Sull'anima come metaxy e il luogo dove nasce l'arte in Simone Weil

di Mary Elisabeth Trini

Simone Weil uses the notion of soul to make her way beyond the horizon of phenomenality critically established by modern subjectivity. However, the Weilian way does not lead to an abandonment of the subjective polarity that interfaces with reality nor to a purely aesthetic turn of thought for which the primacy of the subject is replaced by that of the "other than the subject", but to a re-articulation founded on the metaxological character of the soul. From this point of view, the ψυχή appears as the place of an erotic from which the possible mediation between sensitive and intelligible begins, a space of authentic inspiration and the first worksite of any kind of "art".

Keywords: Simone Weil, Art, Soul, Mediation, Metaxy

1. L'anima come spazio originario dell'arte

All'interno dell'opera weiliana, nei testi della maturità emerge un decisivo ampliamento del campo di applicazione del concetto di arte dovuto alla scelta weiliana ormai consolidata di pensare il soggetto come *anima*.[1] La ripresa dell'idea di anima in seno al discorso filosofico è per Weil una necessità dovuta al fatto che essa consente una più concreta articolazione dell'esperienza umana depauperata dalla spaccatura moderna tra io puro e mondo, declinata innanzitutto nella separazione netta tra pura coscienza e corporeità. Nei suoi esiti estremi essa conduce ad una opposizione insignificante tra natura e spirito che si cristallizza in una nuova e mendace «contrapposizione di naturale/antinaturale»[2].

Non a caso, la base teoretica di cui si serve Weil per una tale ripresa è fornita dalla psicologia platonica, a sua volta legata alla più ampia questione della mediazione tra sensibili e intelligibili espressa dal concetto di *metaxy*.[3] L'esperienza umana offerta nell'orizzonte della ψυχή si offre così come luogo privilegiato di mediazione tra i diversi livelli della realtà sintetizzati nella formula platonica, più volte richiamata da Weil, che distingue l'ambito del bene da quello del necessa-

1 - In seno ad un discorso sull'arte, è opportuno rilevare che Simone Weil non abbandona mai il riferimento alla soggettività in favore di una contro-soggettività, di una oggettualità assoluta che sta di fronte alla coscienza e che finisce per determinare i numerosi esempi di una svolta estetica del pensiero che si vuole post-moderno. Ci si può chiedere se la categoria principale della concezione weiliana dell'arte sia effettivamente quella di "riconoscimento" implicante, in modo ineludibile, una polarità ri-conoscente che trova nella coscienza e nella sua prassi mediata dalla articolata struttura dell'anima, il suo spazio di interazione. La soluzione weiliana dei presupposti soggettivistici moderni è stata oggetto di numerose interpretazioni. È ampiamente messa a fuoco dal lavoro di G. Trabucco, *Poetica sopranaturale. Coscienza della Verità in Simone Weil*, Milano, Edizioni Glossa, 1997. Si veda anche M. Mangiabene, *Simone Weil antimoderna?*, in «Prospettiva Persona», n. 8, 1994.

2 - I. Poma, *Sradicamento e decostruzione religiosa del soggetto moderno*, in Id., *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Mimesis, Milano 2022, p. 159.

3 - Sull'ascendenza platonica del concetto di *metaxy* weiliano rimando innanzitutto ai contributi contenuti in E.J. Doering-E.O. Springstead, *The Christian Platonism, of Simone Weil*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2004. Dalla nozione weiliana di *metaxy* E. Gabellieri (*Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, cit.) estrae un'intera metaxologia attenta ad individuare le fonti originariamente platoniche di un tale pensiero. Su questa specificità cf. anche F. Simeoni, *La traccia platonica della metaxologia*, in M. Marianelli (a cura di), *"Entre". La relazione oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020, pp. 61-76. Sul *metaxy* in Platone faccio riferimento soprattutto a J. Souhilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, F. Alcan, Paris 1919. Nel testo l'autore rintraccia una «teoria degli intermediari» (*ibid*, p. 4) come vero esito del dualismo metodologicamente posto e declinato dal filosofo greco nei vari livelli del reale. Si veda sul tema anche il sintetico e accurato studio di M. Martino, *Sul METAXY in Platone. Un itinerario*, Guerini, Milano 2022.

rio.[4] L'anima presenterebbe in sé, innanzitutto per Platone[5], la capacità di «istituire una mediazione tra l'esperienza sensibile e l'apparire degli intelligibili»[6], riguardando la sua azione intermediatrice non solo la dimensione cognitiva ma anche quella affettiva. L'orizzonte dell'anima è dunque strutturalmente connesso alla sfera erotica che è la prima dimensione dell'architettura psichica indicata da Weil.[7]

