, senza che l'altro possa assurgere al rango della sua stessa dignità di essere. E' la condizione della schiavitù:

«A partire da un certo grado di ineguaglianza nei rapporti di forza tra gli uomini, l'inferiore passa allo stato di materia e perde la propria personalità. Gli antichi dicevano: "Un uomo perde metà della propria anima il giorno in cui diventa schiavo" »<sup>543</sup>. È il fenomeno della *cosificazione* dell'uomo da parte dell'uomo:

«Dal potere di tramutare un uomo in cosa facendolo morire, procede un altro potere, e molto più prodigioso: quello di mutare in cosa un uomo che resta vivo. E' vivo, ha un'anima; è, nondimeno una cosa [...] L'anima non è fatta per abitare una cosa; quando vi sia costretta, non vi è più nulla in essa che non patisca violenza»<sup>544</sup>.

S. Weil legge nell'Iliade la condizione emblematica della sventura determinata dalla "cosificazione" che l'uomo subisce per via dell'esercizio della «forza» con cui gli uomini piegano gli uomini: «La forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa»<sup>545</sup>. Il concetto di *forza* in S. Weil assume vari significati: nel senso in cui ne tratta ne *L'Iliade o il poema della forza*, la forza è «il male essenziale dell'umanità», «la sostituzione dei mezzi ai fini» che porta alla «guerra micidiale e senza oggetto» nella quale gli uomini perdono ogni valore<sup>546</sup>; nel senso cosmologico è

<sup>542</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 246.

<sup>543</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., pp.106-107.

<sup>544</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 2008, p. 10.

<sup>545</sup> IBIDEM, p.9.

<sup>546</sup> L'esperienza della guerra ha accomunato entrambe le filosofe le quali ne soppesarono tutta la tragica assurdità. Si veda quanto S. Weil scrive in una lettera a Bernanos (cfr. S. WEIL, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, traduzione a cura di D. Zazzi, Mondadori, Cles (TN), 2005, pp.49-54), a proposito della sua partecipazione alla guerra civile in Spagna durante la quale aveva respirato «lo stesso odore di sangue e di terrore» rappresentato ne *I grandi cimiteri sotto la luna* la cui lettura la spinse a rivolgersi allo scrittore per il bisogno di partecipargli la comunanza di percezione dell'orrore abissale di fronte alla guerra. S. Weil fa una lettura antropologica della guerra individuandone l'elemento *essenziale* nell'«atteggiamento di fronte all'omicidio», assunto spesso, in quel contesto, da «intelletuali spenti e inoffensivi» totalmente indifferenti verso «il sangue inutilmente versato». L'assurdità di tale assenza di disgusto, si manifestava anche in chi avrebbe dovuto esprimere l'attitudine all'interrogazione del pensiero, come una sorta di «fasciazione», «ebbrezza», «evidente piacere», o in chi, prima della guerra, si era dichiarato pacifista. In quella atmosfera di guerra si era annullato il fine per cui sembrava avere una ragione la stessa lotta: «Non si può infatti formulare il fine che riconducendolo al ben pubblico, al bene degli uomini – e gli uomini non hanno alcun valore».

Anche E. Stein si trovò a sperimentare gli orrori della guerra che ne comprovano l'assurdità, prestando servizio come volontaria della Croce Rossa durante la Grande Guerra, e poi come vittima della persecuzione nazista che dilagava «nel totale disprezzo della giustizia e della umanità», come denunciò in un estremo appello rivolto al papa



«la forza bruta della materia», il determinismo meccanicistico a cui siamo sottoposti che corrisponde alla perfetta ubbidienza, all'ordine voluto da Dio che tuttavia Dio ha scelto come suo stesso limite (creazione come rinuncia).

Con una sorta di ragionamento sillogistico così la filosofa sintetizza la dinamica della forza che attraversa la realtà tutta secondo un processo di interconnessione:

«Nell'anima umana è sottoposto alla forza ciò che è dominato dai bisogni. E' necessario dimenticare ogni bisogno per concepire i rapporti nella loro immateriale purezza ... Le forze di questo mondo sono sovraneamente determinate dalla necessità; la necessità è fatta di rapporti che sono pensieri; per questo la forza che domina in questo mondo è sovraneamente dominata dal pensiero. L'uomo è una creatura pensante; sta dalla parte di ciò che comanda alla forza»<sup>547</sup>.

La filosofa rintraccia nell'Iliade le peculiarità del fenomeno della cosificazione umana conseguente all'uso della forza che si verifica nella relazione intersoggettiva quando anche il pensiero è sottomesso al meccanismo cui risponde la materia:

«Che un essere umano possa essere una cosa, è da un punto di vista logico una contraddizione; ma, quando l'impossibile è divenuto realtà, la contraddizione diventa strazio dell'anima. Questa cosa aspira in ogni momento ad essere un uomo, una donna, e in nessun momento vi riesce. E' una morte che si allunga, si stira per tutto il corso di una vita che la morte ha raggelato poco prima di averla soppressa»<sup>548</sup>.

Nello scrivere queste parole la filosofa ha presente le sventure dei personaggi dell'Iliade, vinti e vincitori ugualmente vittime della forza che trasforma pensieri distruttivi in atti di distruzione; tuttavia non possiamo non sorprenderci nel cogliere l'assonanza con quanto scrive Hanna Arendt a proposito di uomini e donne che hanno attraversato tempi e luoghi non dell'immaginazione letteraria ma della reale *sventura* che ha preso consistenza nel terrore della persecuzione nazista:

«Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppo sulla terra, né il numero delle vittime. E' in gioco la natura umana in quanto tale [...]. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria, e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire [...].

E' conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un "male radicale". Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà e demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti. Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui [...]. Le ideologie sono opinioni innocue, acritiche e arbitrarie solo finché nessuno vi crede sul serio. Una volta presa alla lettera la loro pretesa di validità totale, esse diventano il nucleo di sistemi logici in cui, come nei sistemi dei paranoici, ogni cosa deriva comprensibilmente e necessariamente, perché una prima premessa viene accettata in modo assiomatico»<sup>549</sup>.

Di fronte allo scenario del male, la forza riflessiva della filosofia resta interdotta per l'impossibilità di comprendere. Così anche l'interrogazione di S. Weil si arresta di fronte al mistero del male estremo:

«In una sola circostanza non so davvero più niente di questa certezza [l'amore misericordioso di Dio]: quando vengo a contatto con la sventura altrui. Anche, e forse a maggior ragione, se si tratta della sventura di coloro che mi sono indifferenti o sconosciuti, compresi quelli

Pio XI attraverso una lettera, datata 12 aprile 1933, perché prendesse pubblica ed esplicita posizione contro l'azione di sterminio posta in atto dal nazismo.

<sup>547</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit. p. 249.

<sup>548</sup> IBIDEM, p.13.

<sup>549</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 628-629.



dei secoli più remoti. Questo contatto mi procura un male così atroce, strazia da parte a parte la mia anima a tal punto che per qualche tempo l'amore di Dio mi diventa quasi impossibile»<sup>550</sup>.

La riflessione weiliana sul tema del male, per lei sempre riconducibile alla relazione intersoggettiva, ruota intorno ad una categoria di forte realismo, elaborata sulla scorta dell'incontro che S. Weil fece personalmente con la condizione di sofferenza di un'umanità costituita da esseri umani posti ai margini della vita a causa dell'ingiustizia che la "macchina sociale" continuamente infligge a coloro che non hanno la forza neppure di pensare. Si tratta della «sofferenza irriducibile (*malheur*)» che possiamo tradurre col termine *sventura*:

«La sventura è uno sradicamento della vita, un equivalente più o meno attenuato della morte, che l'impatto con il dolore fisico o l'apprensione immediata che se ne ha rendono irresistibilmente presente nell'anima [...]. C'è vera sventura solo quando l'avvenimento che ha afferrato una vita l'ha sradicata, l'ha colpita direttamente o indirettamente in tutti i suoi aspetti: sociale, psicologico e fisico. Il fattore sociale è essenziale. Non c'è vera sventura là dove non si verifici, in qualsiasi forma, una decadenza sociale o l'apprensione di una simile decadenza. [...]. Il grande enigma della vita umana non è la sofferenza, bensì la sventura»<sup>551</sup>.

Nel concetto weiliano di *malheur* sembra risuonare la pregnanza della categoria biblica degli *anawim*, termine ebraico che viene riferito ai poveri, agli afflitti, ai deboli, agli indifesi. Il tema cruciale dell'enigma umano della sofferenza viene da lei trattato con una profondità tale da rivelare tutta la sua sensibilità di ebrea convertita al cristianesimo. È tale sensibilità che la porta a saper individuare nel racconto biblico del *Libro di Giobbe* la rappresentazione più efficace dell'assurdità della sofferenza che in Dio trova il suo senso, e nella Croce di Cristo l'azione ultima che porta alla *trasformazione* della sofferenza.

Uno degli ultimi scritti di S. Weil *L'amour de Dieu et le malheur*<sup>552</sup>, risalente alla primavera del 1942, è infatti dedicato al tema della sventura come via di accesso privilegiata al soprannaturale; la condizione di sventura nella quale una creatura umana si ritrova a causa di altri esseri umani, può diventare un *μεταζῶ*, una via di accesso al soprannaturale, se, nonostante la sofferenza, non viene meno lo sguardo verso Dio, né si disgrega l'unità della persona stessa, ma questa rimane orientata verso l'amore:

«Chi persevera nel mantenere la propria anima volta verso Dio mentre un chiodo la trafigge si trova inchiodato al centro stesso dell'universo. È il vero centro, che non sta nel punto mediano, che è fuori dello spazio e del tempo, che è Dio. Secondo una dimensione che non appartiene allo spazio e che non è il tempo, una dimensione completamente altra, quel chiodo ha aperto un varco nella creazione bucando lo spessore dello schermo che separa l'anima da Dio. Grazie a questa dimensione meravigliosa l'anima che ama, senza lasciare il punto dello spazio e del tempo in cui si trova il corpo al quale è legata, può attraversare la totalità dello spazio e del tempo e giungere al cospetto stesso di Dio»<sup>553</sup>.

L'amore che consente di non rimanere schiacciati dalla sofferenza, non è un sentimento, ma una postura, un orientamento verso la verità che ci rivela la condizione della nostra natura fragile e vulnerabile, sottoposta sua malgrado alla sventura. Se l'anima di chi soffre, sebbene vincolata alla necessità spazio-temporale, rimane rivolta a Dio, allora si apre un varco nella creazione, si copre la distanza di separazione tra la creatura e Dio, così come accade nel punto d'incrocio tra i bracci della Croce là dove la sofferenza di tutta l'umanità viene elevata al cospetto di Dio grazie all'amore di Cristo. Un tale orientamento della creatura non ottiene una risposta sul perché delle cause della sofferenza, le quali attengono ai meccanismi della realtà finita; bensì, attraverso di esso si giunge alla comprensione che il luogo del bene non è in questa finitudine. È una comprensione a-razionale, una conoscenza riposta in «un punto dell'anima così segreto da risultare inaccessibile alla coscienza», tale che travalica ogni spiegazione e si radica nella parola di Dio che è silenzio. Si tratta

<sup>550</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 51.

<sup>551</sup> S. WEIL, *L'amore di Dio e la sventura*, in: *Attesa di Dio*, cit. pp. 172-173.

<sup>552</sup> Ibidem, cit., pp. 234-257.

<sup>553</sup> Ibidem, p. 235.

di uno stato d'essere, di un sentire profondo, di una visione interiore, che aprono alla dimensione di senso: «Il perché dello sventurato non comporta risposta, dato che viviamo nella necessità e non nella finalità ... ogni volta che richiediamo la finalità al mondo, questo ce la rifiuta. Ma per sapere che ce la rifiuta, dobbiamo chiederla. Solo la sventura ci obbliga a una simile richiesta, e così pure la bellezza, perché il bello ci dà il sentimento della presenza di un bene così vivamente da spingerci a cercarvi un fine senza mai trovarlo»<sup>554</sup>.

La sventura getta nell'abisso del silenzio della ragione e tuttavia se il pensiero si solleva, grazie all'*attenzione*, al di sopra della parte carnale che soffre, allora si accede alla comprensione di senso; si tratta di un'esperienza analoga a quella che ci porta a vedere il bello e il bene. L'assenza di attenzione, viceversa, è premessa alla *sventura*. Il misconoscimento della bellezza ne è il sintomo: «Il primo attacco della sventura è sempre privazione di bellezza, invasione dell'anima da parte della bruttezza. Allora chi non mantiene, a dispetto di ogni senso comune il proprio amore puntato nella stessa direzione, sebbene ormai senza oggetto, perde ogni contatto con il bene, forse definitivamente»<sup>555</sup>.

S. Weil giunge a un'interpretazione del rapporto male-sofferenza che a volte sembra assumere toni paradossali, provocatori rispetto a un immediato sentire, tanto da darci, di primo acchito, l'impressione di una personalità che cede emotivamente al coinvolgimento di fronte allo scenario della sofferenza. In realtà affrontare il tema della sofferenza e del male come dimensioni nelle quali si dibatte l'universo, equivale per Simone Weil ad assumere un compito senza alcuna enfasi ma piuttosto con un estremo carico di responsabilità alla quale sente di non potere sfuggire per una vocazione ineludibile di cui avverte tutto il peso insopportabile: «“Distogli da me lo sguardo e lasciami respirare” [Salmi, 39,14]. Così pure Giobbe. Per un istante si desidera di non avere più il peso dell'universo sulle reni»<sup>556</sup>.

S. Weil, di fronte al problema della sofferenza, ritiene che si tratti di accrescere l'intelligenza della dimensione dell'esistenza non come descrizione razionale di ciò che sfugge alla comprensione umana, bensì come sguardo sulla condizione della realtà, che conduce alla consapevolezza della collocazione di senso dell'essere proprio e altrui. La consapevolezza del senso della sofferenza contribuisce all'avvento di una nuova cultura ispirata all'assunzione di responsabilità. S. Weil insiste frequentemente sul rapporto sofferenza-conoscenza. Tra le citazioni la seguente sintetizza in modo efficace la sua concezione su questo tema:

«La sofferenza come koan<sup>557</sup>. Dio è il maestro che fornisce questo koan, lo colloca nell'anima come una cosa irriducibile, un corpo estraneo, non assimilabile, e costringe a pensarci. Il pensiero della sofferenza non è discorsivo. Il pensiero urta contro il dolore fisico, contro la sventura, come la mosca contro il vetro, senza poter progredire in alcun modo né scoprirvi nulla di nuovo, e senza potersi impedire di tornarvi. Così si esercita e si sviluppa la facoltà intuitiva. Eschilo. “Mediante la sofferenza la conoscenza” [Agamennone, 177]»<sup>558</sup>.

La conoscenza cui conduce l'attenzione rivolta al mistero della sofferenza, è la premessa al *consenso* a cui siamo chiamati perché la giustizia si attui grazie al soprannaturale che fa da contrappeso, come su una bilancia, alla “forza brutta” che causa la sofferenza. In questo consiste l'assunzione di responsabilità che consegue alla conoscenza; questa è l'unica azione possibile veramente efficace al fine di contrastare il male: «Non credere di potere uccidere - né di poter salvare, beninteso. Non credere di avere un potere. [...] *L'uomo non ha alcuna potenza e tuttavia ha una responsabilità*. L'avvenire corrisponde alla responsabilità, il passato all'impotenza»<sup>559</sup>.

<sup>554</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 254.

<sup>555</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 175.

<sup>556</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 201.

<sup>557</sup> Cfr. la voce *koan* nel sito internet di Wikipedia: «Termine del Buddismo che indica lo strumento di una pratica meditativa consistente in un'affermazione paradossale o in un racconto usato per aiutare la meditazione e quindi “risvegliare” una profonda consapevolezza. Di solito narra l'incontro tra un maestro e il suo discepolo, nel quale viene rivelata la natura ultima della realtà».

<sup>558</sup> S. WEIL, *QIII*, p. 179.

<sup>559</sup> S. WEIL, *QI*, p. 334-335.

Il tempo ci domina e tuttavia possiamo interferire con l'ineluttabilità del suo divenire e divenire costruttori *attraverso* il tempo.

Come abbiamo visto, la leva di cui possiamo disporre è l'*attenzione* che richiede l'acquisizione lenta e severa di uno sguardo nuovo, a cui corrisponde il privilegio di poter sospendere il tempo per "un attimo", facendo venir meno il condizionamento della necessità naturale; è questa la "durata", l'azione non-agente, il vissuto senza il vincolo dell'esperienza, la visione del pensiero succedanea all'astensione dal pensare, la relazionalità pura e gratuita: «L'uomo non sfugge alle leggi di questo mondo se non per la durata di un lampo. Istanti di arresto, di contemplazione, di intuizione pura, di vuoto mentale, di accettazione del vuoto morale. Grazie a questi istanti egli è capace di soprannaturale»<sup>560</sup>. Dunque la contemplazione del bene sottrae alla prevaricazione dell'istinto di male che è nell'uomo, tuttavia ciò non gli dà nessuna garanzia di essere sottratti alla possibilità di incorrere nelle conseguenze del male, sebbene questo resti fuori di lui.

Secondo S. Weil, la natura animale che è in noi ci spinge all'aggressività, a compiere il male che procura ogni sofferenza, se non per un'azione diretta, a motivo dell'indifferenza nei confronti di chi è già nella sventura, o delle potenziali cause che potrebbero condurre ad essa; solo attraverso l'orientamento verso il bene è possibile essere liberi dal vero male che consiste nel rimanere lontani dal piano soprannaturale: «Colui che procede nella giusta direzione è libero da ogni male. Benché sia, più di chiunque altro, sensibile alla sventura, benché la sventura gli procuri un senso di colpa e di maledizione, tuttavia per lui la sventura non costituisce un male. A meno che non tradisca e non distolga lo sguardo, sarà sempre preservato»<sup>561</sup>.

La responsabilità dell'uomo si proietta nella realtà nella misura in cui si impegna nel dovere di alleviare, per quanto è nelle sue possibilità, la sofferenza. Tuttavia, non è dall'azione umana che deriva la potenza trasformatrice contro la sofferenza cui è sottomessa l'esistenza in ogni suo aspetto; l'azione umana infatti trova efficacia solo se è ricongiunta alla fonte del bene, solo cioè se si ricostituisce il legame tra Dio e il creato, ripercorrendo la distanza che Dio stesso ha posto perché il creato fosse altro da lui, imperfezione distinta dalla perfezione, l'unico modo perché Dio potesse donare l'alterità. Coprire tale distanza attraverso il bene, cioè l'amore per il creato stesso, opera di Dio, significa ridurre tale distanza. Pertanto la realtà va amata per ciò che è, nella sua struttura di interconnessioni relazionali che obbediscono all'ordine voluto da Dio come altro da sé. È la creazione stessa l'unica realtà che ci riporta a Dio, per cui, attraverso la creazione che in sé è male perché separazione da Dio, occorre fare un cammino inverso sottraendosi alla costrizione spaziotemporale per ritrovare l'amore di Dio che ha dato origine alla realtà creata la quale, se amata, diviene il ponte, la mediazione verso Dio: «Per noi, tutto è rapporto. In sé, tutto è mediazione, mediazione divina. Dio è mediazione. Ogni mediazione è Dio. Mediazione suprema, armonia tra il perché del Cristo (ripetuto incessantemente da ogni anima nella sventura) e il silenzio del Padre. L'universo (noi compresi) è la vibrazione di questa armonia»<sup>562</sup>.

La sventura, estrema separazione del bene dal mondo, è, per contrappeso, la più pura forma di mediazione quando diventa accettazione muta, silenziosa, amorevole e per tale motivo esige il più alto grado di libertà. La contemplazione di cui la creatura diventa soggetto nel momento in cui la sofferenza la «inchioda al centro dell'universo», conduce infatti al punto di massimo distacco dalla costrizione creaturale; obbedienza estrema di fronte al male estremo coincidente con un atto libero, non necessitato, "puro".

Certamente S. Weil rilegge la posizione di Kant riguardo all'idea di libertà. A tal proposito afferma S. Pétrement che S. Weil «Con Kant, pensa che il bene non deve mai essere concepito attraverso ciò che ci appare nel fenomeno: il bene non è riducibile al fenomeno quanto questo non lo è al bene. Con Platone, biasima quelli che non sanno "quanto differiscano la natura della necessità e quella del bene" (Repubblica, VI, 493 c.). Ciò che particolarmente la colpisce è l'idea

<sup>560</sup> S. WEIL, *QII*, p. 47.

<sup>561</sup> Da una lettera di S. Weil in: A. MARCHETTI (a cura di), *Simone Weil. Joë Bousquet. Corrispondenza*, cit., p. 15.

<sup>562</sup> S. WEIL, *QIII*, p. 415.

che inserire il bene nel mondo, “al di qua del velo”, come dice lei, sarebbe mancare al rispetto e alla pietà che dobbiamo agli sventurati; perché equivarrebbe a pensare che la sventura è sempre una giusta punizione»<sup>563</sup>.

Per tale motivo S. Weil ribadisce la non correlazione tra volontà e bene. Il bene infatti non è riconducibile ai meccanismi di causalità perché altrimenti dovremmo ipotizzare che chi ne è privato ha commesso una qualche colpa. Stiamo considerando il bene ontologicamente inteso, che coincide cioè con l'essere. La volontà come determinazione razionale può concorrere alla determinazione del bene; tuttavia la volontà che risponde alla razionalità in se stessa non è fonte di bene. Il piano dell'agire come manifestazione del libero arbitrio non corrisponde a quello dell'essere. Il dinamismo della relazionalità mosso dalla volontà di azione volta a stabilire legami intersoggettivi, può non comportare un esito buono, il desiderio buono che muove l'azione non basta a porre in essere un atto di bontà. Prova ne sia l'ideologia intesa come ragione motivata a un bene che può tuttavia porre in atto una prassi politica guerrafondaia o terroristica. La razionalizzazione dell'agire non garantisce la bontà dell'agire stesso. Nella fattispecie della relazione interpersonale è di esperienza comune che se manca il discernimento di ciò che è bene manca l'attuabilità stessa del bene. Tuttavia la radice di tale discernimento, secondo S. Weil è di natura soprannaturale.

Per tale motivo il giudizio morale su cui pensiamo di poter regolare le relazioni intersoggettive, in ultima analisi risulta un abuso, poiché esso può avere fondamento solo in Dio. S. Weil chiarisce in che termini si pone la conseguente circolarità relazionale:

«Dalla miseria umana a Dio. Ma non come compensazione o consolazione. Come correlazione.

La fonte dell'energia morale è per l'uomo all'esterno, come quella dell'energia fisica (nutrimento, respirazione). In genere egli la trova, e per questo ha l'illusione – quasi fisicamente – che il proprio essere porti in sé il principio di conservazione. Solo la privazione fa sentire il bisogno.

