

## “Decreazione” in Simone Weil e dimensione apofatica in Edith Stein L’esperienza di un Dio presente e “impotente”

Vincenzo Nuzzo

QUESTO articolo ha lo scopo di saggiare, per mezzo dell’appello al nucleo della visione di Simone Weil, l’ipotesi di un tardo pensiero mistico di Edith Stein che possa essere attribuibile alla sfera di apofatico-neoplatonica della riflessione metafisico-religiosa. Laddove tale sfera viene incentrata su quel Dionigi l’Areopagita che nel pensiero della Weil (e ciò nel contesto di un vero e proprio “*platonismo cristiano*”) assume un ruolo ben più esplicito e centrale (insieme alla stessa dimensione neoplatonica del pensiero)<sup>1</sup>. Peraltro i rapporti tra le due pensatrici sono stati già messi in evidenza, in particolare rispetto alla somiglianza della loro visione personologica, e comunque anche al di fuori di una prospettiva filosofico-religiosa<sup>2</sup>. E va qui anche sottolineato che la riflessione weiliana sul senso spirituale della “*gravità*” trova un’eco molto puntuale nella riflessione condotta dalla Stein proprio ad una dottrina sistematica della persona umana<sup>3</sup>.

Di fatto l’effettiva esistenza di una dimensione neoplatonica nel pensiero della Stein è testimoniata proprio in primo luogo dal suo

esplicito interesse per Dionigi l’Areopagita (a proposito del quale, molto significativamente, la prof. Gerl parla di *Wegfall der Grenze des Denken*, ossia un *venir meno del limite del pensiero*)<sup>4</sup>. Esistono anche ulteriori indizi, ma tutti non diretti e consistenti, nei termini di un suo interesse per alcuni altri autori neoplatonici (Eckhart, Cusano) ed inoltre per teosofi (Böhme) ed inoltre di una sua possibile interpretazione platonica di Tommaso<sup>5</sup>. Infine è abbastanza documentata anche la sua possibile riconducibilità ad una paradigma apofatico di pensiero. Sebbene per alcuni in modo solo relativo alla dimensione fenomenologico-tomista<sup>6</sup>, e per altri invece nel senso di una sua più decisa riconducibilità di fondo ad un pensiero religioso profondamente spiritualista

<sup>1</sup> M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Bologna 2001; R. Romualdo de Lorena, *Il primato dell’esperienza*, in «Prospettiva Persona» (in via di pubblicazione nel numero di Aprile 2015); C. Benedicks Fischer, *Simone Weil as we know her, and: the christian platonism of Simone Weil*, in «Journal of the American Academy of Religion», 74, 4 (2006), pp. 994-995.

<sup>2</sup> A. Astell, *Saintly mimesis, contagion and empathy in the Toboggan of René Girard, Edith Stein and Simone Weil*, in «Shofar», 22, 2 (2004), pp. 116-131; L. Boella, R. De Monticelli, R. Prezzo, M.C. Sala, *Filosofia Ritratti Corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a cura di F. De Vecchi, Mantova 2001.

<sup>3</sup> E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Freiburg Basel Wien 2010, VII, II, 2, pp. 101-102; VII, III, 1, pp. 103-106.

<sup>4</sup> Ead., *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungen seiner Werke*, Freiburg Basel Wien 2013; H.B. Gerl, *Der unergründeliche Gott. Dionysius Areopagitas Vision*, in *Unerbittliches Licht*, Mainz 1998, pp. 166-177.

<sup>5</sup> J. Hatem, *Il ritratto significante la filosofia steiniana della creatività artistica. Simposio internazionale “Edith Stein. Testimone per oggi, profeta per domani”*, Roma 1998; A. Buttarelli, *La cura delle relazioni con riferimento al pensiero di Edith Stein. Lezione presso la LUES*, Verona 2010, pp. 1-19; W.A. Euler, *Die Schrift De pace fidei des Nikolaus von Kues*, in «Edith Stein Jahrbuch», 7 (2001), pp. 165-173; M. Turner, *Die Welt ein Spiel. Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme)*, in «Edith Stein Jahrbuch», 7 (2001), pp. 192-210, e 9 (2003), pp. 177-197; A. Speer – F. Valerio Tommasi, *Einleitung. Historischer Kontext: Frühling der Neoscholastik*, in *Übersetzung: Des HI Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit Quaestiones disputatae de veritate*, 3, pp. XXXIX-XL.

