

# Bollettino Filosofico

## XXXII (2017)

Poesia e filosofia a confronto  
A partire dal moderno



# Bollettino Filosofico

## XXXII (2017)

### Poesia e filosofia a confronto

#### A partire dal moderno

In copertina:

*Nicolas Poussin, L'ispirazione del poeta (1630 c.a), Musée du Louvre, Parigi.*

Publicata da:  
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60  
80136 Napoli  
Realizzata con Open Journal System  
ISSN: 1593 -7178  
E-ISSN 2035 - 2670

*Bollettino Filosofico* è indicizzata in:  
The Philosopher's Index  
Google Scholar  
Google Libri  
ROAD  
Jurn  
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek  
ESCI - Clarivate Analytics

# BOLLETTINO FILOSOFICO

## *Editor in Chief*

Pio COLONNELLO

## *Steering Committee*

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli – Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

## *Editors Committee*

John ABBARNO (University of Buffalo – New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM – México) · Franco BIASUTTI (Università di Padova) · Horacio CERUTTI GULDBERG (CIALC-UNAM – México) · Enrique DUSSEL (UNAM – México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raúl FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università di Bologna) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli – Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

## *Consulting Editors*

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Romeo BUFALO (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

## *Editorial Team*

Ingrid BASSO (Università Cattolica del Sacro Cuore)  
Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria)  
Giuseppe BORNINO (Università della Calabria)  
Deborah DE ROSA (Università della Calabria) - Secretary  
Giulia LONGO (Università di Napoli – Federico II)  
Luca LUPO (Università della Calabria)  
Maria Lidia MOLLO (Università della Calabria)  
Marco RISADELLI (Università della Calabria)  
Ivan ROTELLA (Università della Calabria)  
Emilio SERGIO (Università della Calabria)

# Indice

## Focus

### **Poesia e Filosofia. *Ad limina***

8 Paolo D'Angelo

*Il Faust di Goethe come tragedia filosofica*

27 Leonardo V. Distaso

*L'incantesimo della mimesis: poesia e filosofia tra essere stato e poter essere*

45 Carlo Gentili

*Poesia, divinazione, menzogna. Friedrich Nietzsche sull'origine della poesia*

67 Tatjana Jukić

*Cavell's Shakespeare, or the Insufficiency of Tragedy for Modernity*

88 Eugenio Mazarella

*Lirica e poesia*

106 Fulvio Papi

*L'incontro prudente, poesia e filosofia*

116 José Manuel Sevilla

*Pensamiento dramático y razón poética.  
La filosofía adentrada en el oscuro corazón del bosque*

152 Sergio Sevilla

*Arte y Verdad. El pensamiento de J.D.García Bacca*

175 Federico Vercellone

*Kiefer e I Sette Palazzi Celesti. Ovvero l'inizio come la fine e l'inverso.*

182 Vincenzo Vitiello

*È possibile. Trittico su luce e ombra*

## **Forum**

### **In dialogo con la parola poetica**

194 Roberto Celada Ballanti

*L'estasi della soglia e il nulla. Intorno a un «Osso» montaliano.*

218 Pio Colonnello

*Per una rilettura di A Liuba che parte. Note in margine*

232 Silvia Dadà

*L'oscurità del reale. Levinas poeta dell'il y a.*

255 Roberto Dalla Mora

*Poesia e Filosofia nella storia del Pensiero Spagnolo Contemporaneo: un'analisi a partire dalle esperienze emblematiche di José Ferrater Mora, José Gaos e María Zambrano*

283 Fabrizio Desideri

*I poli della poesia e il respiro del verso. Glosse a Platone, Dante, Celan, Zanzotto*

297 Adriano Fabris

*La questione del tempo in Burnt Norton di T.S. Eliot*

312 Rita Fulco

*Il pensiero poetante di Simone Weil*

334 Valerio Meattini

*«Né scolorò le stelle umana cura». Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*

365 Veronica Neri

*Disagio moderno e etica dell'autenticità.  
Tra Taylor e Montale*

389 Salvatore Tedesco

*Bild unserer irren Anwesenheit/ auf der Oberfläche der Erde.  
L'immagine come storia naturale del presente nella poetica di W. G.  
Sebald*

RITA FULCO\*

## Il pensiero poetante di Simone Weil

### *1. Scrittura poetica e filosofia*

Nella composizione delle sue, poche, poesie<sup>1</sup>, Simone Weil sembra obbedire a un imperativo: condensare sempre, nei versi, il pensiero e, di conseguenza, non cedere mai alla tentazione di utilizzare la scrittura come mero esercizio estetico. Infatti, a partire da quelle scritte durante gli anni Venti, dunque ancora adolescente, a quelle redatte negli anni Trenta e Quaranta – corrette fino ai giorni precedenti la morte –, tutte sono sempre tessute a partire dalle questioni metafisiche ed etiche che trovavano, tuttavia, il loro luogo privilegiato di esposizione nei *Cahiers*<sup>2</sup>. Ogni poesia di Simone Weil è *animata* dalla filosofia – nel senso letterale per cui la filosofia ne costituisce l'anima, senza la quale ciascuna di esse sarebbe impensabile – come se un interdetto le impedisse di dedicarsi alla scrittura poetica senza aver ben presente la responsabilità per il portato di verità che tale scrittura poteva dischiudere<sup>3</sup>. Filosofia e poesia, quindi, lungi dall'essere in

---

\* Scuola Normale Superiore di Pisa

<sup>1</sup> Weil (1993a). Sull'importanza del linguaggio poetico in Simone Weil cfr. Zamboni (1993); Marianelli (2004); Marchetti (2010); per una dettagliata analisi delle poesie weiliane cfr. Gutbrod (2007).

<sup>2</sup> Weil (1982), (1985), (1988), (1993b). Sul percorso teoretico dei *Cahiers*, cfr. Fulco (2002).

<sup>3</sup> In una lettera ad uno studente svizzero Simone Weil racconta di aver avuto l'impulso a riprendere la scrittura poetica – abbandonata dopo l'adolescenza quasi come fosse una tentazione a cui sfuggire – solo dopo il suo viaggio in Italia del 1937, cfr. Weil (2015), p. 50. D'altra parte i suoi interventi a proposito della letteratura e dell'arte confermano quanto fosse lontana da ogni intento estetizzante. Era, piuttosto, animata da quella che potremmo definire una vera e propria ossessione etica, che le faceva assumere posizioni quasi catoniane rispetto al ruolo degli scrittori e ai contenuti da essi trasmessi, cfr. Weil (1990b), pp. 22-35. L'imperativo restava quello parresiasico, il *dire la verità*: «il suo parlare da poeta, libero ed eretico, estraneo ad ogni autorità precostituita, fa sentire in maniera autentica il legame

opposizione, trovano, nella scrittura poetica weiliana, un punto di congiunzione e di tensione, che ne libera le potenzialità in modo reciprocamente esponenziale, con un'attenzione mai sopita ai contenuti che i singoli versi dovevano e potevano veicolare.