*Non giudicare. Tutte le colpe sono uguali. Non c'è che una colpa: non essere capaci di nutrirsi di luce.* Infatti, essendo questa capacità assente, tutte le colpe sono possibili e nessuna è evitabile. “Il mio nutrimento è fare la volontà di colui che m'invia” [*Giovanni*, 4, 34]. Non vi è altro bene che questa capacità»<sup>564</sup>.

Il male agito dagli uomini nei confronti dei loro simili in condizioni di debolezza, è da lei considerato come un fenomeno della realtà meccanica; sperimentato nei confronti della sua stessa persona, Simone Weil tende a ricondurlo non alla “cattiveria” ma ad una tendenza naturale, come il «... noto fenomeno delle galline che, appena ne vedano una fra loro ferita, vi si gettano addosso a colpi di becco. Tutti gli uomini portano in sé questa natura animale che determina il loro atteggiamento nei riguardi dei loro simili, con o senza consapevolezza e adesione. Spesso, per esempio, senza che il pensiero se ne renda assolutamente conto, la natura animale in un uomo ha sentore [percezione] della mutilazione della natura animale in un altro e reagisce di conseguenza. Ben inteso, accade la stessa cosa in ogni situazione e nelle corrispondenti reazioni animali. Gli uomini sono in balia di questa necessità meccanica, e vi si sottraggono soltanto proporzionalmente al posto che il soprannaturale autentico detiene nella loro anima»<sup>565</sup>.

Secondo S. Weil dunque l'esperienza “virtuosa” della relazionalità è attuazione del bene, ma il bene non appartiene alla dimensione materiale, non è una creazione dell'uomo in quanto ha origine in Dio.

In quanto atto psichico libero, la volontà può sottrarre l'essere umano alla relazione che lo impegna nella ricerca del bene attraverso l'attenzione, per cui la modalità intersoggettiva negatrice della relazione risulta *an-estetica* (non offre nessuna *meraviglia*) sul piano della emotività psichica, risulta *alogica* e *acritica* sul piano gnoseologico, *eteronoma* sul piano morale. In questo caso la coscienza si ritrae in una zona d'ombra, non è più collocata in un qualche orizzonte rispetto

<sup>563</sup> S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, p. 621.

<sup>564</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 145.

<sup>565</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 73.

al quale stabilire coordinate di orientamento, risulta anchilosata nella sua autonomia, e la relazione interpersonale rivela la sua disfunzionalità dovuta alla costruzione di un'immagine dell'altro che viola la sua irriducibilità e rende impossibile la relazione di amore (relazione empatica) intesa essenzialmente come riconoscimento dell'altro come assoluto:

«Amare il prossimo come se stessi non significa amare tutti gli esseri ugualmente, perché io non amo ugualmente tutti i modi di esistenza di me stesso. Neppure significa non farli soffrire mai, perché io non rifiuto di far soffrire me stesso. Bensì avere con ciascuno il rapporto che c'è tra un modo di pensare l'universo e un altro modo di pensare l'universo, non una parte dell'universo. Un uomo a dieci passi da me è qualcosa che è separato da me mediante una distanza (dieci passi), ma è anche un'altra prospettiva in cui appaiono tutte le cose. Il rapporto tra me e un altro uomo non può mai essere analogo al rapporto tra il cieco e il bastone, e neppure al rapporto inverso; per questo la schiavitù è contraria alla natura e alla ragione. La guerra è un modo d'imporre una diversa lettura delle sensazioni, un'azione sull'immaginazione altrui»<sup>566</sup>.

#### § 4 - *La relazione comunitaria: politica, società, educazione*

Sia Edith Stein che Simone Weil partecipano alle vicende politiche del loro tempo con una coscienza viva alimentata dall'istanza etica di fondo che connota ogni loro ricerca intellettuale.

Anche di fronte ai temi comunitari esse ci testimoniano un modo di essere e di pensare differente l'una dall'altra e tuttavia convergente. Possiamo, per esempio, evidenziare la loro diversità di ideale politico e tuttavia troviamo notevoli affinità nel concepire il fine e il senso della politica. Così potremmo dire che la visione sistematica dello Stato in E. Stein converge con la critica allo Stato elaborata da S. Weil, trovando in entrambe la stessa fondazione dello Stato nel primato della coscienza individuale; allo spirito di solidarietà dell'una fa eco l'umanesimo dell'altra; il nazionalismo di Edith Stein si chiarifica alla luce del cosmopolitismo di S. Weil ...

Entrambe le filosofe si interrogano sulla definizione di Stato da un punto di vista filosofico con l'intento di porre al vaglio della legittimazione razionale la situazione di governo che in particolare si era strutturata nella Germania del primo dopoguerra. E. Stein guarda allo Stato tedesco con lo spirito di patria legato ai valori dell'appartenenza comunitaria assolutamente scevro dai temi del nazionalismo dilagante. S. Weil, ancora ventenne, nel 1932 si reca in Germania per constatare di persona la situazione socio-politica di cui intuirà il precipitare degli sviluppi, pervenendo a una lucida analisi sulle origine dell'hitlerismo<sup>567</sup>.

Sulla base dell'analisi fin qui condotta riguardo alla teoria della relazionalità riscontrabile in ciascuna delle due filosofe, si intravede nel loro pensiero una concezione monadica per cui l'essere umano corrisponde ad un assoluto la cui prospettiva non può essere ridotta a quella di un altro essere umano. Tuttavia, sebbene unità inscindibile e trascendente, l'essere umano non è una monade chiusa in se stessa, ma al contrario è per sua natura aperta verso il mondo e verso gli altri esseri viventi. Dunque potremmo dire che ogni individuo è in se stesso una struttura di interconnessioni relazionali.

In particolare abbiamo visto che la relazione interpersonale gode di forme specifiche di pienezza, quali l'*empatia* e l'*attenzione* che potremmo considerare come via di manifestazione l'una dell'altra nel senso che non c'è empatia se non grazie ad un esercizio di attenzione, e non c'è attenzione se non come approdo ad un'esperienza di comprensione profonda e totale quale l'*empatia*.

<sup>566</sup> S. WEIL, *Q I*, p. 231.

<sup>567</sup> Cfr.: S. WEIL, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960; tr. it.: *Sulla Germania totalitaria*, (a cura di G. Gaeta), Adelphi, Milano 1990.



Ora sappiamo che l'esercizio di attenzione che ci conduce alla possibilità di una relazione piena, non resta confinato in una polarità relazionale, ma si raccorda e si riverbera nella trama dei nessi intersoggettivi. La vita relazionale si sviluppa all'interno della vita comunitaria nella misura della comprensione reciproca, agevolata da sistemi politici rispettosi della dignità dell'essere umano. L'educazione assume un ruolo di estremo rilievo ai fini della promozione di una società la cui organizzazione politica favorisca condizioni di vita improntata al riconoscimento del valore di ogni persona umana, e nella quale l'individuo sia libero di esercitare il suo ruolo di soggetto responsabile.

Abbiamo visto che l'*empatia* ed l'*attenzione* indicano l'essenza significativa della relazione sempre in riferimento ad una realtà in cui tutto è interconnesso in senso ontologico, gnoseologico e metafisico e solo nel coinvolgimento di questa globalità si realizza il senso pieno dell'esistenza propria e l'autenticità della dimensione relazionale. Gli "oggetti" della ricerca antropologica sono persone incarnate in un tempo e in un luogo che costituiscono l'orizzonte esistenziale in cui si incontrano tra loro in correlazione con la realtà della natura. Entrare in relazione intersoggettiva equivale dunque ad entrare in una rete relazionale. La conoscenza di questo movimento della realtà tutta, implica necessariamente un agire consequenziale. Entrambe le filosofe colgono questo nesso necessario tra conoscenza e azione. In tal senso per loro la filosofia è *agire politico*, ed è su questo terreno che, al di là delle diversità speculative di ciascuna, il confronto registra sorprendenti affinità. L'impegno politico che entrambe scelsero di assumere<sup>568</sup> costituisce l'ambito di traduzione dei loro approdi filosofici.

Coerentemente con la visione secondo cui l'intera realtà cosmica ha un respiro spirituale che segna il processo potenziale verso l'attuazione del bene, E. Stein e S. Weil concentrano la loro riflessione intorno all'uomo *reale* indagando sulle forme etiche, sociali, politiche e pedagogiche che possano agevolare l'elevazione dell'essere umano. Da qui il loro apporto non solo sul piano teorico per indagare le forme politiche più consone a realizzare tale scopo, ma anche un concreto programma finalizzato a innovare i sistemi della vita sociale attraverso una mirata azione educativa volta alla promozione del bene del singolo e della comunità. Nella loro riflessione l'etica, la politica e la pedagogia sono strettamente correlate, data la convinzione di entrambe le filosofe della possibilità di *educare* alla qualità etica delle relazioni intersoggettive, in vista del bene comune. Entrambe infatti concepiscono un'idea di giustizia della relazione secondo la quale è possibile adoperarsi per conferire alla vita intersoggettiva un valore etico. Entrambe partono dal presupposto che l'azione di formazione della persona umana tanto più eleva la conoscenza, tanto più la profondità cui giunge la persona così arricchita, si riverbera nella comunità e in tutti i suoi aspetti.

Entrambe le studiosse mirano infatti a presentare la forma di conoscenza *secondo verità* come la condizione che può determinare la qualità della vita associata e dunque garantire esiti di convivenza civile giusta e pacifica, ed anche la vivibilità del mondo intero.

La necessità di educare all'empatia, cioè alla pienezza dello scambio relazionale, si impone per la constatazione che la vita non si dà sempre all'insegna di relazioni che confermano l'essere, ma al contrario le relazioni sono costellate di situazioni contrarie a quelle empatiche, che scaturiscono da un agire umano non corroborato dall'energia morale, intellettuale, spirituale. E' questa la dimensione di vita interpersonale improntata a quella che abbiamo definito relazione negativa o *an-empatica*, volendo indicare condizioni che ricorrono nella gamma delle relazioni intersoggettive, le quali, se connotano l'intera vita sociale e si allargano fino ai rapporti tra comunità nazionali, generano lo scontro fino alla sua forma più tragica costituita dalla guerra.

<sup>568</sup> E. Stein si impegnò attivamente in ambito politico, come ella stessa ci testimonia: «Sono molto occupata in faccende politiche. Ho appena aderito all'appena formato Partito Democratico Tedesco», cfr.: E. STEIN, *Lettera a Ingarden*, in: *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova, Roma, 2007, p. 264; «L'attività politica di Edith Stein riguardava soprattutto un lavoro di formazione affinché le donne – che per la prima volta avevano diritto di voto attivo e passivo – partecipassero alle elezioni», dalla nota 6, p.264 della stessa opera curata da A. Ales Bello e da M. Paolinelli.

S. Weil partecipò fin da giovanissima al dibattito politico attraverso la militanza sindacale e la partecipazione alle azioni di resistenza intellettuale espressa dai partiti di sinistra, pur senza iscriversi mai ad alcuno di essi.



E. Stein come pure S. Weil portano a chiarezza teorica la dimensione relazionale nella convinzione interiore di avere un carico di responsabilità proporzionale alla conoscenza della verità cui erano giunte. Entrambe, attente studiose dei fenomeni sociali e politici, infatti conoscono bene la realtà storica della convivenza pacifica come condizione perennemente *in fieri* che bisogna continuamente rinnovare nelle coscienze dei soggetti che fanno parte della società umana, attraverso la consapevolezza degli ideali di bene che alimentano e sostengono la vita comunitaria. Entrambe pongono tale obiettivo nei termini della responsabilità cui ciascun uomo risponde nella misura della conoscenza, della sensibilità morale e della profondità spirituale alla quale perviene. La dis-umanizzazione corrisponde al venir meno di tale responsabilità.

Spesso il fenomeno della dis-umanizzazione è stato elevato a pratica istituzionalizzata nell'oscuramento di ogni elementare criterio di riconoscimento del valore della persona umana. In modo ricorrente la storia registra gli esiti sconcertanti del misconoscimento dell'umanità di alcuni individui sottomessi alla forza di altri individui, per una sorta di narcosi del sentimento e della ragione cui può giungere la cultura antropologica di una società. S. Weil vedrà nell'Impero Romano l'emblema di questa *forza*, E. Stein indagherà sulla struttura ontica dello Stato attraverso la sua genesi storica, entrambe investite dagli eventi che determineranno la tragedia della *Shoah* di cui avranno profetico presentimento sulla base della loro consapevolezza riguardo all'assenza di criteri di verità e di bene che potessero fondare una cultura umanizzante.

Il modo di procedere dell'antropologia filosofica di E. Stein, dalla descrizione fenomenologica della struttura dell'unità corporeo-psichico-spirituale dell'essere umano, per poi passare alla struttura ontica della comunità<sup>569</sup>, costituisce il filo conduttore che culmina non tanto in una esplicita trattazione politica, bensì nell'individuazione dei criteri che rendano possibile la stessa riflessione politica.

L'autrice chiarisce la sua prospettiva riguardo al rapporto individuo-comunità a partire dal confronto con termini per lei di immediato riferimento in quanto rivelativi del contesto culturale del tempo in cui vive; si avverte infatti, nella teoria sociologica alla quale la filosofa si riferisce, il richiamo implicito alla realtà storica concreta, in modo particolare quando precisa la differenza tra *comunità* e *società*:

«Nella sociologia moderna gioca un ruolo importante il contrasto tra due tipi diversi di “socializzazione” [...]. Per “comunità” si intende la relazione naturale ed organica degli individui, per “società” quella razionale e meccanica. [...] Quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto* ad *oggetto*, la esamina e la “tratta” secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambe vivono in una *società*. Quando, al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive con lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una comunità. Nella società ognuno è assolutamente solo, una “monade che non ha finestre”. Nella comunità domina la solidarietà»<sup>570</sup>.

E. Stein mira, attraverso la sua analisi, a individuare le potenzialità per lo sviluppo di una società solidale, piuttosto che a indagare sulle conseguenze del comportamento di chi non ha alcun legame di solidarietà, che viene da lei esemplificato in quello del demagogo il quale tratta come oggetti gli individui a lui sottomessi, e tuttavia è interessato all' «interiorità estranea» per raggiungere i suoi scopi di dominio, senza alcuna partecipazione solidale al sentire altrui. In un tale caso, gli altri soggetti vengono oggettivati ma pur sempre a partire necessariamente dalla loro soggettività, almeno solo una prima volta per dare inizio all'inganno di una comprensione strumentale; ciò a riprova della irriducibilità dell'essere umano il quale, se anche oggettivato, non può mai perdere la sua trascendenza; anche di fronte al potere di un altro uomo che mira a privarlo dell'autonomia, l'individuo umano resta un ente portatore di un suo senso originario accessibile

<sup>569</sup> Cfr.: E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit.

<sup>570</sup> *Ibidem*, pp. 159-160.

solo ad uno sguardo attento, che sappia cioè rivolgersi in modo empatico all'interiorità, non certo interessato ad una manipolazione strumentale.

E. Stein dunque attraverso l'approfondimento fenomenologico della costituzione psichico-spirituale dell'essere umano, giunge a mettere in luce gli sviluppi dell'intersoggettività sempre tenendo presente il nesso tra dimensione intra-/inter-soggettiva, relazione comunitaria, organizzazione politica ed azione educativa; un tale percorso è constatabile attraverso la trilogia che va da *Zum Problem der Einfühlung* (1916) a *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat* (1922) a *Der Aufbau der menschlichen Person* (1933), mettendo in evidenza, come abbiamo visto, il rapporto tra i diversi stadi di sviluppo dell'essere umano, con i corrispondenti livelli di organizzazione intersoggettiva: il livello psichico corrisponde alla massa, la libera espressione della volontà, e dunque della razionalità, dà luogo alla società; il coinvolgimento psichico-spirituale nella vita intersoggettiva dà luogo alla comunità. Non è possibile in questa sede ripercorrere tali sviluppi dell'elaborazione teorica di E. Stein, tuttavia può risultare utile individuare alcune idee della fenomenologa particolarmente significative ai fini del nostro discorso e fortemente affini a quelle di S. Weil, prendendo in esame un suo scritto, *Der Intellekt und die Intellektuellen*. Esso ci offre una straordinaria sintesi del nesso che l'autrice pone tra la concezione antropologica tomista che ella ritiene corrispondere alla verità dell'essere umano alla quale bisogna educare, e la ricaduta politica che concretamente può incidere sulla realtà, investendo di maggiore responsabilità chi come gli intellettuali, si fa principale interprete della realtà stessa. Si tratta del testo di una conferenza tenuta ad Heilderberg per il Katholisch Akademikerverband, 2 dicembre 1930<sup>571</sup>. La filosofa inizia il saggio con un tono di franca polemica nei confronti di quegli intellettuali che si vantano di essere le guide del popolo, ma che la realtà storica dei fatti bellici smentisce; su questa premessa l'autrice motiva la necessità di un'analisi teoretica del rapporto tra *L'intelletto e gli intellettuali*,<sup>572</sup> con cui intitola il suo saggio. L'argomentazione prende spunto dall'apologo di Menenio Agrippa e dall'organizzazione dello Stato secondo Platone, che si basano sull'idea di popolo come organismo, e afferma: «Ogni comunità è di fatto un organismo». Posta l'eguaglianza originaria tra gli uomini, in base ai diversi rapporti tra queste facoltà, diverse sono la collocazione e la funzione proprie dei singoli individui e dei gruppi. L'autrice, a sostegno della sua premessa antropologica, richiama la concezione tomista: vita corporea, psichica e razionale non sussistono come parti separate ma come unità: «Nell'uomo, che è un essere sensibile-spirituale la cui anima è adagiata nel corpo, le facoltà spirituali operano sul fondamento dei materiali che forniscono quelle inferiori».

Le facoltà umane, secondo la *psicologia metafisica* tomista, vengono distinte in: *intellectus agens*, la dimensione di acquisizione di conoscenza, *ratio*, il movimento conoscitivo che volge alla contemplazione e alla intuizione (forma di conoscenza di Dio e degli angeli), e *intellectus possibilis*, la dimensione del possesso originario di conoscenza a cui si aggiunge ogni altra conoscenza acquisita in modo progressivo, esito della *volontà*, secondo il circolo volontà-intelletto per cui quest'ultimo trattiene le conoscenze che vengono offerte per l'azione della volontà. «In Dio volontà e intelletto sono *realiter* perfettamente uniti. Nell'uomo resta la possibilità di atti separati, benché reciprocamente connessi». L'autrice ribadisce che l'attività intellettuale non è puro esercizio teoretico, ma via di accesso al *mondo* che viene così assunto, partecipato, da colui che lo conosce, oltre che attraverso la facoltà dell'intelletto, anche attraverso gli stati affettivi, per mezzo dei quali conosciamo il mondo dei beni e dei valori e ci poniamo di fronte ad esso per orientarci in esso attraverso libere decisioni.

Per capire che cosa E. Stein intenda per atto libero dobbiamo soffermarci brevemente sul significato da lei attribuito ai termini *volontà* e *libertà*. La filosofa afferma che la volontà è una forza psicofisica grazie alla quale dirigiamo la nostra attività; se ripetutamente impiegata, essa

<sup>571</sup> Cfr.: M. MANGIAGALLI, *Intellettuali e guida della società politica. Un saggio di Edith Stein* [segue la traduzione del saggio di E. Stein: ] *L'intelletto e gli intellettuali*, in: "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXV, ottobre-dicembre 1983, pp. 623-634.

<sup>572</sup> Ibidem. Le citazioni seguenti, tranne quelle con diversa indicazione, sono tratte da questo saggio.

consente di far sì che una particolare attività si determini come *habitus*, cioè come acquisizione di un'attitudine duratura all'esercizio di determinate potenzialità, come nel caso dell'apprendimento di una lingua. Tuttavia ella distingue la *forza di volontà* come potenza che abilita a porre in atto determinate capacità, dalla *libera volontà* di cui è dotato ogni essere umano in quanto persona spirituale. Oltre alla forza di volontà intesa come "potenza" che agisce sul piano naturale, che ci consente cioè di sviluppare ciò che la natura ha messo a disposizione dell'uomo nel senso di potenzialità psicofisiche quali le attitudini, le inclinazioni, le forze fisiche, l'agire dell'uomo si esprime attraverso l'*atto di volontà* che può superare gli stessi limiti naturali ai quali attinge la forza di volontà, in quanto muove l'agire del corpo e dello spirito:

«Esiste, però, al di là di questi nessi comprensibili e valutabili, una possibilità per la volontà di volere oltre la propria natura e i propri limiti; infatti quando ha di fronte un compito che appare ad essa assolutamente irrinunciabile, senza che avverta in sé la forza necessaria per svolgerlo e senza sapere da quali fonti naturali acquisirla, può e deve provarci confidando nella grazia di Dio, che è una sorgente di forza inesauribile. Poiché la grazia fluisce nella volontà e l'essere umano può ad essa appoggiarsi, si eleva al di sopra dei confini naturali e, in particolare, della forza di volontà naturale. La forza per volere è infinita se aderisce alla volontà divina»<sup>573</sup>.

Questa stessa idea viene ribadita nel saggio in questione nel quale la filosofa definisce l'atto di volontà rivolta verso il bene come «atto creatore» che ricade sulla realtà: «L'organizzazione e la trasformazione pratica del mondo sta nelle conseguenze del volere». La duplice peculiarità dell'essere naturale e spirituale dell'uomo, presuppone una conseguente impostazione della relazione dell'io con se stesso a partire dalla quale si connota il concetto di volontà. Una suprema forma della volontà, superiore alla volontà che porta alla fruizione di un bene per l'accrescimento del proprio essere, è la volontà trasformatrice, la volontà che si dirige verso il mondo perché esso sia trasformato. Tale *atto creatore* esige che l'essere umano sia capace di dominio intellettuale sul corpo. In tal modo le cose del mondo possono essere riordinate nei termini di un'armonia tra l'intelletto e la realtà oggettiva. Quest'ordine non è nient'altro che la *verità*.

Su questi presupposti possiamo capire l'affermazione della filosofa: «L'intelletto teoretico è armonizzato a conoscere il mondo», cioè a riconoscere la *verità* intesa come corrispondenza tra le leggi che regolano il mondo oggettivo e leggi dell'intelletto. Tale *ratio* è in grado di rilevare la gerarchia di beni in base ai quali ordinare la volontà che risulta razionale o irrazionale secondo la sua adesione o meno al bene. L'attività intellettuale dunque illumina l'anima e conferisce all'uomo la facoltà di incidere nel mondo: «L'intelletto dà forma di cosmo al caos».

Una tale fiducia nelle possibilità umane lascia presumere una prospettiva ottimistica analoga a quella propria del razionalismo; in realtà, sebbene E. Stein attribuisca all'uomo solo potenzialmente la capacità di conoscere il mondo e di acquisire «perfino una conoscenza certa del creatore», poiché la condizione umana è contrassegnata dalla "caduta", per cui l'errore, diversamente dal razionalismo che lo riconduce a imperfezione metodologica, risiede nella natura metafisica dell'uomo il cui limite di intelligenza e di volontà è superabile solo per *grazia*: «Per evitare smarrimenti e ripristinare l'originario vigore occorre la grazia, ch'è riverberata sull'intelletto come una luce soprannaturale, e non solo ristabilisce il retto ordine, ma schiude insieme una visione dei nessi soprannaturali che all'intelletto naturale non sono accessibili».