<sup>6</sup> A. Ales Bello, *Teologia negativa, mistica, hyletica fenomenologica: a proposito di Edith Stein*, in «Théologie négative» (Biblioteca dell’Archivio di Filosofia, 29), textes réunis par MM. Olivetti, CEDAM Padova 2002, pp. 809-820.



estremamente prossimo ad un neoplatonismo mistico-apofatico<sup>7</sup>.

L'approssimazione steiniana al pensiero neoplatonico nell'ultima fase mistica del suo pensiero resta comunque molto in secondo piano rispetto alla tesi prevalente di una sua ben maggiore prossimità, per la via della fenomenologia, all'onto-teologia medievale tomista se non scotista<sup>8</sup>. Questo articolo non può certo pretendere di rovesciare tale ordine gerarchico (cosa che richiede indagini ben più approfondite), e tuttavia ci sembra che in esso sia possibile perlomeno avvicinarsi di più ad una maggiore consistenza della prima ipotesi (pur senza voler negare l'altra). In ogni caso un avvaloramento di questa ipotesi indebolirebbe non poco la tesi secondo cui il pensiero ultimo della Stein sarebbe mistico solo nei limiti di una sua primaria appartenenza ad una filosofia moderna e rigorosa in naturale sintonia con una teologia positiva caratterizzata dalla stessa rigorosa razionalità (e quindi escludente una conoscenza di Dio in tutta la profondità inefabile e sovra-essenziale del suo mistero). Cosa che, collateralmente, sottolineerebbe poi la sua costante appartenenza all'universo filosofico, e non strettamente teologica, ma anche, da un altro punto di vista, la profonda originalità ed irriducibile indipendenza del suo pensare.

<sup>7</sup> V. Nuzzo, *Die religiös-metaphysische Dimension in den frühen Texten Edith Steins* (Paper), *Internationale Tagung: «Alles wesentliche läßt es nicht schreiben». Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*, November 20-23, 2014, Universität zu Köln; Vincenzo Nuzzo, *La dimensione metafisico-religiosa nelle opere precoci di Edith Stein*, *Prospettiva Persona* (in via di pubblicazione sul numero di Marzo 2015).

<sup>8</sup> F. Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Brescia 2014.

In ogni caso, contrariamente alle nostre stesse precedenti impressioni<sup>9</sup>, proprio l'accostamento alla Weil e a Dionigi lascerebbe pensare, sul piano della mistica, ad un'approssimazione della Stein molto più al polo meno ontologista del pensiero neoplatonico (schematicamente, molto più al polo plotiniano che non a quello procliano). Sebbene va detto che non bisogna dimenticare nemmeno il peso che ha avuto Proclo in quel *Liber de Causis*<sup>10</sup>, inizialmente incluso nel *Corpus Dionysicum*, e che così tanta importanza ebbe per tutti i pensatori medievali (neoplatonici e non). Ma ciò sottolinea un aspetto del pensiero della Weil la cui messa in luce si deve ad un articolo (dal titolo emblematico: *Simone Weil: a sense of God*) che parla solo di sfuggita della Stein (ma significativamente a proposito del forte legame addirittura transitivo tra pensiero e fede)<sup>11</sup>. Si tratta di una non certa, anzi forse proprio da negare, riducibilità della Stein ad un paradigma esplicitamente confessionale di pensiero metafisico-religioso, e ciò perfino nella fase mistica (la ricerca internazionale mette oggi fortemente in luce la tendenziale apertura del suo pensiero alle più diverse dimensioni confessionali)<sup>12</sup>. Ebbene è proprio da questo

<sup>9</sup> V. Nuzzo, *Il rapporto tra Proclo ed Edith Stein come contesto per l'esplorazione di una filosofia teologico-religiosa* (Paper), in *Florilegio Medieval*, FLUL, Lisboa, 20-21 2014.

<sup>10</sup> W. Beierwaltes, *Prefazione*, in *Proclo. Teologia platonica*, a cura di G. Reale, Milano 2005, pp. V-XII.

<sup>11</sup> J. Ranilo - B. Hermida, *Simone Weil: a sense of God*, in «Logos» 9, 1 (2006), pp. 127-144.

