

SIMONE WEIL: L'IDEA DI MEDIAZIONE TRA PLATONE E IL CRISTIANESIMO

(ANNA PIAZZA)

TRA ATENE E GERUSALEMME

Peculiare convinzione dell'ebrea parigina Simone Weil, convinzione da cui scaturì un lavoro filosofico e filologico appassionato e meticoloso, fu l'idea di un rapporto di filiazione diretta tra lo spirito greco e lo spirito cristiano-europeo, se non addirittura l'idea di due generi di rivelazione differenti ma complementari. L'esigenza di dimostrare come nelle opere di Omero, Eschilo, Sofocle, ma soprattutto Platone, si pre-annunciasse una verità che col cristianesimo ebbe modo di tradursi in termini religiosi espliciti, sorse nella Weil da una impellente volontà di superare la frattura della società moderna e secolarizzata tra vita religiosa e vita profana; frattura che, a suo dire, sarebbe stata storicamente determinata da una supposta inconciliabilità tra il cristianesimo e le cosiddette civiltà pagane¹.

Il nobile intento di una tentata riconciliazione tra ciò che le contingenze storiche avrebbero separato, così come di una tentata riappropriazione in termini razionali di ciò che nella società contemporanea sarebbe stato fideisticamente relegato in ambito pri-

¹ Cfr. G. GAETA, *Lo spirito greco riflesso nel vangelo*, in *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, p. 465.

vato, dovette nondimeno pagare un caro prezzo: la violenta svalutazione di un'altra significativa tradizione, parallela a quella greca, vale a dire la tradizione ebraica. Il marcato ellenismo della Weil difatti, non esente da motivi gnostici che la portarono a concepire un Cristo-essenza-archetipo, non poteva che trovarsi in disaccordo con una religiosità che vedeva Dio irrompere nella storia per significarla, compromettendosi con il tempo e compromettendosi in un rapporto con il limite umano. Così, il carattere dialogico e progressivo della storia e l'ossessione monoteistica, per cui Dio veniva concepito in una totalità priva di mediazioni, furono gli elementi principali di una condanna a quel popolo che, nelle parole della Weil, speculò e idolatrò fino a produrre lo sradicamento che attanaglia i nostri giorni.

Una posizione estrema e ingiusta, psicologicamente nata da un'intransigenza e da un'esigenza di perfezione nei confronti innanzitutto di sé, ma che d'altra parte risulta filosoficamente giustificabile se accostata alla parallela e altrettanto estrema valorizzazione del genio greco. L'amore per la Grecia e l'antisemitismo di Simone Weil si presentano come due facce della stessa medaglia, comprensibili osservando da vicino alcuni tratti del suo pensiero.

Prima di affrontare l'idea di mediazione, in particolare per come essa emerge nell'analisi weiliana dei dialoghi platonici, è dunque lecito e opportuno porre una premessa, sottolineare cioè il carattere (definito) *negativo* del pensiero della filosofa. Come ha commentato Del Noce, per pensiero negativo si deve intendere il rifiuto totale delle menzogne vitali e dei falsi idoli. A questo proposito, risultano significative frasi come: «Credere in Dio non dipende da noi, ma dipende da noi accostare il nostro amore a false divinità», o «non tocca all'uomo cercare Dio o credere in lui: egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio. Un tale rifiuto non presuppone alcuna fede»². Queste affer-

² Cfr. A. DEL NOCE, *Introduzione a Simone Weil, L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, pp. 1-56.

mazioni testimoniano come per la Weil l'uomo si trovi in una condizione di impossibilità a raggiungere la verità tramite i propri sforzi, e come l'esistenza in sé e le misure che essa applica all'essere non siano che momenti da superare necessariamente. La mortificazione dell'io e la sorta di pessimismo che accompagna questo anti-soggettivismo e anti-storicismo è ciò che d'altra parte permette lo sposalizio col pensiero contemplativo platonico. Come infatti osserva Del Noce: «Il pensiero religioso che il pessimismo incontra è quello platonico prima di quello biblico»³. In primo luogo cioè, una concezione «anassimandrea» per cui l'esistente è intrinsecamente male, e per cui la creazione stessa è vista come una caduta, si presenta agli antipodi della concezione contenuta nella *Genesi*, dove la creazione è risultato della sovrabbondanza dell'amore divino e il male viene introdotto dal venir meno dell'uomo a una natura buona. L'idea gnostica della creazione come rinuncia o ritiro di un Dio senza forza, contrapposta alla visione biblica dell'espansione di Dio e del suo interventismo, che informa teleologicamente la storia, non possono che portare a un'ontologia della de-creazione, cioè di un rifiuto di sé e della propria esistenza, in quanto limite impostosi a Dio stesso⁴. A questo riguardo risulta significativo un brano della Weil:

Dio stesso non può fare che quel che è stato non sia. Quale migliore prova che la creazione è un'abdicazione?... La creazione e il peccato originale non sono che due aspetti, differenti per noi, di un atto unico di abdicazione di Dio. E l'incarnazione e la passione sono altresì degli aspetti di questo atto. Dio si è vuotato della sua divinità e ci ha riempiti di una falsa divinità. Vuotiamoci di essa; questo atto è il fine dell'atto che ci ha creati. In questo atto stesso, Dio con la sua volontà creatrice mi mantiene l'esistenza

³ Ibidem.

⁴ P. Giniewski in *Simone Weil ou le haine de soi* (Berg International, Parigi 1978) riconduce il pensiero weiliano al pensiero gnostico del rabbino kabbalista Isaac Ben Luria (XVIo secolo).

perché io vi rinunci⁵.

Questa ontologia della de-creazione dunque, conseguenza della distinzione tra fenomenale e noumenale, o tra sensibilità e intelligibilità, porta a una separazione tra l'essere e il bene, e a un ritrovato platonismo, per cui vengono assunte come eloquenti e veritiere le tesi della reminiscenza delle verità eterne e dalla caverna, indicativa della situazione "normale" dell'uomo di buio metafisico.

Per avvicinarci al concetto di mediazione ripreso dalla Weil, va innanzitutto risottolineata la sua definizione di "misericordia" dell'esistenza. A suo avviso sia i romani che gli ebrei avrebbero creduto di potersi sottrarre a questa condizione umana, i primi come nazione destinata a governare il mondo, i secondi come popolo eletto da Dio. Entrambi i popoli dunque sarebbero ricaduti in una situazione di idolatria, cioè l'aspirazione alla potenza: se i romani pensavano di raggiungere la potenza grazie alla «bestia sociale», gli ebrei pensavano di raggiungerla grazie all'infingibilità del Dio degli eserciti, la quale permetteva di rendere funzionale la sua pretesa assolutezza.

La vocazione del popolo greco invece risiede secondo Simone nell'aver compreso e comunicato alcune verità religiose fondamentali, cioè la miseria dell'uomo, la distanza, e la trascendenza di Dio. Ma proprio

la contemplazione della miseria umana nella sua verità implica una spiritualità altissima. L'intera civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra miseria umana e perfezione divina. L'arte dei greci, cui nulla è comparabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza (...) di cui sono inventori, non erano altro che ponti. Hanno inventato l'idea di *mediazione*⁶.

Secondo Simone, questo avrebbe fatto dei greci i veri precur-

⁵ *La connaissance surtuelle*, Editions Gallimard, Parigi 1950, pp. 90-91.

⁶ *La rivelazione greca*, p. 86.

sori del cristianesimo, e giustamente il suo lavoro filosofico si concentra nel ritrovare a più riprese l'idea di mediazione (o di *rappporto*), propriamente cristiana, nei dialoghi platonici, attuando degli efficaci parallelismi con i testi evangelici e le verità cristiane.

Seguiamo dunque le sue analisi riferendoci ad alcuni dei dialoghi da lei citati.

IL GIUSTO PERFETTO

Nel *Teeteto* Platone riporta un dialogo tra il brillante allievo del matematico Teodoro di Cirene, Teeteto, e Socrate, il quale interroga il giovane su cosa egli intenda per «conoscenza». Il dialogo rappresenta di fatto una critica al relativismo protagoreo (per cui la conoscenza coincide con la sensazione, essendo l'uomo «misura di tutte le cose»), e insieme un invito a considerare le cose secondo il loro «essere comune», cioè l'idea. I concetti che la Weil desume dal dialogo sono innanzitutto la necessità di una *fuga* dal mondo terrestre, dove regnano movimento (κίνησις) e confusione, e insieme a ciò «l'assimilazione a Dio in tutta la misura del possibile».