A questo punto del saggio l'autrice sottolinea i nessi tra il microcosmo della realtà umana e tutti gli altri livelli della natura a lui circostante: tutte le creature viventi «riparano nel mondo spinte dai loro bisogni e dalle loro brame». Su tutti gli esseri spiccano gli uomini che «non agiscono seguendo semplicemente l'istinto, ma mirano ad un fine volontario e si sforzano di perseguirlo». I fini particolari della singola volontà buona cooperano con tutti coloro che perseguono «il fine globale di produrre qualcosa di buono». In questo concorrere di intenzionalità particolari che convergono in un fine generale, la Stein intravede la presenza di «una libera vita spirituale»

<sup>573</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 179.

presente in questo mondo grazie all'azione di coloro che perseguono il bene di una realtà teleologicamente ordinata:

«C'è un' ordinata immagine del mondo, anche se forse un po' ristretta e conformata proprio a mò di rilievo nella luce dei fini particolari. Ed il mondo visto così è il campo dell'attività finalisticamente cosciente, regolata secondo un piano. A questo corrisponde la forma della personalità: essa è conformata in modo preciso, il vivere impulsivo preso a disciplina, il gioco delle facoltà posto a servizio delle facoltà finalizzate. Non è detto che l'ordine vigente sia obiettivamente il migliore, l'assolutamente razionale: in ogni caso c'è un ordine».

L'ordine viene inteso dalla filosofa come corrispondenza di essere e dover essere, non nei termini di una razionalità superiore che ha tutto preordinato, ma come esito di una compartecipazione di gente comune («contadini, artigiani, gente d'affari, donne di casa») che col loro *lavoro* svolto con l' «abilità necessaria a convertire la teoria in prassi», che equivale ad avere piena contezza nel loro campo, contribuiscono a costruire l' *ordine*, pur non essendo intellettuali. Questi ultimi spesso invece si limitano a razionalizzare senza curarsi della conversione in prassi delle loro teorie.

L'autrice prosegue classificando i «tipi» di intellettuali in base al loro contributo alla costruzione del mondo reale e al loro ruolo nell'orizzonte sociale: il *genio* in cui la verità balena senza pervenire a compiutezza; il *sistematico*, capace di sintesi metodica; il traduttore e diffusore dell'altrui pensiero; il mistico profeta cui è data una luce soprannaturale per penetrare «i misteri di fede, gli avvenimenti futuri, la recondita condizione dell'anima». Accanto a questi la filosofa pone altri due *tipi*: «l'uomo semplice e l'uomo volitivo e fattivo»; il primo coglie la verità della vita con la sua interiorità che lo porta a vedere «il valore ed il significato di ciò che è ed accade»; il secondo «vede il mondo come campo d'azione» e si adopera per la sua organizzazione e trasformazione.

La filosofa fa dunque il punto della sua descrizione dell'«organismo sociale», un corpo nel quale ciascuno ha una sua collocazione. Alla luce della lettura platonica dell'ordinamento socio-politico, l'autrice procede nella sua considerazione del «corpo del popolo». Posta la diversa ripartizione tra gli uomini, in base alle loro attitudini, ciascuno concorre ai fini dello Stato, occorre, sottolinea la filosofa, armonizzare la politica economica e culturale «se nei bisogni che ci pongono le incombenze pratiche non pensiamo soltanto al vitale, ma anche allo spirituale»: questo è il compito dei *supremi custodi*, i sapienti. La filosofa si interroga su chi siano i sapienti, coloro ai quali Platone attribuisce la guida dello Stato. Ella sa bene che i sapienti di cui parla Platone «eletti che hanno una conoscenza dell'eterno fondamento di ogni essere ed accadere (...) essi sono insieme i più puri moralmente, poiché solo la purificazione da ogni brama terrena conduce alla suprema intellettualità» non sono gli intellettuali di cui lei sta trattando, non sono i filosofi sistematici, fatta eccezione di «quei pochi grandi dottori che erano insieme filosofi e santi», ed esplicita a questo punto il suo ideale filosofico che pone, come per S. Weil, uno stretto nesso tra pensiero e vita: «Se ancora riflettiamo a come suol nascere un grande sistema filosofico, vediamo che esso è il frutto di un impegno di vita che per lo più pretende per sé interamente l'uomo».

E. Stein prosegue nel suo saggio passando in rassegna i diversi tipi di intellettuali, non solo i filosofi, ma tutti gli scienziati la cui «disposizione teoretica si trova collegata all'ingegno politico». La filosofa spiega che l'ingegno politico consiste nel possesso di tante doti, prima fra tutte il possesso di «una determinata inclinazione intellettuale: la capacità di dominare molte cose con uno sguardo, di riconoscere le realtà individuali nella loro relazione al tutto, di avvedersi dei nessi di causa ed effetto che remotamente abitano le cose, ma tutto ciò non dal punto di vista che guida la penetrazione teoretica, ma l'organizzazione pratica. Il politico autentico vede una grande situazione generale come effettivamente è, e gli sorge parimenti irresistibile come essa dovrebbe e potrebbe essere. (...) Conoscenza degli uomini e attitudine al giusto rapporto con loro devono renderlo capace di assoggettare al suo scopo l'altrui volontà».

Secondo E. Stein dunque colui che possa fare da guida è che è capace di utilizzare il suo superiore talento intellettuale, ma, precisa la filosofa, «non è però un "intellettuale", uno che sia avvinto dai problemi teoretici in quanto tali, che passi la vita in una posizione di contemplante

estraneità, ma uno che sta in mezzo ad essa e la padroneggia sul piano pratico»; l'impegno teoretico della guida sapiente equivale pertanto ad una scienza finalizzata ad indirizzare la volontà altrui alla realizzazione del bene comune. Tale azione di guida richiede un «lavoro di educazione e istruzione del popolo» che corrisponde all'educazione dello spirito alla quale sono preposti non solo i puri teoreti, «ma anche tutti quelli che esercitano una professione pratica sulla base di una formazione teoretica: il prete, il medico, l'insegnante, ecc.».

E. Stein conclude il suo *Saggio* tornando a riflettere sul ruolo dell'intellettuale facendo riferimento all'accademico, dunque chiamando in causa il suo stesso ruolo, nella consapevolezza del rischio di estraneità dell'impegno teoretico rispetto alla vita concreta:

«Dobbiamo essere chiari su ciò, che questa disposizione ci separa dalla grande folla. Fuori si lotta con la necessità della vita nelle sue innumerevoli forme. Ed appena usciamo fuori, essa ci si avvicina. Proprio in questi pratici inviti accademici abbiamo a che fare con essa, siamo posti fra uomini ai quali dobbiamo essere d'aiuto nel bisogno. Non devono allora sentirci come esseri estranei che vivono in un mondo a loro inaccessibile. Dobbiamo poter pensare, sentire e parlare come loro, se devono farsi animo nei nostri confronti. Soltanto allora possiamo aiutarli, ed aiutarli insomma a che dalla stretta di un'esistenza che li limita crescano in un libero regno spirituale».

L'appello conclusivo è rivolto dalla Stein al mondo universitario: la vita teoretica deve essere una risposta d'aiuto ai bisogni degli uomini nei confronti dei quali gli intellettuali accademici devono esercitare un ascolto attento e partecipe, senza la presunzione di essere «al di sopra del *profanum vulgus*», tanto più che l'intelligenza elevata «alle pure altezze dell'astrazione» «scopre che ogni nostro sapere è ben meschina cosa»; la consapevolezza di tale limite è via alla santità, qualità che si richiede a chi si pone a guida del popolo.

La fine del saggio consiste in un riferimento autobiografico riguardo alla scelta della filosofa di un santo, Tommaso d'Aquino, come sua guida in quanto «uomo che da Dio aveva ricevuto uno straordinario talento intellettuale».

Dopo aver preso in esame il saggio di E. Stein *L'intelletto e gli intellettuali*, con lo scopo di mettere in luce la sua idea riguardo alla possibilità che si attui il bene come fine della politica, procediamo attraverso l'analisi di alcuni dei numerosi testi di S. Weil per verificarne le affinità sullo stesso tema della relazione tra etica, politica ed educazione; prendiamo in considerazione in particolare l'ultima sua opera, *L'énracinement*<sup>574</sup>, nella quale la filosofa presenta una lettura delle ragioni culturali e sociali che hanno portato la Francia alla tragedia dell'occupazione, con l'intento di offrire, con questo suo scritto, una motivazione etica alle ragioni della Resistenza sulle quali ricostruire il riscatto della Francia. In quest'opera la filosofa compendia i temi ricorrenti nella sua speculazione, a conferma del suo metodo di riflessione teorica come mezzo per trovare risposte concrete ai reali problemi dell'uomo. Come sappiamo, si tratta di un'indagine sui criteri fondanti il «radicamento» dell'essere umano, a partire dall'analisi dei processi culturali che hanno condotto l'Europa dinanzi al baratro del totalitarismo. La disamina storica che essa conduce, rivela in più punti la sua prospettiva filosofico-antropologica sulla quale fondare i criteri universali della dignità umana, che possano «ispirare un popolo» perché ritrovi i valori sui quali realizzare il suo riscatto<sup>575</sup>.

Anche S. Weil, come E. Stein, si domanda chi possa guidare un popolo verso il bene: certamente qualcuno le cui parole siano degne di attenzione e di una tale forza di bene da trasformare interiormente; la forza in tal caso è ben diversa da quella dalle parole pronunciate al fine di suggestionare le masse, esercitata, come ha fatto Hitler, con intenti di dominio e con costrizione. Il rigore morale degli ideali che muovono un popolo al bene può essere rappresentato solo a condizione che si sappia rigettare tutto ciò che nel passato abbia potuto in qualche misura degradare la purezza della visione del reale su cui si costruisce la cultura e dunque i valori di quel

<sup>574</sup> Il testo, steso a Londra nel 1943, ha come scopo quello di ispirare al popolo francese sconfitto dal nazismo e piegato dal nazionalismo, le ragioni per ritrovare i valori ideali della sua stessa esistenza.

<sup>575</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p.165.

popolo. Per la Francia di quel momento, secondo la filosofa, un tale compito poteva essere rivestito da parte del gruppo di uomini che a Londra guidavano la Resistenza:

«La doppia missione di questo gruppo si definisce facilmente. Aiutare la Francia a trovare, nelle profondità della sua sventura, un'ispirazione conforme al suo genio nazionale ed ai bisogni attuali degli uomini sofferenti. Diffondere nel mondo quella ispirazione, quando la si sia ritrovata o almeno intravista»<sup>576</sup>.

Si tratta, secondo la filosofa, di una missione elevata in cui l'uso delle parole «deve corrispondere ai pensieri e ai bisogni latenti degli esseri umani [...] Per un simile compito è indispensabile un interesse appassionato per gli esseri umani, chiunque essi siano, e per la loro anima; una capacità di mettersi nei loro panni e di fare attenzione ai sintomi dei pensieri inespressi, un certo senso intuitivo della storia che si sta compiendo, e la facilità di esprimere per iscritto sfumature delicate e relazioni complesse»<sup>577</sup>. L'azione politica, che, sostiene S. Weil, per definizione è rivolta al bene, non può invischiarsi con nulla che sia «male, odio, bassezza».

La filosofa prosegue col dare indicazioni ben precise su come tradurre in prassi gli ideali di bene, tenendo presente, come mozione operativa, l'importanza che ogni azione attraversi la dimensione corporea e spirituale, sicché non ci sia un consenso nei termini di un'obbedienza passiva a degli ordini, ma un acconsentire consapevole, che muova al coinvolgimento responsabile.

S. Weil sembra che teorizzi a questo proposito una sorta di empatia, propriamente una relazione d'amore, alla quale si giunge tramite uno sforzo di attenzione che metta in relazione lo spirito di verità attestato dalle parole di chi vuole condurre un'azione politica, e il bisogno di verità di chi ascolta; si tratta di un sentire spirituale, non di una semplice trasmissione di parole, tra chi è preposto alla guida del popolo in quanto è pervenuto alla chiarezza della verità riguardo al modo di perseguire il bene per la collettività, se non addirittura per l'umanità, e il singolo individuo:

«I sentimenti personali, nei grandi avvenimenti del mondo, hanno un'importanza che non viene mai valutata completamente. Il fatto che ci sia o non ci sia amicizia tra due uomini, può in certi casi essere un elemento decisivo per il destino del genere umano. Ciò è comprensibilissimo. Una verità appare solo nello spirito di un singolo essere umano. Come la potrà comunicare? Se tenta di esporla non sarà ascoltato; perché gli altri, non conoscendo quella verità, non la riconosceranno come tale; non sapranno che quanto sta dicendo è vero, non saranno abbastanza attenti per accorgersene; perché non avranno nessun motivo per compiere quello sforzo di attenzione. Ma l'amicizia, l'ammirazione, la simpatia o qualsiasi altro sentimento benevolo li disporrebbe naturalmente ad un certo grado di attenzione. Un uomo che abbia da dire qualcosa di nuovo – perché per i luoghi comuni non ci vuole alcuna attenzione – può essere ascoltato, in un primo tempo, soltanto da chi lo ami. Quindi la circolazione delle verità tra gli uomini dipende esclusivamente dallo stato dei sentimenti; e questo vale per qualsiasi genere di verità»<sup>578</sup>.

In queste riflessioni emerge la sorprendente capacità della filosofa di intercalare considerazioni di principio, che rivelano l'alto spessore ideale delle sue teorie – impregnate come sono di riferimenti al patrimonio culturale al quale essa attinge, a partire dal platonismo – con l'indicazione concreta dell'azione operativa che gli uomini della resistenza francese rifugiati a Londra, devono compiere a favore del popolo francese, nella convinzione che su quello stile di azione politica si possano poi tracciare gli ideali politici sui quali ricostruire la nazione francese e la pace. In questa sua esposizione S. Weil ripropone l'idea che la politica e tutta la struttura sociale rispondano, come ogni realtà terrena, a dei meccanismi propri dell'ordine del mondo, per cui la contemplazione di quest'ordine produce l'azione ad esso conforme. Questa *meccanica dell'universo*, come abbiamo precedentemente visto, ha in sé una potenza creatrice nella misura in cui si carica di energia superiore. L'azione politica, come ogni altra azione, risente della qualità della sua ispirazione, cioè dello spirito da cui è mossa, e in base a ciò produce il bene o il male; a tal proposito, tra l'altro, scrive: «Se siamo spinti dal patriottismo ad azioni che fanno germogliare e

<sup>576</sup> Ibid., p. 172.

<sup>577</sup> Ibid., p. 173.

<sup>578</sup> Ibid., pp. 179-180.



crescere l'amore di un bene superiore alla patria, l'anima acquisterà la tempra che crea i martiri e la patria se ne avvantaggerà. La fede è più realistica della politica realistica. Chi non ne ha la certezza non ne ha la fede»<sup>579</sup>.

Dunque il desiderio di perfezione deve guidare l'azione politica, secondo il criterio per cui «È falso che non vi sia rapporto fra la perfetta bellezza, la perfetta verità, la perfetta giustizia, più che un rapporto, vi è un'unità misteriosa, perché il bene è uno»<sup>580</sup>. Certamente si evince da questa affermazione, come in altri casi, tutta la radicalità che contraddistingue il pensiero di S. Weil legato all'idea del meccanismo universale come un ingranaggio di pesi e contrappesi, per cui ogni azione, ogni forza, ogni ispirazione, può generare un evento piuttosto che un altro. La regola del meccanismo in sé è cieca, l'ispirazione che muove un'azione è invece l'energia che consente il movimento, a tal proposito così spiega la filosofa: «Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini [...]. L'uomo non ha il potere di escludere assolutamente ogni sorta di giustizia dai fini che egli propone alle sue azioni»<sup>581</sup>. Non si può separare dunque l'azione dal suo fine di giustizia. Quando ciò accade, si verifica l'assurdo perpetrato dal nazismo che, in nome di un ordine giusto, ha posto in atto l'ingiustizia della schiavitù. Sul piano intellettuale tale errore, secondo S. Weil, è stato commesso originariamente da Aristotele, con la sua apologia della schiavitù. La purezza della verità esige che non ci sia alcuna confusione di piani e là dove si concepisce un pensiero contrario alla giustizia, non si può generare un pensiero di verità. A questo proposito, in modo provocatorio al fine di suscitare una riflessione radicale, pone una sorta di sillogismo tra la schiavitù introdotta dal nazismo, la plausibilità della schiavitù secondo Aristotele e la responsabilità di Tommaso che, avendo usato come modello l'aristotelismo, avrebbe inficiato i criteri propri dell'antropologia cristiana fondata sul principio della dignità di ogni essere umano in base alla quale si deve escludere qualsiasi forma di schiavitù: «San Tommaso, benché non approvasse la schiavitù, considerava Aristotele come l'autorità massima per tutti gli argomenti di studio accessibili alla ragione umana, fra i quali la giustizia. Quindi, l'esistenza di una corrente tomista nel cristianesimo contemporaneo costituisce un legame di complicità – con molti altri, purtroppo – fra il campo nazista e il campo avverso [...]. Accettare come autorità il pensiero di un uomo che non ama la giustizia è un'offesa alla giustizia, punita inevitabilmente con una diminuzione della capacità di discernimento nazionale. Se san Tommaso ha compiuto questa offesa, nulla ci obbliga a ripeterla»<sup>582</sup>. Si noti come ritorni in queste righe weiliane, l'idea della connessione del particolare con l'universale: la responsabilità della cultura di influenzare l'individuazione dei valori morali, influisce sulla capacità di discernimento di un'intera nazione, addirittura ne condiziona la storia. Tanto più alta è una singola intelligenza, tanto più elevata è la sua responsabilità nei confronti della collettività.

Abbiamo precedentemente considerato il ricorso di Simone Weil al teologo medioevale da lei certamente riconosciuto fonte autorevole con la quale confrontarsi sui temi teologici e antropologici, tuttavia non si esime dal coinvolgerlo, nelle pagine de *L'énracinement*, nella sua drastica riflessione sul drammatico esito della lontananza della scienza dalla giustizia e dunque sulla *responsabilità* storica “di scienziati, filosofi e scrittori” «...esseri umani, nutriti dalla società perché abbiano il tempo di cercare, di trovare e di comunicare la verità». Il tono di aspra polemica rivela l'amarezza per la mancata assunzione di responsabilità da parte degli intellettuali, anche tra i più grandi della cultura, nei confronti della mancata realizzazione della giustizia degli eventi storici.

È stato considerato in un capitolo precedente di questo lavoro, il nesso cruciale che Simone Weil attribuisce al rapporto tra scienza e realtà<sup>583</sup>, ora ne riscontriamo la ricaduta in ambito pratico: la filosofa indica con termini perentori le conseguenze nefaste dell'applicazione alla realtà di letture

<sup>579</sup> Ibid. p. 185.

<sup>580</sup> Ibid., p. 202.

<sup>581</sup> Ibid., p. 209.

<sup>582</sup> S. WEIL, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, pp. 209-210.

<sup>583</sup> Cfr.: Cap. II, § 3.

deterministiche offerte dagli intellettuali, prive di discernimento morale, e tuttavia per la legge della concatenazione universale, sa che la verità prevale sulle interpretazioni e orienta la storia:

«Questa è la verità, non la concezione mostruosa che Hitler ha tratto dalla volgarizzazione della scienza moderna. Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta ad un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale e sale ancora; ma un punto, dove tuttavia c'è solo il vuoto, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata, senza che nessuno abbia saputo perché, sulle rive della Manica. [...] E come le oscillazioni delle onde, tutte le successioni di eventi in questo mondo, essendo tutte rotture di equilibrio [elementi aleatori] che esse compensano a vicenda, nascite e distruzioni, tutte rendono sensibile l'invisibile presenza di una rete di limiti, immateriali ma più duri di qualunque diamante»<sup>584</sup>.

Come E. Stein, ritiene che solo attraverso l'introduzione della verità intesa come rivelazione del soprannaturale, possa essere fondata una scienza sociale, cioè una scienza dell'uomo rigorosa quanto quelle matematiche, in grado di cogliere «l'unità dell'ordine stabilito nel nostro universo»; la conoscenza dell'ordine universale quale immagine dell'opera soprannaturale consentirebbe di individuare i criteri scientifici per «ammaestrare il grande animale», espressione con cui S. Weil indica l'organizzazione statale come fonte di ingiustizia: «Bisognerebbe porre come fondamento la nozione platonica del grande animale o la nozione apocalittica della Bestia. [...] La scienza dell'anima e la scienza sociale sono ambedue impossibili se la nozione di soprannaturale non è rigorosamente definita ed introdotta nella scienza, come nozione scientifica, per esservi impiegata come nozione estrema»<sup>585</sup>.

Ne *L'énracinement*, l'interpretazione weiliana vede i fatti storici che hanno portato la Francia alla tragedia dell'occupazione nazista come esito della perdita dei valori fondanti il riconoscimento degli «obblighi verso l'essere umano». Occorre, per reagire attraverso l'opera della Resistenza, il recupero dei valori intellettuali e morali alla base di un'azione politica in grado di ricostituire la giustizia. Le chiavi di lettura della storia utilizzate a tale scopo da S. Weil, corrispondono ai temi che attraversano tutto il suo pensiero come un'intelaiatura che include ogni aspetto della vita. La ricerca della verità che l'aveva impegnata per tutta l'esistenza si compendia come impegno conoscitivo verso la complessità del reale: tutto è interconnesso, corpo e spirito, anima e ragione, scienza e fede, come piani che concorrono alla costituzione in divenire del senso cosmico, in un intreccio misterioso di comprensione della verità del reale e del suo attuarsi. S. Weil ribadisce in tutti i suoi scritti quest'idea secondo cui c'è uno stretto nesso tra coscienza ispirata ai valori alti e azione che trasforma la realtà:

«L'ispirazione è una tensione delle facoltà dell'anima che realizza il grado di attenzione indispensabile alla composizione su piani multipli [...]

Il metodo di azione politica qui accennato supera le possibilità dell'intelligenza umana, almeno per quanto se ne sa. Ma proprio questo ne fonda il valore. Non bisogna chiedersi se si è capaci o no di applicarlo. La risposta sarebbe sempre negativa. Bisogna concepirlo in modo assolutamente chiaro; fissarlo a lungo e spesso; affondarlo per sempre in quella parte dell'anima dove i pensieri si radicano; e tenerlo presente in ogni decisione. È forse possibile, in questo caso, che le decisioni, benché imperfette, siano buone»<sup>586</sup>.