Presentate queste premesse, pensare l'arte come produzione delle sapienti realizzazioni umane attraverso la variegata mediazione della materia – le opere d'arte in generale – è solo una delle vie aperte dalla riflessione weiliana. L'altra via riguarda il compimento dell'arte che si verifica innanzitutto e in modo eccelso in un luogo diverso, attraverso le modificazioni che avvengono nell'anima a contatto con la realtà sensibile e quella ideale, in un dispiegamento della dimensione naturale e di quella soprannaturale, per usare la terminologia weiliana. L'anima stessa, infatti, per mezzo di quest'arte viene ad essere «tagliata in due»[8], una parte al di sopra del tempo, l'altra che soffre al di sotto, diventando veramente lo spazio di una ferita permanente. Non meno rigorose delle regole scoperte e applicate per la produzione di un tempio sono quelle che faranno dell'anima, *materia umana*, un'opera magna: «Una necessità rigorosa, che esclude ogni arbitrio, ogni caso, regola i fenomeni materiali. Nelle cose spirituali, benché libere, vi è se possibile ancor meno arbitrio e caso»[9]. Proprio come

---

4 - Cf. S. Weil, *Quaderni*, vol. III, Adelphi, Milano 2006, p. 67, nei riferimenti seguenti indicato come "*Q*III" (il riferimento è a Platone, *Repubblica*, 493 c). Nel richiamare attraverso la formula amata da Simone Weil un presunto dualismo di Platone è opportuno ricordare che la chiave di accesso ai testi platonici è data, invece, a Weil proprio da un concetto che si oppone ad una interpretazione del platonismo come dualismo metafisico: si tratta dell'ambito del *metaxy*, individuato come il guadagno principale del pensiero platonico. Nel *Timeo* la duplicità di livello del reale (cf. il fondamentale studio di H. Thesleff, *Studies in Plato's two-level-mode*, Societas Scientiarium Fennica, Helsinki 1999) emergente tra il divenire e l'essere immutabile (tra la permanenza e il venire all'essere, tra il modello e la copia) è sanata dalla posizione di una causa del divenire, il δημιουργός, che media tra le due interrelate dimensioni; nel *Sofista*, l'Essere e il Diverso sono i due distinti generi sommi che si trovano tuttavia in un rapporto di reciproca comunione (κοινωνία). Sulle origini ermeneutiche del dualismo platonico rimando a A. Vasiliu, *Aristotele e il supposto dualismo di Platone riguardo il principio e i generi*, in L. Candiotto, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, op. cit, pp. 95-110.

5 - In ambito platonico sono stati individuati da Souilhé quattro livelli di mediazione interni all'anima: la δόξα, il θυμός, la διάνοια e l' ἔρως (J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, cit., pp. 76-116).

6 - F. Simeoni, *La traccia platonica della metaxologia*, cit., p. 72. L'amore «il *metaxy* per eccellenza, apre la sensazione alla trascendenza di ciò che cerca l'intelletto, abita lo spazio mediano tra i contrari dell'esistenza» (*ibidem*).

7 - Cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1997, p. 183, nei riferimenti seguenti indicato come "*Q*II": «Desiderio: prima dimensione. Obbligo: seconda. La terza…».

8 - S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 2005, p. 251, nei riferimenti seguenti indicato come "*Q*IV".

9 - *Q*II, p. 190.

nella costruzione materiale la forma architettonica che Weil associa all'anima rimanda ad un ordine dove le forze si equilibrano e compensano in modo infallibile. L'anima è per Simone Weil il *milieu* – il *luogo*-medio – per eccellenza, dove questo incontro di forze avviene.[10]