La filosofia nella quale la poesia weiliana è radicata non si può certo definire una filosofia sistematica, ma un percorso di pensiero in cui riflessione teoretica ed etica non sono mai disgiunte. È la stessa Weil a chiarire il modo in cui concepisce la riflessione filosofica, affermando che «il metodo proprio della filosofia consiste nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità»<sup>4</sup>, ma anche che la filosofia è una «cosa esclusivamente in atto e pratica»<sup>5</sup>. Ciò non toglie che la poesia – in particolare quella che Simone Weil considera “di prim’ordine” e che comprende Omero, Eschilo e Sofocle, Racine, Shakespeare e pochi altri<sup>6</sup> – può costituire una via privilegiata non solo per l’accesso al bello, ma anche all’intera dimensione soprannaturale<sup>7</sup>; non a caso anche nelle poesie weiliane la dimensione più propriamente mistica ha certamente una parte rilevante<sup>8</sup>.

Simone Weil aveva provato a comprendere se i propri componimenti poetici fossero davvero all’altezza della grande poesia, inviando, nel 1937, a Paul Valéry, da lei considerato il massimo poeta

---

esistente fra la parola e ciò che la detta; ma ciò che la detta non si lascia afferrare. Si avverte la forza di un obbligo a corrispondere all’appello ineludibile di “dire il vero” pur sapendo che la verità sfugge ad ogni rappresentazione», Marchetti (2003), p. 22.

<sup>4</sup> Weil (1993b), p. 363. Sulla “vocazione filosofica” di Simone Weil cfr. Sala (2004); Fiori (2009).

<sup>5</sup> Weil (1993b), p. 396. Su questa questione cfr. Gaeta (1999).

<sup>6</sup> Weil (1990a).

<sup>7</sup> Non poche studiosi leggono i componimenti poetici di Weil, in particolare quelli degli anni Quaranta, esclusivamente come “poesia mistica”: cfr. Gutbrod (1993). Sull’esperienza religiosa e mistica di Simone Weil cfr. Tommasi (1997); Trabucco (1997); Canciani (1998); Di Nicola - Danese (2002).

<sup>8</sup> L’interpretazione in chiave mistica è corroborata dal noto racconto autobiografico di Weil in merito al suo rapporto con i poeti metafisici inglesi del Seicento, e, in particolare, alla sua pratica di recitazione continuativa della poesia *Love*, di George Herbert, che è stata per lei all’origine di un’esperienza mistica (Weil (2008), pp. 29-30). Su questo aspetto cfr. Schweizer (2013).

francese vivente, un proprio componimento, *Prométhée*<sup>9</sup>, e ricevendone una risposta incoraggiante<sup>10</sup>. Valéry è sicuramente un punto di riferimento per Simone Weil in rapporto alla teoria della creazione artistica, e sue asserzioni riguardanti la musica e l'arte sono più volte citate nei *Quaderni*<sup>11</sup>. In realtà, seguendo le lezioni di Valéry al Collège de France, ma anche leggendo gli appunti dei suoi corsi<sup>12</sup>, Weil ne coglie ben presto la virulenta, quanto inaspettata, critica alla filosofia, nella quale Valéry vedeva, tra l'altro, un vero e proprio "mercato di valori"<sup>13</sup>. Proprio la questione dei valori fu, non a caso, all'origine della rottura dell'idillio, se così si può dire, con il grande poeta, in risposta al quale Weil scriverà il saggio *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*<sup>14</sup>.

## 2. La mer e Nécessité: limite e illimitate

Quanto la poesia weiliana sia indisgiungibile dalla riflessione e dalla pratica filosofica diventa evidente se la si legge a partire da alcuni nodi centrali del pensiero di Weil. Il rapporto tra mondo naturale e mondo soprannaturale – che attraversa, come un filo di Arianna, le sue riflessioni, in particolare negli ultimi anni di vita – mi sembra, in quest'ottica, una prospettiva particolarmente feconda, data la grande risonanza che esso ha nella maggior parte delle poesie. Fra quelle scritte nel 1941, ad esempio, *La mer*<sup>15</sup> condensa quegli elementi che

---

<sup>9</sup> Weil (1993a), p. 42. La consapevolezza di Weil rispetto alla pratica della scrittura poetica si evince in più luoghi, anche delle opere più tarde, cfr. OC, V, 2, pp. 284-285.

<sup>10</sup> Weil (1990a). Sul rapporto tra Simone Weil e Paul Valéry si veda, in particolare, de Lussy (2014).

<sup>11</sup> Cfr. Gutbrod (2007).

<sup>12</sup> Valéry (1938).

<sup>13</sup> Cfr. le lezioni di poetica in Valéry (1968), (1977).

<sup>14</sup> Weil (2008b). Sulle posizioni di Valéry in merito alla filosofia e sulle differenze con Weil, cfr. de Lussy (2014); Sulla questione dei *valori* in rapporto a Valéry, cfr. Vogel (2012). Ben diverso sarà il rapporto con un altro poeta francese, Joë Bousquet. Simone Weil lo incontra e discute con lui di poesia, ma anche del dolore, della miseria, della sventura. Il loro dialogo è testimoniato dalla corrispondenza: Weil, Bousquet (1994). Sulla loro corrispondenza, cfr., tra gli altri, Marchetti (1994).

<sup>15</sup> Weil (1993a), p. 64.

nella riflessione dei *Quaderni* troviamo argomentati per *piani molteplici*<sup>16</sup> i quali, secondo Weil, rivelano l'intreccio di natura e soprannaturale come un tratto imprescindibile tanto del mondo quanto dell'essere umano. Ogni legge di natura, a suo avviso, ha un analogo che regola la psiche umana, e, in modo più ampio, le sue potenzialità spirituali. Attraverso l'*analogia*<sup>17</sup>, concetto chiave nella riflessione sull'intreccio tra immanenza e trascendenza, Weil ritiene che si possano comprendere leggi spirituali tanto inflessibili quanto quelle naturali, conoscendo le quali dovrebbe essere possibile orientarsi al Bene<sup>18</sup>.

Il mare, dunque, costituisce una delle analogie più illuminanti fra natura come mondo e natura interiore: «*Mer docile au frein, mer soumise en silence / Mer éparse, aux flots enchaînés pour toujours / Masse offerte au ciel, miroir d'obéissance*»<sup>19</sup>. Il mare è l'*illimitato* docile ai *limiti* imposti dalla forza di gravità<sup>20</sup>; tali limiti si presentano, nella realtà mondana, sotto forma di leggi naturali, perenni – *enchaînés pour toujours* –, pienamente corrispondenti al volere divino – *masse offerte au ciel* –, incondizionatamente consenzienti – *miroir d'obéissance*. La materia bruta non è, quindi, in balia del caos e dell'illimitato, ma sottomessa a un meccanismo perfetto, che ne contiene e trattiene l'energia. L'energia vitale umana, senza una legge interiore, condurrebbe all'espansione illimitata del sé, così come il mare, in assenza della forza di gravità, non potrebbe che debordare illimitatamente. L'illimitato si manifesta, per l'essere umano, soprattutto nel *desiderio*, che, pur potendo divenire anche la chiave di accesso al soprannaturale, è sempre sul punto di degenerare in *volontà*

---

<sup>16</sup> Si veda, ad esempio, *OC*, VI, 4, p. 84.