Nel tentare di esplicitare ulteriormente questo orizzonte weiliano in cui l'agire sociale e politico rientra in un ordine unitario di piani sovrapposti correlati fra loro e con la trascendenza, secondo un dinamismo meccanico, nel quale tuttavia l'essere pensante trova un ruolo di responsabilità nella misura della sua consapevolezza, trovo efficace la seguente sintesi, proposta da Chiara Zamboni, relativa alla lettura del *modo di darsi delle cose* nella visione weiliana dell'universo: «Tutta una fisica di scambi di energia e di emozioni governa i molti piani del reale, dove l'ambito dei movimenti dell'anima umana e quello delle cose non ne sono che due accanto a quello delle forze sociali nel loro organizzarsi storico. Persino la forza attiva e segreta della

<sup>584</sup> S. WEIL, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, pp. 246-247.

<sup>585</sup> Ibid. p. 252.

<sup>586</sup> Ibid., p. 188.

trascendenza rappresenta un piano che, seppure in tensione con tutti gli altri, ne viene toccato per analogia [...]. Sono strutture necessarie. Saperle guardare è “sovranaturale”»<sup>587</sup>.

Il “saper guardare” è l’unico vero potere di cui l’essere umano dispone, tuttavia non lo trae da sé ma da Dio. A questa possibilità si può giungere solo attraverso un esercizio di «attenzione» che è la sola facoltà umana non sottoposta alla pesantezza della materia, della «forza», perché è la facoltà pura del pensiero, non sottoposta ai bisogni materiali. Per ottenere questo esercizio di attenzione, occorre fare il «vuoto» in sé, liberarsi dal gioco meccanico delle forze che sottomettono la materia fisica e psichica e consentire alla saggezza eterna di penetrare l’anima. Questa idea presuppone la visione cosmica di cui ci siamo già occupati, elaborata da S. Weil sul filo dell’ideale platonico, per cui nel mondo si manifesta il bene e ciò che è ad esso contrario, con i conseguenti squilibri nel mondo fisico e nelle relazioni umane:

«Platone. *Timeo*. Spiega due volte il mondo, una volta 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. L’arte è un’imitazione di questo. L’azione conforme alla virtù è un’imitazione di questo [...]. *Perché il bene passi nell’esistenza, occorre che il bene possa essere causa di ciò che è già interamente causato dalla necessità*. La geometria, la scienza deve essere un’imitazione di questo. Significati sovrapposti di uno stesso testo»<sup>588</sup>.

Solo il desiderio del bene può consentire il concretarsi della *giustizia*, il ripristino dell’equilibrio del mondo. Questo è il vero atto rivoluzionario per cui la sparizione delle miserie non è l’esito di un ribaltamento delle forze socio-economiche (illusione che genera diversa ma nuova miseria) bensì una *trasfigurazione*. E’ l’avvento del soprannaturale nel materiale come esito di un’attività passiva, di un desiderio senza oggetto, così come avviene nel creato tutto, per l’azione del bene che si attua là dove la creatura si svuota della forza, cioè della falsa energia, intesa come rinuncia al potere, e acconsente all’azione del bene. Solo la ricerca del bene può consentirne l’attuazione. Il bene non può venire dalla dimensione materiale, ma dal soprannaturale presente nella forma dell’infinitamente piccolo celato nel mondo. Per tale motivo coloro che sono preposti all’azione politica devono avere un’ispirazione alta che non ha nulla a che vedere con la bassezza dei privilegi che il potere assicura, ma che piuttosto esige un rigoroso esercizio dell’attenzione, una vera e propria probità intellettuale a cui è strettamente connessa la capacità di discernere la verità e di attuare la giustizia umana, per cui l’autrice afferma con accento perentorio: «Tra i problemi politici il principale è il modo in cui gli uomini investiti di potere trascorrono le loro giornate. Se le trascorrono in condizioni tali da rendere materialmente impossibile uno sforzo di attenzione lungamente mantenuto ad un livello alto, è impossibile che vi sia giustizia»<sup>589</sup>.

L’analisi sui meccanismi sociali nei quali innestare l’azione mossa dal bene, trova ampio spazio nello scritto del 1934 *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale* finalizzato a proporre una “scienza della società” basata su tale «ideale chiaramente e concretamente concepito». L’autrice vi sostiene l’idea di fondo che il motore dell’universo non risiede nella materia ma nella «buona volontà degli individui» impegnati ad eliminare, se non la necessità naturale, ogni traccia di oppressione e costrizione sociale che opprime spiriti e corpi. In quest’opera, alla quale seguirà l’esperienza dell’ingresso in fabbrica come operaia con l’intento di sperimentarne l’oppressione già da lei analizzata teoricamente, la filosofa muove la sua lucida critica a Marx per avere attribuito le cause dell’oppressione al solo aspetto economico del modello capitalistico da abbattere con la *rivoluzione*, dogma poi smentito dalla storia della Russia stalinista che ha dato vita a nuove e più cruente forme di oppressione. La critica è rivolta in particolare ai seguaci di Marx accusati di avere idolatrato la materia, anziché capire il valore del materialismo in

<sup>587</sup> C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, IPL, Milano 1993, p.228

<sup>588</sup> S. WEIL, *Q I*, pp. 336-337.

<sup>589</sup> S. WEIL, *Q IV*, pp. 383-384.

quanto metodo che comprova la contraddizione dell'esistenza per cui l'uomo, pur sottomesso alla necessità aspira al bene e alla giustizia:

«La concezione marxista della rivoluzione è assolutamente priva di qualsiasi carattere scientifico [...] Marx ha preteso di “rimettere sui piedi” la dialettica hegeliana [...]; egli ha sostituito allo spirito come motore della storia la materia; ma , per uno straordinario paradosso, ha concepito la storia come se attribuisse alla materia ciò che è l'essenza stessa dello spirito, una perpetua aspirazione al meglio; [...] trasferire il principio del progresso dallo spirito alle cose significa dare un'espressione filosofica a quel “rovesciamento del rapporto tra soggetto e oggetto” nel quale Marx vedeva l'essenza stessa del capitalismo [...] Credere che la nostra volontà converga con una volontà misteriosa, che sarebbe all'opera nel mondo e ci aiuterebbe a vincere è pensare religiosamente. [...] Se l'opera di Marx non contenesse nient'altro di più prezioso, potrebbe essere dimenticata senza inconvenienti, tranne che per le analisi economiche. Ma non è così; in Marx si trova una concezione diversa da questo hegelismo alla rovescia, e cioè un materialismo che non ha più nulla di religioso e costituisce non una dottrina, bensì un metodo di conoscenza e di azione. [...] La grande idea di Marx è che nella società come nella natura tutto si svolge secondo trasformazioni materiali [...]»<sup>590</sup>.

S. Weil cita il *Capitale* per evidenziare come Marx avesse compreso che l'oppressione dell'operaio sia dovuta alla «separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale» propria del sistema di fabbrica; è questa la radice dell'oppressione, insieme «all'esistenza di apparati di governo permanenti e distinti dalla popolazione, e precisamente gli apparati burocratico, militare e poliziesco» che strutturano la distinzione tra coloro che dirigono e coloro che eseguono. L'instaurazione di condizioni di libertà e di uguaglianza piuttosto è possibile solo «attraverso una trasformazione preliminare della produzione e della cultura»<sup>591</sup>.

Per migliorare l'organizzazione sociale occorre conoscere il modo di produzione, cioè l'organizzazione sociale del lavoro. In questa direzione il metodo materialista è uno strumento culturale di cui non si è fatto adeguato uso, neppure da parte di Marx stesso. Un'adeguata lettura dei meccanismi di trasformazione consentirebbe di comprendere chiaramente che la grave oppressione determinata dalle condizioni del lavoro operaio non è data dall'alienazione in senso marxista legata al sistema produttivo che priva il lavoratore dei mezzi di produzione, ma dal lavoro come esperienza schiavizzante, svuotamento di sé. La radice dell'ingiustizia non è nella divisione in classi che consente alla classe al potere di imporre la produzione di plusvalore, ma nell'annientamento della condizione mentale, fisica e spirituale.

Alla luce di questa interpretazione S. Weil individua possibili percorsi di analisi finalizzati a individuare le condizioni per eliminare lo sfruttamento e l'oppressione: il rapporto tra lavoro, tecnologia, fonti energetiche, economie dei trasporti, delle fonti energetiche e delle materie prime...; tale analisi è condotta nella consapevolezza che ogni studio programmatico costituisce un'ipotesi che deve poi confrontarsi con una serie di elementi aleatori che sfuggono alle possibilità di controllo e quindi di previsione. Non si tratta tuttavia della mera casualità che ridurrebbe il progresso a un cieco meccanismo, ma della trasformazione che in ogni struttura organizzata risponde al bisogno di adattamento degli individui:

«Bisognerebbe aver compiuto rispetto al marxismo un progresso analogo a quello che Darwin ha compiuto rispetto a Lamarck. Le cause dell'evoluzione sociale andrebbero ricercate unicamente negli sforzi quotidiani degli uomini considerati come individui. Questi sforzi non si dirigono certo a caso; essi dipendono, per ciascuno, dal temperamento, dall'educazione, dalle abitudini, dai costumi, dai pregiudizi, dai bisogni naturali o acquisiti, dall'ambiente circostante, e soprattutto, in generale, dalla natura umana, termine che probabilmente non è privo di senso, anche se difficile a definirsi»<sup>592</sup>.

<sup>590</sup> S. WEIL. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1997, pp. 14-20.

<sup>591</sup> Ibid., pp. 16-17.

<sup>592</sup> Ibid., p. 41.

L'impegno etico consiste dunque nell'individuare le «condizioni oggettive» per eliminare ogni forma di «oppressione sociale» puntando sulla responsabilità di ogni individuo inserito nell'organizzazione sociale guidata da uomini che non siano mossi dall'aspirazione al privilegio e alla forza, cioè dalla *corsa al potere* inteso come fine piuttosto che come mezzo.

L'analisi sociale condotta da S. Weil nelle *Riflessioni* si conclude con un appello:

«Queste poche pagine costituiscono un appello, e questo appello è rivolto senza distinzione a tutti coloro che per un verso hanno la passione per la probità intellettuale, hanno bisogno di veder chiaro in tutti i loro pensieri e di toccare con mano la realtà, e che per l'altro hanno un'anima abbastanza generosa per essere fermamente risolti a far tutto ciò che è in loro potere per combattere quanto contribuisce a diminuire, a umiliare, a schiacciare degli esseri umani, e questo non in rapporto a un avvenire indeterminato, ma nel presente»<sup>593</sup>.

L'appello non può che essere rivolto ai singoli individui, poiché è l'uomo nella sua individualità che acquisisce la consapevolezza del rapporto fra sé e il tutto, non le collettività le quali « non pensano mai». Il programma di riorganizzazione della società coincide pertanto con un programma educativo finalizzato ad agevolare nell'individuo la capacità di orientarsi verso il bene.

Sia E. Stein che S. Weil guardano all'educazione come ambito primario perché il singolo individuo realizzi la conformità al suo stesso essere umano e perché ogni aspirazione di giustizia possa trovare un'attuazione all'interno di una società i cui membri abbiano maturato un percorso culturale di consapevolezza della realtà.

Entrambe le filosofe considerano la relazione educativa luogo privilegiato dell'incontro intersoggettivo nel quale si attua la pienezza del riconoscimento. Entrambe descrivono la relazione educativa nei termini equivalenti all'attuazione dell'esperienza empatica basata sulla capacità di attenzione; entrambe pongono l'educazione a fondamento di quell'agire etico che risponde all'assetto di ordine inteso come bene universale in quanto ogni cosa risulta conforme al suo stesso essere e il tutto concorre così alla realizzazione del *telos* cui l'universo tende, cioè la pienezza del suo stesso *logos* costituito dall'armonia originaria con cui Dio ha ordinato ogni cosa.

Avere consapevolezza di ciò per le due filosofe significa elevare la razionalità alla chiarezza veritativa e, nell'ottica comune della complessità universale, entrambe ritengono che l'attuazione di una vera formazione culturale sia la prima fondamentale garanzia di giustizia e di bene, cioè di adesione all'ordine del creato. Quest'idea dell'importanza di educare la coscienza del singolo individuo all'assunzione di responsabilità verso un'esistenza di senso, è alla base del preciso programma pedagogico che ciascuna di loro sviluppa. Entrambe sono convinte che solo una cultura che educi le coscienze alla dimensione complessa della realtà e dell'umanità, possa contribuire al costituirsi di un paradigma antropologico in grado di ispirare scenari storici di giustizia e di bene.

L'antropologia filosofica proposta da entrambe le autrici si intreccia con la loro visione della formazione dell'essere umano data l'importanza che per entrambe riveste l'azione educativa attraverso la quale alimentare una cultura basata sulla consapevolezza del valore dell'essere umano in quanto uni-totalità corporeo-psichico-spirituale. Lo spirito del loro educare si esplicita in un modello pedagogico che presuppone una *forma mentis* alta dell'educatore, in grado di proiettare nell'allievo il suo stesso sguardo aperto alla comprensione di tutta la realtà nella sua irriducibile ulteriorità. Nel loro ideale pedagogico, l'educatore ha la consapevolezza che l'allievo è portatore di una trascendenza irriducibile e pertanto la stima e la cura che sono alla base dell'azione educativa, si caricano di inequivocabili accenti empatici.

E. Stein e S. Weil, da quanto risulta dalle testimonianze relative alla loro azione di educatrici, manifestavano segnatamente una forte capacità empatica.

L'interesse per l'uomo che ciascuna di loro manifesta ispira la rispettiva filosofia dell'educazione, nutre il loro agire educativo e si traduce in un preciso modello pedagogico, coerentemente col loro impegno a ricondurre la teoria in prassi. Educare per entrambe comporta

---

<sup>593</sup> S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 137.

l'azione maieutica del far scaturire la sensibilità per le cose alte, cioè la capacità di discernere ciò che concorre a realizzare il bene. Tale sensibilità di cui potenzialmente è dotato ogni essere umano, è riposta alla radice del suo essere e condizioni interne ed esterne contribuiscono a manifestare o a soffocare. Porre le condizioni ambientali e sociali perché tale essenziale programma educativo possa avere un qualche successo, significa riferirsi, come scenario dell'azione educativa, alla realtà nella sua complessità, rispetto alla quale ogni essere umano si trova in relazione, per cui educare significa essenzialmente guidare l'individuo ad esplorare la sua stessa profondità come struttura personale analoga all'essere personale di ogni altro essere umano, microcosmi relazionati tra loro e connessi al tutto come ordine di una creazione che rivela in sé la bellezza di una tale complessità universale. Sensibilizzare ad una cultura alta, ad una formazione alla quale tutti possono pervenire non in quanto specialisti in questa o in quella disciplina, ma in quanto persone che ricercano il senso del loro stesso essere, educare cioè all'apertura empatica corroborata da una rigorosa capacità di attenzione, alla ricerca di un equilibrio esistenziale come meta inesauribile di un impegno a ricercare il senso del proprio essere ed agire.

Non è possibile in questa sede approfondire ogni aspetto della filosofia dell'educazione che attraversa il rispettivo pensiero delle due filosofe. Possiamo soltanto segnalare alcuni testi particolarmente efficaci nell'illuminare il loro ideale di relazione educativa.

In E. Stein troviamo un'esplicita trattazione pedagogica a partire dalla seconda metà degli anni venti, fino al 1938<sup>594</sup>, comprovata dalla sua attività di docente presso l'Istituto Superiore di Pedagogia di Münster.

L'autrice dedica un'analisi puntuale alla dimostrazione del nesso tra antropologia e pedagogia: «... anche l'antropologia, che esigiamo come fondamento della pedagogia, dovrà essere un'antropologia filosofica che dovrà, rimanendo in rapporto vivo con l'intera problematica filosofica, studiare la struttura dell'essere umano e il suo inserimento nelle forme e nelle regioni dell'essere alle quali appartiene»<sup>595</sup>.

L'ideale pedagogico elaborato da E. Stein presuppone dunque una chiara idea riguardo all'essere umano connesso, secondo la visione organica che connota tutto il suo pensiero, con la complessità del reale:

«Ogni azione educativa, tesa a formare l'essere umano, è accompagnata da una determinata concezione dell'uomo, della sua posizione nel mondo, dei suoi compiti nella vita, della possibilità di una sua cura e formazione pratica. La teoria della formazione umana, che indichiamo con il termine *pedagogia*, è legata organicamente con un'immagine generale del mondo, cioè ad una *metafisica*, e l'*idea di essere umano* è quella parte dell'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa»<sup>596</sup>.

Anche il tema dell'intersoggettività, centrale nella sua antropologia, è indicato come orizzonte imprescindibile dell'azione educativa che l'autrice, in modo esplicito, riconduce alla visione cristiana: «L'educazione sociale è possibile solo nella misura in cui *l'uomo è per natura membro della comunità*: non si può infatti forgiare nell'uomo ciò che già non gli è insito. *Peccato originale e redenzione* sarebbero del tutto incomprensibili se l'umanità fosse una somma di singoli individui del tutto separati l'uno dall'altro, e non un corpo con capo e membra. Solo perché in Adamo *l'umanità* fu creata *come un'unica natura*, la sua corruzione poté essere corruzione di tutti; solo perché Cristo concrebbe in quest'organismo come un suo organo, *la grazia del capo* poté sovrabbondare su tutte le membra. Che l'uomo per sua natura sia un membro del grande organismo dell'umanità, nato dalla comunità, nella comunità e per la comunità, è un fatto, ma un fatto

<sup>594</sup> La trattazione della problematica educativa è riscontrabile in particolare nelle seguenti opere già citate nel presente lavoro: *La vita come totalità* (1926-1938), *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia* (raccolta delle conferenze tenute tra il 1928 e il 1932) e *La struttura della persona umana* (1932).

<sup>595</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 63.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p.38.



misterioso, che, connesso con tutti i misteri del cristianesimo, ne riceve luce, ma per l'appunto non è interamente penetrabile dalla luce del nostro intelletto naturale»<sup>597</sup>.

Il programma educativo steiniano è finalizzato a che l'essere umano assuma la consapevolezza della collocazione della sua stessa esistenza, che consiste, come abbiamo già visto, nell'elevare il pensiero all'essere, dunque nel *conoscere* in modo *coinvolgente* la realtà.

In E. Stein l'azione pedagogica viene concepita come vocazione, assunzione del compito di educare alla verità dell'essere per dare senso all'esistenza intesa come impegno relazionale che si attua nell'apertura all'altro/Altro: «Sarebbe incompleta e inadeguata, come fondamento della pedagogia, anche un'antropologia che non prendesse in considerazione il rapporto dell'essere umano con Dio ... se per la pedagogia conta comprendere l'essere umano nella sua *interezza*, essa non rinuncerà ad alcuna fonte che possa darle chiarimenti e il pedagogo credente non tralascierà di prendere in considerazione la verità rivelata»<sup>598</sup>.

Educare dunque significa essenzialmente guidare l'essere umano verso l'attuazione piena della propria natura relazionale, diversamente si corre il rischio di mancare al compito educativo, almeno dal punto di vista della metafisica cristiana la quale, secondo la fenomenologa, converge con la ricerca filosofica interessata a come l'*intuizione*, o *visione spirituale*, ci apre, grazie alla facoltà intuitiva, ai significati essenziali di tutto ciò che esiste in quanto universo al quale siamo relazionati. Tuttavia, precisa E. Stein, solo alla luce della grazia divina si può accedere all'insondabilità dell'essere umano. L'educatore deve portare in sé la Verità che sola gli può consentire di conoscere le profondità dell'essere affidato alla sua responsabilità; in questo modo assolve alla *Bildung*, cioè contribuisce al processo di formazione della complessità dell'essere umano. In tale processo si verifica un reciproco superamento dell'individualismo: da parte del soggetto al quale si rivolge l'azione educativa in quanto si deve rendere disponibile ad aprirsi all'alterità, e da parte dell'educatore che deve rinunciare alla sua pretesa egemonica sull'altro.

La *Bildung* che si pone in atto come dinamica della reciprocità destituisce i soggetti implicati dal primato autoreferenziale e li abilita alla prospettiva pluridimensionale che, aprendo allo sguardo altrui, offre il proprio sé riconoscendo di essere a sua volta alterità, avvertendo dunque l'importanza del riconoscimento di altri per fondare la propria possibilità di autoaffermazione. Queste circolarità della relazionale educativa ci fanno capire l'importanza della reciprocità empatica, alla base del processo educativo finalizzato alla crescita umanizzante della persona.

L'educazione deve misurarsi con la natura umana e da essa trarre il metodo col quale procedere nella formazione educativa che ricalca la relazione empatica:

«Nella natura umana e in quella individuale di ogni singolo vi è una norma educativa a cui l'educatore deve adeguarsi. Le scienze (psicologia, antropologia, sociologia) gli offrono importanti strumenti per la conoscenza della natura umana, anche per quella del giovane. Tuttavia, egli può avvicinarsi alle peculiarità individuali solo attraverso un vivo contatto interiore; l'atto proprio del comprendere, che sa interpretare il linguaggio dell'anima nelle sue diverse forme espressive (sguardo, espressione del viso e gesto, parola e scrittura, azione pratica e creativa), può penetrare nel profondo»<sup>599</sup>. Dunque il metodo pedagogico proposto da E. Stein presuppone la capacità di uno sguardo di amore da parte dell'educatore che sostenga nell'altro l'autorivelazione del suo stesso essere. La responsabilità nell'azione educativa ha pertanto una natura fondamentalmente maieutica finalizzata a rendere l'altro responsabile del suo stesso processo di crescita. È evidente che il coinvolgimento dei soggetti implicati nella relazione educativa consiste in una relazione tipo empatico, come la stessa E. Stein pose in atto nel suo ruolo di insegnante:

«Ci prodigava una tenerezza squisita, tutta materna, eppure nessuna di noi si sarebbe sognata di disobbedirle, nemmeno col pensiero. E' lei che ci ha rivelato la bellezza del teatro di

<sup>597</sup> E. STEIN, *La vita come totalità* p.51.

<sup>598</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 63.

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 51.

Shakespeare. Aveva un cuore grandissimo, aperto a tutto ciò che è bello e nobile, ma segretamente riservato a Dio solo».<sup>600</sup>

S. Weil non scrive, come per altri temi, trattazioni sistematiche di pedagogia, ma anche nel suo caso, come in E. Stein, la questione educativa attraversa la riflessione antropologica e ne è una diramazione significativa, a conferma della necessità espressa da entrambe le filosofe, di attribuire alla natura umana la potenzialità del proprio essere per contribuire creativamente alla configurazione della realtà tutta. Scrive S. Weil nel suo *Taccuino di Londra*, appunti scritti durante l'esilio londinese, nell'ultima fase della sua esistenza: «Parte più importante dell'istruzione = insegnare che cos'è *conoscere* (in senso scientifico)»<sup>601</sup>. È l'ultima frase di questa raccolta di appunti sparsi dove ritornano i temi ricorrenti delle sue riflessioni, come se l'autrice volesse ripercorrerli per fissarne i cardini. Avere indicato la conoscenza come l'obiettivo principe dell'istruzione rivela l'idea educativa che fa da sfondo, poiché per la filosofa, istruire non significa affatto trasmettere nozioni ma indurre all'amore per la conoscenza, che è sempre conoscenza *scientifica*, la quale, come sappiamo, significa non oggettiva in senso razionalistico, ma vera, pura, in quanto depurata dalle false immagini. In tali termini la conoscenza apre al senso dell'esistenza: «L'ordine del mondo è l'oggetto della scienza, non la materia; e l'ordine del mondo deve essere interamente concepito sotto la categoria di condizione di esistenza di una creatura pensante»<sup>602</sup>. Ecco dunque che anche per S. Weil, come per E. Stein, educare significa condurre verso un percorso di consapevolezza responsabile della propria esistenza come parte di un ordine universale.