L'assimilazione coinciderebbe qui con il «divenire giusti e santi con saggezza», il che a sua volta risulta possibile solo grazie alla *mediazione di un modello giusto*, ciò che è più vicino alla giustizia stessa che è Dio. Nelle parole di Platone:

Mai, in alcun modo, Dio è ingiusto, egli detiene il grado supremo di giustizia; *nulla gli è più simile di quello tra noi che divenisse del tutto giusto...* Nella realtà, amico, ci sono due modelli: uno divino e perfettamente beato, l'altro privo di Dio e completamente miserabile⁷.

⁷ *Teeteto*, 176 a-177 a.

Anche nella *Repubblica* ricorre l'immagine del giusto, qui in particolare nel suo legame con la sofferenza. Le osservazioni di Simone sono legate in questo contesto alle riflessioni sulle «sofferenze di carattere penale», cioè i misconoscimenti di carattere sociale, le assenze di riconoscimenti e prestigio, che permettono la nudità spirituale che conduce a Dio. Nei greci, soprattutto nella tragedia, il paradosso del giusto sofferente è portato al limite estremo, in quanto spesso si vede una colpa ricadere sull'innocente, senza che egli possa conoscere le cause e il fine di questa condanna, la quale nella maggior parte dei casi coincide con la condanna da parte della legge. Per Simone Weil, i greci sentirono benissimo il carattere «essenzialmente, irriducibilmente penale della sofferenza redentrice», cosa che risulterebbe palese nella raffigurazione delle sofferenze del giusto perfetto che Platone delinea nella *Repubblica*. Val la pena riportare il brano della *Repubblica* nella sua interezza:

Il giusto (...) bisogna che sia reso nudo di ogni cosa eccetto la giustizia... di modo che, pur non commettendo nulla d'ingiusto, abbia la peggior fama di ingiustizia; affinché questo sia una pietra di paragone per la sua giustizia, se la cattiva fama e ciò che ne consegue non la fanno dissolvere, o se al contrario egli rimane irrimovibile, per tutta la vita all'apparenza ingiusto, ma in realtà giusto. In tal modo quando entrambi (*i.e.* il giusto e l'ingiusto) saranno giunti all'estremo limite, uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia si potrà discernere quale dei due sia il più felice (...) Poiché si trova in quello stato d'animo il giusto sarà fustigato, sottoposto a tortura, messo in catene, accecato col fuoco, e alla fine, dopo che gli sarà inflitto ogni dolore possibile, verrà impalato⁸.

Solo accennando all'impressionante richiamo di questa immagine alla passione e alla crocifissione, vediamo come Simone

⁸ *Repubblica*, II, 361 b-c.

conclude che i frammenti sul Giusto perfetto espongono massimamente l'idea d'incarnazione divina. Innanzitutto va esaminata la dialettica giustizia/giusto: se, come viene affermato nel *Fedro*, la giustizia in sé abita il luogo situato al di là del cielo, e gli uomini giusti non sono che molto vicini alla giustizia e partecipi di essa, perché di fatto un uomo «non differisca in nulla dalla giustizia in sé»⁹, la Giustizia divina deve discendere sulla terra dall'aldilà del cielo¹⁰. Ciò su cui la Weil punta l'attenzione, è come Platone affermi che la giustizia in sé non è un modello sufficiente: il modello della giustizia, per gli uomini, è un uomo giusto, probabilmente lo stesso che nel *Teeteto* è detto divino e beato. Di fatto Platone non sostiene l'esistenza reale del giusto perfetto; in un altro passo della *Repubblica* afferma:

Ma per avere un modello abbiamo ricercato che cosa sia la giustizia in sé, e l'uomo perfettamente giusto, se mai esistesse e come sarebbe se esistesse (...) Tuttavia il nostro scopo non è stato quello di dimostrare che tutto ciò possa esistere...¹¹.

