



NOTE SU METAXY E ARMONIA DEI CONTRARI IN SIMONE WEIL*

Notes on metaxy and harmony of contraries in Simone Weil

Massimiliano Marianelli**

Abstract: A central element in the ontology of Simone Weil is the correlation between the absoluteness of truth and its human destination. Philosophy is thinking in the “entre”, while Platonically respecting the subsisting distance between “the essence of the necessary and that of the good” and, in a certain way inhabiting that distance. This article proposes some notes related to the mythic dimension, which is a privileged space of correlation between the absoluteness of truth and its human destination; related to the theme of the beautiful, as the place where “reality” emerges; and, finally, related to the conception of metaxy and the possibility of conceiving the harmony of contraries.

Keyword: Simone Weil. Philosophy of between. Metaxy. Myth. Ontology of mediation. Harmony of contraries.

Resumo: Um elemento central na ontologia de Simone Weil é a correlação entre o caráter absoluto da verdade e seu destino humano. A Filosofia é um pensar no “entre”, no sentido de, platonicamente, respeitar a distância subsistente entre “a essência do necessário e aquela do bem” e, de certa forma, em habitar aquela distância. Este artigo propõe algumas notas relacionadas à dimensão mítica, que é um espaço privilegiado da correlação entre o caráter absoluto da verdade e o

* Artigo recebido em 21/07/2021 e aprovado para publicação em 13/12/2021.

** Professore Ordinario di Storia della Filosofia/Full Professor in History of Philosophy. Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione/Department of Philosophy, Social Sciences and Education University of Perugia. Presidente del Presidio della Qualità dell’Università degli studi di Perugia/Quality Assurance Office – President.

seu destino humano, relacionadas ao tema do belo, como lugar onde emerge a “realidade”; e, por fim, relacionadas à concepção de *metaxu* e à possibilidade de conceber a harmonia dos contrários.

Palavras-chave: Simone Weil. Filosofia do intermediário. *Metaxu*. Ontologia da mediação. Harmonia dos contrários.

Centrale nell’ontologia di Simone Weil è la correlazione tra assolutezza della verità e sua destinazione all’uomo. La filosofia è un pensare nell’*entre*, rispettando platonicamente la distanza sussistente tra «l’essenza del necessario e quella del bene»¹ e, in qualche, modo abitandola. Di seguito proponiamo alcune note relative alla dimensione del mito, come luogo privilegiato di correlazione tra assolutezza della verità e sua destinazione all’uomo; al tema del *bello*, come luogo di emergenza della “realtà”; e, infine, alla concezione dei *metaxy* e la possibilità di concepire l’armonia dei contrari.

1. Il mito e la correlazione tra l’assolutezza della verità e la sua destinazione all’uomo

Il *linguaggio* stesso è per Weil, la dimensione che in qualche modo primariamente deve essere “impregnata” da un atteggiamento universalistico che non può più rimanere “implicito”, ma deve divenire consapevole ed essere esplicitato². «Viviamo in un’epoca del tutto senza precedenti: nella

¹ La citazione di PLATONE, *Repubblica*, 493c, compare in Q. II, 311, 327; Q. III, 34, 67, 81, 112, 121, 174, 189, 230.

² In un recente articolo preparatorio al convegno su “La Cristinità: nostra sorella Armenia”, Rosanna Ninivaggi, evidenziava l’urgenza di una istanza di universalità, avvertita da sempre nella storia dell’umanità e forse oggi in maniera più consapevole, data la complessità delle questioni, geopolitiche, ambientali e in generale dalla complessità di un tempo che ha esteso – e questo certamente è un dato positivo anche e soprattutto- interconnessioni-; l’urgenza dell’affermazione di una istanza di universalità, è un’istanza di sopravvivenza, come rileva Ninivaggi, “se -l’umanità. vuole preservare se stessa dal pericolo del disfacimento e annichilimento”, pericolo che si declina sotto diversi aspetti, come rischio dell’umanità dal disfacimento ambientale, se non presta cura al creato, e a livello più ‘interiormente’ umano... pericolo -e anche drammaticamente fatto con cui facciamo costantemente i conti ma che può accelerare ulteriormente- di trasformare in scontro, religioso, culturale e politico, in forme e dimensioni inediti data l’interconnessione cui il mondo oggi è disposto. Proprio per questo, come rileva ancora Ninivaggi, “L’universalità deve essere intesa come principio di eguaglianza, come orientamento all’Uno, come corollario -istanza direi- della volontà di ciascuno rivolta ad uno scopo comune. Essa pur nella eterogeneità degli uomini e dei popoli, ha una natura che presuppone l’uguaglianza tra un bene e l’altro senza alcuna subordinazione giacché ciò che fa sussistere e coesistere più beni è la volontà comune di orientare ogni particolare alla sussistenza durevole radicandoli nei rapporti vitali ed essenziali afferenti ad una riconosciuta

situazione presente l'universalità, che poteva altrimenti essere implicita, deve ora essere pienamente esplicita. Essa deve impregnare il linguaggio e tutta la maniera d'essere»³.

Nella prospettiva weiliana, già dai primi scritti, risulta centrale il ruolo del linguaggio e del suo carattere sociale. Weil rileva che se da una parte il linguaggio esprime la nostra propensione ad esternare i pensieri e, quindi, a essere immersi in un ambiente intellettuale configurandosi, pertanto, come un movimento dall'interno all'esterno, ad un livello ulteriore è ancora attraverso il linguaggio che

Abbiamo con il pensiero altrui lo stesso rapporto che con il nostro. È impossibile ricevere un pensiero senza farlo nostro. Si crea così uno scambio tra i pensieri. Questo scambio costituisce la cultura che perciò viene chiamata "umanistica". Il linguaggio crea la fratellanza tra gli uomini. Questo è soprattutto vero per le opere, ma anche per i detti popolari, i *miti* (Bibbia, mitologia greca, fiabe, magia), i poemi, le opere d'arte. Tutto questo stabilisce tra gli uomini una comunanza non soltanto di pensieri ma anche di sentimenti. Tutti riconoscono in terra, la gelosia, l'amore... Se quando due uomini litigano, l'uno riconosce che la collera dell'altro è simile alla sua, la disputa cesserebbe⁴.