<sup>12</sup> H.B. Gerl, *Unerbittliches Licht*, Mainz 1998, pp. 11-12; C.M. Wulf, *Hinführung*, in E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg 2004; S. Binggeli, *Einführung*, in *Edith Stein. Geistliche Texte II*, Freiburg 2007; M. Maskulak, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York 2007.



stesso aspetto che Hermida<sup>13</sup> parte nella sua illustrazione ed analisi del pensiero weiliano, e cioè dal vero e proprio provocatorio “*paradosso*” rappresentato dal permanere sempre della pensatrice in un atteggiamento di prudenza nel fare affermazioni categoriche ed escludenti di qualunque genere, ed ancor più rispetto ad una fede ed un pensiero confessionali che tendessero da un lato a negare in via di principio l’agnosticismo (filosofico o meno) e dall’altro lato a pretendere di porre *the problem of God* per affrontare e risolvere filosoficamente *the problem of this world*. In altre parole la

Weil (di cui qui viene preso in considerazione soprattutto “*Attesa di Dio*”) non si sarebbe mai riconosciuta in quella che comunemente, proprio in campo filosofico-religioso, viene definita come *ricerca di Dio*. Chi ha letto la sua opera sa bene che è così, come dimostra chiaramente la sua corrispondenza con Padre Perrin (entro la quale ricadono



le giustificazioni della costante resistenza della Weil ad abbracciare apertamente la fede cattolica)<sup>14</sup>. Lo studioso giunge qui addirittura ad affermare che la pensatrice, per la sua costante apertura alla necessità di integrare elementi contraddittori (di pensiero e fede), possa non essere considerata in dissonanza perfino dal pensiero post-moderno, sebbene senza però ricadere in alcun de-costruttivismo. A causa di tutto ciò la Weil sarebbe pervenuta ad una profonda scoperta filosofico-religiosa e mistica del “senso di Dio” senza però mai essersi accostata (come invece la Stein) a testi di mistica. Intendendosi con ciò evidentemente non una mistica filosofico-metafisica, come può essere quella di Dionigi, ma invece una

mistica apertamente ed unilateralmente religiosa.

L’insieme di tali aspetti viene a conciliarsi perfettamente con le interpretazioni della vera natura del pensiero metafisico-religioso e mistico steiniano una volta avvalorata la sua prossimità neoplatonico-apofatica. Proprio come nella Weil, dunque, ed in stretta correlazione con la conversione che caratterizzò entrambe come filosofe, ci troveremmo di fronte ad un pensiero religioso non confessionale e tendenzialmente aperto. Aperto, naturalmente non solo alla stessa filosofia perfino agnostica, ma inevitabilmente anche ad un’amplissima prospettiva religiosa.

Ebbene, nel contesto del paradosso (così significativo e ricco di frutti positivi) dal quale bisogna partire a proposito della pensatrice francese, si rivela però progressivamente in Hermida il nucleo stesso di una concezione religiosa assolutamente sublime.

L’unico aspetto esplicitamente religioso della conversione della Weil è pertanto, dice lo studioso, quello del distanziamento della pensatrice da una *indifference* che è poi quella così comune entro lo spirito del tempo. Ma proprio con ciò iniziamo ad arrivare al punto. Il carattere centrale della fede così conquistata appare essere infatti quello del raggiungimento di un *real contact, person to person, between being and God*. Esattamente questo ci porterà tra poco ad intendere il peso che può avere la questione ontologica entro un pensiero di Dio che, presso la Weil (e riteniamo, in fondo, anche presso la Stein), si disegna proprio entro tale primario contesto.

Giungiamo infatti ad un’esperienza di Dio caratterizzata dal fatto che la sua è in primo luogo una presenza, e contrassegna quindi un Dio molto più vissuto che non pensato. È su questo che si basa, presso la pensatrice

<sup>13</sup> J. Ranilo - B. Hermida, *Simone Weil: a sense of God*, in «Logos», 9, 1 (2006), pp. 128-130.

<sup>14</sup> S. Weil, *La prima radice*, Milano 1990.

ce francese, un atteggiamento di fede incentrato in un contatto tangibile (*I have touched it...*) molto più che su una ben più rarefatta ed astratta *speranza* (*hope*). Si tratta, diremmo, dell'esperienza fatta da chiunque giunga ad una fede autentica, una fede che diviene finalmente tenace attaccamento a Dio quale unica possibilità di vita (quindi molto pascaliana), e ciò dopo tutto un percorso caratterizzato da una fede molto più superficiale e quindi non pienamente autentica.