2. L'ordine dell'anima come *metaxy*

Dell'ordine che si manifesta nell'architettura dell'anima Simone Weil parla in due modi. Da una parte afferma che si tratta di un ordine che non è condizione di esistenza, che non presenta, cioè, un fine. «Vi sono ordini che non sono condizione di esistenza; […] Così l'*ordine interiore dell'anima* e della virtù. L'ordine estetico e il bello. Un ordine simile è un'imitazione di qualcosa di non rappresentabile che non è più un ordine»[11], come la musica che è un ordine dei suoni che imita il silenzio. D'altra parte, riferendosi all'ordine estetico in generale, scrive che «è una condizione di esistenza rispetto alla contemplazione»[12], cioè prevede come finalità la contemplazione. L'architettura dell'anima rimanda ad una terza dimensione dell'ordine che Weil riferisce al non rappresentabile, da lei chiamato «Senza nome né forma»[13], un reale vuoto di senso e di forma, un nulla: «La pienezza dell'essere è identica al nulla per il pensiero astratto, ma non mentre si fugge dal nulla e ci si dirige verso l'essere. C'è il nulla da cui si fugge e il nulla verso cui ci si dirige»[14]. La «terza dimensione dell'ordine»[15] caratteristica dell'ordine estetico e dell'ordine dell'anima, per Weil è quella che anche se «oltrepassa l'immaginazione e l'intelletto»[16] riguarda un oggetto di contemplazione che traina verso l'essere nella sua verità, mai oggettivabile o esperibile dalla conoscenza di primo e secondo genere. L'ordine dell'anima è, dunque, insieme a quello estetico che Weil riferisce al mondo – alla bellezza del mondo, cioè – la dimensione metaxologica per eccellenza, se proprio il *metaxy* è definito come «rappresentazione che ci attrae verso il non rappresentabile»[17].

---

10 - Con una definizione di Gabellieri, l'anima è «uno spazio che apre verso il basso e verso l'alto, spazio di cui il *moi* è il centro cosciente» (E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie* , cit., p. 193).

11 - *Q*Il., p. 157.

12 - *Ibid.*, p. 195.

13 - *Ibid.*, p. 158.

14 - *Ibid.*, p. 157.

15 - *Ibidem*.

16 - *Ibidem*.

17 - *Ibid.*, p. 159. «Necessità dei *metaxy* per impedirci di afferrare il nulla invece dell'essere pieno» (*ibidem*).

Per l'uomo queste due forme di ordine – quella del macrocosmo e quella del microcosmo – rappresentano dunque la condizione di possibilità della contemplazione del Bene. Questo giustifica l'affermazione di Weil secondo la quale la costruzione di un'architettura nell'anima costituisce perfino «*il* fine della vita umana»[18]. Quel che la filosofa francese vuole aprire con l'idea di un'architettura dell'anima è, dunque, lo spazio di una *erotica* avviata da quello "sguardo che salva" di cui si parla nella sua autobiografia spirituale[19]: sguardo dell'uomo agganciato da quello impossibile di Dio. In questa erotica, la potenza metaxologica dell'anima da una parte fa sì che essa assuma la forma di un ordine non rappresentabile che la eccede, dall'altra ne fa un ordine rappresentabile che può essere contemplato, amato, imitato.

Scrive Simone Weil che l'anima «interamente obbediente» è insieme al bello l'unico «ordine perfetto»[20]. In altri termini, l'anima ordinata all'obbedienza che è l'ultima "tappa" dell'architettura weiliana, non presuppone un disordine correlativo, non è, cioè, un ordine parziale, ma si presenta con le fattezze di un assoluto nell'esistenza. Quest'ultima era una caratterizzazione del tempio proposta già nel saggio giovanile del 1926[21], con la quale Weil voleva significare la pura oggettività del bello.[22] Da una parte, *come "opera"* il tempio non dipende in alcun modo dall'azione delle facoltà naturali: esso è lì, edificato senza l'intervento del soggetto;

---

18 - QIV, p. 104.

19 - Cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 149: «Una delle verità fondamentali del cristianesimo, oggi misconosciuta da tutti, è che lo sguardo è ciò che salva». In un articolo intitolato proprio *"Le regard est ce qui sauve". Le mal et la beauté chez Simone Weil*, Mimiko Shibata individua nella filosofa francese una «salvezza attraverso lo sguardo» (M. Shibata, *"Le regard est ce qui sauve". Le mal et la beauté chez Simone Weil*, «Cahiers Simone Weil», n. 2 [1995], pp. 109-122). Lo sguardo dell'anima, ricorda l'autore, coincide per Weil con l'amore, quella capacità di arrestarsi un istante, di attendere, di ascoltare, un bene che non è rappresentabile, che non trasforma, cioè, la necessità da cui ogni bene è assente, in una rappresentazione immaginaria di un bene futuro. Lo sguardo dell'anima, allora, sarà agganciato da quello di Dio per il tramite di ciò che è, non di ciò che sarà o potrebbe essere. In definitiva, è la materia fissata con amore a costituire questo tramite dell'incontro tra l'anima e Dio, la materia vista in immagine, cioè bella.

20 - *O*II, p. 171.

21 - Cfr. S. Weil, *Œuvres complètes* I, *Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988, p. 62, nei riferimenti seguenti indicato come "*OC* I".