Questo è uno dei pochi passi nel quale la Weil si riferisce espressamente al tema del *mito* proponendo alcune considerazioni importanti. I *miti* sono qui considerati luoghi di mediazione nei quali si creano scambi tra l'esterno e l'interno. Tali scambi costituiscono "la cultura umanistica" e creano

appartenenza: l'umanità! A tal fine è richiesta un'attenzione vigile e costante all'umanità, alle sue necessità e alle sue sofferenze, per il Vero bene comune, passando attraverso la sollecitudine e l'urgenza verso l'Alterità, quale obbligazione etica che si incarna mediante una libertà responsabile." (R. Ninivaggi, *Armenia genocidio dimenticato*, <https://www.nuovogiornalenazionale.com/index.php/italia/cultura/1757-armenia-genocidio-dimenticato.html>). La domanda che sembra centrale è precisamente quella relativa a quale umanità e quale umanesimo possibili oggi. In realtà la risposta all'interrogativo non può riguardare la contingenza del tempo che stiamo vivendo, ma è più profondamente la risposta a un interrogativo sul nostro modo di intendere l'uomo. In questa direzione la proposta di Simone Weil appare una delle più significative prospettive che a partire da un'apertura interreligiosa e interculturale è in grado di proporre basi su cui ripensare un Umanesimo che da sempre è attestazione di istanze proprio e dell'uomo di ogni epoca (cf. M. Marianelli, «Chaque religion est seule vraie: il modello weiliano come paradigma di un umanesimo interculturale, HUMANITAS, 69 (4-5/2014), p. 694-706).

³ S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano, 1972, p. 62, d'ora in poi AD; nel presente saggio utilizzeremo quindi, per riferirci alle opere della Weil, anche le seguenti sigle: Am. D. *L'amore di Dio*, Borla, Torino, 1979; G.I. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino, 1967; LF *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano, 1999; OG *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano, 1985; Q. I *Quaderni IV*, Adelphi, Milano, 1993; Q. II *Quaderni II*, Adelphi, Milano, 1985; Q. III *Quaderni III*, Adelphi, Milano, 1988; Q. IV *Quaderni IV*, Adelphi, Milano, 1993; OC VI 2 *Œuvre complètes*, VI, 2, *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, Gallimard, Paris, 1997; OC I *Œuvre complètes I. Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris, 1988; OC VI 3 *Œuvre complètes*, VI, 3, *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, Gallimard, Paris, 2002; S.G. *La source grecque*, Gallimard: Paris, 1953.

⁴ LF, p. 73-74.

propriamente la “fratellanza” tra gli uomini. In questo senso i miti non sono per la Weil racconti per colti, ma per tutti; e gli intellettuali sono chiamati a renderli comprensibili, in modo da aprire al riconoscimento in essi di un senso dell’umano che è dell’uomo di ogni epoca. Il mito è spazio narrativo di relazione⁵, in cui riconoscersi parte di una umanità che è da sempre, dunque, è un racconto, ma un racconto vivo, che tocca la natura profonda dell’essere umano e a questo termine, come visto, è riconducibile ogni dimensione, soprattutto quella dei testi sacri, in cui si dà una correlazione tra l’assolutezza di una verità che si dà e si Rivela e la sua destinazione all’uomo, alla sua libertà di accoglierlo.

Lo spazio narrativo di relazione del *mito* rinvia ad un passato, anch’esso non storicamente determinato. Il passato weiliano non è neppure, una «realità idealizzata, contemplata con nostalgia, ma il deposito di tutti i tesori di spiritualità»⁶, «garantito dal vaglio del tempo, e perciò affidabile [... in esso ...] possibile ritrovare le tracce di rari momenti in cui la forza non ha dominato, la giustizia ha regnato, bagliori di civiltà, di santità hanno illuminato le tenebre»⁷.

Il passato, in ultima istanza, inteso come «luogo di ispirazione della civiltà» è, a mio parere, un *passato* mitico: è il *luogo* nel quale trova un suo fondamento spirituale ogni civiltà e nel quale è *riconoscibile* lo *spirito* di un popolo.

Non mi dilungo ulteriormente sull’originale proposta di umanesimo universalista che emerge dalle pagine weiliane e su cui ampiamente sono tornato, piuttosto propongo qualche via di riflessione attorno a quel luogo di accoglienza dell’altro, quello spazio che è, infine, qualificabile come la dimensione del Silenzio come “vuoto interiore” restituibile da una dinamica e con Weil qualificabile come un “ritmo” tra rinuncia all’esistenza individuale e apertura all’essere, alla comprensione della verità che sta sotto e a fondamento delle cose. Essa non è concepibile attraverso le categorie intellettuali, ma non può essere attinta che per un movimento, potremmo dire, a vuoto delle stesse e, precisamente, quello della rinuncia alle proprie prerogative. Rileva infatti Weil: «Noi siamo nella irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra illusione di essere situati al centro, significa aprire gli occhi alla realtà, all’eternità, vedere la vera luce, sentire il vero silenzio»⁸. Lo stesso linguaggio per Weil ha origine dal Silenzio. Nei *Quaderni* rileva: «Il verbo è il movimento discendente “per il quale sono state create tutte le cose”⁹ – ed aggiunge ancora – il verbo è il silenzio di Dio»¹⁰.