Tale ideale educativo unitario di Simone Weil ruota intorno all'induzione maieutica della conoscenza unitaria che scaturisce dall'unità del sapere scientifico e del sapere umanistico. Riteneva un non-senso la frantumazione dei saperi, l'educazione secondo comparti specialistici; certamente nella sua esperienza di docente liceale, una tale impostazione significava andare contro gli schemi della consuetudine scolastica di tempo, rispetto ai quali propose una metodologia decisamente innovativa: «Le mie allieve, come la maggioranza degli studenti, consideravano le differenti scienze un insieme di nozioni morte il cui ordine è quello dato dai testi. Esse non avevano *alcuna idea* né del legame tra le scienze, né dei metodi che hanno permesso di crearle. In breve, si può dire che ciò che sapevano delle scienze è il contrario di una cultura. Tutto ciò mi rendeva molto difficile l'esposizione della parte del programma di filosofia intitolato *Il metodo nelle scienze* [...] Al termine esse dicevano che solo un simile insegnamento può rendere umana la scienza per gli allievi invece che una specie di dogma che bisogna credere senza sapere mai perché».<sup>603</sup>

S. Weil avvertiva la necessità di sviluppare nelle sue allieve l'attitudine mentale a riferire le informazioni ad una organizzazione complessa di significati, in particolare a considerare la conoscenza come via di accesso alla natura, all'ambiente di cui siamo parte, nella convinzione che imparare significa entrare in contatto con la realtà materiale e coglierne la bellezza come cifra rivelatrice dell'ordine di cui è espressione; praticare l'esercizio di scambio tra l'elemento spirituale e quello fisico per lei significava entrare in contatto con la realtà oltre ogni confine di luogo e di tempo, acquisire consapevolezza che l'universo è una interconnessione relazionale. Questa visione è per la filosofa il fondamento pedagogico per una formazione del pensiero aperto, multidisciplinare, accogliente, in sintesi, capace di relazionarsi; ma anche in questo caso, come per E. Stein, la conoscenza a cui mira l'educazione coinvolge l'educatore, e S. Weil esigeva prima da se stessa ciò a cui desiderava formare le sue allieve: «Invece di produrre astrazioni, mettere in luce analogie tra cose concrete e particolari [...] cerca sempre anche tu [rivolto a se stessa] di far questo per te stessa ... consacra a questo molti anni silenziosi se è necessario ... »<sup>604</sup>.

<sup>600</sup> E. DE MIRIBEL, *Edith Stein, dall'università al lager di Auschwitz*, cit., p. 73.

<sup>601</sup> S. WEIL, *Taccuino di Londra* in *Q IV*, p. 399.

<sup>602</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 154.

<sup>603</sup> S. WEIL, *Sulla scienza*, Borla, Roma 1998, pp.99-100.

<sup>604</sup> S. WEIL, *Q I*, p.147.

Educare equivale per S. Weil a orientare il desiderio verso la bellezza espressa nella realtà tutta ed assimilata dal pensiero nella “cultura” in grado di interpretare l’immagine poliedrica della verità che è presente in ogni espressione del sapere coltivato dagli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Da qui per lei l’importanza di trasmettere la cultura anche al popolo perché potesse sviluppare il desiderio di verità implicito in ciascun uomo<sup>605</sup>. Ne *La prima radice*, nel delineare il suo ideale di educazione rivolta a chi è rimasto escluso dal processo culturale della società di cui è parte, si domanda come rendere accessibile la cultura agli operai, che hanno poco tempo e poche forze da dedicare allo sforzo intellettuale e che si trovano in una condizione di «particolare disposizione della sensibilità. E quindi vi è qualcosa di estraneo in quel che è stato elaborato da altri e per altri»<sup>606</sup>, delicata considerazione quella espressa con queste parole per indicare la condizione che noi definiremmo di rozzezza di una persona incolta alla quale risulta precluso un sapere codificato secondo canoni la cui elaborazione risultano a lei estranei. Convinta che fosse possibile rendere accessibile al popolo il patrimonio della cultura più alta, quella rappresentata dalla classicità, dalla scienza, dall’arte, coltivò il progetto di una cultura operaia da sviluppare attraverso il metodo della *traduzione*:

«Non si tratta di prendere le verità, già tanto povere, contenute nella cultura degli intellettuali, per degradarle, mutilarle, privarle del loro sapore; ma semplicemente di esprimerle, nella loro pienezza, con l’aiuto di un linguaggio che, come dice Pascal, le renda sensibili al cuore di gente la cui sensibilità è plasmata dalla condizione operaia. L’arte di trasporre la verità è una delle più essenziali e delle 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 criterio di valutazione di una verità. Quel che non può essere trasposto non è vero»<sup>607</sup>.

La necessità di trasmettere la cultura al popolo è un investimento arricchente per la cultura stessa e dunque per la società malata di *sradicamento*, con le inevitabili ripercussioni su tutta la realtà nei confronti della quale si perde la consapevolezza dell’ordine di interconnessioni di cui è costituita: «Fra tutte le forme attuali dello sradicamento, quella dello sradicamento della cultura è una delle più allarmanti. La prima conseguenza di questa malattia è generalmente, in tutti i campi, che essendo state troncate le relazioni, ogni cosa viene considerata come fine a se stessa. Lo sradicamento genera l’idolatria»<sup>608</sup>.

Per S. Weil istruire significa orientare verso la verità poiché «Il bisogno di verità è il più sacro di tutti»<sup>609</sup>. Ma per orientare gli uomini verso il desiderio di verità occorre che vi siano uomini amanti della verità, e solo se c’è una tale circolarità virtuosa all’interno della società si diffonde un agire sociale motivato verso il bene, rispondente a un senso che pedagogicamente può essere espresso nella formula “insegnare educando”, cioè trasmettere la cultura dandone le ragioni di senso che possano consentire di tradurre il sapere in azione:

«L’educazione – abbia per oggetto bambini o adulti, individui o un popolo, o anche se stessi – consiste nel dare origine a moventi. L’indicazione di quel che è vantaggioso, di quel che è obbligatorio, di quel che è bene, compete all’insegnamento. L’educazione si occupa dei moventi per l’effettiva esecuzione. Poiché nessuna azione viene mai eseguita quando manchino moventi capaci di fornirle la quantità di energia necessaria.

<sup>605</sup> S. Weil riflette sull’educazione permanente fin da giovane: «Nel 1927-1928, quasi diciannovenne, si unì ad altri giovani, in gran parte discepoli o ex allievi di Alain, che operavano nell’ambito della formazione dei lavoratori attraverso il Groupe d’éducation sociale, fondato dal ferroviere L. Cancouët, e scrisse dei saggi su temi economia e sociologia destinati ai corsi di educazione permanente » (tratto da: S. WEIL, *Piccola cara... Lettere alle allieve*, a cura di M. C. Sala, Marietti, Assisi 1998, p. 27).

<sup>606</sup> S: WEIL, *La prima radice*, cit., p. 62.

<sup>607</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>608</sup> Ivi.

<sup>609</sup> Ibidem, p. 36.

Voler condurre creature umane – si tratti di altri o di se stessi verso il bene indicando soltanto la direzione, senza essersi assicurati della presenza dei moventi necessari, equivale a voler mettere in moto un'automobile senza benzina, premendo sull'acceleratore»<sup>610</sup>.

Ma come avviene il passaggio dall'azione di insegnamento a quella di formazione educativa per cui l'individuo diventa un soggetto aperto al bene piuttosto che al male? La capacità di volgersi verso il bene richiede un «lungo apprendistato» consistente nell'esercizio dell'attenzione, condizione indispensabile per riconoscere «l'unica realtà veramente reale»; per tale motivo la filosofa afferma:

«L'educazione all'*attenzione* è la cosa più importante. L'uomo non considera la propria esistenza come un bene, vuole sempre qualcosa di diverso dalla semplice esistenza. Ma considera una condizione esteriore della sua esistenza come un bene»<sup>611</sup>.

S. Weil dedicherà un intero saggio all'importanza dell'attenzione come oggetto precipuo dell'educazione: *Riflessioni sul buon uso degli studi scolastici al fine dell'amore di Dio*<sup>612</sup> nel quale argomenta sulla stretta relazione tra attenzione e preghiera, cioè sulla capacità di entrare in relazione con Dio tramite l'esercizio di attenzione. Secondo l'autrice, scopo degli studi scolastici è sviluppare la capacità di attenzione, indipendentemente dal grado di intelligenza dello studente al quale può difettare la capacità dimostrativa, ma il cui sforzo di attenzione produce sempre un avanzamento spirituale verso la verità, cioè verso il desiderio di luce che produce di per sé la luce. È l'insegnante S. Weil che scrive avendo come interlocutori impliciti i suoi studenti, verso i quali manifesta tutta la sua capacità empatica; ad essi sono rivolti i consigli pratici per fare del proprio studio una via di perfezione spirituale; l'impegno protratto nello studio ostico del latino o della geometria o di qualunque altra materia che richiede lo sforzo dell'intelligenza, sviluppa la facoltà di attenzione se ha come obiettivo non quello di conseguire un voto o un successo scolastico, bensì quello di accrescere la facoltà dell'attenzione come via verso la verità. Un tale sforzo non ha nulla a che vedere con la tensione muscolare, cioè con un impegno di volontà a superare le facoltà di cui si è dotati per natura; si tratta invece di orientare l'intelligenza verso il desiderio: «L'intelligenza può essere guidata soltanto dal desiderio. E perché ci sia desiderio, devono esserci piacere e gioia. L'intelligenza cresce e porta frutti solo nella gioia. La gioia di apprendere è indispensabile agli studi come la respirazione ai corridori. Dove è assente non ci sono studenti, ma povere caricature di apprendisti che al termine del loro apprendistato non avranno neppure un mestiere. Questa funzione del desiderio nello studio permette di trasformarlo in preparazione alla vita spirituale»<sup>613</sup>.

L'attenzione che dischiude la verità e alla quale orienta lo studio rigoroso, non solo consente di entrare in contatto con Dio, ma altresì, in modo analogo, rende sensibili verso il prossimo, cioè capaci di attenzione intesa come facoltà che supera i sentimenti di pietà e si traduce in esperienza della relazione d'amore verso l'altro e verso la realtà tutta, ben al di là dell'azione dettata dal «dovere»:

«Certo, nell'ambito dell'azione occorre adempiere ogni ordine a costo di qualsiasi sforzo, fatica e sofferenza, giacché chi disobbedisce non ama. Nondimeno si continua ad essere schiavi inutili. È sì una condizione dell'amore, tuttavia non è sufficiente. Quel che costringe il padrone a farsi schiavo del proprio schiavo, ad amarlo, non è affatto tutto ciò, e tantomeno una ricerca che lo schiavo intraprende temerariamente di propria iniziativa; è unicamente la veglia, l'attesa, l'attenzione. Felici dunque coloro che trascorrono l'adolescenza e la gioventù soltanto a sviluppare questo potere d'attenzione»<sup>614</sup>.

Questa esperienza dell'efficacia dell'attenzione era ciò a cui S. Weil cercava di educare le sue alunne perché sperimentassero il senso della realtà cui la conoscenza conduce, come si evince da una delle sue affettuose lettere alle allieve:

<sup>610</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>611</sup> S. WEIL, *Q III*, p. 257.

<sup>612</sup> S. WEIL, *Riflessioni sul buon uso degli studi scolastici al fine dell'amore di Dio*, in: *Attesa di Dio*, cit., pp. 191-201.

<sup>613</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>614</sup> Ibidem, p. 199.

«Piccola cara ... La cultura è un privilegio che nel momento attuale dà il potere alla classe che lo detiene. Sforziamoci di scalzare questo privilegio collegando le conoscenze complesse con quelle più comuni. Per questo lei deve studiare, e soprattutto le scienze matematiche. Del resto, qualora non si sia seriamente esercitato il proprio spirito con la ginnastica delle scienze matematiche, si è incapaci di pensieri precisi, il che vuol dire che non si è in grado di fare alcunché. Non mi dica che non è dotata: questo non è un ostacolo, direi quasi che è il contrario.

Mi scrive che ha fretta di smetterla con questa vita senza realtà e di trovarsi alle prese con le necessità materiali dell'esistenza [...] del resto, mi creda, nessuno può comprendere meglio di me la sua aspirazione a una vita reale, perché io la condivido. Eppure la crudeltà peggiore del nostro tempo è proprio il fatto che è difficilissimo dare un significato concreto a queste parole. Nell'attesa, e qualunque cosa lei faccia, dica a se stessa che la regola prima è fare bene ciò che si fa»<sup>615</sup>.

---

<sup>615</sup> S. WEIL, *Piccola cara ... Lettere alle allieve*, cit., pp. 47-49.

## CONCLUSIONI

Nel corso di questo mio lavoro ho provato a mettere in una luce sinottica l'affinità tematica emersa dal confronto tra le due filosofe dalla quale si evidenzia che il pensiero dell'una si intreccia con quello dell'altra come in una tessitura che, pur sviluppandosi su un unico telo, deve necessariamente procedere su due diversi lati, le cui corrispondenze evidenziano un' indispensabile diversità che concorre all'esito finale: un lato si offre alla luminosità che lascia intravedere la perfezione del disegno, la sua bellezza ordinata; l'altra faccia ne rivela invece tutto il lavoro pregiato, i cui nodi comprovano la fatica della trama.

Lo sfondo da cui origina il loro intento di sviluppare il tema antropologico, abbiamo visto che è costituito dalla comune idea di persona umana. Entrambe la considerano una realtà intangibile, un' irriducibile unità relazionale fisico-psichico-spirituale, appesantita dalla sua finitezza avente tuttavia una possibilità di *trasparenza* alla luce del soprannaturale che la eleva al senso ultimo del suo stesso essere. In questo sfondo comune, l'*io* weiliano si eleva nella misura in cui rimane contratto entro la sua condizione di finitudine rispetto alla quale non ha alcuna possibilità di azione se non passiva, perché ontologicamente segnato dalla necessità spazio-temporale dalla quale può essere sottratto solo annichilandosi nell'eterno; invece l'*io* steiniano cresce nella formazione di una vita personale destinata ad espandersi verso l'alto con i suoi *atti liberi* fino ad essere partecipe dell'eternità. Abbiamo visto che l'empatia e l'attenzione hanno un significato ben preciso nel processo di elevazione dell'essere umano, tema intorno al quale ruota l'antropologia filosofica sia di E. Stein che di S. Weil.

*Empatia e attenzione* sono esperienze che coinvolgono la totalità della persona e che si danno, *in primis*, come modalità del conoscere. Si tratta della conoscenza finalizzata alla *verità* intesa come la via che l'essere umano è chiamato a percorrere se vuole realizzare il suo stesso «valore», il senso del suo essere, attraverso l'incontro con altri/Altro. Infatti, attraverso l'azione conoscitiva implicita nel processo empatico sostenuto dall'attenzione, la persona pone in atto la sua unità psico-fisico-intellettuale in quanto si coglie essa stessa come unità di senso. Quanto più tali processi dinamici dell'essere finito assumono pienezza, tanto più costituiscono forza di interconnessione, di relazionalità, con gli altri esseri umani, con la realtà naturale e con Dio, realizzando la finalità del *bene*, contribuendo cioè a determinare l'*ordine* universale.

Questo, in sintesi, il quadro di riferimento che accomuna le due filosofe. Dobbiamo ora soffermarci sugli intrecci diversificati del loro filosofare, sulla tramatura del pensiero dell'una "inversa" rispetto a quella dell'altra.

E. Stein spiega che l'unità universale verso cui il dinamismo ontologico tende, non va intesa come totalità risultante dalla somma di individualità, ma piuttosto come esistenza di una pluralità di enti aventi un proprio essere individuale che entrano in relazione tra loro contribuendo a costituire la pienezza d'essere secondo un' imperscrutabile interconnessione. La filosofa dell'essenzialità non aveva dubbi sul fatto che l'essenza attuale-reale di ogni cosa fosse in sé un'unità che partecipa dell'essere totale senza perdere la propria individualità. La sua antropologia si snoda intorno alla costituzione ontologica dell'essere umano come *unitas individui* distinta da ogni altra realtà, per cui ogni ente è unico e irripetibile nella sua complessa costituzione ontica di natura e spirito che solo l'astrazione razionale distingue nelle categorie corpo – psiche – spirito, in realtà strettamente connesse nell' inscindibile unità dell'essere. E. Stein inoltre non ha alcun dubbio che l'attuarsi di ogni realtà, nel dinamismo dell'interrelazione universale, segue una progressione "condivisa" nel senso che ogni ente particolare acquista la sua pienezza d'essere nella misura in cui concorre all'attuazione della pienezza della realtà degli altri enti, sicché il *telos* dell'ente particolare corrisponde a quello universale.



Per E. Stein il culmine della pienezza relazionale, coincidente con la pienezza conoscitiva, si verifica in quel particolarissimo stato in cui l'anima incontra Dio: l'unione mistica. «Il cercatore della verità vive soprattutto nel punto-cuore della sua ricerca intellettuale; se realmente ha a che vedere con *la* verità (non solo con una mera raccolta di singole conoscenze), allora forse è più vicino a Dio, che è la verità, e quindi al suo profondo interiore di quanto egli stesso sappia»<sup>616</sup>.

La descrizione di tale *crescita* trova un'immagine metaforica, molto cara a E. Stein, nel «castello interiore» inteso come spazio del movimento ascendente che l'anima compie nella libera creazione di sé, rispondendo al «compito» della sua stessa vita che consiste nell'«illuminare e dare una struttura personale» al «fondo oscuro» della vita corporeo-sensoriale; in questo consiste la libertà dell'uomo di autodeterminarsi, attraverso i suoi *atti liberi*, ovvero la molteplicità di *azioni* spirituali (decidere, volere, ordinare, obbedire, promettere, ...) che non sono altro che «risposte» alle sollecitazioni che provengono dalla complessità corporeo-psichico-intellettuale della stessa persona umana e dal mondo esteriore, secondo un' inscindibile connessione tra *spirito e materia*.

Per S. Weil la natura di questa intersezione tra materia e spirito, si ha nella *contraddizione* che connota tutta la realtà la quale in se stessa non contiene alcun fine, contraddizione che consiste essenzialmente nella presenza-assenza di Dio.

La condizione di necessità cui è sottoposto l'universo, ci libera dall'idolatria riferita alla realtà intesa come fine, e ci rivela anche la finitezza dell'uomo illuso dall'immaginaria potenza che l'*io* manifesta nel dominio sulle cose e sugli altri; ci libera infine da ogni possibile rappresentazione di Dio poiché Dio è l'assoluto e niente in questo mondo è assoluto. La necessità rivela il limite, la finitezza, in quanto è «l'essenza della realtà delle cose di quaggiù. In altri termini la loro essenza è condizionale. La loro essenza è di non essere dei fini. La loro stessa realtà è che non sono dei beni»<sup>617</sup>. Questa concezione per cui «Bisogna allo stesso tempo sapere che non si è e non volere essere»<sup>618</sup>, costituisce la premessa allo statuto antropologico weiliano, fondato sul concetto di *impersonale* attraverso il quale la filosofa intende porre l'uomo, svuotato del *sé*, nel *mondo reale*, non immaginario, dove, cioè, niente è fine, niente può essere ritenuto oggetto ultimo di amore, ma tutto deve essere amato in quanto *ponte*, intermediario, verso Dio. Da questi presupposti si diparte la possibilità della vita vera dell'uomo inserita nell'ordine cosmico, nella relazione universale:

«Dio ha messo i cieli tra sé e noi per nascondersi; di sé non ci consegna che una sola cosa: il suo nome. Questo nome ci è veramente consegnato. Possiamo farne ciò che vogliamo. Possiamo incollarlo come un'etichetta su qualsiasi cosa creata. Allora lo profaniamo ed esso perde la sua virtù. Possiede la sua virtù solo quando è pronunciato senza nessuna rappresentazione.

La creazione è la parola che Dio ci dice; è altresì il nome di Dio. La relazione, che è la Saggezza divina, è il nome di Dio. Un uomo perfetto è il nome di Dio (microcosmo)»<sup>619</sup>.

Dal confronto tra le due filosofe emerge una comune visione della realtà come relazione; tuttavia il rispettivo orizzonte antropologico riferibile alla teologia della creazione lascia emergere la diversità (che possiamo definire convergente, sulla base del discorso fin qui sviluppato) tra le autrici, radicata nelle categorie di *personale* e *impersonale* declinate sulla base di diverse premesse riguardo appunto all'idea di creazione e di destino dell'umanità.

E. Stein considera l'umanità come espressione della individualità personale. La presenza di ogni individuo all'interno della società umana è per lei segnata dall'«impronta individuale» con la quale ciascuno marca la sua collocazione nel mondo: «L'individualità è dono di Dio tanto quanto la natura umana generica, e lo schietto sviluppo di essa è parimenti qualcosa che fa parte della determinazione dell'uomo, della sua vocazione»<sup>620</sup>. Da qui l'importanza dell'unicità della persona; non è un caso che la fenomenologia la colga nella specificità di genere come tema precipuo della sua

<sup>616</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., p. 185.

<sup>617</sup> S. WEIL, *Q III*, 193.

<sup>618</sup> S. WEIL, *Q IV*, 117.

<sup>619</sup> S. WEIL, *Q IV*, 348-349.

<sup>620</sup> E. STEIN, *La vita come totalità*, cit., p. 115.

riflessione, che assume una rilevanza straordinaria, rispetto all'epoca in cui scrive, dato il riferimento innovativo all'identità femminile fondato sul suo studio ontologico dell'essere donna. Ogni ontologia della persona dunque presuppone l'identità individuale come elemento connotativo dell'essere umano il cui *nucleo* o *anima* costituisce l'espressione più intima, in quanto centro *d'irradiazione della volontà* che si attua come *ethos* rivolto alla ricostituzione dell'ordine cosmico venuto meno in seguito alla caduta originaria.

E. Stein giunge, come abbiamo visto, alla comprensione dell'essere finalizzata alla sua elevazione come percorso filosofico che trova pieno fondamento nella chiarezza del *sensu*, sulla base dell'ontologia tomista da lei ampiamente studiata. Nella Prefazione a *Scientia Crucis*, ce ne dà testimonianza scrivendo di sé: «l'autrice, in uno sforzo perseverato per tutta la vita, ritiene di aver compreso delle leggi dell'essere spirituale e della vita»<sup>621</sup>.