E con ciò, diremmo, siamo però anche al di fuori di una troppo stretta identificazione dell'esperienza di un pensiero di Dio con una sfera rigorosamente filosofica. Cosa che, rispetto alla Stein, ci sembra costituire un elemento preziosissimo di orientamento.

Ed ecco che con ciò giungiamo al vero nucleo della questione e cioè al concetto di *decreazione* (o anche *discreazione*)<sup>15</sup>. Senza voler spiegare in dettaglio tale concetto, almeno sulla base della sua illustrazione da parte dell'autore dell'articolo, diremmo che si tratta in generale del concetto (estremamente neoplatonico, almeno nel contesto di un suo più radicale intendimento, che è poi proprio quello illustrato in metafisica integrale dal Viola, e che a sua volta è molto prossimo all'intendimento eckhartiano)<sup>16</sup> di un totale esaurimento del Principio divino nel finito-determinato (il termine portoghese *esgotamento* ci sembra illustri alla perfezione il concetto più ancora di quello italiano)<sup>17</sup>. Qui insomma Dio letteralmente nega se stesso e così si annienta letteralmente nella creatura. Ma ciò in modo tale da collocarsi esattamente entro i confini finitissimi del suo così angusto spazio di essere. In questo senso l'atto creativo è, come del resto viene

illustrato nell'articolo, una rinuncia totale di Dio a sé stesso. Pertanto, nello stesso tempo, un atto che non ha affatto come primario obiettivo quello di generare un esplicito essere (e qui siamo decisamente molto più prossimi a Plotino che non a Proclo, e ciò con la significativa intermediazione di un pensatore come Giamblico). Sembra invece proprio che Dio si collochi in uno spazio di essere che è quello proprio della creatura stessa.

Ebbene, in tale contesto, l'esperienza di fede (e conseguentemente lo stesso pensiero metafisico-filosofico di Dio) tocca il vertice della primarietà del vissuto (esperienza tangibile) rispetto all'astratta postulazione di un Dio. Non riteniamo che però ricorrano qui gli estremi di un'ontologia heideggeriana, entro la quale si tratta in primis dell'esigenza di fare equivalere l'Essere al Nulla<sup>18</sup>. Molto più si tratta invece del porsi del finito in relazione con un "Essere divino" (in Stein si parla di *Essere eterno ed infinito*)<sup>19</sup> in cui l'aspetto non ontologico, ma letteralmente ontico, sta in primo piano. Emerge qui di nuovo un certo esistenzialismo, ma affatto in senso enticistico (Tommaso, Heidegger). Molto più con la sottolineatura dell'*ontico* siamo estremamente prossimi a quel concetto di *Essere ideale divino*, che è desumibile dallo "spiritualismo cristiano" dello Sciacca (a sua volta risalente a Rosmini, Anselmo ed Agostino)<sup>20</sup>. Dunque, sebbene qui si parli di *essere*, l'associazione di tale termine al termine *divino* implica immediatamente un'assoluta purezza di tale Essere stesso, e ciò nel senso una sua totale inconsistenza in senso sensibile e cosmologico. E così, sebbene abbiamo appena posto in luce la dimensione dell'*ontico*, ci sembra evidente che il suo senso primario è quello di un "*ontico ideale*" e cioè quello di un'"*essenza ideale*" concepita in tutta la sua immaterialità. E qui ci sembra apertis-

<sup>15</sup> S. Weil, *L'ombra e la grazia*, pp. 61-63

<sup>16</sup> L. Viola, *Religio Aeterna*, Forlì 2004, pp. 87-94, 144-146; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 2004, pp. 38-45.

<sup>17</sup> La tangibile presenza in Edith Stein di tale paradigma di *kenosis* è ben testimoniata in letteratura. Cf. W. Donald, *Awaken, o Spirit: the vocation of becoming in the work of Edith Stein*, in «Logos», 15, 4 (2012), p. 57-74]

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Cos'è metafisica?*, Milano 2008, pp. 42-63.

<sup>19</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg Basel Wien 2006.

<sup>20</sup> M.F. Sciacca, *Filosofia e Metafisica*, Palermo 2002; A. Caturelli, *Michele Federico Sciacca*, Milano 2008.



sima la strada verso una concezione religiosa che si allarga al pensiero orientale di un Principio divino presente ubiquitariamente come profonda ed invisibile essenza delle cose.