⁵ Cf. M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, cit. p. 191ss.

⁶ S. WEIL, *Ècrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 50.

⁷ D. CANCIANI, *Sul colonialismo*, Medusa, Milano 2003, p. 15-16.

⁸ *Forme dell’amore implicito di Dio*, A. D., p. 125.

⁹ Q. III, p. 121: la citazione weiliana è tratta dal Credo.

¹⁰ Q. II, p. 204.

Questa paradossale espressione weiliana implica il paradosso di un Dio che crea tutte le cose, attraverso il Verbo e che, per la Weil, creando, rinuncia in qualche modo ad essere tutto. In questo senso la Weil parla di un “movimento discendente”, intendendo con ciò, appunto, una rinuncia, un originario abbassamento di Dio, *kenosi* per la quale «sono state create tutte le cose». Tale abbassamento è implicato dalla teoria weiliana della Creazione come svuotamento originario, cui corrisponde il movimento *decreativo*¹¹: quello di rinuncia volontaria da parte dell’uomo alla propria esistenza particolare, per fare spazio a Dio.

Questo è in qualche modo il cuore e fondamento dell’ontologia relazionale weiliana, restituitaci da un ritmo che consente di permanere in una relazione tra ordini distanti, ma in relazione.

2. Venezia e la bellezza che salva

«Il momento di meditazione di Jaffier, alla fine del secondo atto – afferma la Weil – è il momento in cui la realtà entra in lui, perché ha fatto attenzione»¹².

Jaffier, protagonista di *Venezia salva* abbozzo di una tragedia rimasta incompiuta, è uno dei congiurati che avrebbe dovuto portare a termine il disegno della conquista di Venezia, ma la sera prima dell’impresa, desiste e tradisce i compagni. In realtà egli non è il traditore, bensì l’eroe perfetto, non solo della *tragedia*, ma del pensiero della Weil. Egli, in un *attimo*, ha una pura visione del *vero*, del *bello*, del *bene*. Potremmo, anzi, dire che non è più lui ad agire nella scena, ma la *città*, Venezia, simbolo del *bello*, a rapirlo ed a riempire del *vero* e del *bene*, i suoi occhi, «ai miei occhi ormai senza sguardo, – proclama Jaffier – quale bellezza la città!»¹³.

Egli capisce che la *non azione*, la perdita della prospettiva limitata del proprio io, è la sola cosa che l’uomo può fare per avvicinarsi al vero. «La somiglianza tra il più alto e il più basso – annota la Weil – ha un legame con la parentela del bene con la debolezza e la non esistenza»¹⁴. L’identità che Simone Weil stabilisce tra bene, bello e debolezza, fragilità, giustifica l’interesse per Anassimandro, testimoniato dal frequente riferimento al suo *frammento 1* «[il] filosofo di Mileto – scrive infatti M. Mangiabene – [...

¹¹ In riferimento alla teoria della Creazione weiliana cf. *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004, p. 154-160 e M. Marianelli, *Tra hasard e necessità: l’ontologia weiliana come ricerca di intermediari*, in *STUDIUM* – vol. 3, p. 341-370.

¹² Q.III, p. 268.

¹³ V.S., p. 105.

¹⁴ Q.I, p. 392.

stabilisce un'identità ...] fra individuazione dell'esistenza e "malheur". Tale identità, unita alla configurazione del tempo come luogo di espiatione della *pleonexia* delle cose, comporta di vedere queste ultime indirizzate verso il necessario ritorno all'eternità cui il tempo stesso volge»¹⁵.

Jaffier coglie il nesso tra *tempo* ed *eternità*, egli comprende la vera essenza delle *cose* che, per l'uomo, devono avere il valore di *supremo insegnamento*; capisce che lui non ha il potere di creare niente. «Una cosa come Venezia, – afferma, infatti, Jaffier – nessun uomo può farla. Dio solo. Ciò che un uomo può fare di più grande, che più lo avvicini a Dio, poiché non gli è dato creare simili meraviglie, è preservare quelle che già esistono»¹⁶.

Analogamente a quanto avviene a Jaffier, la Weil sostiene che il rapporto dell'uomo con le cose cambia al variare del suo modo di guardarle. Se è *attento* riesce a cogliere l'*eterno*, altrimenti le vede sottoposte alla necessità.

Ciò che nell'uomo va distrutto è l'*illusione*, l'*immaginazione*, il sogno. La forza è sogno. Queste sono le parole che Renaud rivolge a Jaffier, nella tragedia weiliana *Venezia salva*, alla vigilia di quello che avrebbe dovuto essere il giorno della distruzione di Venezia: «Sì, noi sogniamo. Gli uomini d'azione e d'avventura sono dei sognatori; preferiscono il sogno alla realtà. Ma con le armi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il proprio sogno, il vinto vive il sogno altrui [...]. Le armi rendono il sogno più forte della realtà»¹⁷.

Ogni progresso tecnico si volge contro gli uomini... ogni progresso delle scienze non serve che ad ottenebrare... Produzione e progresso tecnico [...] scienza, arte, azione sociale [...] hanno portato [...] L'uomo [...] a perdere [...] il contatto con se stesso e [con] il mondo¹⁸. [...] È questo l'errore del progresso [...] l'aver collocato [...] il bene [...] nella cronologia¹⁹.