<sup>17</sup> Sul metodo analogico, a cui Weil si era interessata a partire dai suoi studi sui pitagorici, molte sono le analisi nei *Cahiers*: a titolo di esempio, *OC*, VI, 2, pp. 180-184. A suo avviso tale metodo poteva essere utilizzato anche in chiave socio-politica: *OC*, V, 2, p. 167.

<sup>18</sup> Sulla ricerca della corrispondenza tra scienza della natura e scienza dello spirito, cfr. Moser (2011).

<sup>19</sup> Weil (1993a), p. 64. «Mare docile al freno, sottomesso in silenzio, / Mare sparso, flutti per sempre incatenati, / Massa offerta al cielo, specchio d'obbedienza» (*ivi*, p. 65).

<sup>20</sup> Sulla questione del *limite*, cfr. Fulco (2002).

*di potenza*: «Nel desiderio vi è sempre dell'illimitato. [...] Il desiderio è illimitato per natura, e ciò è contro natura, perché l'infinito non è al suo posto al livello del desiderio. Nel mondo degli oggetti del desiderio, che è il mondo manifestato, non vi è infinito. È qui che il bene e il vero si congiungono»<sup>21</sup>. Per l'uomo che non accetti di essere limitato – di far parte, cioè, del “mondo manifestato”, nel quale l'infinito “non è al suo posto” – e che, quindi, non accetti neppure che il proprio desiderio debba avere dei confini, l'abbandonarsi totalmente all'illimitatezza e alla menzogna diventa l'unico modo per costruire un equilibrio fittizio, che gli consenta di sopravvivere nella stridente contraddizione tra limite e illimitato.

L'espansione del sé è, dunque, una tendenza molto più diffusa tra gli esseri umani che quella all'autolimitazione, la quale, invece, è intrinseca alla massa enorme del mare, sottomessa alla forza di gravità. Weil stessa istituisce l'analogia tra il mare e l'interiorità in un passo dei *Cahiers*, inserendo esplicitamente la questione teologica, seppur nella sua radice platonica: «Ciò che limita è Dio. “Dio è la misura in ogni cosa”. Dio che impedisce al mare di andare più lontano di quanto non debba. È necessario fare come per il nostro mare interiore. Dobbiamo essere obbedienza perfetta perché non siamo Dio. [...]. In noi l'illimitato deve essere docile al limite, come il mare. Il limite viene da altrove»<sup>22</sup>. Se il limite viene da *altrove*, anche la natura e la materia sarebbero di per sé illimitate e indefinite, come illimitata è l'essenza del nostro desiderio, a cui un primo limite è imposto, in realtà, dalle medesime leggi naturali, che pongono il mondo sotto il giogo della *necessità*, alla quale anche l'essere umano è, ovviamente,

---

<sup>21</sup> Weil (1982), pp. 322-323. L'iperbolica congiunzione di due affermazioni opposte – il desiderio è *per natura* illimitato, ma ciò è *contro natura* – è solo un esempio del procedere filosofico weiliano che fa dell'“abitare la contraddizione” uno dei suoi criteri metodologici. Su questa caratteristica della filosofia weiliana cfr. Danese - Di Nicola (1990). Sul rapporto tra *possibilità* e *impossibilità* cfr. Sala (2008).

<sup>22</sup> Weil (1988), pp. 52-53. «Il dio è per noi massimamente la misura di tutte le cose, molto più di quanto lo può essere un uomo» (Platone, *Leggi*, IV, 716c). Com'è noto Platone polemizza con Protagora che affermava, all'opposto, che fosse l'uomo ad essere misura di ogni cosa, cfr. Platone, *Cratilo*, 385e-386a.

sottoposto<sup>23</sup>. Mentre la natura, però, è spontaneamente obbediente alla necessità, all'uomo tocca giungere alla consapevolezza di essa, e sceglierla, anche malgrado sé, come Weil auspica nella poesia *Nécessité*<sup>24</sup>, in cui ad essere specchio d'obbedienza e agenti del consenso sono gli astri: «*Déchirez les chairs, chaînes de clarté pure. / Cloués sans un cri sur le point fixe du Nord, / L'âme nue exposée à toute blessure, Nous voulons vous obéir jusqu'à la mort*»<sup>25</sup>. Se il mondo, infatti, è *sottomesso* alla necessità, per l'uomo essa è luogo privilegiato di contatto fra immanenza e trascendenza, luogo aperto ad una possibile *corrispondenza*, in cui si schiude anche l'accesso alla *libertà*, ma solo nella forma del *consenso*. Anche questa ulteriore analogia conferma che la questione etica più urgente è proprio quella del consenso al limite e delle modalità attraverso le quali un essere umano possa giungervi, dato che la natura illimitata del suo desiderio tende, piuttosto, ad ignorarlo. Tuttavia, proprio l'obbedienza alla necessità, e quindi al limite, consentirebbe, secondo Weil, la corrispondenza tra natura umana e legge morale, di cui il mare e gli astri, con il loro corrispondere alle leggi di natura, costituiscono immagini perfette, perché il limite è la legge del mondo: «Il limite [...] è la legge del mondo manifestato»<sup>26</sup>.

Una simile conclusione la si trova nella poesia *La mer*, in cui lo stesso mare è dipinto come capace di attesa e perfetta obbedienza: «*Elle s'étend dans l'attente et sans désir / sous le jour qui croit, resplendit et s'efface*»<sup>27</sup>. Riflessione teoretica e legge morale si ritrovano legate a doppio filo, dato che l'obbedienza alla necessità e al trascorrere del tempo, rendono il mare anche *giusto*, cioè purificato dall'illimitato, dalla tendenza all'espansione incontrollata: «*La balance aux bras secrets d'eau transparente / [...] Juste sans témoin pour chaque barque errante. / Sur le navire un fil bleu trace un rapport, /*

---

<sup>23</sup> Sul concetto di necessità cfr. Kahn (1987); Di Nicola (1995),

<sup>24</sup> Weil (1993a), p. 68.

<sup>25</sup> *Ibidem*. «Strappate le carni, catene di luce pura. / Inchiodati senza un grido alla fissità del Nord, / L'anima nuda esposta ad ogni piaga, / Noi vogliamo obbedirvi fino alla morte» (*ivi*, p. 69).

<sup>26</sup> Weil (1982), pp. 322-323.

<sup>27</sup> Weil (1993a), p. 64. «Si stende in attesa e senza desiderio / sotto il giorno che cresce, risplende e dilegua» (*ivi*, p. 65).

*Sans aucune erreur dans sa ligne apparente*»<sup>28</sup>. L'obbedienza del mare, coincidente con il suo esser giusto, se contemplata con attenzione, può, a sua volta, elevare alla giustizia l'animo di chi è stato capace di una tale contemplazione: «*Entre jusqu'à l'âme, ô notre sœur la mer; / Daigne la laver dans tes eaux de justice*»<sup>29</sup>. Il mare, assunto interiormente come figura analogica della legge morale, può rivelare il segreto delle sue *acque giuste*: esse sono in *attesa e senza desiderio*, mentre il tempo continua a fare il suo corso, nei giorni che nascono e muoiono con ritmo regolare. Acconsentire al limite è, dunque, un imperativo etico.