Ma Simone Weil non dubita del suo pensiero al riguardo, insistendo sul fatto che il centro dell'ispirazione di Platone è la prova ontologica, cioè la certezza che il perfetto è più reale dell'imperfetto¹².

Il secondo passaggio compiuto da Simone consiste nella seguente osservazione: perché la giustizia divina possa essere un modello da imitare per gli uomini, non è sufficiente che si incarni in un uomo, essa deve ulteriormente manifestarsi in lui come «autenticità della giustizia perfetta». E perché sia così, bisogna che in quest'uomo la giustizia si mostri «senza prestigio, nuda, spoglia

⁹ *Repubblica*, V, 472 b.

¹⁰ *Rivelazione greca*, p. 228.

¹¹ *Repubblica*, II, 472 b-d.

¹² In *Dio in Platone* Simone Weil afferma: «Idea fondamentale: l'amore orientato verso il proprio oggetto, ovvero la perfezione, mette in contatto con l'unica realtà assolutamente reale».

di tutto lo sfavillio conferito dalla reputazione della giustizia, senza onore». La giustizia insomma, deve apparire senza apparenza; e questa insolubile contraddizione è ciò che per la Weil conduce necessariamente alla Passione del Cristo, dove la giustizia perfetta si è fatta maledizione, venendo spogliata da ogni apparenza di giustizia. Nelle parole di Simone:

Platone, giungendo a supporre che il giusto perfetto non sia riconosciuto come perfetto neppure dagli dei, presagisce le parole più strazianti che vi siano nel vangelo «Dio mio, perché mi hai abbandonato?»¹³.

Dunque la ragione della sofferenza del giusto perfetto, come Platone avrebbe compreso, non è quella del riscatto o della retribuzione, ma quella di un rovesciamento operato nelle cose dal peccato originale che conduce a un'incompatibilità tra apparenza e realtà, che obbliga la giustizia perfetta ad apparire sotto le sembianze di un criminale. Questo rovesciamento è ciò che d'altra parte obbliga a una *conversione*, ciò che sarebbe ben simbolizzato da Platone con l'immagine della caverna.

Certo il discorso della Weil si ferma al rovesciamento operato dal peccato, senza considerare l'ulteriore capovolgimento realizzatosi con la resurrezione, tanto che ella afferma: «L'agonia sulla croce è il punto più divino della resurrezione, è il punto in cui si concentra la divinità del Cristo». Questo è comprensibile alla luce della propria ontologia della de-creazione, come è stato precedentemente esposto. Non bisogna però credere che ella proponga soltanto la via del negativo, e questo è a mio avviso riscontrabile nelle sue analisi sulla bellezza, o meglio sulla «salvezza mediante la bellezza», come ora andremo ad approfondire.

¹³ *Rivelazione greca*, p. 231.

LA VIA DELLA BELLEZZA

Simone Weil osserva come nel *Simposio* sia la bellezza che Amore, oggetto della discussione tra i diversi personaggi che prendono parte al banchetto, svolgano propriamente una funzione di μεταξύ.

Simone riprende il primo luogo il discorso che Diotima fa a Socrate:

Colui che ha considerato le cose belle nell'ordine e come si conviene, all'improvviso contempla un bello di essenza soprannaturale (θαυμαστόν), quello per cui è andato incontro a tutte queste pene. Esso è eternamente reale, non diviene né perisce, non aumenta né diminuisce (...). E' se stesso, è per se stesso, è con se stesso, è di essenza unica, eternamente reale. Le altre cose belle ne partecipano tutte, ma in modo tale che allorquando nascono e periscono esso non ne riceve né accrescimento né modifica alcuna (...). Pensiamo a che cosa sarebbe vedere il bello in sé, intatto, puro, non il bello gravato (...) Chi lo può..., poiché ha toccato la verità, poiché ha generato e nutrito in se stesso una virtù vera, diverrà amico di Dio e immortale, per quanto sia concesso all'uomo¹⁴.