È chiaro comunque che in tal modo il Dio che abbiamo davanti è un sommo *absconditus* (Cusano)<sup>21</sup>, ossia una presenza talmente invisibile da essere di fatto intangibile. E tuttavia l'intuizione di fede (guidata dalla Rivelazione e dalla dottrina metafisica dell'ineffabilità divina così come espressa in Dionigi) ci suggerisce che siamo di fronte alla presenza nella sua più intensa strenuità. E ciò sia in termini di presenza in generale sia in termini di Presenza divina.

Siamo insomma davanti al Dio che sentiamo come la radice stessa della nostra dimensione vitale, *hic et nunc*, davanti al Dio reso indubitabile dalla sua perfetta coincidenza addirittura con i confini del nostro stesso essere corporeo. Eppure qualcosa che possiamo sentire in tal modo solo entro una fede assolutamente cieca. Fede che però non è affatto volontaristica, ma è invece giustificata perfettamente e completamente dall'esperienza che abbiamo fatto di non avere vita se non in Lui. E qui il Dio incarnato, Cristo il Figlio come addirittura identico al Padre entro la dottrina trinitaria<sup>22</sup>, appare l'immagine più piena e perfetta di un Dio che si *esgota* completamente nella creatura finita-determinata. È proprio a Lui che ci rivolgiamo dicendo (in ginocchio ed in adorazione grata e piena di giubilo): *Signore da chi andremo? Solo tu hai parole di vita...!*

Esso è quella presenza assurda ed incredibile, ma che più tangibile non potrebbe essere, di cui la Weil parla attraverso le immagini sublimi di un Dio presente nel misero *pezzetto di carne* gettato in un fosso, a cui si riduce l'uomo ferito dal mondo, ed inoltre in quel misero e mero insignificante "*pezzetto di pane*" che è l'Euca-

ristia<sup>23</sup>. Come ci suggerisce Hermida, si tratta con ciò, da parte di Dio, di un'*abdicazione* a se stesso, che nel costituire un'*epifania* d'amore prima che di essere, è *rinuncia* e soprattutto *sacrificio*. Onnipotenza divina solo in questo senso.

Ebbene, in termini di discorso religioso (e religioso-filosofico), tutto ciò configura un assolutamente centrale anti-egoismo che vanifica completamente qualunque esteriorità della religiosità. E qui dobbiamo fare appello qui alla fondamentale distinzione istituita dal prof. Vincenzo Romano<sup>24</sup> tra fede e religione (laddove la prima tende così fortemente ad organizzarsi in pesanti, dogmatiche e sempre escludenti forme esteriori - di fatto ciò che la Weil, in "*L'Ombra e la grazia*"<sup>25</sup>, critica come il *grosso animale* sempre romano-imperiale). E con questa fede purissima, spoglia, leggera ed affatto escludente, ci troviamo sul piano di una spiritualità religiosa (a sua volta prossima ad uno spiritualismo religioso come concezione metafisico-teologica) che rientra perfettamente in quella tendenziale non confessionalità del pensiero metafisico-religioso accomunante secondo noi Stein e Weil in prossimità di Dionigi l'Areopagita. Una spiritualità religiosa che, nel pensiero del Romano, è atta molto più a configurare un *Katholon* inclusivo che non invece esclusivo.

Ricorrendo ad un'immagine simbolica (che si serve di elementi geometrico-simbolici profondamente indagati dalla metafisica integrale)<sup>26</sup>, diremmo che in tal modo il triangolo della Trinità divina sprofonda sotto la linea dell'orizzonte degli eventi (linea, equivalente alla *superficie delle acque*, che separa il manifestato dall'ipo-manifestato ed ipo-materiale)<sup>27</sup>. E

<sup>23</sup> S. Weil, *Attesa di Dio*, Milano 2008, pp. 56-90, 139-155.

<sup>24</sup> V. Romano, *Testi evangelici. Una lettura cristologica*, pp. 5-52.

<sup>25</sup> S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Milano : Bompiani 2002, pp. 287-302.

<sup>26</sup> R. Guènon, *Simboli della Scienza Sacra*, Milano 1975.

<sup>27</sup> Id., *Il Regno della Quantità ed i segni dei tempi*, Milano 2006, pp. 17-41.

<sup>21</sup> L. Mannarino, *Cusano. Il Dio nascosto*, Roma-Bari 1995.