Per la fenomenologa, per quanto ci sia un *abisso* tra l'unità relazionale dell'Essere divino e la scissione dell'essere creaturale, tuttavia c'è anche una comunanza che è data proprio dall'*essere*: «Tutto ciò che è, in quanto è, è un qualcosa secondo il modo dell'essere divino. Ma in ogni essere, eccetto che nell'Essere divino, è frammisto del non-essere, e questo fatto produce le sue conseguenze in tutto *ciò che* esso è. Dio è *actus purus*. L'essere infinito è essere puramente attuale. Quanto maggiore è la "partecipazione d'essere", di cui fruisce una creatura, tanto più vigorosa è la sua attualità»<sup>622</sup>. È chiaro il principio più volte ribadito: l'essere trova la sua pienezza nella misura della *partecipazione* del suo essere in quanto *in* relazione col tutto e con Dio.

In S. Weil la visione dell'essere personale e l'orizzonte creazionale in cui essa si colloca, sembrano rispondere alla stessa concezione steiniana, ma capovolta, nel senso che la riflessione non si focalizza sull'essere bensì sulla sua nullità, avendo comunque come sfondo la comprensione del suo senso, non certo il suo rifiuto nichilistico. Il fatto stesso di privilegiare la categoria di *impersonale*, piuttosto che quella di persona, ha lo scopo di demitizzare, non di negare la realtà personale; nell'idea di *impersonale* è espressa l'assunzione metafisico-esistenziale del principio antropologico della *non consistenza* dell'essere creato, del suo essere *menzogna*, se non a partire dalla restituzione alla dimensione di eternità soprannaturale. Affermare la non consistenza della persona evita il rischio di centrare l'antropologia sul soggettivismo dell'io, sull'illusione idolatrica che dall'*io* si diparta il bene, quando invece l'io è solo un tramite perché il bene si attui; per tale motivo la filosofa insiste piuttosto sulla considerazione della persona come relazione, rifacendosi, come E. Stein, all'ontologia relazionale di Tommaso.

Come E. Stein, anche S. Weil crede nell'umanità come unità naturale tra gli esseri umani, ma non crede che in essa si possa manifestare la dimensione trascendente, poiché il soprannaturale è separato rispetto alla creazione, tranne però che per una presenza *infinitamente piccola* che, come il granello di senape del Vangelo, può rivelare la presenza di Dio. Ed ecco che si ricompone la divergenza tra le prospettive delle due filosofe.

Sull'esito di questo dinamismo che entrambe mettono in luce - dal carattere insieme orizzontale di apertura agli altri esseri finiti, e verticale, rivolto alla Trascendenza - c'è tuttavia un punto fondamentale che E. Stein conquista a chiarezza e che invece S. Weil intende lasciare problematicamente sospeso.

Secondo E. Stein la realizzazione dell'essere umano, *analogon* all'essere divino, ha compimento in Dio nel quale l'io, inteso come *nucleo eterno* (che la filosofa non chiama *persona*, nella consapevolezza che tale categoria non esaurisce la complessità antropologica, bensì *anima individuale*), è aperto al contatto con Dio dal quale riceve la grazia, cioè il *dono* della sua *pienezza*:

«L'anima può trovare se stessa e la sua pace solo in un regno il cui signore la cerca non per amor proprio, ma per amor suo. Noi lo chiamiamo regno della Grazia in ragione di questa pienezza che non desidera possedere, ma trabocca e si dona. E poiché questo significa essere presi ed elevati,

<sup>621</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., p. 3.

<sup>622</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 79.

lo chiamiamo il regno dei cieli [...] Quando la Grazia si diffonde nell'anima, essa viene riempita da qualcosa che corrisponde soltanto e totalmente ad essa. Questa pienezza la rende tranquilla»<sup>623</sup>.

Rispetto a questa vocazione di pienezza dell'individuo umano, dono offertogli perché amato da Dio, S. Weil pone l'accento sull'idea che Dio ama se stesso attraverso la creatura, restando tuttavia un «mistero che Dio si ami attraverso il mio miserabile intermediario»<sup>624</sup>. Posta questa premessa che implica l'assenza dell'idea della *salvezza* come atto ri-creativo di una pienezza originaria vocata ad essere ricostituita, S. Weil mantiene delle riserve riguardo al destino ultimo dell'essere umano, riserve che interferiscono in tutta la sua riflessione antropologica a partire dalla problematizzazione dell'idea di persona come «nulla», per finire al rifiuto di porre a questione l'ipotesi della resurrezione, concentrando il suo interesse sulla morte dell'io, preludio alla discesa di Dio nella realtà attraverso l'uomo che così realizza il senso del suo essere nulla in sé e tuttavia parte di un tutto, senza rimandi escatologici.

Nell'ultima fase della loro esistenza, appare evidente la convergenza dell'esperienza mistica che ciascuna di esse vive secondo un percorso parallelo durante il quale entrambe attingono alla stessa visione mistica di san Giovanni della Croce. Mentre però E. Stein legge la relazione con Dio come coinvolgimento di tutta la creazione che viene elevata a Dio, S. Weil ritiene impossibile che si colmi la distanza tra Dio e la creazione, cosa che equivarrebbe alla nullificazione del creato che è stato posto in essere grazie al processo inverso dell'annichilirsi di Dio con l'atto della creazione.

Il «senso pieno dell'essere», cioè la sua piena realizzazione, secondo l'ontologia steiniana, si ha nell'attuarsi della vita spirituale come partecipazione alla vita divina che l'intelligenza filosofica scorge come visione sapienziale e l'incontro mistico sperimenta come pienezza relazionale:

«Il compimento pieno di ciò a cui mira la filosofia, come aspirazione verso la sapienza, è unicamente la stessa sapienza divina, quella visione semplice mediante la quale Dio abbraccia se stesso e tutto il creato. La più alta realizzazione raggiungibile da uno spirito creato – certo non con le sue proprie forze – è la visione beatifica, che Dio gli dona quando lo unisce a sé: esso viene a partecipare della conoscenza divina, partecipando della stessa vita divina. Durante la vita terrena, il massimo avvicinamento a questa altissima mèta è la visione mistica»<sup>625</sup>.

S. Weil ritiene che la creazione non possa entrare in contatto con Dio, ma solo la creatura che da essa si distacca, si de-temporalizza grazie all'*attenzione*, può aprire il suo sguardo verso Dio:

«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 (equivalenza esatta). Tutta intera. Compresa dunque la parte sensibile, carnale dell'anima, che è radicata nelle cose sensibili e vi attinge la vita. Bisogna sradicarla. E' una morte. La conversione è questa «morte» [...]. Così il distacco totale è la condizione dell'amore di Dio e, quando l'anima ha compiuto il movimento di distaccarsi totalmente da questo mondo per volgersi tutta intera verso Dio, è illuminata dalla verità che discende in lei. Questa è la nozione stessa che si trova al centro della mistica cristiana.

Notare: *tutta* l'anima. Cfr. san Giovanni della Croce. Il minimo attaccamento impedisce la trasformazione dell'anima».<sup>626</sup>

Anche per Edith Stein, come per S. Weil, il vuoto interiore è la via per guadagnare il senso della pienezza esistenziale; entrambe intrapresero in parallelo cammino che dalla ricerca razionale intorno alla verità le ha condotte ad una discesa nelle profondità dell'interiorità umana che cessa di svilupparsi come impegno gnoseologico e assume il carattere dell'esperienza mistica; tuttavia, per E. Stein, l'annichilimento, lo svuotamento dell'essere umano va inteso come condizione di *ascesa* verso la pienezza dell'essere umano che così *ritrova se stesso*, come spiega A. Ales Bello: «Nel fondo dell'anima si intuisce il significato della propria esistenza; non ci si trova di fronte a un vuoto, ma, al contrario, si avverte tutta la forza della persona nella sua unità: è quello che santa

<sup>623</sup> E. STEIN, *Natura, persona, mistica*, cit., p. 61.

<sup>624</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 95.

<sup>625</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 64.

<sup>626</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 54-55.

Teresa di Gesù chiama il «castello interiore». Oltre a ispirarsi a questa Santa, Edith Stein sceglie come sua guida san Giovanni della Croce; infatti prendere la via della croce significa liberarsi da ogni desiderio per giungere fino all'annullamento del proprio essere che avviene nel momento in cui si attua l'unione con Dio. Ella insiste, quindi, sulla comunione, non astrattamente intellettuale, ma pienamente vissuta tra l'uomo e Dio. La via mistica è quella che bisognerebbe percorrere per penetrare veramente nella nostra realtà, che è in ultima analisi coincidente con quella divina; si tratta di cogliere una presenza che sembra annientare il nostro essere, ma che permette di coglierlo nella sua verità»<sup>627</sup>.

Siamo di fronte ad una marcata differenza in ordine all'idea di creazione, e tuttavia c'è una evidente convergenza riguardo all'esperienza relazionale uomo-Dio.

Secondo E. Stein la creazione è espressione della "potenza attiva di Dio" il quale è *esse in actu*: «L'agire di Dio non comincia e non finisce, è eterno, e niente è in lui che non sia atto, egli è *actus purus* [...] Se egli – nella creazione e nel mantenimento e conduzione del mondo creato – non opera verso l'esterno tutto quanto potrebbe operare e per cui egli ha la potenza, se qui potere e realizzare vanno chiaramente separati l'uno dall'altro, non è allora presente di fatto alcun dippiù della potenza di fronte all'atto, alcuna potenza inoperata, poiché l'autodelimitazione della potenza nella sua azione verso l'esterno è atto anch'essa, come lo è anche l'esercizio della potenza»<sup>628</sup>.

Secondo S. Weil la creazione è autolimitazione di Dio: «La Creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere. Egli si è svuotato già in questo atto della sua divinità; per questo san Giovanni afferma che l'Agnello è stato sgozzato fin dalla creazione del mondo. [...] Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui. Questa risposta, quest'eco, che dipende da noi rifiutare, è l'unica giustificazione possibile alla follia d'amore dell'atto creatore»<sup>629</sup>.

Malgrado questo evidente contrasto tra l'idea di *potenzialità creativa* di E. Stein per cui la creazione volge verso l'attuazione dell'essere, e l'idea di S. Weil, secondo cui l'atto della creazione equivale alla contrazione di Dio a cui deve corrispondere quella della creatura, è pur vero che in entrambe si riscontra una comune visione riguardo alla relazione uomo-Dio, alla possibilità che l'uomo *incontri* Dio in una posizione di obbediente immobilità che costituisce il punto in cui la profondità della persona umana può giungere alla *visione* della Verità:

«Bisogna considerare che l'attività propria dell'anima diminuisce a vista d'occhio sempre più, nella misura in cui ella si avvicina al più profondo interiore. E, quando vi sia giunta, Dio opera tutto in lei, ella non ha più nulla da fare, può solo rimanere ricettiva. Allora, proprio nel rimanere-ricettività, si esprime la partecipazione della sua libertà. La libertà allora interviene in un luogo molto più decisivo: qui Dio perciò opera tutto, perché l'anima Gli si consegna totalmente. E tale consegna è l'atto sommo della sua libertà»<sup>630</sup>.

«La volontà è al livello della parte naturale dell'anima. Il buon esercizio della volontà è probabilmente una condizione necessaria alla salvezza. Ma è una condizione debole, inferiore, molto subordinata, puramente negativa. Con uno sforzo muscolare il contadino strappa le erbacce, ma soltanto il sole e l'acqua fanno crescere il grano. La volontà non opera nell'anima alcun bene. [...] Gli atti che procedono dall'inclinazione non sono sforzi di volontà, è evidente. E negli atti di obbedienza a Dio si è passivi; quali che siano le pene che li accompagnano, qualunque sia il dispiegamento apparente di attività, nell'anima non si produce alcunché di analogo allo sforzo muscolare; c'è soltanto attesa, attenzione, silenzio, immobilità attraverso la sofferenza e la gioia. La crocifissione del Cristo è il modello di ogni atto di obbedienza»<sup>631</sup>.

<sup>627</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, p.28.

<sup>628</sup> E. STEIN, *Potenza e Atto*, cit., p. 56.

<sup>629</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. 106-107.

<sup>630</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., p. 184.

<sup>631</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. 150-151.

Sembra di ravvisare in entrambe le filosofe le stesse considerazioni apparentemente contraddittorie: movimento nell'immobilità, libertà nella rinuncia, conoscenza della verità nell'abbandono all'Inconoscibile. Ciascuna delle due filosofe individua il *punto di incrocio* tra la creatura e Dio come luogo di perfezione verso il quale entrambe orientano la loro stessa esistenza fino all'esperienza nell'*incontro mistico*. Si tratta di uno stato di perfezione al quale, secondo E. Stein si giunge risalendo dalla "profondità" dell'io personale, verso la "costruzione dell'essenza dell'anima", mentre per S. Weil si tratta di attraversare il processo di de-creazione dell'io. Non c'è contraddizione tra queste due posizioni: sono la trama di uno stesso ordito.

Certamente per entrambe un tale percorso di perfezione presuppone una condizione naturale per cui si giunge, attraverso un'opzione etica, ad assumere la "decisione" dell'agire.

Rispetto a questa opzione E. Stein ritiene che l'io abbia «le possibilità di libera decisione e la possibilità di tentare di raggiungere il suo più profondo interiore» se solo agisce secondo etica «cioè nella postura che riconosce e vuole operare quanto è moralmente retto. Per questo, però, deve prendere posizione con se stesso molto profondamente: tanto profondamente che il passaggio equivalga a una trasformazione formale dell'uomo; naturalmente forse non è neppure possibile, ma lo è solo a motivo di una straordinaria *risurrezione* [...] Sì, possiamo ben dirlo: una decisione adeguata *ultima* è possibile solo dalla più profonda profondità. Infatti nessun uomo è, naturalmente, nella condizione di abbracciare tutti i *pro* e i *contro* interferenti in una decisione. Si può solo decidere con la migliore scienza e coscienza, in rapporto al proprio campo visivo. L'uomo credente però sa che esiste Uno, il cui sguardo non è limitato da nessun campo visivo, ma realmente abbraccia e vede tutto. Chi vive in questa certezza di fede, in coscienza non può più assicurarsi neppure con la sua migliore scienza. Egli deve quindi tentare di riconoscere quanto è giusto agli occhi di Dio. (Questa è la ragione per cui solo una postura religiosa è veramente etica. Esiste, è vero, un cercare naturale ed un anelare al giusto e al bene, anche un trovarlo in qualche caso, ma realmente giungerà a se stesso solo nella ricerca della volontà divina)»<sup>632</sup>.

E. Stein, di fronte al limite della libertà umana ipotizza un'ulteriorità, una dimensione che trasforma il limite stesso, e rende possibile un agire sensato, pur di fronte all'insondabile complessità del contingente, in forza del sostegno che la Grazia offre alle facoltà umane. Per la filosofa tedesca la resurrezione come *rinascita dallo spirito* è una condizione possibile già in questa vita, per *Grazia*; si tratta, come spiega in *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*<sup>633</sup> di un passaggio che esige un morire a se stessi nel senso di un radicale mutamento dell'anima per opera dello Spirito Santo, tale che: «La vita, nella quale di per sé vivrebbe, le viene tolta», ma tale *morte*, un venir meno delle manifestazioni della personalità, è preludio all'elevazione dell'*anima*:

«L'intero *carattere* di una persona, cioè l'insieme delle disposizioni naturali specificamente distinte dalla sua individualità psichica, può essere distrutto, l'anima può essere strappata da questo carattere naturale dal quale e per mezzo del quale essa si eleva, e così conservare la sua *individualità*. La sua individualità non viene distrutta dallo spirito della luce, ma si unisce a lui e vive così veramente una *nuova nascita*. Quindi, l'anima vive nella più totale e pura autenticità solo se rimane in se stessa»<sup>634</sup>.

L'autrice è chiara: la morte dell'io negli esseri umani che accolgono lo Spirito della luce, riguarda le predisposizioni naturali, la personalità, invece il *nucleo*, cioè l'anima, viene trasformata a vita nuova, quella dell'unione con Dio, e tuttavia conserva la sua individualità, cioè la sua unicità irriducibile, come spiega alla luce della chiarezza teologica alla quale è pervenuta:

«La Vita divina, che si sviluppa nell'anima che ama Dio, non può essere altro che quella della Trinità. Essa si dona appunto al Dio uno e trino. L'anima si abbandona alla volontà di Dio Padre, che, per così dire, genera in essa nuovamente il Figlio. Unisce la propria vita allo Spirito

<sup>632</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., pp. 185-188.

<sup>633</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, tr. it. a cura di M. D'Ambra, in: E. STEIN, *Natura, persona, mistica*, cit., pp. 51- 113.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 68.

santo, si trasforma in effusione di Amore divino. [...] Molto più intima è l'unione fra l'anima e il corpo [...] Infatti entrambi costituiscono un unico ente; il corpo deve all'anima il suo essere, mentre appartiene all'essere dell'anima di prendere forma nel corpo. Nell'unione dell'anima con lo Spirito divino, Dio e l'anima non diventano *uno* in *questo* modo. L'anima (e quindi tutto l'uomo) viene radicalmente trasformata da questa unione. Tuttavia conserva il proprio essere, non diviene una parte dell'Essere divino»<sup>635</sup>.

In S. Weil il concetto dell'annullarsi in Dio mantiene una certa ambiguità proprio riguardo al destino di eternità che attende l'anima che si abbandona a Dio. Come già più volte ribadito, questa lettura esistenziale va collocata nello sfondo metafisico dell'ontologia weiliana, radicata nell'idea che «Io non sono e acconsento a non essere, perché io non sono il bene, e voglio che soltanto il bene sia. [...] Il Padre è creazione dell'essere, il Figlio è rinuncia all'essere; questa duplice pulsazione è un atto unico che è Amore o Spirito. Quando l'umiltà ci rende partecipi di esso, la Trinità è in noi. Lo scambio di amore tra il Padre e il Figlio passa attraverso la creazione. Non ci è chiesto altro né di più che acconsentire a questo passaggio. Noi non siamo che questo consenso»<sup>636</sup>.

Partendo dall'indagine sull'essere, nel caso di E. Stein, e dall'interrogazione esistenziale, nel caso di S. Weil, le due filosofe giungono, nell'ultima fase della loro esistenza, alla comprensione della relazione Dio-uomo in quanto esperienza dell'esistenza reale, certamente segnate dall'esperienza concreta dell'*incontro mistico* che ciascuna di loro sperimentò personalmente.

Sia E. Stein che S. Weil vissero in se stesse la morte dell'io come liberazione da immagini idolatriche, come *annihilatio*<sup>637</sup> che consente di cogliere l'esperienza di Dio non come risposta consolatoria ma come certezza interiore della sua presenza che, come S. Weil afferma «mi è data più immediatamente del sentimento della mia stessa esistenza»<sup>638</sup>. In termini fenomenologici potremmo dire che l'esperienza mistica pose entrambe di fronte ad una *certezza eidetica*, presente all'io come intuizione emergente dalla parte più profonda dell'anima, e radicata nel vissuto esperienziale che costituisce lo strato sedimentato della coscienza soggettiva. Entrambe le filosofe giungono a questa certezza al culmine di una ricerca che sfocia nell'*incontro mistico* che conferisce al soggetto «una pienezza che viene da altro»<sup>639</sup>, incontro che, con le parole di H. B. Gerl-Falkovitz, può essere così descritto: «L'io non è più l'istanza originaria, che lascia che qualcosa “gli” si riveli o che costituisce ciò che si mostra. Quanto si rivela non avviene nella forma del messaggio, ma richiede partecipazione – questa partecipazione rappresenta però il compimento della fiducia e non della comprensione. Da parte dell'io o dell'anima non ci sono condizioni, nessun parametro per questa partecipazione. Ciò che si compie o si rivela non lo fa nell'orizzonte delle premesse fenomenologiche: l'oggettività di ciò che si mostra e dell'io costituente»<sup>640</sup>.

S. Weil non giunge a teorizzare il concetto onto-teologico della *partecipazione* dell'essere umano all'essere divino nella chiarezza teoretica cui perviene E. Stein, tuttavia ne fa esperienza personale nel suo vissuto mistico a partire dal quale la riflessione riguardo alla relazione tra Dio e la creatura assume termini sempre più affini a quelli di E. Stein o di altre mistiche.

Non è sull'esperienza mistica dal punto di vista biografico che ci interessa soffermarci, piuttosto si tratta di confrontare l'analisi, comune ad entrambe, della relazione uomo-Dio che trova la più pregnante significazione nel simbolo-evento della Croce; dalla rispettiva tematizzazione della

<sup>635</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p.471-472.

<sup>636</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 123.

<sup>637</sup> Cf. H. B. GERL-FALKOVITZ, *Una pienezza che viene da altro. La costituzione della persona a partire dall'evento di senso* in: AA. VV., *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius; Gerda Walther, Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, a cura di A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shaid, G.Laterza, Bari 2011, p. 89.

<sup>638</sup> S. WEIL, *Q I*, cit., p.374.

<sup>639</sup> Cfr. E. STEIN, *Natura, libertà e grazia*, in *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, cit., p. 56: «Gli atti liberi che rappresentano come tali la vita propria del soggetto libero, hanno, come questo soggetto, un identico vuoto e lo stesso bisogno di riempimento da parte di una pienezza che viene da altro».

<sup>640</sup> H. B. GERL-FALKOVITZ, *Una pienezza che viene da altro. La costituzione della persona a partire dall'evento di senso*, cit., p. 85.



*scientia crucis*, possiamo infatti verificare come ciascuna di loro legga i significati possibili riguardo all'incontro uomo-Dio rappresentato dalla Croce.

Il punto da focalizzare è che per S. Weil l'opera redentrice coincide col processo kenotico che ha avuto l'inizio con la creazione e il culmine con la crocifissione; tale culmine costituisce per lei l'estrema donazione e dunque l'estremo allontanamento di Dio da Dio. Nella croce si compie la pienezza dell'atto di amore di Dio per la creazione, che corrisponde alla scelta paradossale di rimanere estraneo ad essa. Rispondere in modo analogo all'amore di Dio è possibile solo esercitando la forza dello sguardo che, per un meccanismo sovranaturale, fa scendere Dio fino a noi. Aderire a quest'azione equivale, per analogia, alla perdita di se stessi, paradosso che la filosofa sintetizza nella formula «La sola croce mi basta», e, consapevole che all'intelligenza non è dato di poterlo sostenere, ritiene di non avere «alcun diritto a comprendere altro».

Siamo di fronte a quella che potremmo individuare come l'aporia weiliana consistente nella circolarità irrisolta (per lei irrisolvibile in quanto intrinseca contraddizione dell'esistenza) tra la rinuncia all'affermazione della volontà dell'io, e lo *sforzo* che essa richiede non nel senso dello *Streben*, bensì del consenso, un'*obbedienza* che la creatura compie attraverso il suo ritrarsi perché Dio possa discendere.