Il tempo – annota la Weil – nel suo scorrere logora e distrugge ciò che è temporale (purtroppo anche molte cose essenzialmente eterne, poemi, statue greche, religione dei Druidi, ecc...). Infatti, c'è più eternità nel passato che nel presente, così pure d'altronde per tutte le cose di uguale genere... Così il passato ci presenta qualcosa che è a un tempo reale e migliore di noi, che può tirarci verso l'alto, cosa che il futuro non fa mai²⁰.

Per questo l'idea del *progresso* è atea per eccellenza, perché prodotto dell'*illusione* di poter trovare la verità orizzontalmente.

¹⁵ M. Mangiabene, *Attesa e bellezza in Simone Weil*, in "Prospettiva persona", n. 12 aprile giugno 1995, p. 24-27.

¹⁶ V. S., p. 65.

¹⁷ V. S., p. 53; in una lettera a J. Bousquet, troviamo: «Rinunciare al sogno per amore della verità significa veramente abbandonare ogni bene per una follia d'amore e seguire Colui che impersona la verità. Significa veramente portare la propria croce. Il tempo è la croce» (*Lettera a Bousquet*, Am. D., p. 153).

¹⁸ Q. I, p. 175.

¹⁹ *Ivi*, p. 245.

²⁰ *Ivi*, p. 125.

Jaffier, il congiurato di *Venezia salva*, vince infatti il desiderio di impadronirsi di Venezia, perché, per un *attimo*, ha prestato *attenzione*, ha frenato la sua *immaginazione*, ha aperto *vuoti* nei quali la città, Venezia, è entrata in lui, non più come sogno di conquista, ma come «un frutto che si guarda senza tendere la mano»²¹.

Venezia rappresenta il bello reso visibile. L'immaginazione e, quindi, l'irrealtà hanno facilmente presa sull'uomo e lo costringono alla peggiore schiavitù, al dominio dell'apparenza.

Per orientarsi verso la lettura vera del reale, la più debole perché non si impone con la forza, l'umanità è chiamata a compiere un continuo sforzo di attenzione, qualificabile come desiderio di essere: questa è la disposizione a ricevere ed accogliere l'altro: la realtà, il prossimo, l'origine di tutto questo. In questa direzione Calò parla dell'*attenzione* come «funzione ontologica»²²; in realtà la Weil considera l'*attenzione* come un orientamento verso l'*essere*. E rileva:

Occorre trasferirlo [il male] dalla parte impura alla parte più pura di sé [...] trasmutandolo così in sofferenza pura [...]. Trasferire il male su cose esterne significa deformare i rapporti delle cose [...]. Fissare l'attenzione su ciò che è troppo rigoroso per poter essere deformato dalle mie modificazioni interiori significa preparare l'apparizione in me di qualcosa di non modificabile²³.

Porre *attenzione* è, dunque, l'unica maniera, per l'uomo, di giungere alla perdita della prospettiva limitata e modificabile dell'io, per acquisire gli stessi *occhi senza sguardo* che, in un *attimo*, hanno permesso a Jaffier di ricevere la chiave di *lettura* del reale: la bellezza.

L'*attenzione* è dunque un orientamento verso l'essere che esige, da parte dell'uomo, la rinuncia ad esistere. Solo attraverso questo movimento, comprensibile ed accettabile solo con uno sforzo di *attenzione*, l'uomo può giungere e continuamente ritornare, come fa la Weil, a quello che l'autrice considera l'elemento centrale del suo pensiero: la differenza radicale tra essenza del *necessario* e quella del *bene*. «Quanto differiscano l'essenza del necessario e quella del bene». «Bisogna tornare sempre a questo punto»²⁴, ripete la Weil.

In questo senso la filosofia si presenta come un continuo compito, un orientarsi e riorientarsi nel tempo, passando per i vari livelli di conoscenza, verso l'eternità; in questo modo, si passa dalla *necessità* al *bene* con un continuo sforzo di *attenzione*. Infatti, come rilevato, l'uomo non può uscire dal *tempo* con le proprie forze. Per questo, annota la Weil «l'oggetto della

²¹ Q. II, p. 226.

²² A questo proposito C. Calò, *Simone Weil. L'attenzione*, Città Nuova, Roma 1996, p. 110-119.

²³ Q. III, p. 361.

²⁴ Q. III, p. 112.

mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce. Non si deve osare di farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa»²⁵.

Lo sforzo di *attenzione* è quindi posto all'interno di un ritmo tra mondo e soprannaturale, tempo ed eternità e si caratterizza come *tensione* ad un *orizzonte ontologico* sempre in divenire e mai definitivamente raggiungibile dall'uomo.

Tale ritmo è aperto ed è "abitabile" da chi, come Simone Weil, ha voluto *abitare la contraddizione*, da chi nel tentativo di risolvere dei problemi ne ha aperti altri. Si può dire che l'autrice francese propone, come Paul Ricoeur, un *cogito* ferito e in questo senso l'ontologia dei due pensatori è definibile come una *ontologia militante e spezzata*²⁶. Al centro del loro pensiero non c'è un *cogito* astratto, ma un soggetto che continuamente interroga e si interroga sulle cose e accoglie ogni ostacolo come una possibilità di andare avanti spinto dalla passione per la *verità*.

Ma la via proposta da Weil, e ulteriormente da seguire, è espressione di un sentire comune del Novecento, che apre ad una rilettura della modernità filosofica²⁷ e a nuove prospettive ontologiche in un pensiero che invita ad abitare la contraddizione: un pensiero polare, una via dei *metaxy* (o *metaxologie* come indica Gabellieri²⁸), ulteriormente da seguire che consente di rileggere anche Descartes, e quindi uno dei pilastri della tradizione francese, considerandolo, in questo pienamente allieva di Alain, come rileva ancora Gabellieri, «sia un idealismo che un realismo "entrambi estremi", che per lei sono non soltanto conciliabili, ma correlativi»²⁹.