### 3. Les Astres: *altezza e bassezza*.

Weil tenta di trovare un "metodo" per condurre all'accettazione del limite, convinta che anche nell'ambito dell'interiorità si possa perseguire lo stesso rigore scientifico utilizzato nell'ambito naturale, immaginando una scienza della natura orientata al raggiungimento di una tecnica di perfezionamento interiore, mediante lo studio delle analogie tra mondo naturale ed interiorità umana<sup>30</sup>. La convinzione che esista una corrispondenza sconosciuta tra leggi naturali e leggi spirituali è basata, soprattutto, sull'osservazione delle *forze* che agiscono in natura e, per analogia, nell'anima umana, ma anche dei tipi di energia, che in natura vanno da quella meccanica, alla termica, alla radiante, mentre nell'uomo possono essere definite, in linea generale, come energia vegetativa (naturale) ed energia spirituale (sopranaturale)<sup>31</sup>. Uno degli esempi più significativi che Weil utilizza per dimostrare la possibilità di conversione, in natura, dei vari tipi di energia è quello della *clorofilla*: essa è ciò che, nei vegetali,

---

<sup>28</sup> Weil (1993a), p. 64. «Bilancia dai segreti bracci d'acqua trasparente / [...] Giustizia invisibile per ogni barca errante. / Sullo scafo un filo azzurro traccia rapporti / Senza errore alcuno nella riga apparente» (ivi, p. 65).

<sup>29</sup> Ivi, p. 66. «Entra nell'anima, o nostro fratello mare; / Donale la purezza delle tue acque giuste» (ivi, p. 67).

<sup>30</sup> Weil (1982), p. 300.

<sup>31</sup> Sulle differenti nozioni di energia: M. Vető, (2001); Colin (1985); Kahn (1986), il quale si concentra sulla differenza tra energia *végétative*, o *vitale*, e *supplémentaire*, o *volontaire*, in relazione alla *pesanteur* (gravità); Fourneyron (1997); Chenavier, (2007), in particolare le pp. 447-455.

trasforma l'energia radiante del sole in energia termica e meccanica, con la produzione della linfa vitale, la quale consente alle piante di crescere. La luce diventa, dunque, pur con tutti i passaggi necessari, fonte di nutrimento per i vegetali, senza che questo costituisca un'interruzione delle leggi naturali: «Al riguardo: perché l'uomo, invece di trasformare in energia meccanica la decomposizione delle sintesi organiche in minerali, non potrebbe in alcuni casi trasformarla in energia radiante? (racconti sugli yogin che fanno spuntare le piante; alchimia) Questo non avrebbe nulla di miracoloso»<sup>32</sup>. L'essere umano, tuttavia, cerca il suo nutrimento, sotto la spinta del bisogno, in un commestibile qualunque, preoccupandosi unicamente della propria energia vegetativa e non di quella spirituale; ciò provoca un esponenziale esaurimento di quest'ultima, senza che ciò possa essergli imputato come colpa: «Un solo rimedio a questo: una clorofilla che permetta di nutrirsi di luce. Non giudicare. Tutte le colpe sono uguali. Non c'è che una colpa: non essere capaci di nutrirsi di luce»<sup>33</sup>. Non a caso, altrove, in riferimento al sacramento del Battesimo, in cui lo Spirito e l'acqua danno origine ad una *nuova* vita, Weil individua nel concetto cristiano di grazia l'analogo della clorofilla: «la grazia è la nostra clorofilla»<sup>34</sup>, lasciando, però, così intendere che in ambito naturale non possa, in realtà, essere trovato nessun elemento che consenta di “nutrirsi di luce”.

L'ambito del naturale offre, comunque, infinite analogie che possono almeno aiutare a comprendere il segreto del rapporto tra immanenza e trascendenza: «Qual è il segreto che la natura è sul punto di dire quando la si guarda come si guarda una statua greca? Non è ciò che insegna la scienza, e tuttavia non è senza rapporto con l'insegnamento della scienza»<sup>35</sup>. In una statua greca, esempio perfetto di armonia, l'ispirazione trascendente dell'artista si rivela nella perfetta *corrispondenza* della bellezza della statua con la sottomissione alla legge di gravità, di cui un esempio sublime sono i panneggi. La percezione della bellezza della statua, e quindi anche la

---

<sup>32</sup> Weil (1982), p. 332.

<sup>33</sup> Weil (1985), p. 145.

<sup>34</sup> Weil (1988), p. 20.

<sup>35</sup> Weil (1982), p. 292.

percezione, inconscia potremmo dire, della forza di gravità è, secondo Weil, capace di elevare l'animo di colui che la contempla.

Il rapporto analogico più fecondo tra mondo e pensiero sarebbe, allora, proprio quello fra l'*alto* e il *basso*, dipendente dalla forza di gravità, la forza per eccellenza, in relazione alla quale tutto ciò che consente di *salire* suggerisce un aumento di valore: «L'energia è una capacità di salire [...]. Leva. Salire abbassando. Forse non è consentito di salire se non così [...] La forza di gravità è la costrizione che noi subiamo, la catena; salire è soprannaturale; il cielo è il luogo dove noi non andiamo»<sup>36</sup>. Nella contrapposizione di alto e basso si può cogliere, per analogia, il rapporto tra bene e male e, secondo Weil, il termine *bassezza*, riferito ad azioni o sentimenti, trova origine proprio nella gravità come forza che spinge in basso. Rivolgersi verso l'alto, dunque, consentirebbe, a livello spirituale, un'elevazione, come prova a dire nella poesia *Les astres*<sup>37</sup>: «*Astres en feu peuplant la nuit les cieux lointains [...] / Puisqu'il le faut, nous vous suivrons, les bras liés / Les yeux tournés vers votre éclat pur mais amer [...] / Nous nous taisons, nous chancelons sur nos chemins. / Il est là dans le cœur soudain, leur feu divin*»<sup>38</sup>. Dallo sguardo rivolto all'altezza dei cieli, senza attendere ad altro se non alla mera contemplazione degli astri, praticando un'attenzione senza distrazione, nello spirito umano può crearsi un varco, può aprirsi la possibilità di una corrispondenza, il *fuoco divino degli astri* può discendere fin nel centro del cuore. Una tale attenzione è capace di mettere il freno all'illimitato desiderio umano, riconducendo l'illimitato al limite, e proprio questo è il segreto del fuoco divino che viene rivelato al cuore dell'uomo capace di una tale attenzione.

Ogni volta, invece, che il desiderio si orienta su un oggetto senza consapevolezza della necessità e dei limiti che governano il mondo manifestato e che fanno dell'essere umano un essere mortale, il rischio

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 296.

<sup>37</sup> Weil (1993a), p. 70.