S. Weil infatti coglie la forza dell'obbedienza la quale «se accettata porta il centro dell'anima nell'eternità»<sup>641</sup>, ma si ferma scegliendo di non indagare sull'ipotesi che questa sia la *vita nuova* dell'anima che dopo l'attesa obbediente accede all'*incontro* e alla *visione*. Rinuncia cioè a vedere che il Cristo in croce è il Risorto quasi a volersi privare di una consolazione che potrebbe “distrarla” dalla realtà di sofferenza che investe tanta parte dell'umanità nei confronti della quale ella si sente profondamente solidale. S. Weil non si sofferma a considerare che il nesso obbedienza-salvezza non è la croce in sé, ma la croce del Cristo Risorto. Come S. Paolo, la giovane filosofa afferma “la sola croce mi basta” ma non considera che l'apostolo afferma ciò in quanto ha conosciuto e contemplato il Cristo risorto che solo può dare senso alla croce cui l'uomo si trova ad obbedire.

Nei suoi scritti ricorre quasi una parola d'ordine: «Scartare le credenze che colmano i vuoti, che addolciscono le amarezze. Quella dell'immortalità»<sup>642</sup>. Il veto onto-logico posto da S. Weil all'evento-resurrezione, le preclude la partecipazione all'ulteriore passaggio del processo kenotico: il *pleroma* infatti non è nella croce, culmine della donazione, ma nella *resurrezione*, pienezza di *partecipazione*.

In S. Weil prevale l'aspetto teologico della *katabasis*, dell'abbassamento del Verbo, e della *kenosi*, lo svuotamento del Figlio, la sua rinuncia all'originaria eguaglianza con Dio per obbedienza al Padre, fino all'accettazione della morte<sup>643</sup>; le manca la tensione verso il *kairòs*, il tempo della salvezza come esito trasformativo, che rende reale la metanoia dei cuori e crea “cieli nuovi e terre nuove”. S. Weil coglie la gloria della Croce come il momento più alto del destino dell'uomo chiamato a parteciparvi per l'eternità: «Il Cristo sulla croce dice: “Mio Dio perché mi hai abbandonato”. È questa la lode perfetta della gloria di Dio. Gridare così durante il nostro breve e interminabile, interminabile e breve soggiorno quaggiù, poi sparire nel nulla – questo è sufficiente, cosa chiedere di più? Se Dio accorda di più è affar suo; noi lo sapremo più tardi. Io preferisco supporre che anche nel caso migliore Egli non accordi che questo. Perché in questo è la pienezza della soddisfazione – se solo, da ora fino all'istante della morte, potesse non esserci altra parola nella mia anima che questo grido ininterrotto nel silenzio eterno»<sup>644</sup>.

In E. Stein prevale la contemplazione della *parusìa*, il disvelamento salvifico di Cristo nel quale si è manifestato il *pleroma*, la pienezza dell'azione salvifica che si compie in tutti e in tutto attraverso il Risorto<sup>645</sup>. «La luce si estingue nelle tenebre del Venerdì Santo, ma rifulge come sole di

<sup>641</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 159.

<sup>642</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 37.

<sup>643</sup> Cfr.: *Filippesi*, 2, 6.

<sup>644</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 172.

<sup>645</sup> Cfr.: *Prima Corinti*, 15, 28.

grazia la mattina della Risurrezione. *Per Passionem et Crucem ad resurrectionis gloriam*: è la via del Figlio di Dio fattosi carne. Col Figlio dell'uomo, attraverso la sofferenza e la morte, alla gloria della Risurrezione. È la via d'ognuno di noi, è la via dell'umanità tutta»<sup>646</sup>. In lei la consapevolezza della finitudine non genera le "grida dell'attesa" di cui parla S. Weil, ma la speranza pacificata dalla certezza: «Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io *sono*, e d'istante in istante sono *conservato nell'essere* e che in questo essere fugace colgo alcunché di duraturo. So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza dell'uomo che sta su un terreno solido per virtù propria, ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole»<sup>647</sup>.

S. Weil destina la sua breve vita alla ricerca del *sensu* dell'essere che rimane inafferrabile sul piano teoretico, in quanto *contraddizione* onto-logica, di cui coglie la drammaticità esistenziale nei termini di *impossibilità d'essere*, espressa nella considerazione che essa rivolge alla sua propria esistenza: «Dio mi ha creata come un non-essere che ha l'aria di essere, affinché, rinunciando per amore a ciò che credo il mio essere, io esca dal nulla. Ma non ho il diritto di saperlo»<sup>648</sup>. Bisogna distinguere l'idea che sviluppa riguardo al senso della sua personale esistenza, per la quale sentiva per sé, come vocazione ineludibile, la croce ( «Io non desidero altro che l'obbedienza in sé, nella sua totalità, vale a dire fino alla croce»<sup>649</sup>) e la non meno chiara certezza che l'esistenza è un bene, nonostante l'impossibilità per lei di teorizzarne la spiegazione: «Perché la creazione è un bene, pur essendo inseparabilmente legata al male? Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto? Che Dio si ami attraverso il mio miserabile intermediario? Non posso capirlo»<sup>650</sup>.

Coerentemente con questa premessa, la filosofa è indotta a sviluppare un'antropologia in bilico paradossale tra il nulla dell'essere e la possibilità della sua elevazione al soprannaturale fino a diventare ricettacolo della *trasmutazione della materia in luce*, tramite il *distacco*, grazie al quale ci liberiamo dalla *schiavitù del tempo*, realizzando lo stato di santità come estrema riduzione dell'essere umano a non-io. Resta sospeso, in questa sua idea, l'interrogativo riguardo al destino di *nullità dell'io*; infatti se è comprensibile il desiderio di uscire da sé come risposta di amore all'amore kenotico di Dio, S. Weil non chiarisce, anzi non indaga affatto sul destino ulteriore dell'io: che ne è dell'individuo "nullificato"? L'ipotesi di destino riguarda l'alternativa tra il *nulla che è in alto*, cui ci si eleva abbracciando la croce come sofferenza accettata, e il *nulla che è in basso*, restando schiacciati nella mera condizione materiale, là dove non c'è nulla che sia degno di essere amato, nulla che elevi verso l'alto. La croce è l'amore, dunque è ciò che eleva, ma l'amore è anche ciò che trattiene Dio fuori dal mondo, non la ragione per cui lo ha creato.

Sembra talvolta che S. Weil non riesca a leggere l'individuo se non come parte di un tutto nel quale è destinato a perdersi. Si deve tenere presente tuttavia che l'idea dell'abnegazione di sé viene sì elaborata come teoria antropologica, ma al contempo la filosofa la riferisce a un percorso di autocomprensione. Nei suoi scritti riferiti al tema della de-creazione, è infatti ripetutamente esplicitato il riferimento a se stessa; è come se cercasse il senso della sua chiamata alla santità come svuotamento, riflettendo però sulla possibilità per l'uomo comune di raggiungere la santità come pienezza. Nel formulare alcuni argomenti di estremo rigore, l'autrice stessa afferma che non sono riferibili all'essere umano in generale, ma solo a colui che sceglie una via di perfezione. Il rigore morale e intellettuale da lei teorizzato viene sempre applicato a se stessa.

<sup>646</sup> E. STEIN, *Il mistero del Natale. Incarnazione e umanità*, in: *La vita come totalità*, cit., p. 208.

<sup>647</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 95-96.

<sup>648</sup> S. WEIL, *Q IV*, cit., p. 116.

<sup>649</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p.17.

<sup>650</sup> S. WEIL, *Q II*, p. 95.

Uscire dal tempo per dare senso al tempo dell'esistenza umana, è questo il suo programma di santità: «Solo la santità consente di uscire dal tempo»<sup>651</sup>; in questi termini, conoscere la via attraverso cui l'io si eternizza, significa obbedire all'*ordine* universale, fondendosi col tutto.

Il valore ontologico e metafisico che essa attribuisce alla persona umana è dunque dirimente riguardo alla possibilità che la persona umana sia ritenuta luogo della presenza di Dio piuttosto che luogo attraverso cui Dio si fa presente. Qui si pone come una barriera l'aporia dell'antropologia weiliana, dovuta alla inconciliabilità da lei stessa posta tra l'idea stoica di non essere altro che parte del dinamismo divino, alla quale dovrebbe conseguire l'estraneazione da sé come rinuncia alla vita, e l'amore per la vita più volte ribadito dalla filosofa la quale rigetta ogni forma di autodistruzione o anche semplicemente di ricerca della sofferenza. Quest'apparente aporia è un punto cruciale. Siamo di fronte a una questione metafisica radicale: l'io torna a Dio divinizzandosi nell'annullamento di sé e dunque il suo destino di eternità non è che una restituzione all'ordine dal quale ha avuto origine, o l'identità individuale della persona umana è garantita nella sua irriducibile realtà per l'eternità? Nel primo caso la fede nella resurrezione, così come è stata formulata fin dal simbolo niceno, diventa una questione secondaria in chi, come S. Weil scriveva di sé: «mi sono sempre proibita di pensare a una vita futura»<sup>652</sup>; nel secondo caso essa è la ragione di fede fondativa della speranza di essere partecipi della *vita nuova*, attraverso *l'adozione a figli e la redenzione del nostro corpo*<sup>653</sup> alla quale Simone pure aderisce in modo implicito comprovato dal suo amore per la vita manifestato dalla sua straordinaria capacità di scorgerne la bellezza e di manifestare l'adesione gioiosa ad essa.

Nel caso della prima ipotesi, l'esito ultimo dell'antropologia metafisica di S. Weil prefigura una condizione di perfezione nel ritorno alla totalità, come sembra affermare attraverso aforismi come: «Il panteismo è vero solo per i santi giunti allo stato di perfezione»<sup>654</sup>. Ma ecco che lei stessa, nel ribadire la prospettiva metafisica unitaria, fuga ogni soluzione panteista a favore di una concezione dell'unità che non dissolve la caleidoscopica presenza dell'individuale: «L'universo intero, comprese le nostre esistenze che ne sono piccolissimi frammenti, è soltanto la vibrazione di questa suprema armonia. In ogni paragone di questo genere, che sembra dissolvere in favore di Dio la realtà dell'universo, c'è un rischio di errore panteista. Ma l'analisi della percezione della scatola cubica fornisce a questo proposito una metafora perfetta, preparata per noi da Dio»<sup>655</sup>.

Ci risulta sempre più chiaro che l'apparente aporia viene fugata alla luce di altre considerazioni weiliane:

«L'Incarnazione presentata non come destinata agli uomini, ma al contrario come la cosa in rapporto alla quale l'umanità ha la sua destinazione. Non c'è alcuna incompatibilità fra questi due rapporti inversi. [...] Il secondo dà una ragione più chiara, forse dei misteri della vita umana. Usato a tale scopo condurrebbe a nuove visioni del nostro destino, e specialmente dei rapporti tra la sofferenza e il peccato. Gli effetti della sventura sull'anima degli innocenti non sono veramente intelligibili se non si pensi che noi siamo stati creati come i fratelli del Cristo crocifisso. Il dominio assoluto attraverso tutto l'universo di una necessità meccanica, matematica, assolutamente sorda e cieca, non è intelligibile se non si pensi che l'universo intero, nella totalità dello spazio e del tempo, è stato creato come la croce di Cristo»<sup>656</sup>. Mi pare che in questa citazione si possa rintracciare la chiave della questione: La filosofa ribadisce più volte l'impossibilità di dare una risposta al perché della sofferenza che risulta vuota di significato perché priva di un fine, e pertanto afferma che non resta che *l'attesa silenziosa*. E tuttavia, come nella filigrana di quella che ci sembrava una trama fitta e pesante, nell'analogia tra l'umanità e il Dio fattosi uomo e crocifisso, traluce il senso di una parola che riempie il silenzio: «L'anima che, lacerata dalla sventura, invoca continuamente questa finalità, tocca quel vuoto. Se essa non rinuncia ad amare, le accadrà un giorno di udire non una

<sup>651</sup> S. WEIL, *Q IV*, p.91.

<sup>652</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., p. 37.

<sup>653</sup> *Romani* 8, 19-25.

<sup>654</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 136.

<sup>655</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 211

<sup>656</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

risposta al suo grido di domanda, perché risposte non ce ne sono, ma il silenzio stesso come qualcosa di infinitamente più colmo di significato di quanto non sia alcuna risposta, come la parola stessa di Dio»<sup>657</sup>.

Non si coglie in questo passo alcun fatalismo stoico, né alcun annichilimento dell'individualità personale; piuttosto è riconosciuta all'anima, cioè a quel nucleo che fa dell'individuo una persona unica e irripetibile, la facoltà di sperimentare il sentimento della lacerazione causata dall'interrogarsi sul senso della sventura. È il grido del crocifisso. Ciò presuppone il coinvolgimento dell'anima nella sua parte intellettuale e in quella corporea dinanzi a un appello che chiede alla volontà di entrare in gioco dando o negando il consenso ad amare; tutto ciò non è nulla di immaginifico o di astrattamente mistico, perché l'*attesa* supplice si compie nel *tempo* che non è altro che lo spazio in cui si consuma la *speranza*, cioè lo sguardo rivolto verso il *fine*. Dunque quella che potrebbe apparire come un'aporia concettuale, si rivela l'indicazione di una possibile attitudine esistenziale legata alla virtù che «corona tutte le virtù», cioè l'umiltà:

«L'umiltà consiste nel sapere che in questo mondo tutta l'anima – non solo il cosiddetto io, nella sua totalità, ma anche la parte soprannaturale, ovverosia Dio in essa presente – è sottomessa al tempo e alle vicissitudini del mutamento. Riguardo a quanto vi è di naturale in se stessi, bisogna assolutamente accettare la possibilità che venga distrutto. Riguardo alla parte soprannaturale dell'anima, bisogna invece accettarne e insieme respingerne la possibile scomparsa. Accettarla come un evento che potrebbe verificarsi solo se conforme alla volontà di Dio; respingerla come qualcosa di orrendo. Bisogna averne paura, ma in modo che la paura sia come il compimento della fiducia»<sup>658</sup>. Questa citazione è tratta dal *Commento al Pater*, risalente al 1941, periodo in cui S. Weil era giunta ad una percezione profonda della vita spirituale in lei come esperienza della paternità di Dio, quando ormai la dimensione contraddittoria e inquietante della realtà le si dispiegava nella visione mistica come pacificata dalla fiducia in un Dio di cui sperimentava la presenza, contro ogni ragionevole constatazione di assenza.

Abbiamo visto dissolversi nell'ultima fase della riflessione di S. Weil, l'apparente contraddizione della teoria antropologica legata all'idea di de-creazione, via via che in lei accresce l'esperienza della relazione personale con Dio. Alla luce di questa stessa considerazione tratta dagli ultimi scritti, possiamo provare a capire che cosa S. Weil intenda quando fa affermazioni come: «Egli mantiene sotto la sua custodia solo ciò che nella Creazione è Lui – la parte increata di ogni creatura»<sup>659</sup>. Torniamo all'escatologia, l'altro aspetto della teologia della creazione. S. Weil ha rifiutato il discorso sulla resurrezione ritenendo che *la crocifissione di Cristo ha quasi aperto la porta*, mentre *la risurrezione l'ha richiusa*<sup>660</sup>, giungendo ad affermare: «Beati sono detti coloro i quali non hanno bisogno della resurrezione per credere, e ai quali sono prove sufficienti la perfezione e la Croce»<sup>661</sup>. Per lei la croce dà senso alla sofferenza, mentre la resurrezione la mistifica. Il suo realismo le impedisce di leggere nel discorso escatologico ciò che dona senso all'incomprensibile e all'assurdo.

In lei non c'è l'urgenza di dare risposta all'interrogativo circa le condizioni di vita ultraterrena perché già questa dimensione temporale rivela in sé la ragione prima ed ultima della realtà creata, certamente destinata all'eternità: «Quand'anche per noi non ci fosse altro che la vita terrena, quand'anche il momento della morte non ci portasse nulla di nuovo, la sovrabbondanza infinita della misericordia divina è già quaggiù segretamente presente, tutta intera»<sup>662</sup>. Tuttavia ella non nega, piuttosto esprime con forza il suo amore nei confronti della patria celeste da noi non conosciuta e pertanto a rischio di rimanere preda dell'immaginario, secondo una logica che fa

<sup>657</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>658</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 97.

<sup>659</sup> S. WEIL *QIV*, p. 124.

<sup>660</sup> S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 207-208.

<sup>661</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 231.

<sup>662</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, cit., p. 61.

venire meno la fedeltà alla «patria terrena» che conosciamo e che Dio ha voluto che amassimo<sup>663</sup>. In lei è chiara la fede implicita nel Risorto là dove parla di gioia e di bellezza, cioè degli elementi che conferiscono il *sensu* della *scientia crucis*. Il rigore di una vita spesa a intercettare i significati di senso di questa realtà, le ha imposto di escludere ogni concessione alla dimensione escatologica da lei intesa come l'equivalente di una fuga dal reale.

L'antropologia che S. Weil fonda sulla ricerca attuale della verità che si dà solo nei termini cifrati della contraddizione il cui svelamento non è affidato al mero atto intellettuale ma implica il coinvolgimento della totalità personale, spinge all'inevitabile equivalenza tra esistenza e contraddizione: l'insondabilità abissale dell'esistenza è segnata dalla tragicità del buio attraversata da lampi di luminosità; nei punti in cui la realtà priva di senso incrocia l'apertura alla dimensione dalla quale ogni chiarezza proviene, ecco che si disvela il bene in tutta la bellezza dell'armonia universale. Ma sembra che Simone non potesse che tenere lo sguardo fisso su quei punti di intersezione, i *μεταξύ*, perché, per sua stessa affermazione, la storia lì l'aveva inchiodata, là dove la sua vocazione di intellettuale poteva più pienamente rispondere all'appello tragico di un'umanità dibattuta nella sventura e in cerca di luce. La risposta alla sua vocazione di far parte della schiera degli schiavi è stata talmente radicale da imporle di non desiderare di oltrepassare la soglia della speranza per goderne la consolazione: «Platone: non oltrepassare troppo presto i *μεταξύ* (intermediari). La contemplazione di ciò che è bello, l'esercizio dell'intelligenza, i dolori senza consolazione, la morte senza credenza nell'immortalità, tutti questi sono *μεταξύ*. Tutto ciò che strappa»<sup>664</sup>. Ciò significò per se stessa la rinuncia a partecipare all'esito della rivoluzione antropologica annunciata dal Cristo: “non vi chiamo più servi”<sup>665</sup>. Tale rinuncia naturalmente la applica sempre e solo a se stessa, scegliendo di rimanere nella schiera degli schiavi fratelli del Crocifisso.

La luce della teologia della resurrezione invece ispira pienamente l'antropologia metafisica di E. Stein e che è radicata nell'essenza del dato rivelato: la natura di Dio è amore compassionevole. Per definizione l'amore buono è donazione e il dono presuppone il gioco circolare dell'alterità. L'essenza Trinitaria di Dio è circolazione sovrabbondante e inesauribile di Amore che si esterna nell'azione creatrice. La resurrezione della carne è il suggello della volontà da parte di Dio creatore di donare all'essere umano la vita eterna. S. Weil cercava le occasioni per adempiere alla sua vocazione di autodonazione, si pensi alla sua richiesta incessante di intervenire nella tragedia del conflitto mondiale, pronta a morire in guerra; E. Stein fece di tutto per sottrarsi alla persecuzione cercando di sfuggire alla morte per salvaguardare il dono della vita, ma sentiva forte, come Simone, la vocazione a offrirsi in olocausto per la salvezza del suo popolo.

Il Cristo crocifisso cui guarda S. Weil è il Cristo che non ha “bellezza” perché non ha più volto, ha solo uno sguardo che si volge implorante al Padre perché perdoni, perché, cioè, acconsenta a che il vilipendio della carne che gli uomini perpetrano sconvolgendo l'ordine del creato, trovi rimedio, sia sanato. La croce è la via a tale rimedio, perché richiede l'estrema obbedienza. Ma allora essa è transito, è *μεταξύ*, non è il fine ma il legno che segna la soglia. S. Weil ha fissato il suo sguardo sullo sguardo del Crocifisso, ha fissato e contemplato la bellezza del volto sfigurato, ma è rimasta sulla soglia. Il passo ulteriore all'obbedienza è il sì nuziale, il consenso che si compie nella *resurrezione*. È il passo che compie E. Stein la quale comprende che nell'evento della resurrezione è sancita l'elezione a creature nuove nel cui volto risplende il volto del Cristo risorto. La bellezza di questo volto è il paradigma di ogni altra bellezza, dell'ordine universale ricostituito nel *fiat* che traduce l'*amen* del Crocifisso.

S. Weil resta sulla soglia come la sentinella che non entra a godere delle gioie della festa nuziale perché salda nell'adempimento del suo compito.

<sup>663</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 136.

<sup>664</sup> S. WEIL, *Q IV*, p. 406.

<sup>665</sup> *Giovanni* 15, 15.

Anche E. Stein accetta di compiere il supremo grado di offerta purificata dall'estrema obbedienza: suo malgrado si offrirà in olocausto acconsentendo alla realizzazione dell'efficacia santificatrice del *corpo mistico*, categoria teologica la cui gravidanza spirituale rimase preclusa a S. Weil la quale ne diede invece una lettura critica<sup>666</sup>.

E. Stein si affida alla protezione della Chiesa entrandovi a far parte come ingresso alla casa paterna, pur consapevole del valore finito della sua potenza istituzionale che in quel momento veniva travolta anch'essa dalla violenza della storia. L'attesa immobile e senza aspettative è la scelta di S. Weil, una convertita che rimane sulla soglia della Chiesa.

E. Stein farà la scelta di lasciarsi introdurre nella camera nuziale vestendo gli abiti monacali. S. Weil sceglierà di rimanere in attesa: «L'atteggiamento che opera la salvezza non assomiglia ad alcuna attività. È espresso dalla parola greca ὑπομονή, che il termine *patientia* traduce piuttosto male. È l'attesa, immobilità attenta e fedele che dura all'infinito e che nessun colpo può perturbare. Lo schiavo in ascolto vicino alla porta, pronto ad aprire non appena il padrone avrà bussato, ne è l'immagine migliore»<sup>667</sup>.

E. Stein ha colto la radice dell'essere nella trascendenza orientando il senso del dramma esistenziale nella verticalità della croce; S. Weil è trattenuta dall'oltrepassare la soglia per estrema fedeltà al compito di partecipare con la sua "probità" al dramma dell'esistenza reale per la cui causa quello stesso legno è stato posto su un piano orizzontale. La prima varca la porta della stanza nuziale e giunge fino al segreto della *settima stanza* nel momento in cui entra nel *Carmelo*; la seconda contrae il patto nuziale accogliendone le condizioni (obbedienza), ma rimane sulla soglia perché è nell'attesa che si mostra la fedeltà. L'una vive l'attesa dei credenti come attesa dei risorti, come le vergini del Vangelo in attesa fino all'arrivo di colui che conoscono bene, lo sposo; l'altra sceglie di condividere la sorte di coloro che vivono da schiavi, condizione nella quale l'Amore avrebbe scelto di trovare dimora.