Disporsi ad un'ontologia che abita la contraddizione, per Weil significa disporsi ed aprirsi ad una verità che, peraltro, non è concesso raggiungere con le sue forze, perché «ciò che è vero nello strato più alto è falso al di sotto, e inversamente. Pertanto, è nel segreto dello strato più alto che l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono una cosa sola»³⁰. Solo qui si realizza l'unità dei contrari. La dialettica, intesa come il ritmo del restare nell'*entre*³¹ abitando la contraddizione e non nella prospettiva di un superamento, ha unicamente il senso, sostiene la Weil, di «preparare lo spirito a salire fino al punto in cui coglie la verità simultanea dei contrari»³². I *contrari* – vale

²⁵ Q. II, p. 72.

²⁶ Questa è l'espressione che D. Jervolino usa per definire l'*ontologia ricoeuriana* (cfr. D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, ed. Studium, Roma 1995, p. 26ss.).

²⁷ Cf. in proposito e sempre alla ricerca di un'altra via di lettura della modernità, il volume di M. Borghesi, *Ateismo e modernità*, Jaka Book, Milano 2019.

²⁸ Cf. E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux*, Herman, Paris 2019.

²⁹ E. Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003, p. 58.

³⁰ Q. IV, p. 59.

³¹ Cf. M. Marianelli (Ed.), "*Entre*". *La filosofia oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020; quella dell'*entre*, e la via della *metaxologie* è ancora da seguire per andare al fondo dell'originalità della prospettiva ontologica weiliana.

³² *Ivi*, p. 126.

a dire, l'*ostacolo* – rappresentano il mondo al quale l'uomo si rivolge continuamente, nella speranza di ricevere nel suo sforzo di *attenzione*, qualche *frammento* di *verità*. Il *cogito* è *ferito* perché certo della propria incapacità a raggiungere la *verità* con le proprie forze, ma allo stesso tempo desideroso di essa e insistentemente volto a raggiungerla³³. Il riferimento al *conatus* spinoziano, indica il continuo desiderio di essere che caratterizza l'uomo, mai definitivamente appagato proprio a causa della sua miseria. In realtà, come già visto, è alla fine della dimensione del desiderio e della volontà che dobbiamo giungere, spinti proprio dalla passione per la pura *verità*.

Quando l'energia volontaria è esaurita, il desiderio diventato impotente si volge verso gli stessi oggetti terrestri che in precedenza erano l'obiettivo della volontà (e poco importa se hanno etichette celesti). L'anima grida verso le cose che desidera come un bambino che non sa ancora camminare. È la prima tappa del ritorno all'infanzia. Ma nessuno l'ostacola. Essa grida e grida nell'indifferenza generale. Quando il potere stesso di gridare è esaurito, essa guarda. Allora forse si ricorda che c'è un altro bene a cui le stesse cose inanimate partecipano abbondantemente [...]. [Il ricordo del vero *bene*, avviene] nel momento in cui l'energia volontaria è esaurita e l'energia vegetativa è messa a nudo, [qui] l'anima sceglie tra l'inferno e il paradiso³⁴.

Solo se *accetta* di *non esistere*, può attingere all'essere. «Quanto differiscano l'essenza del necessario e quella del bene»³⁵. «Bisogna tornare sempre a questo punto»³⁶, ribadisce la Weil. L'accettazione di tale differenza radicale porta l'autrice francese a comprendere la condizione della miseria umana, condizione che la Grecia ha avuto il compito di rivelare. In questa prospettiva è possibile leggere l'opera dei greci come un continuo tentativo di lanciare *ponti* tra *tempo* ed *eternità*. L'uomo moderno, sostiene la Weil, non è più in grado di percorrere quei *ponti*, può solo guardarli. Esso, infatti, è vittima dell'idea di *progresso*, crede di poter raggiungere l'*eternità* orizzontalmente, in *linea retta*, con le proprie forze, dimentico di quanto differiscano l'essenza del *necessario* e quella del *bene*. Per questo è necessario che l'uomo si orienti in un mondo pieno di simboli, ponendo *attenzione* al senso che questi nascondono.

Porre *attenzione* significa perdere la propria prospettiva, quindi rinunciare ad esistere per far sì che Dio sia, rinunciare alla pretesa di onnipotenza sul creato da parte dell'uomo, che in realtà non è che l'apparenza della vera onnipotenza, per far sì che Dio sia e lo renda in qualche modo onnipotente. Ecco allora emergere l'*istante limite*, come unico momento in cui l'uomo, ponendo *attenzione*, può orientarsi nel tempo verso l'eternità. Esso è l'attimo

³³ Ecco perché abbiamo parlato di una ontologia *militante* e *spezzata*, perché il soggetto è un combattente che si fa forte delle ferite che riceve e vince il dolore provocato da queste, per giungere al suo scopo: *tendere* alla pura *verità*.

³⁴ Q.IV, p. 253.

³⁵ Cfr. nota 1 dell'*Introduzione*.