<sup>38</sup> *Ibidem*. «Astri di fuoco che la notte abitate cieli lontani, [...] / Vi seguiremo, se occorre, le braccia incatenate, / Gli occhi rivolti al vostro puro scintillio dolente / Noi vacilliamo in silenzio sul nostro cammino. / E là, si spalanca nel cuore il loro fuoco divino» (ivi, p. 71).

maggiore è quello della *degradazione* dell'energia spirituale. Essa tenderà a moventi sempre più bassi che, purtroppo, sono anche i più potenti: «la stessa sofferenza è molto più difficile da sopportare per un motivo elevato che per un motivo basso – la gente che restava in piedi, immobile, dall'una alle otto del mattino, d'inverno, difficilmente l'avrebbe fatto per salvare una vita umana o per il paese, lo faceva più facilmente per un uovo»<sup>39</sup>. Se la sfera dei bisogni naturali è, ovviamente, imprescindibile per ogni vita umana, quella legata, ad esempio, al prestigio sociale lo diventa per chi non è capace di accettare la limitazione del proprio desiderio. Ciò accade in virtù di un meccanismo ben preciso che regola gli scambi tra io e mondo e che comporta trasferimenti di energia dall'io alle cose e viceversa. Un desiderio illimitato trasferisce sul proprio oggetto un'illimitata quantità di energia, che, nel caso in cui il desiderio non possa realizzarsi, andrà perduta, provocando un profondo squilibrio psichico e spirituale. In sostanza, nell'ambito del *naturel* «un oggetto non solo orienta l'energia, ma ne accumula e ne restituisce [...]. Ad ogni dispendio di energia diventiamo creditori. [...] In quale senso il peccato ci rende debitori? (testo del *Pater*). Abbiamo permesso che dell'energia andasse perduta (si degradasse). Siamo degli amministratori infedeli. Bisogna rifare il vuoto in noi»<sup>40</sup>. Ecco, dunque, il nodo cruciale del rapporto fra uomo e mondo, fra desiderio umano e oggetto. Se ci si chiedesse, quindi, cosa l'avarò perde se gli viene rubato il suo tesoro, la risposta non dovrebbe concentrarsi sull'oggetto, ma sull'energia legata all'oggetto: l'avarò perde, innanzitutto, «l'energia accumulata. L'energia corrispondente a tutte le fatiche, a tutte le privazioni subite per questo tesoro. In più, una certa energia orientata (orientata verso l'accrescimento del tesoro), si trova disponibile, invade l'anima in disordine, e causa un orribile smarrimento»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Weil (1982), p. 357.

<sup>40</sup> Weil (1985), p. 75.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

#### 4. La porte: soglia e *metaxú*

Se l'energia vitale può essere alimentata dai nutrimenti naturali, quella spirituale va, innanzitutto, custodita e non degradata dirigendola verso moventi bassi; essa va, inoltre, cercata e chiesta – la preghiera e la meditazione dovrebbero essere orientate innanzitutto a questo – perché non viene dall'uomo, ma da *altrove*. Nel mondo naturale, tuttavia, esistono molteplici luoghi che possono consentire il *passaggio* di una tale energia e fungere da porte, da ponti, da vie verso di essa. Luoghi-*soglia* che saldano la differenza tra naturale e soprannaturale, mantenendola, tuttavia, come differenza. La soglia è spazio di relazione di realtà *differenti*, come affermava anche Heidegger, riflettendo sull'*intimità* fra *mondo* e *cosa*, e provando a carpirne il segreto a partire dal commento della poesia *Sera d'inverno*<sup>42</sup> di George Trakl: «La linea mediana è l'intimità. Per indicare tale linea la lingua tedesca usa il termine *das Zwischen* (il fra, il frammezzo ). La lingua latina dice: *inter*. All'*inter* latino corrisponde il tedesco *unter*. Intimità di mondo e cosa non è fusione [...] nella linea che è a mezzo dei due, nel frammezzo di mondo e cosa, nel loro *inter*, in questo *unter*, domina lo *stacco*. L'intimità di mondo e cosa è nello stacco (*Shied*) del frammezzo, è nella *dif-ferenza* (*Unter-Schied*)»<sup>43</sup>. La differenza è qui intesa da Heidegger come ciò che regge quella linea mediana fra mondo e cose, essa è «ciò che differenziando porta e compone. La dif-ferenza porta il mondo al suo esser mondo, porta le cose al loro esser cose. Portandoli a compimento li porta l'uno verso l'altro»<sup>44</sup>.

In Simone Weil questi luoghi mediani tra mondo e cose sono anche soglie attraverso cui accedere al trascendente, al soprannaturale. Ogni soglia è *metaxù*, un *tra* che porta e compone naturale e soprannaturale<sup>45</sup>. La colpa della filosofia occidentale è, a suo avviso, l'oblio di questa verità, che, invece, era ben chiara agli albori della filosofia greca: «I ponti dei Greci. Li abbiamo ereditati. Ma non ne conosciamo l'uso. Abbiamo creduto che fossero fatti per costruirci

---

<sup>42</sup> Trakl (1983), p. 197.

<sup>43</sup> Heidegger (1990), p. 37.

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> Per un'analisi complessiva del tema della *soglia* in Simone Weil, cfr. Pezzini (2007).

case. Vi abbiamo elevato grattacieli a cui aggiungiamo continuamente piani. Non sappiamo che sono ponti, cose fatte per passarci, e che per essi si va a Dio»<sup>46</sup>. La vocazione originaria di tutto ciò che è nel *naturel* è di essere ponte verso il Bene, verso il soprannaturale, verso Dio; nel λόγος dei Greci era custodito questo segreto e il loro pensiero *disvelava* le cose secondo ciò che esse davvero sono: *ponti*, μεταξύ. È dunque fondamentale il tentativo di uscire dall'oblio e recuperare la via attraverso la quale (il metodo) tornare a considerare i ponti in quanto ponti e non come spazi da dominare, spazi per l'espansione dell'io, per l'esercizio della volontà di potenza; e il tempo non come un'accozzaglia confusa e indistinta a disposizione di uomini, che non sanno, né vogliono, scandire i loro giorni, come dicono i versi di *À un jour*<sup>47</sup>: «Aveugles, ils foulent et brassent / Avenirs, passés et présent, / Toujours, sans avoir, quoi qu'ils fassent, / Dans leur faim des jours et de sans, / Se rassassier d'aucun nombre. / Leur main croit, se crispant dans l'ombre, Tenir les siècles malheureux»<sup>48</sup>.

Per ritrovare la consapevolezza dei ponti occorre, quindi, sentire e percepire il vuoto nel quale, in realtà, le mani “si agitano invano”, perdendo la presa, sul mondo e sul tempo. Occorre mettere a tacere il desiderio di espansione e di dominio, per percepire la soglia sulla quale soggiorna l'essere umano, il limite che, riconosciuto, può condurre a ricomporre natura e soprannaturale, attraverso i *metaxú*. La facoltà d'attenzione, sviluppata al grado più alto, permette di leggere non il soprannaturale in sé, ma il mistero della sua presenza nella natura, in quell'intreccio inscindibile che fa dell'intera creazione un *metaxú*, di cui bisogna comprendere il segreto. È, infatti, in virtù di questa soglia, di questo “limite-ponte”, che naturale e soprannaturale rivelano il loro intreccio: «finché non si è superata una soglia si è rispetto alle cose spirituali come coloro che sognano rispetto alle cose sensibili [...] La soglia [...] è un istante di consenso al bene puro.