<sup>22</sup> Si veda per questo la fondamentale riflessione del prof. V. Romano, *Noi in Cristo*, I, III, 3-6, pp. 12-14.



così, da tale del tutto invisibile sorgente profonda (anche in Stein lo Spirito occupa un'insondabile profondità)<sup>28</sup>, il vertice del triangolo tocca il punto più centrale di una superficie che può essere considerata al centro più occulto dell'essere esteriore ma anche interiore (come accade nella coincidenza di □ tman e □ tma o anche jiv□ tma). Un vero e proprio centro del mondo.

Su questa base possiamo allora giungere veramente al dunque circa quest'ultimo aspetto.

L'Onnipotenza è, entro il concetto di *de-creazione* della Weil, un vero e proprio ritiro di Dio da sé stesso e perfino dal mondo. Egli non interviene nel male del mondo semplicemente perché, come Dio vivo, ossia come Cristo, se ne sta crocifisso esattamente nel luogo in cui noi stessi lo siamo come vittime delle ferree leggi del mondo, ovvero dell'essere (ontologia) in tutta la sua impositività. Non solo quella del mirabile *kosmós* razionalmente ordinato (dei greci e del razionalismo religioso, inclusi Leibniz e perfino Husserl), ma, per intenderci, l'ontologia in cui, letteralmente, le creature si mangiano l'un l'altra per sopravvivere. Ed ancora più quella in cui sorgono la Bomca, l'Olocausto, la catastrofe ecologica e l'ingegneria genetica.

Con la sottolineatura di ciò non si tratta però né di un'hobbesiana teorizzazione dell'*homo homini lupus* né della teorizzazione di una morte o assenza di Dio così in voga in tempi moderni. E si badi bene che parliamo con ciò di una concezione posteriore a quell'Olocausto che toccò nella carne sia la Weil che la Stein. No, si tratta invece sostanzialmente di ciò che dicevano prima, ovvero l'auto-sacrificio di Dio<sup>29</sup>. È esattamente a tale atto auto-sacrificale che, come dice Hermida,

l'uomo risponde in una fede anti-egostica che è poi percezione certa di Dio come presenza. E senza alcuna previa postulazione di una primaria ontologia divina (teologia positiva o cosmologica).

In tal modo siamo di nuovo estremamente prossimi all'argomento ontologico agostiniano-anselmiano, e così ad una concezione platonico-cristiana alla Sciacca (al centro della quale vi è un Essere ideale divino manifestantesi nell'interiorità animica come pieno Essere quale Verità).

Ma non è nemmeno questo il punto. Il punto sta in un'umana esperienza di fede che va incontro al sacrificio nella piena consapevolezza della presenza indubitabile di un Dio presente ma anche talmente assente da non essere attivo nel combattere il male. È esattamente in questo momento che l'uomo e Dio si identificano condividendo la stessa tragica e crudele sorte. Questa è *Imitatio Christi* nella sua pienezza. Ed Edith Stein ne è un sublime e sommo esempio incarnato da tutti i punti di vista: esistenziale, storico, filosofico, metafisico, teologico.

Ebbene crediamo dunque di poter dire su questa progressiva base che - se è vero che il pensiero della Stein non offre per ora solidi elementi per un'esplicita assimilazione neoplatonica del suo pensiero mistico, e se è vero che invece per la Weil l'associazione è ben più pienamente sostenibile -, la morte eroica e santa alla quale la pensatrice tedesca andò volontariamente incontro è forse la testimonianza più piena di un suo pensare mistico apofatico-neoplatonico. Esso sembra realizzare in pieno, infatti, le linee di quest'ultimo come sono state tracciate dalla Weil (sulla base di un neoplatonismo dionisiaco) nella sua illustrazione di cosa sia la fede e cosa sia anche un pensiero di fede. Ed è su questa complessiva base che può, a nostro avviso, essere sostenuta una significativa convergenza di Edith Stein e Simone Weil entro un pensiero apofatico-neoplatonico, profondamente mistico, di Dio e dell'Essere.

<sup>28</sup> V. Nuzzo, *La dimensione metafisico-religiosa nelle opere precoci di Edith Stein* (in via di pubblicazione su *Prospettiva Persona*); E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1998; E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, Roma 1996.

<sup>29</sup> I Veda hanno illustrato perfettamente tale concetto nel sacrificio cosmogonico di Prajapati, il Padre delle creature; cf. a proposito R. Panikkar, *I Veda*, Milano 2008, pp. 68-70.