³⁶ Q. III, p. 112.

in cui dire di sì al *bene* ed appagare la passione per la verità, costitutiva di ogni individuo *attento* e perciò conscio di non poterla raggiungere con le proprie forze. È *l'attimo* in cui l'uomo può rinnovare continuamente la propria rinuncia ad esistere per essere. A questo proposito è illuminante una lettera a J. Bousquet:

Il Bene [...] si impadronisce dell'anima solo quando essa ha detto di sì. E la paura dell'unione nuziale con il bene è tale, che nessuna anima avrebbe la capacità di dire sì al bene, finché l'avvicinarsi di quell'*istante limite*, in cui la sua sorte verrà fissata nel per sempre, non la spingerà urgentemente a prendere una decisione. Per alcuni di noi *l'istante limite* può essere stabilito a cinque anni, per altri a sessanta. D'altronde non è possibile stabilirlo o individuarlo prima di esservi giunti oppure subito dopo, perché quella scelta istantanea ed eterna apparirà soltanto rifratta nella durata. Per coloro che già prima di avvicinarsi al male si sono lasciati conquistare da esso *l'istante limite* non ha più realtà. Il massimo che un essere umano può fare, fino a che egli non gli sia vicino, è mantenere intatta in sé la facoltà di acconsentire al bene [...]. Rinunciare al sogno per amore della verità significa veramente abbandonare ogni bene per una follia d'amore e seguire Colui che impersona la verità. Significa veramente portare la propria croce. Il tempo è la croce. Non è necessario farlo finché *l'istante limite* è lontano; bisogna tuttavia riconoscere il sogno per quello che è; e, anche quando ci sostiene, non dimenticare mai che in ogni sua forma [...] non è nient'altro che menzogna. Esclude l'amore: perché l'amore è reale³⁷.

Quale orizzonte *ontologico* si apre al soggetto che, nell'*attimo*, nell'*istante-limite*, rinuncia ad esistere, aprendo *vuoti*? Per rispondere a questo interrogativo è utile tornare a riflettere sullo "sforzo" richiesto per raggiungere la verità. Rievocando il mito della caverna di Platone, è stato rilevato che lo sforzo dell'uomo deve essere continuo e che, a causa dello stato di *miseria* che lo caratterizza, anche una volta uscito dalla caverna, l'uomo è costretto ad una continua modificazione interiore per rimanere fedele alla scelta per la *verità*. Tale *verità*, infatti, è nelle sue forze solo di *desiderare* ed *attendere*. «Solo in quanto l'anima si orienta verso ciò che bisogna amare – annota la Weil –, vale a dire in quanto ama Dio, è atta a sapere ed a conoscere [... che ...] la facoltà d'amore soprannaturale è al di sopra dell'intelligenza e ne è la condizione»³⁸.

Amare Dio è orientarsi verso il soprannaturale, ma rimanendo nel *tempo*. È questo uno stato che esige il massimo di *attenzione*, esige il fare *vuoto* su di sé. Il tema del *vuoto*, quindi dell'*inesistenza*, si pone, nella Weil, in tutta la sua ambiguità, come privazione totale, deserto, ma contemporaneamente, come unico contatto con il Dio assente³⁹.

³⁷ Lettera a J. Bousquet, Am.D., p. 151 – 152 – 153.

³⁸ Dio in Platone, G. I., p. 64.

³⁹ Si ripropone quello che la Weil stessa definisce il tema centrale del suo pensiero: la differenza radicale tra l'essenza del *necessario* e quella del *bene*.

3. Silenzio e vuoto: il Cristo come *metaxy*

Come rilevato, l'attenzione ai *miti* è centrale nel pensiero weiliano, ma laddove questi per il maestro Alain non sono che prodotti dell'attività umana e infine forse elementi di un vero proprio *umanesimo universalista*, essi stessi rappresentano per l'allieva lo spazio in cui lo stesso umanesimo trova un fondamento trascendente in una dimensione relazionale originaria in cui ha luogo, o può avere luogo, la correlazione tra la verità e la sua destinazione all'uomo. Per questo, essi, così come la tradizione filosofica per Weil, e per via di un contatto più diretto la via della "bellezza", sono il luogo di un confronto con la verità e il Bene che è fuori di questo mondo, come bene ricorda Benedetta Sonaglia⁴⁰, e cui l'uomo può lasciare spazio, in «vuoti» nei quali esso stesso, può manifestarsi.

Il vuoto è la vera dimensione dell'*attesa*:

La musica svolgendosi nel tempo cattura l'attenzione e la sottrae al tempo volgendola a ogni istante su ciò che è. L'attesa è attesa a vuoto e attesa dell'immediato. Non si desidera che una nota, che un silenzio, cessi, benché sia insopportabile che duri. La musica perfetta contiene il massimo sopportabile di monotonia. Il minimo mutamento possibile conservando l'attenzione allo stesso grado di intensità⁴¹.

Ecco cosa intende la pensatrice francese quando dice che

non c'è atteggiamento di maggiore umiltà dell'attesa muta e paziente. È l'atteggiamento dello schiavo pronto a qualsiasi ordine del padrone, o all'assenza di ordini. L'attesa è la passività del pensiero in atto. L'attesa è trasmutatrice del tempo in eternità. "Porteranno frutti nell'attesa" [εν υπομονη]⁴².

Portare frutti nell'*attesa*, significa obbedire alla *volontà di Dio*: così, per l'uomo, si realizza l'oltrepassamento del tempo, nel tempo.

È impossibile che la verità nella sua interezza non sia presente in ogni tempo, in ogni luogo, a disposizione di chi la desidera. "Chi chiede il pane". La verità è pane. È assurdo supporre che per secoli nessuno o quasi ha desiderato la verità, e che in seguito per secoli popoli interi l'hanno desiderata⁴³.

In questo modo, la morte dell'io, si presenta come perdita della prospettiva ed azione non agente: unico modo di rispondere all'atto d'amore di Dio che si realizza con la creazione. Infatti, tutto quello che è distacco,

⁴⁰ Cf. B. Sonaglia, *Tra necessità e bene. L'ἄπειρον* di Anassimandro nella riflessione di Simone Weil, in *Simone Weil protagonista della filosofia del Novecento. Ritrovare l'umano in STUDIUM* – vol. 3, anno 16/Maggio-Giugno 2020, p. 31-51.