---

<sup>46</sup> Weil (1988), p. 23.

<sup>47</sup> Weil (1993a), pp. 48 e sgg.

<sup>48</sup> Ivi, p. 54. «Ciechi, ammicchiano e confondono / Passato, presente e avvenire, / Qualunque cosa facciano non sanno, / Nella loro fame di giorni e di anni, / Trovare la misura che li appaghi. / La loro mano crede, raggrinzita nell'ombra, / Di trattenere i secoli infelici» (ivi, p. 55).

Solo più tardi ci si accorge di averlo ricordato»<sup>49</sup>. La riflessione sull'ambito della natura e sui suoi rapporti con il soprannaturale conduce alla soglia, quel ponte che non è semplice passaggio, ma luogo dell'evento, luogo del darsi, del farsi presente dell'assolutamente altro, che, pure, è disponibile nel mondo, *sul* limite tra un livello della realtà e un altro: «Quando sembra impossibile ottenere qualcosa, qualunque sforzo si faccia, ciò indica un limite insuperabile a quel livello, e la necessità di un cambiamento di livello, [...] pertanto sfinirsi in sforzi a quel livello degrada. È meglio accettare il limite, contemplarlo, e assaporarne tutta l'amarrezza»<sup>50</sup>. Il *dolore* è, dunque, un passaggio inevitabile e fondamentale, e nel rapporto tra filosofia e poesia viene a marcare, con la sua impronta, proprio i punti in cui un passaggio tra un livello ed un altro è possibile, come nota, ancora una volta, Heidegger rispetto alla poesia di Trakl, il quale lega dolore e soglia: «dolore impietra la soglia»<sup>51</sup>, e Heidegger commenta: «La soglia è l'impalcatura che regge il complesso della porta. Essa costituisce il punto nel quale i Due, l'esterno e l'interno, trapassano l'uno nell'altro. La soglia regge il frammezzo»<sup>52</sup>. Ciò che ha reso *fidata* la soglia, che l'ha resa solida e capace di reggere il limite è il dolore. Esso permane nella soglia in quanto dolore, non svanisce nella rigidità della pietra, ma esiste nella percezione dello *spezzamento* causato dal limite: «Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme attira tutto a sé, raccoglie in sé [...]. Il dolore salda lo spezzamento della differenza stessa»<sup>53</sup>.

Il limite è, dunque, un *tra* che, in quanto *stacco*, porta all'estrema vicinanza nella differenza, e, in questo senso, è *metaxú*. Il trascendente si dà in esso nella forma dell'*assenza* e viene sperimentato dall'essere umano come *vuoto*, che ne rivela la nudità e l'esposizione davanti

---

<sup>49</sup> Weil (1988), pp. 84-85.

<sup>50</sup> Weil (1982), p. 286.

<sup>51</sup> Trakl (1983), p. 197.

<sup>52</sup> Heidegger (1990), p. 38.

<sup>53</sup> Ivi, p. 39.

all'altro da sé. Nella poesia *La porte*<sup>54</sup> Weil sembra riprendere tutte le tappe di questo percorso teoretico e iniziatico, tanto che essa può essere considerata una sintesi poetica dell'intera riflessione filosofica e religiosa weiliana. L'illimitatezza del desiderio si fa presente già dai primi versi, con un imperativo al quale seguono due verbi che indicano la soddisfazione conseguente all'effrazione del limite: «*Ouvrez-nous donc la porte et nous verrons les vergers, / Nous boirons leur eau froide où la lune a mis sa trace*»<sup>55</sup>. Ma l'imperativo del volere non si addice alla soglia, non ha effetto di fronte alla porta, *metaxù* tra natura e soprannaturale, e segnala, piuttosto, la mancanza di consapevolezza del limite. Se la volontà di potenza in esso espressa non muta, ben presto l'energia supplementare legata al desiderio si esaurisce, si entra in contatto con la propria energia vegetativa e la fatica appare nel lungo cammino che si continua a percorrere senza più trovare la meta per la quale il cammino stesso era stato intrapreso: «*La longue route brûle ennemie aux étrangers. / Nous errons sans savoir et ne trouvons place*»<sup>56</sup>. La fatica, l'erranza senza meta, l'aver perso il senso del luogo, l'aver dimenticato a cosa servono i ponti, le porte, le soglie, comporta l'urto violento con il limite, e quindi con il dolore. Sulla soglia l'oggetto del desiderio non può essere altro che l'assenza di oggetto, un'attesa senza desiderio; ogni altro oggetto non fa che distrarre dalla pura contemplazione: «*Nous voulons voir des fleurs. Ici la soif est sur nous / Attendant et souffrant nous voici devant la porte. / S'il le faut nous rompons cette porte avec nos coups. / Nous pressons et poussons, mais la barrière est trop forte*»<sup>57</sup>. Il richiamo degli oggetti del desiderio – i fiori, l'acqua dei verzieri – è potente come l'arsura della sete. La volontà di potenza induce a

---

<sup>54</sup> Weil (1993a), p. 72. La poesia risale al 1941. È stata ripubblicata anche in OC VI, 2, p. 148. Per l'analisi di questa poesia si veda Fremont (1988), in particolare p. 137, ma anche Gutbrod (2007), pp. 247-249.

<sup>55</sup> Weil (1993a), p. 72. «Aprite la porta, dunque, e vedremo i verzieri, / Berremo la loro acqua fredda che la luna ha traversato» (ivi, p. 73).

<sup>56</sup> Ivi, p. 72. «Il lungo cammino arde ostile agli stranieri. / Erriamo senza sapere e non troviamo luogo» (ivi, p. 73).