Nessuna delle due tuttavia ci rivela l' "attimo" misterioso del loro incontro mistico, il "segreto" di un'esperienza intima e inaccessibile preclusa alla filosofia. Pertanto ogni mio ulteriore sforzo di rintracciare distanze o distonie si arena nelle acque pacifiche in cui converge il flusso di pensiero di queste due filosofe intorno alle quali ho fatto fin qui un tentativo di confronto. Non appena infatti si prova a focalizzarne un contrasto si illumina maggiormente il comune sostrato, e se, viceversa, si insiste nell'assimilazione delle loro individualità, ci si imbatte nell'inestricabile complessità di cui ognuna è portatrice.

Non resta che seguire il flusso dinamico dell'intreccio, fatto di accostamenti che per essere tali esigono la distanza, tra due pensieri che ci educano alla contemplazione e ci obbligano, al contempo, a intraprendere l'azione bella di chi, messosi in cammino, si fa compagno di viaggio fidandosi dello sguardo d'*altre* che vedono prima d'*altri* la luce, precisamente come accadde ai discepoli di cui parla il Vangelo della Resurrezione (*Luca*, 22, 24).

<sup>666</sup> Cfr.: *Attesa di Dio*, cit., pp. 53-54: «L'immagine del corpo mistico del Cristo è molto seducente. Ma considero l'importanza attribuita oggi a questa immagine come uno dei sintomi più gravi della nostra decadenza. Perché la nostra vera dignità non consiste nell'essere parti di un corpo, fosse pure mistico, fosse pure quello del Cristo. Essa consiste piuttosto nel fatto che nello stato di perfezione, che è la vocazione specifica di ciascuno di noi, non viviamo più in noi stessi, ma il Cristo vive in noi; sicché grazie a questo stato il Cristo nella sua integrità, nella sua unità indivisibile, diventa, in un certo senso, ognuno di noi, come è tutto intero in ogni ostia. Le ostie non sono parti del suo corpo. L'attuale importanza dell'immagine del corpo mistico dimostra fino a che punto i cristiani siano miseramente permeabili alle influenze esterne. Certamente si prova un'immensa ebbrezza nell'essere membro del corpo mistico del Cristo. Ma oggi molti altri corpi mistici, che non hanno Cristo come testa, procurano ai loro membri ebbrezze, a mio avviso, della medesima natura. Mi è dolce, fintantoché avviene per obbedienza, essere privata della gioia di far parte del corpo mistico del Cristo. Se Dio infatti vorrà soccorrermi, testimonierò che anche senza questa gioia è possibile comunque essere fedeli al Cristo fino alla morte. I sentimenti sociali hanno oggi una tale influenza, innalzano così bene fino al grado supremo dell'eroismo nella sofferenza e nella morte, che mi pare opportuno che alcune pecore restino fuori dall'ovile per testimoniare che l'amore del Cristo è essenzialmente tutt'altro.

<sup>667</sup> S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in: *Attesa di Dio*, cit., p. 153.



## BIBLIOGRAFIA

## OPERE DI EDITH STEIN:

*Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Freiburg i.Br., 2002, tr. it. a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova, Roma 2007.

*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften - Eine Untersuchung über den Staat*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1970, tr. it.: *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma, 1996.

*Der Aufbau der menschlichen Person*, Buchdruckerei des Waisenhauses, in «Edith Steins Werke», vol. XVI, 1962, Verlag Herder, Freiburg i. Br.; tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, *La struttura della persona umana*, Roma.

*Der Intellekt und die intellektuellen*, in “Das heilige Feuer” XVIII, 1931, tr. it.: *L'intelletto e gli intellettuali*, a cura e con un saggio di Mangiagalli M., *Intellettuali e guida della società politica. Un saggio di Edith Stein*, in “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, LXXV, ottobre-dicembre 1983, pp. 623-634.

*Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur Und Gnade*, tr. it. *La donna*, Città Nuova, Roma 1999.

*Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, (tr. dal ted. di M. D'Ambra) – *Natur und Übernatur in Goethes «Faust»* (tr. dal ted. Di T. Franzosi) – *Die Seelenburg* (tr. dal ted. a cura di Ed. O.C.D. e di A. M. Pezzella) in: «Edith Steins Werke», vol. VI, a cura di L. Gelber e P. R. Leuven Geleen 1962, tr. it.: *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1977.

*Eine Untersuchung über den Staat*, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften - Eine Untersuchung über den Staat* (pp. 285-407), M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1970, tr. it. a cura di A. Ales Bello, *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova, Roma 1993.

*Einführung in die Philosophie*, in: «Edith Steins Werke», vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, 1991, Verlag Herder, Freiburg i. Br. Trad. ital. di A. M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1998.

*Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in: «Edith Steins Werke», vol. II a cura di L. Gelber e P. R. Leuven, 1962, Archiv Carmelitanum E. Stein, Geleen (NL), traduz. it. di L. Vigone, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988.

*Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, in: «Edith Steins Werke», vol. XII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, 1990, Archiv Carmelitanum E. Stein, Geleen (NL), tr. it. a cura di T. Franzosi, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1999.

*Potenz und Akt - Studien zu einer Philosophie des Seins*, in: «Edith Steins Werke», vol. XVIII, a cura di H. R. Sepp, 1998, Verlag Herder, Freiburg i. Br., tr. it. a cura di A. Caputo, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003.

*Scientia Crucis*, tr. it. a cura di C. Dobner, OCD, Roma 2008.

*Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle, 1917, tr. it. a cura di E. Costantini – E. Schulze Costantini, prefaz. di A. Ales Bello, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 2003.

*Le vie del silenzio*, in “Bollettino mensile della *Societas religiosa*”, Zurigo, febbraio 1932.

#### OPERE DI SIMONE WEIL:

*Attente de Dieu*, a cura di J. M. Perrin, tr. it. a cura di M. C. Sala con un saggio di G. Gaeta, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008; tr. it. a cura di O. Nemi, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Rusconi, Milano 1998.

*Cahiers, I*, Plons, Paris, 1970, tr. It.: *Quaderni*, vol. I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.

*Cahiers, II*, Plons, Paris, 1972, tr. It.: *Quaderni*, vol. II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.

*Cahiers, III*, Plons, Paris, 1974, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, tr. it.: *Quaderni*, vol. III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.

*Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. a cura di G. Gaeta, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990; tr. a cura di G. Gaeta, nota di G. L. Potestà, *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova-Milano 2010.

*Electre e Antigone*, Gallimard, Paris 1953, tr. it. a cura di A. Nuti, *Il racconto di Antigone ed Elettra*, Il Melangolo, Genova 2009.

*Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, tr. it. a cura di C. campo e di M. Harwell Pieracci, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 2008.

*La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951, tr. it. A cura di F. Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1980.

*La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, tr. it.: *Quaderni*, vol. IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.

*Leçons de philosophie*, Plon, Paris 1959, tr. it. a cura di L. Nocentini, *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano 1999.

*Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, tr. it. a cura di M. Bettarini e di C. Montesano, *Lettera a d un religioso – Risposta alla “Lettera a un religioso”*, Borla, Torino 1970.

*L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1951, tr. it a cura di F. Fortini: *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano 1980.

*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, tr. it. a cura di G. Bissaca, e di A. Cattabiani: *L'amore di Dio*, con saggio introduttivo di A. Del Noce, su «Simone Weil, interprete del mondo di oggi», Borla, Roma 1976.

*La personne et le sacré*, in: *Ecrits de Londres*, Gallimard, , Paris, 1957, pp. 11-44; tr. it.: *La persona e il sacro. Collettività – Persona – impersonale – Diritto – Giustizia*, in. “S. WEIL, Morale e letteratura”, ETS editrice, Pisa 1990.

*La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris 1948, tr. it. a cura di F. Fortini: *L'ombra e la grazia. Investigazioni spirituali*, Rusconi, Milano, 1996.

*Poèmes*, Gallimard, Paris, 1968, tr. it. a cura di R. Carifi: *Poesie*, Mondadori, Milano, 1998.

*Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris, 1988, *Oeuvres complètes*, tome I, tr. It. Di M. Azzalini, *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1999.

*Réflexions sur les causes de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. a cura di G. Gaeta, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 1973.

*Note sur la suppression générale des partis politiques*, Climats, Paris 2006, tr. it. a cura di G. Gaeta, *Nota sull'oppressione dei partiti politici*, in: «Diario», IV, n.6, 1988.

*Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, in *Écrits de Marseille (1940-1942)*, *Oeuvres complètes*, vol. I, tome IV, Gallimard, Paris 2008.

*Piccola cara... Lettere alle allieve*, (edizione originale «Cahiers Simone Weil», 1991 e 1994), a cura di M. C. Sala, Marietti, Assisi 1998.

*La questione coloniale e il destino del popolo francese*, in (a cura e con un saggio di D. Canciani) *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, Medusa, Milano 2003.

*Sur la science*, Gallimard, Paris, tr. it. a cura di M. Cristadoro, *Sulla scienza*, Borla 1998.

#### SCRITTI SU EDITH STEIN E SIMONE WEIL:

COURTINE-DENAMY S., *Rejet identitaire et quête de «spiritualité»: Raissa Maritain, Edith Stein, Simone Weil*, in *L'Europe et les Juifs*, a cura di Benbassa E. – Gisel P., Labor et Fides, Genève 2002, pp. 142-165.

DE MONTICELLI, *De l'attenzione Edith Stein et Simone Weil en dialogue*, in «Cahiers Simone Weil», XXIV, N° 3, 2001.

GAETA G., BETTINELLI C., DEL LAGO A., *Vite attive, S. Weil, E. Stein, H. Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1997.

GERL-FALKOVITZ H. B., *Über die "Nacht des Glaubens" bei Edith Stein und Simone Weil*, in: S. PAULY, (Hrsg.) *Der ferne Gott in unser Zeit*, Kohlhammer, Berlin 1999, pp. 122-134.

IACOPINI B., MOSER S., *Uno sguardo nuovo. Il problema in Etty Hillesum e Simone Weil*, San Paolo, Milano 2009.

PRZYWARA E., *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie*, trad. franc. a cura di M. H. Leroux, in: «Les Etudes Philosophique», 11, 1956.

RICCI SINDONI P., *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento. Edith Stein, Simone Weil e Adrienne von Speyer*, EDB, Bologna 2001.

THOMAS J. F., *Simone Weil ed Edith Stein. Infelicità e sofferenza*, Borla, Roma 2002.

#### LETTERATURA SECONDARIA SU EDITH STEIN:

AA. VV. *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia. Metafisica. Scienze*, a cura di A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shaid, G. Laterza, Bari 2010.

AA. VV. *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, Gerda Walther, Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, a cura di A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shaid, G. Laterza, Bari 2011.

AA. VV., *Edith Stein e il Nazismo*, a cura di A. Ales Bello e P. Cheneaux, Città Nuova, Roma 2004.

ACQUAVIVA M., *Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando, Roma 2002.

AGAZZI E. et AL., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Milano, Mondadori 2000.

ALES BELLO A., *Edith Stein patrona d'Europa*, Piemme, Casale Monferrato 2000

ALES BELLO A. - CHENEAUX P., *Edith Stein e il Nazismo*, Città Nuova, Roma 2004.

ALES BELLO A., *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero, Padova 2003.

ALES BELLO A., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di E. Husserl, E. Stein, H. Conrad-Martius*, ETS, Pisa, 2007.

ALES BELLO A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

ALES BELLO A., *Edith Stein: esistenza e d'essenza*, in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", VI – n. 15, 1989, pp. 77-83.

AUCANTE V., *Il discernimento secondo E. Stein*, San Paolo, Milano 2005.

DE MIRIBEL E., *Edith Stein, dall'università asl lager di Auschwitz*, Ed. Paoline, Milano 1987.

- DI PINTO, *Il respiro della filosofia in Edith Stein*, Laterza, Bari 2003.
- ERRICO R., *La comunità del sapere a partire dalla razionalità. Note sull'antropologia di Tommaso d'Aquino e Edith Stein*, «Mediaevalsophia», 2, 2007.
- HERBSTTRITH W., *Edith Stein. Eine große Glaubenszeugin*, T. Ploger, 1986.
- HERBSTTRITH W., *Edith Stein, vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000.
- KORNER R., *L' "empatia" nel senso di Edith Stein: un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede*, Simposio internazionale "Edith Stein. Testimone per oggi. Profeta per domani", [http://www.ocd.pcn.net/eds\\_i\\_kor.htm](http://www.ocd.pcn.net/eds_i_kor.htm).
- MENARINI R.- LIONELLO S., *La nascita di una religione pagana. Psicoanalisi del nazismo e della propaganda*, Borla. Roma 2008.
- PEZZELLA A. M., *L'antropologia filosofica di E. Stein, indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003.
- PRISCO A., *Allo sbocciare del nuovo. L'idea di persona in Edith Stein*, Tau, Todi (PG) 2008.
- RICCI SINDONI P., *Edith Stein (1891-1942)*, in *Itinerarium* 6 (1998) 11, pp. 101-111.

#### LETTERATURA SECONDARIA SU SIMONE WEIL:

- ALFIER D., *La critique weilienne de la science contemporaine et le Book of Dust D'Agnes Denes*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 351-358.
- ALFIER D., *Where there is nothing, read that I love you: Simone Weil's "attention" and art of perception*, «Indigo», 2, pp. 34-41.
- ALLIATA D., BOESPFLÜG T., MAZZIOTTI M.P., *Simone Weil a Roma*, Ed. Lavoro, Roma 1997.
- ARCOLEO S., *La reflexion sr la science dans la pensée de Simone Weil*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 309-324.
- BINGEMER LUCCHETTI M. C., *Simone Weil. La debolezza dell'amore nell'impero della forza*, Zona, Arezzo 2007.
- BINGEMER M. C. - DI NICOLA G. P (a cura di), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà Editrice, Torino 2005
- CACCIARI M., *Note sul discorso filosofico-Teologico di Simone Weil*, «Il futuro dell'uomo», IX, n.2, 1982.
- CHENAVIER R., *Quelle image du monde dans la science contemporaine?*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 201-222.
- CHENAVIER R., *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, Paris 2009.
- D'ESPAGNAT B., *Valeur et objectivité de la science chez Simone Weil*, in "Cahiers Simone Weil", in: "Cahiers", tome XXXII, n° 3, 2009, pp. 153-160.
- DE LUSSY F., *Simone Weil et Nicolas De Cues (1401-1464) Un usage de l'infini mathématique*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 329-346.
- DI NICOLA G.P., A. DANESE, *Simone Weil, Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma, 1991.
- DI NICOLA G. P. E A. DANESE (a cura di), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- DI SALVATORE, *L'inter-esse come "metaxú" e "práxis". Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2006.
- FERRAROTTI F., *Simone Weil. La pellegrina dell'Assoluto*, Messaggero, Padova 2003.
- FIORI G., *Simone Weil, biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981.

- FIORI G., *Simone Weil. Una donna assoluta*, La Tartaruga, Milano 2009.
- FLÜGEL H., *Simone Weil*, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, a cura di P. Vazan e HJ. Scultz, suppl. a *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia, pp. 633-638.
- FULCO R., *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma, 2002.
- GABELLIERI E., *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, in "Atti del Convegno tomistico Internazionale. 1991-92, Roma", 189 (20), Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione cattolica, Città del Vaticano, 2007.
- GABELLIERI E., *Richesses et limites de la pensée de Simone Weil a la lumière de l'anthropologie théologique de St. Thomas d'Aquin*, in "Atti del Convegno tomistico Internazionale. 1991-92, Roma", 189 (20), Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione cattolica, Città del Vaticano, 2007.
- GIANFELICI L., *Tra mistica e scienza: la via di Simone Weil*, in «Filosofia e Teologia», XXIV, (2010), 1, pp. 157-168.
- GUGLIELMO FORNI R., *Simone Weil politica e mistica*, Rosenberg e Sellier, Torino 2009.
- LÉVINAS E., *Simone Weil contro la Bibbia*, «Nuovi Argomenti», 15, 1985.
- LUPU R. M., *Creazione e decreazione. La dialettica corporale di trascendenza ed immanenza in Simone Weil*, in "Filosofia e Teologia", 1/2005, pp. 88-101.
- MACALUSO S., *Il metaxy', la filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, Roma 2003.
- MANFREDA L. A., *Tempo e redenzione. Linguaggio etico e forme dell'esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Jaca Book, Milano 2001.
- MARIANELLI M., *La metafora ritrovata, miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.
- MARCHETTI A. (a cura di), *Simone Weil. Joë Bousquet. Corrispondenza*, SE, 1994.
- MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, San Paolo, Torino 2011.
- PERRIN J. M. – THIBON G., *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Le Colombe, Paris 1952, tr. it. a cura di F. Ferrarotti, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano 2000.
- PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994.
- PIERACCI M. M., *Malheur e bellezza in Simone Weil*, in «Lettura», anno VII, 39-40, 1959.
- PUENTE, *La science Grecque comme paradigme d'une science nouvelle*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp. 281- 290.
- PUTINO A., *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città aperta, Troina (En) 2006.
- PUTINO A., *Simone Weil e la Passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, Ediz. Dehoniane, Bologna 1997.
- REGINA U., *Forza e dolore in Simone Weil*, in: [www.umbertoregina.it.Interventi,anno](http://www.umbertoregina.it/Interventi,anno) 2009.
- RONDANINA R., *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Paoline, Milano 2001.
- SAINT-SERNIN, *L'art de transposer les véritès*, Communication donnée au colloque «Simone Weil et la science», in "Cahiers Simone Weil", Paris, 1-2-novembre 2008, pp.161-171.
- SERRA I., *Simone Weil*, in *Novecento filosofico e scientifico* a cura di A. Negri, v. IV, Marzorati, Milano 1991, pp. 701-730.
- TARANTINO S. (a cura di), *Pensiero e giustizia*, Aracne, Roma 2009.
- TOMMASI W., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997.
- VETÒ M., *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna Editrice, tr. di G. Giaccio, Casalecchio (BO), 2001.
- ZAMBONI C., *L'azione perfetta*, Ed. Centro culturale V. Woolf, Roma 1993.
- ZAMBONI C., *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, IPL, Milano, 1993
- ZANI M., *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano 1994.

## ALTRI TESTI CONSULTATI:

- AA. VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- AA.VV., *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Città Nuova, Roma 2011.
- AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1996.
- ALES BELLO A., *Fenomenologia e metafisica*, in *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, a cura di E. Agazzi et al., *Annuario di filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, pp. 171-219.
- BACCARINI E., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981.
- BACCARINI E., *La persona come struttura dialogica*, «Dialeghestai» 2000 (ISSN 1128-5478).
- BASTI G., *Filosofia della natura e della scienza*, Pontificia Università lateranense, Roma 2010.
- BEWLLINGRERI A., *Per una pedagogia dell'empatia*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- BOELLA L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, R. Cortina, Milano 2008.
- BRAMBILLA F. G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005.
- CAPRA F., *La rete della vita*, BUR scienza, tr. a cura di C. Capararo, Milano 2006.
- CAPRA F., *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, tr. a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2008.
- CAVALIERI P., *Il concetto di intenzionalità fra fenomenologia e Gestalt terapia: linee per un percorso epistemologico*, in "Quaderni di Gestalt", n. 13, 1991, pp.17-18.
- CONTI E., *Antropologia filosofica in Italia*, in "ScCatt" 132, 2004, pp. 31-74.
- CUSANO N., *De docta ignorantia*, tr. it., a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988.
- DE CHARDIN P. T., *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia, 2007.
- DE MONTICELLI R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998.
- FABRIS A., *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.
- FRAISOPI F., *Besinnung. Scienza, complessità, fenomenologia*, Aracne, Roma 2009.
- GÖSSMANN E., *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie?*, Freiburg i. Bm. 1981.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1966.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi Longanesi, Milano, 1976.
- HELLER A., *Per un'antropologia della modernità*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- HUSSERL E., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- HUSSERL E., *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1960.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1981.
- LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.
- LÉVINAS E., *Difficile libertà*, a cura di G. Penati, La scuola, Brescia 1986.
- LOTZ J.B., *Esperienza trascendentale*, Vita e pensiero, Milano 1993.
- MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.
- PANNENBERG W., *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999.
- PASCAL B., *Pensieri*, a cura di M. Di Matteo, Conte Editori, Napoli 1989.



- PRIGOGINE I.-STENGERS I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.
- RELLA F., *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2007.
- RICCI SINDONI P., *Per una comprensione filosofica dell'esperienza dell' "altro"*, in "Itinerarium", 5, 1997, 9, pp. 43-55.
- RICOEUR P., *Filosofia della volontà, I, Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
- RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, (a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.
- RUSPINI E., *Le identità di genere*, Carocci, Roma 2004.
- SANNA I., *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006.
- SALONIA G., *Tempo e relazione. L'intenzionalità relazionale come orizzonte ermeneutico della Gestalt Terapia*, in "Quaderni di Gestalt", n. 14, 1992, pp. 7-19.
- SCHELER M., *Vom ewigen im menschen*, 1933, trad. ital. di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972.
- SCHELER M., *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954.
- STRZELCZYK G., *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Eupress FTL, Varese 2005.
- ZAMBONI C., *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009.

## INDICE

## INTRODUZIONE

## I - LA RELAZIONE COME CHIAVE ERMENEUTICA DELL' ANTROPOLOGIA IN EDITH STEIN E IN SIMONE WEIL

- §1 - *Importanza ontologica e antropologica della relazionalità* p. 15  
 § 2 - *Valore trascendentale della relazione* p. 22  
 § 3 - *Una lettura sinottica: la via analogica.* p. 31  
 § 4 - *L'antropologia di Edith Stein: l'elevazione al senso dell'essere* p. 44  
 § 5 - *Simone Weil: l'antropologia della relazione attraverso l'“ontologia dinamica”* p. 54

## II - FILOSOFIA COME “SCIENZA NUOVA”

- § 1 - *Filosofia dell' “ordo universi”:* dall'interesse epistemico alla visione teleologica p. 67  
 § 2 - *La filosofia del reale di Edith Stein* p. 85  
 § 3- *La “scienza nuova” di Simone Weil* p. 93  
 § 4 - *Valore estetico della relazionalità* p.114

## III- L' ATTENZIONE COME ANIMA DEL DINAMISMO EMPATICO

- § 1- *L'atto empatico come modalità propria della relazione inter-soggettiva* p. 122  
 § 2 - *L'attenzione: lo sguardo della relazione* p. 130  
 § 3 – *Dalla reciprocità alla relazione impossibile* p. 144  
 § 4 - *La relazione comunitaria: politica, società, educazione* p. 160

CONCLUSIONI p. 179

BIBLIOGRAFIA p. 192