⁴¹ Q. III, p. 269.

⁴² Q. IV, p. 122.

⁴³ *Ivi*, p. 356; qui la Weil si riferisce al Vangelo di *Gv*, 3,5.

distanza, difficoltà, è un segno dell'amore di Dio che si ritira dal mondo, per permettere all'uomo di amarlo rinunciando alla pretesa di potenza, peraltro solo apparente, sull'universo. Il solo modo che l'uomo ha di rinunciare ad esistere e di giungere alla morte dell'io, come porta della vera conoscenza, è fare la volontà di Dio: l'obbedienza.

[Accettare] la volontà di Dio [significa capire la] composizione su piani molteplici. Una pluralità di motivi distinti e convergenti mette la volontà a contatto con ciò che è al di sopra dell'ambito dei motivi particolari [...]. Si tratta sempre di elevarsi al di sopra delle prospettive [verso la non lettura]. Non fare un passo, anche verso il bene, al di là di ciò a cui si è spinti irresistibilmente da Dio, e questo nell'azione, nella parola e nel pensiero⁴⁴.

Per questo nei *Quaderni* è ripetuta la frase del Vangelo di Matteo: «Sia fatta la tua volontà»⁴⁵. Altrove è scritto: «μεταχυ [è] ogni rappresentazione che ci attrae verso il non rappresentabile. [... ne segue che i ...] μεταχυ [sono necessari] per impedirci di afferrare il nulla invece dell'essere pieno»⁴⁶. Il Cristo per Weil è μεταχυ al livello più alto quale mediatore tra gli uomini e il Padre e nella dinamica trinitaria, tra il Padre e lo Spirito. Infatti,

Nella Trinità – annota la Weil – egli è l'oggetto, e l'oggetto è mediatore tra il soggetto e l'atto [...]. Quando noi amiamo Dio, il Padre attraverso noi ama il Figlio. Egli è mediatore tra il Padre e il suo amore. [Per questo] disobbedire a Dio significa cessare di conoscere che Egli è reale. Subito il desiderio si aggrappa alle cose terrestri. Per evitare di strapparlo da esse, vorremmo continuare a disobbedire⁴⁷.

Il fare la *volontà di Dio*, *l'obbedire* a Lui nella *rinuncia ad esistere*, nella *morte dell'io*, è l'unico modo che ha l'uomo, di imitare il modello perfetto di μεταχυ, il *Cristo crocifisso*, mediatore tra Dio e gli uomini e nella Trinità, tra il Padre e lo Spirito che è *amore*. Non *fare la volontà di Dio*, disobbedirgli e quindi credere di avere qualche potere sull'*universo* significa per l'uomo, precludersi di accedere alla *verità*. «In realtà – scrive Simone Weil – anche la mia disobbedienza verso Dio non ha alcuna importanza dal momento che Dio è; ma lo so soltanto quando sono nell'obbedienza. Appena disobbedisco, la mia disobbedienza assume un'importanza illusoria»⁴⁸. L'uomo può conoscere, quindi amare Dio, solo obbedendo alla sua *volontà*; questa è il significato della *prova ontologica sperimentale* proposta dalla pensatrice francese.

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 – scrive la Weil – che questo

⁴⁴ *Ivi*, p. 167.

⁴⁵ *Mt*, 6,9.

⁴⁶ Q. II, p. 159.

⁴⁷ Q. IV, p. 172.

⁴⁸ *Ivi*, p. 173.

qualcosa mi tira verso l'alto. Se sono tirata, ciò che mi tira è reale [... di questo orientamento ...] la contraddizione è il criterio⁴⁹.

La *prova ontologica sperimentale* è, dunque, un continuo *orientarsi* da parte del *limitato* verso l'*illimitato*, una continua ricerca di equilibrio alla quale l'uomo è costretto a causa della condizione di precarietà e di lontananza nella quale è venuto a trovarsi a seguito della *creazione*.

Con l'imitare l'abdicazione di Dio, che rinuncia in qualche modo ad essere tutto per *amore*, l'uomo, con il movimento *decreativo*, *rinuncia* alla pretesa di *essere qualcosa*, per far sì che gli si manifesti l'unico vero *bene*. Questa è l'immagine più alta della *relazionalità*, espressa in modo perfetto dalla Trinità alla quale l'uomo deve continuamente orientarsi per poter giungere al *vero*, al *bello*, al *bene*. Leggiamo nei *Quaderni*:

Io non sono e acconsento a non essere, perché io non sono il bene, e voglio che soltanto il bene sia. Dio sarebbe geloso di un simile amore se non ne avesse la perfezione in quanto Cristo. Dio vuole essere, non perché è lui, ma perché è il Bene. Il Padre fa essere il Figlio per amore, perché il Figlio è il Bene. Il Figlio non vuole essere per amore, perché solo il Padre è il Bene. Per il Padre, Dio è il Figlio. Per il Figlio, Dio è il Padre. Ambedue hanno ragione, e si tratta di un'unica verità. Così essi sono due persone e un solo Dio. 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 noi⁵⁰.

Questo movimento, dal *vero*, al *bene*, dalla rinuncia ad essere del Figlio, per far sì che Dio sia, è lo *Spirito*, l'*amore*, è il *bello* resosi visibile: all'uomo non resta che rinunciare ad esistere per far sì che questo passaggio tra il Padre ed il Figlio si realizzi; l'uomo deve aprire quei vuoti nei quali, lo *Spirito*, che è *amore*, possa passare. «Lo scambio di amore tra il Padre e il Figlio – annota, infatti, la Weil – passa attraverso la creazione. Non ci è chiesto altro né di più che acconsentire a questo passaggio. Noi non siamo che questo consenso»⁵¹. È questo l'orizzonte ontologico al quale il pensiero della Weil *tende*.