<sup>57</sup> *Ibidem*. «Vogliamo vedere i fiori. Qui la sete ci sovrasta. / Sofferenti, in attesa, eccoci davanti alla porta. / Se occorre l'abbatteremo coi nostri colpi. / Incalziamo e spingiamo, ma la barriera è troppo forte» (ivi, p. 73).

credere di avere potere anche sulla porta, così come infonde l'illusoria certezza che dietro ad essa si nasconda ciò di cui si è convinti di aver bisogno. La presenza e la consapevolezza del limite, infatti, non significa affatto che lo si sia accettato, benché lo si veda chiaramente. Anzi esso può essere rifiutato – si cerca di abbattere la porta – ci si può dibattere, cercando di attaccarsi all'ultimo residuo di energia supplementare o all'ultima menzogna per non abbandonarsi al dolore, perché il dolore spezza, il dolore rende presente la differenza. A cospetto del limite l'evento più probabile è l'esplosione dell'ira: all'imperativo delle parole segue quello dell'azione, lo scatenamento della violenza più brutale – colpi ben assestati e calci – nei confronti della porta, soglia indifferente al desiderio e alla volontà. Incombe la distruzione: l'unica strada per sfuggirvi è la trasformazione della violenza in accettazione del dolore, un passo che solo pochi riescono a fare<sup>58</sup>. La questione centrale è come riuscire a corrispondere a quanto la porta indica, come abitare la contraddizione tra limite e illimitato, per riuscire a rendere l'illimitato del desiderio docile al limite, come il mare. Quietare l'azione, restare in attesa, accettare il dolore sono i modi che si addicono alla soglia: *«Il faut languir, attendre et regarder vainement. / Nous regardons la porte; elle est close, inébranlable. / Nous y fixons nos yeux; nous pleurons sous le tourment; / Nous la voyons toujours; le poids du temps nous accable»*<sup>59</sup>. Di fronte alla porta, sfiniti, finalmente guardare *invano*. Sulla porta chiusa e intransitabile deve concentrarsi, infine, tutta l'attenzione, un'attenzione senza più altro oggetto che lo stesso limite. Quest'attitudine non deve essere considerata soltanto in chiave mistica – per quanto tale dimensione vi sia chiaramente contemplata – quanto come *il* compito che compete al vero pensatore, a colui che ama la verità, perché, se il compito proprio della filosofia è quello di concepire chiaramente i problemi insolubili in quanto tali, esso prevede anche il

---

<sup>58</sup> Sul rapporto tra dolore e violenza, cfr. Fulco (2005).

<sup>59</sup> Weil (1993a), p. 72. «Bisogna attendere, sfiniti, guardare invano. / Guardiamo la porta; è chiusa, intransitabile. / Vi fissiamo lo sguardo; nel tormento piangiamo; / Noi la vediamo sempre, gravati dal peso del tempo» (ivi, p. 73).

contemprarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni senza nessuna speranza, nell'attesa [...]. 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 si desidera e teso nell'attesa. È uno stato di estrema umiliazione. Impossibile a chi non è capace di accettare l'umiliazione. Il genio è la virtù soprannaturale di umiltà nell'ambito del pensiero<sup>60</sup>.

L'io è consumato dalla fatica, dal tempo e dal dolore, disarmato, vulnerabile, condotto a rinunciare al proprio *conatus essendi*, al desiderio di espansione dell'io: percorso che Weil indica esplicitamente nel concetto di *de-creazione*<sup>61</sup>. Se è vero che la porta dischiude la possibilità di contatto con il soprannaturale, con l'oltrenaturale, è vero anche che tale dischiusura può avvenire solo in seguito al profondo mutamento della soggettività, condotta, infine, dall'illimitatezza al limite, dalla volontà di potenza all'impossibilità di ogni potere, davanti alla porta: «*La porte est devant nous ; que nous sert-il de vouloir ? / Il vaut mieux s'en aller abandonnant l'espérance. / Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir. / La porte en s'ouvrant laisse passer tant de silence / Que ni les vergers ne sont parus ni nulle fleur; / Seul l'espace immense où sont le vide et la lumière / Fut soudain présent de part en part, combla le coeur, / Et lava les yeux presque aveugles sous la poussière*»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Weil (1993b), p. 363.

<sup>61</sup> Sul concetto di *dé-création* si vedano Farron Landry (1989a), (1989b); Gabellieri (2003); Fulco (2006); R. Chenavier (2009); Manfreda (2011). Simone Weil descrive la decreazione come passaggio ad una dimensione *impersonale*. Sulla questione dell'impersonale cfr. Esposito (1988), (2001), (2007), (2009), (2014); Fulco (2012); Gaeta (2012); Sala (2012). La de-creazione, oltre che in chiave mistica, può essere letta anche in chiave strettamente teoretica, in relazione alla concezione della soggettività, che viene scardinata dal suo fondamento nella volontà e ricondotta alla nudità dell'esposizione, all'oltre e all'altro, con un'inevitabile ricaduta anche sulla concezione del potere e della politica. Sul rapporto tra decostruzione della soggettività, potere e politica, cfr. Fulco (2012), (2015), (2016).

<sup>62</sup> Weil (1993a), p. 72. «La porta è innanzi a noi; a che serve desiderare? / Meglio sarebbe andarsene, senza più speranza. / Non entreremo mai. Siamo stanchi di vederla. / La porta aprendosi liberò tanto silenzio / Che nessun fiore apparve, né i verzieri; / solo lo spazio immenso nel vuoto e nella luce / Apparve d'improvviso da

*Sigle e abbreviazioni*

- OC, IV, 1 Weil, S., *Œuvres complètes*, tome IV, *Écrits de Marseille*, vol. 1, *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier avec la coll. de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. De Lussy, J. Riaud, Gallimard, Paris 2008.
- OC, V, 2 Weil, S., *Œuvres Complètes*, Tome V, *Écrits de New York et de Londres*, Vol. 2, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier et P. Rolland, collaboration de M.-N. Chenavier Jullien, Gallimard, Paris 2013.
- OC, VI, 1 Weil, S., *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 1, (1933-septembre 1941), textes établis et présentés par A. Degrâces, P. Kaplan, F. De Lussy et M. Narcy, Gallimard, Paris 1994.
- OC, VI, 2 Weil, S., *Œuvres complètes*, Tome VI, *Cahiers*, vol. 2, (septembre 1941 – février 1942), textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Gallimard, Paris 1997.
- OC, VI, 3 Weil, S., *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 3, (février 1942 – juin 1942), textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Paris 2002.
- OC, VI, 4 Weil, S., *Œuvres Complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 4, (juillet 1942 – juillet 1943) *La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, textes établis et présentés par M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et J. Riaud, Gallimard, Paris 2006.

*Bibliografia*

Canciani, D. (1998), *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, Roma.

---

parte a parte, colmò il cuore, / Lavò gli occhi quasi ciechi sotto la polvere» (ivi, p. 73).

- Chenavier, R. (2007), "Toucher 'ce froid mortel de l'énergie végétative'. Épisode d'une amitié entre Simone Weil et Boris Souvarine", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 441-455.
- Chenavier, R. (2009), *La "décréation", achever la création*, in *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, Paris.
- Colin, F. (1984), "Chemin de vérité et voie orientale", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 344-364.
- de Lussy, F. (1994), "Paul Valéry et Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 407-430.
- de Lussy, F. (2014), "Simone Weil et Paul Valéry", *L'Herne*, 105, pp. 197-205.
- Di Nicola, G. P. (1995), "Le mal et la nécessité chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 123-142.
- Di Nicola, G. P.; Danese, A. (2002), *Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Esposito, R. (1988), *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna, pp. 199-244.
- Esposito, R. (2001), *Le feu*, in Narcy, M.; Tassin, É. (edd.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, Paris, pp. 165-187.
- Esposito, R. (2007), *Persona, uomo, cosa*, in *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, pp. 122-126.
- Esposito, R. (2009), *Impersonale versus personale?*, in Di Nicola, G.P.; Danese, A. (edd.), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 275-277.
- Esposito, R. (2014), *L'origine della politica. Hanna Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.
- Farron Landry, B. (1989a), "Décréation: l'attention-hesychia chez Simone Weil, témoin de l'impossible (I)", *Cahiers Simone Weil*, 1, pp. 52-63.
- Farron Landry, B. (1989b) "Décréation: Simone Weil, témoin de l'impossible (II)", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 170-175.
- Fiori, G. (2009), *Simone Weil. Una donna assoluta*, La tartaruga, Milano.