22 - «Le 'cose', così poste in un contesto armonico che non ha altra finalità che in se stesso, non sono perché poste nell'opera in funzione di altro, ma risplendono come belle in sé, per quello che sono; per Simone ciò significa propriamente tendere a considerare le cose come estranee al pensiero, e propriamente come oggetto; a questo in qualche modo conduce supremamente il bello. Nella prospettiva del bello esse appaiono nella loro neutralità, oggettive, private dei condizionamenti provenienti dall'interiorità individuale» (M. Marianelli, *"La percossa del bello". La bellezza come discesa e ascesa in Simone Weil*, in «Sophia» II [2010/2], pp. 190-208, qui p. 194).

dall'altra, *come "bello"* esso aggancia, «immobilizza il mio corpo e il mio spirito. […] è sempre lì a imporsi al mio corpo che è costretto a imitarlo»[23], mi è inequivocabilmente caro e mi invita ad imitarne l'ordine. In relazione alla percezione dell'ordine nel pensiero weiliano maturo, più che di oggettività è forse opportuno parlare di «indifferenza»[24], una categoria che segnala in modo più pregnante la totale non-disposizione da parte dell'io della forma del reale. Nell'indifferenza Weil racchiude tutta la semantica della distanza, della mancanza di fine, in definitiva, della dimensione necessaria della pura relazione.

A dimostrazione del fatto che, proprio come avviene in Platone, la distinzione tra il piano del bene e quello del necessario, è strutturalmente polare, quando Weil si accinge a trattare dell'anima, il rapporto alla necessità non viene cancellato ma trasposto nell'ambito spirituale. Anche nell'ambito del bene è individuabile una «"meccanica spirituale"»[25], nello specifico espressa dalle leggi architettoniche cui sottostà necessariamente l'edificazione dell'anima. La presenza, invece, del principio del bene in questo processo possiamo ritrovarla in un'immagine riferita ancora una volta all'architettura.

Se l'ordinamento dell'anima rimanda ad uno stile architettonico, questo è senz'altro quello dell'architettura romanica, prediletta da Weil rispetto a quella gotica.[26] Quest'ultima esprime per la filosofa una verticalità fabbricata dall'uomo,

---

23 - *OC* I, p. 60.

24 - «Le cose sono ciò che sono: supremo insegnamento. *Sum qui sum* nella creazione. Spazio e solitudine nella pittura. Lo spazio è la solitudine, l'indifferenza di tutte le cose. Alcuni eventi non sono più carichi di significato di altri; anche la crocifissione di Cristo non è più carica di significato di un ago di pino che cade; Dio vuole ugualmente tutte le cose che sono […] le arti hanno per materia lo spazio e il tempo, e per oggetto la rappresentazione di questa indifferenza» (*O*III, p. 67).

25 - I. Poma, *Sradicamento e decostruzione religiosa del soggetto moderno*, in Id., *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, cit., p. 154.

26 - In un articolo recente, C. Zyka mette in luce come l'intento weiliano non sia quello di tornare nostalgicamente ad uno stile artistico, greco o romanico che sia. L'operazione di Simone Weil è piuttosto quella di individuare nell'arte «una traccia, un milieu spazio-temporale che testimonia della libertà spirituale» (C. Zyka, *Liberté spirituelle dans l'art. Art roman contre art gothique*, «Cahiers Simone Weil», n. 3 (settembre 2022), pp. 251-268) che si trova solo nell'arte di prim'ordine. Facendo specifico riferimento all'architettura romanica, l'autrice scrive: «Nell'estetica weiliana, l'"arte di primissim'ordine" è mediatrice, un ponte o un'apertura indispensabile attraverso la quale possiamo accedere al bello soprannaturale. Ecco perché – nel caso dell'architettura romanica come di ogni grande arte – si tratta di trovare il punto di equilibrio "nell'aria piuttosto che al suolo", al di là della traccia visibile, il che va di pari passo con un'attenzione che viene dall'alto» (*Ibid.*, pp. 254-255). Nella sua indagine, Zyka individua come significato ultimo dell'equilibrio quello tra il sacro e il profano, la luce e l'ombra e commenta: «Agli occhi di Simone Weil, l'arte romanica incarna influenze multiple – sacre e profane, luminosità e oscurità –, senza confondersi con il naturale trascendente. Di conseguenza, il sacro che va di pari passo con il profano – su un piano orizzontale per così dire – non può che essere un sacro *umano*; e i due (sacro e profano) si radicano infine nell'unico