4. I metaxy e l'armonia dei contrari

Considerata la *creazione* come abbassamento, un momento discendente potremmo dire dall'universale al particolare, dal creatore al creato, ne segue che l'universo, letto come ordine del *necessario*, riprodurre a questo movimento e si presenta quale struttura posta secondo livelli *ontologici* che

⁴⁹ Q.III, p. 113-114.

⁵⁰ *Ivi*, p. 123.

⁵¹ *Ivi*, p. 123.

tendono a riprodurre il movimento della *creazione* e che possono essere colti attraverso diversi livelli di “lettura”⁵². Poiché Dio è la sintesi dell’illimitato e del limitato, ad ogni livello deve corrispondere una coppia di contrari.

Dunque, il criterio di un simile ordinamento della realtà è caratterizzato dal grado di unità dei contrari. Al livello più basso, l’opposizione è una incompatibilità tra universale e particolare. La logica umana, con il principio di non-contraddizione, non permette che vengano pensati insieme gli opposti, senza che si produca contraddizione; la logica, infatti, è sottoposta alla *diacronia*, al *tempo*, alla *necessità*. Se l’uomo potesse salire i livelli per elevarsi oltre il *tempo*, vedrebbe diminuire progressivamente il grado di inconciliabilità dei *contrari*. In realtà, non gli è permesso di risalire fino al vertice estremo, ma solo di contemplare la *necessità*: che è comunque anche questa concretizzazione di un atto d’amore soprannaturale e quindi, se *letta* con occhi senza sguardo, specchio del vero, del bello, del bene. Accettare e, quindi, amare la *necessità*, il *tempo*, significa rinunciare alle pretese auto-fondative da parte dell’uomo, significa per lui rinunciare ad esistere per far sì che Dio sia: rinunciare ad esistere per essere. In questo modo l’uomo può, secondo la Weil, essere partecipe, in un certo senso, della onnipotenza divina, passando per la porta stretta dell’io. Rinunciando ad esistere l’uomo si avvicina alla più perfetta espressione dell’armonia dei contrari, al superamento ed alla accettazione, che è amore dell’altro perché uguale a sé: è l’identità nella differenza. Questo movimento è logicamente ed ontologicamente espresso, nella sua più perfetta forma, dalla Trinità: «Per il Padre, Dio è il Figlio. Per il Figlio, Dio è il Padre. Ambedue hanno ragione, e si tratta di un’unica verità»⁵³. Rinunciando ad esistere, l’uomo apre vuoti nei quali la Grazia può passare: solo in questo modo è possibile uscire dal tempo, pur restando nel tempo, conoscere il creato in tutti i suoi risvolti logici ed ontologici, ai quali non è possibile giungere in autonomia a causa della condizione di miseria che lo limita. Per questo la Croce può essere vista, nella prospettiva weiliana, come la dimensione nella quale si realizza l’armonia dei contrari. Nella *croce*, infatti, il Figlio *rinuncia ad esistere*, per far essere il Padre, per Amore.

Nulla è più importante della nozione di strati piani – annota la Weil – verticalmente sovrapposti nella vita dell’anima, il più alto dei quali è al di sopra della coscienza e dello psicologico. Ciò che è vero nello strato più alto è falso al di sotto. E inversamente. Pertanto, è nel segreto dello strato più alto che l’amore di Dio e l’amore del prossimo sono una cosa sola. Al di sotto, nella coscienza, l’amore autentico di Dio appare come un tradimento nei riguardi degli uomini e l’amore autentico dell’uomo come un tradimento nei riguardi di Dio (Prometeo). Il Cristo unisce i due⁵⁴.

⁵² Cf. M. Marianelli, *Tra hasard e necessità: l’ontologia weiliana come ricerca di intermediari*, cit. p. 356-358.

⁵³ Q. IV, p. 123.

⁵⁴ *Ivi*, p. 59.

e per questo rappresenta al livello più alto l'*unità dei contrari*, dell'universale e del particolare, dell'umano e del divino. Per lo stesso motivo, la croce costituisce anche l'idea più perfetta di *μεταχρ* tra *tempo* ed *eternità*: mediazione, questa, che passa per la morte *dell'io* «Padre sia fatta la tua volontà»⁵⁵.

Nell'orizzonte ontologico proposto dalla Weil, il dolore non è visto nella prospettiva del suo annientamento, ma in quella della accettazione. La Weil afferma che «bisogna accettare completamente la morte come annientamento», e con San Paolo aggiunge «se siamo morti con Cristo, crediamo che vivremo anche con lui»⁵⁶. Rinunciando a tutto il bene esistente, sensibile, immaginario o concepibile, preferendo piuttosto niente, l'uomo apre vuoti nei quali gli è possibile attendere, come dono, la Grazia. Per arrivare a ciò è necessario vedere le cose per quello che sono, vale a dire, apparenza e concepirle in riferimento al bene supremo: è questa la vera lettura, raggiungibile solo dall'uomo che ha rinunciato ad esistere per fare la volontà di Dio. Il compito è, dunque, quello di rispondere all'atto d'amore divino attraverso la via della *decreazione*: il passare per la "porta stretta", l'aderire alla passione ed alla croce, l'imitare l'atto creatore, quale *svuotamento* originario.

Massimiliano Marianelli
Via Carlo Marx, 15
06013 - Lama (PG) Italia
massimiliano.marianelli@unipg.it

⁵⁵ *Mt*, 26, 42.

⁵⁶ Q. IV, p. 189; le parole di S. Paolo citate dalla Weil, sono tratte da *Rm*, 6,13.