- Fourneyron, M. A. (1997), *La science de l'âme, une énergétique (Avant-propos 3)*, in OC, VI, 2, pp. 35-50.
- Fremont, A. (1988), "Correspondance entre le poème 'La porte' de Simone Weil et le récit 'La grotte' d'Ali Ahmed Jan (Nager, Pakistan)", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 136-144.
- Fulco, R. (2002) *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma.
- Fulco, R. (2005) *L'irriducibilità del negativo. Note sulla violenza a partire da Simone Weil*, in Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli, pp. 137-161.
- Fulco, R. (2006), *Simone Weil: il bello e il bene. Bellezza e de-creazione*, Giannatiempo Quinzio, A. (ed.), *Davar. La bellezza e il nulla*, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 47-61.
- Fulco, R. (2012), "Les Cahiers de Marseille et l'architecture du Je. L'égotisme sans je' ou l'annihilant' impersonnel", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 337-368.
- Fulco, R. (2015), *Potere, violenza, governo della città*, in Sala, M. C. (ed.), *Abitare la vita, abitare la storia. A proposito di Simone Weil*, Marietti, Genova, pp. 49-60.
- Fulco, R. (2016), *Simone Weil: rilegittimare l'Europa*, in Manfreda, L.A.; Negri, F.; Meccariello, A. (edd.), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste, pp. 167-182.
- Gabellieri, E. (2003), "Décréation" et donation, in *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain, pp. 491-523.
- Gaeta, G. (1999), *Una filosofia in atto e pratica*, in S. Weil, *Lezioni di filosofia*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano, pp. 317-331.
- Gaeta, G. (2012), *Il passaggio nell'impersonale*, in S. Weil, *La persona e il sacro*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano, pp. 59-73.
- Gutbrod, G. (1994), "Théorie et pratique de la poesie chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 2, 1994, pp. 145-158.
- Gutbrod, G. (2007) *Théorie et pratique de la poesie chez Simone Weil*, tesi di dottorato presso l'Università di Budapest, disponibile sul sito: <http://doktori.btk.elte.hu/lit/gutbrod/diss.pdf>
- Heidegger, M. (1990), *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano.

- Kahn, G. (1986), "Les notions de pesanteur et d'énergie chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 1, pp. 22-31.
- Kahn, G. (1987), "Le sentiment de la nécessité", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 269-275.
- Lorenzetti, L. M.; Zani, M. (edd.) (2001), *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, Franco Angeli, Milano.
- Manfreda, L. A. (2011), *De-creazione, discorso etico, scrittura privata*, in Durst, M.; Manfreda, L.A.; Meccariello, A. (edd.), *Simone Weil tra politica e mistica*, Aracne, Roma, pp. 79-89.
- Marchetti, A. (1994), *Nella verità del proprio essere*, in Weil, S.; Bousquet, J., *Corrispondenza – Seguito da Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano.
- Marchetti, A. (2003), *Poetare e pensare in Simone Weil*, in Fiori, G.; Graziosi, M.; Marchetti, A., *Simone Weil. Poesia e impegno*, Unicopli, Milano 2003, pp. 19-40.
- Marchetti, A. (2010), *Simone Weil. Poetica attenta*, Liguori, Napoli.
- Marianelli, M. (2004), *La poesia*, in *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma, pp. 173-181.
- Moser, S. (2011), *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Pezzini, A. (2007), *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena.
- Sala, M. C. (2004), "Une vocation philosophique", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 185-200.
- Sala, M. C. (2008), "Fils conducteurs (1933-1943). Le sentiment d'impossibilité et la notion d'impossible", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp.153-174.
- Sala, M. C. (2012), "Notes sur vocation, caractère et personne", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 381-396.
- Schweizer, E. (2013), "La dimension spirituelle dans l'œuvre poétique de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 167-179.
- Tommasi, W. (1997), *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli.

- Trabucco, G. (1997), *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano.
- Trakl, G. (2004), *Le poesie*, a cura di M. Caput e M. C. Foi; trad. it. di V. degli Alberti e E. Innerkofler, Garzanti, Milano.
- Valéry, P. (1938), "Le cours poétique de Paul Valéry", *Yggdrasill*, 11.
- Valéry, P. (1968), *Oeuvres*, I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, Paris.
- Valéry, P. (1977), *Œuvres*, II, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, Paris.
- Vetö, M. (2001), *La metafisica religiosa di Simone Weil*, tr. it. a cura di G. Giaccio Arianna, Casalecchio (BO).
- Vogel, C. (2012), "Simone Weil et Paul Valéry: deux essais de penser la notion de valeur", *Cahiers Simone Weil*, 3, pp. 369-379.
- Weil, S. (1982), *Quaderni*, vol. I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano; OC, VI, 1.
- Weil, S. (1985), *Quaderni*, vol. II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano; OC, VI, 2.
- Weil, S. (1988), *Quaderni*, vol. III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano; OC, VI, 3.
- Weil, S. (1990), *Morale e letteratura*, tr. it. a cura di N. Maroger, ETS, Pisa 1990, pp. 22-29.
- Weil, S. (1990a), *Lettera a Paul Valéry*, in Weil, S. (1990).
- Weil, S. (1990b), *Morale e letteratura*, in Weil, S. (1990); *Morale et littérature*, in OC, IV, 1.
- Weil, S. (1993a), *Poesie*, trad. it a cura di R. Carifi, Le Lettere, Firenze; *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Gallimard, Paris 1968.
- Weil, S. (1993b), *Quaderni*, vol. IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano; OC, VI, 4.
- Weil, S. (2008a), *Attesa di Dio*, trad. it. a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano; *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1950.
- Weil, S. (2008b), *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, in OC, IV, 1.
- Weil, S. (2015), *Viaggio in Italia*, trad. it. a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvechi, Roma.

Weil, S.; Bousquet, J. (1994), *Corrispondenza – Seguito da Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano.

Zamboni, C. (1993), *Le parole giuste e le cose preziose: la poesia*, in *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, IPL, Milano, pp. 331-338.

*Abstract*

My reflections start from the principle that philosophy and poetry, far from being opposed, find in Weil's essentially poetic writing a point of conjunction and of tension that free their potentiality exponentially. At the root of Weil's poetry, the thinking that inspires it condenses a theoretical reflection that interacts where aesthetics, ethics, politics and religious tension cross, so that the *Beautiful* cannot be dissociated from the *Good* and the *Just*, in the same way as the *Natural* only can open up to the *Supernatural*.

*Keywords:* Weil, Poetry, Philosophy, Aesthetics, Ethics, Politics