impossibile nella realtà spirituale dove non si può ascendere ma solo discendere.[27] Il tempio gotico ha bisogno del sostegno dei contrafforti. Il suo destino è quello di trasformare la verticalità in vettorialità, soggettiva o collettiva che sia. Nell'architettura romanica, invece, che «non si cura affatto della potenza né della forza, ma unicamente dell'equilibrio»[28], la chiesa «è sospesa come una bilancia intorno al suo punto di equilibrio, un punto di equilibrio che riposa sul vuoto»[29]. Il punto di equilibrio dell'architettura dell'anima si fonda anch'esso su un vuoto. Proprio come in ogni corpo c'è un punto più importante dell'intera massa, tanto che, se questo punto è sostenuto il corpo non cade, anche nell'anima v'è una chiave di volta che sostiene dall'alto l'intero edificio: «La presenza muta del soprannaturale è, quaggiù, questo punto di appoggio»[30]. La causalità del bene entrando in contatto con la necessità *nell'*anima si fa muta e invisibile ed anche in questo meccanismo si ritrovano per Weil le tracce dell'astuzia del Bene: si tratta essenzialmente dell'operazione della "notte oscura" mediante la quale il Bene «si ritira, per non essere amato come un tesoro da un avaro»[31].

L'architettura dell'anima non trova la sua causa nella naturale massa dell'anima ma nell'azione del Bene, vale a dire, in quella che Simone Weil chiama l'operazione della *grazia*, e che tradisce ancora una volta l'irriducibile intenzionalità ontologica, ed infine teo-logica, del pensiero weiliano, seppur fissata nei limiti operativi di una «metafisica del terrestre»[32].

> In materia di trascendenza c'è un'*architettura delle rappresentazioni e delle nozioni*. Alcune vanno messe in primo piano, altre vanno ospitate nella parte dell'anima muta, segreta, sconosciuta alla coscienza. Alcune vanno ospitate nell'immaginazione, altre nell'intelligenza del tutto astratta, altre ancora nell'una e nell'altra, ecc.

Bene. Al contrario, nel voler cacciare il profano, il gotico sembra aver ucciso questo equilibrio, vero ordine del mondo» (*Ibid.*, p. 261).

27 - È il meccanismo provvidenziale della leva: «Leva. Salire abbassando. Forse non ci è consentito di salire se non così» (S. Weil, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 2004, p. 296, nei riferimenti seguenti indicato come "*Q*I"); o ancora «[…] salire è soprannaturale; il cielo è il luogo dove noi non andiamo» (*ibidem*).

28 - S. Weil, *L'ispirazione occitana*, *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 33.

29 - *Ibidem*.

30 - S. Weil, *Esiste davvero una dottrina marxista?*, in *Oppressione e libertà*, L. Basile (tr. it. a cura di), Orthotes, Napoli 2015, p. 178.

31 - *Q*III, p. 95.

32 - M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna editrice, Bologna 2001, p. 87 (originale Id., *La métaphisique religieuse de Simone Weil,* Vrin, Paris 1971).

> Questa *architettura complessa e raffinata*, che è in opera anche nei cosiddetti semplici, quando essi si avvicinano alla santità, è ciò che edifica un'anima pronta alla salvezza.
>
> *Non è l'uomo ad operarla; essa si opera per effetto della grazia se non viene ostacolata*. In generale *colui in cui si opera non se ne rende conto o quasi*.[33]

Nell'anima questa operazione dovrà trovare la sua chiave di volta proprio in un analogo del vuoto. Innanzitutto, nella purificazione della sfera erotica dall'oggetto – il desiderio "a vuoto"[34] – che esprime la potenza eminentemente kenotica dell'amore: in termini moderni, una potenza «trans-oggettiva o meta-soggettiva (nel senso che il prefisso meta ha anche nel termine metaxologia)»[35]. Nell'architettura weiliana dell'anima l'erotica costituisce una parte fondamentale proprio perché l'amore ha una funzione metaxologica cruciale in seno al dualismo fenomenologico di matrice moderna. L'amore trasporta il soggetto oltre l'orizzonte della dimensione fenomenica da esso stesso prodotta e la sua capacità di agganciare il soggetto a ciò che egli non è ma da cui è chi-amato costituisce la principale potenza di mediazione tra verità e storicità, essenza ed esistenza, innanzitutto della coscienza stessa. In questa mediazione può aprirsi allora lo spazio di un'autentica forma di ispirazione artistica, di tipo sempre polare perché nella sospensione kenotica dell'amore si attende di vedere e di esser visti.

MARY ELISABETH TRINI
Dottoranda in Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia

33 - *Q* IV, pp. 150-151, corsivo mio.

34 - A questo, bisogna aggiungere un'altra dimensione che deve passare per il movimento kenotico: si tratta di quella volontaria che porterà all'azione non-agente.

35 - F. Simeoni, *La traccia platonica della metaxologia*, cit., p. 73.