Simone Weil afferma come questo passo sia raffigurativo delle tappe dell'anima verso la salvezza tramite il bello. Prima di parlare della bellezza pura, Diotima aveva esemplificato questo percorso cominciando con la teoria dell'amore carnale come desiderio di generare¹⁵ nella bellezza in vista dell'immortalità: il desiderio di eternità che è in noi inizialmente s'inganna, rivolgendosi all'immagine materiale dell'eternità; la bellezza carnale suscita un desiderio di generazione carnale, mentre la bellezza spirituale suscita (in coloro che ne sono capaci) un desiderio di generazione

¹⁴ *Simposio*, 210 e-212 a.

¹⁵ Platone qui non renderebbe conto del legame tra la bellezza e il desiderio di generazione, che può venire suscitato solo da essa.

spirituale; allora l'amore fa nascere virtù, conoscenze, opere dello spirito. Le tappe del progresso descritte da Platone vanno dalla considerazione della bellezza fisica in un essere alla bellezza fisica ovunque si trovi; da questa alla bellezza delle anime; da questa alla bellezza delle leggi nelle istituzioni: dopodiché nelle scienze; quindi si giunge al compimento dell'amore, alla contemplazione della bellezza stessa.

Questo legame tra amore, bellezza e verità («...poiché ha toccato la verità...») rimanda alla Trinità, così come Simone vede un nesso possibile nella formula $\alpha\upsilon\tau\acute{o} \kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o} \mu\epsilon\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, «esso stesso, attraverso se stesso, con se stesso», in quanto questa indica due relazioni all'interno di un'unità.

Il legame intrinseco tra bellezza e Amore è ciò che nel Simposio fa assumere anche ad Amore il ruolo di guida dell'anima verso Dio. Per chiarire questo Simone cita innanzitutto i due miti relativi alla nascita di Amore, di cui il primo è il rinomato mito dell'androgino raccontato da Aristofane: l'uomo era inizialmente un essere completo, con due volti, quattro gambe, ed era in modo di compiere moti circolari. Fu però colpevole d'orgoglio, e Zeus decise di punirlo¹⁶, tagliandolo in due: in questo senso, Simone osserva come per Platone ciascuno di noi non è un uomo, ma il simbolo di un uomo, e cerca il simbolo corrispondente, l'altra metà, ricerca che coincide con l'Amore:

l'Amore in noi è dunque il sentimento della nostra insufficienza radicale, conseguenza del peccato, e il desiderio, scaturito dalle fonti stesse dell'essere, di essere reintegrati nello stato di pienezza (...) Non dobbiamo chiederci in quale modo suscitare in noi l'amore; è già in noi, dalla nascita alla morte, imperioso come una fame; dobbiamo soltanto saperlo dirigere¹⁷.

Allo stesso modo il mito della nascita di Amore raccontato da

¹⁶ Non volle distruggerlo, perché altrimenti sarebbe venuto meno l'unico essere da cui riceveva adorazione.

¹⁷ *Rivelazione greca*, p. 191.

Diotima, secondo cui Amore è figlio di *Poros* (risorsa, abbondanza) e *Penia* (miseria, fame), mostra come Amore, avendo la natura della madre, è sempre compagno della privazione e bisognoso, ma essendo anche figlio di suo padre è intraprendente nei confronti delle cose belle e buone, in tensione e desideroso. Simone si spinge qui, nuovamente, fino al parallelismo con la Persona divina, che ha voluto incarnarsi nella Misera, laddove Poros rappresenterebbe lo Spirito Santo. Ma a parte questo, ci interessa sottolineare il ruolo di intermediario di Amore, al cui riguardo nel *Simposio* viene affermato: «Tutto quello che è semidio è intermediario (μεταξύ) tra il mortale e l'immortale». Per concludere, Amore è l'unico in grado di ricondurci, dalla dualità e dalla situazione di miseria a cui siamo condannati, all'unità che è il nostro bene supremo. Ma quale unità?

Non si tratta dell'unione di due esseri umani, è evidente. Quella dualità che costituisce la nostra sventura è la frattura a causa della quale chi ama è altro da ciò che è amato, chi conosce è altro da ciò che è conosciuto, la sostanza dell'azione altro da chi agisce; è la separazione tra il soggetto e l'oggetto. L'unità è lo stato in cui soggetto e oggetto sono una sola e medesima cosa, lo stato di chi conosce se stesso e ama se stesso. Ma Dio solo è così, e noi non possiamo divenire tali se non mediante l'assimilazione a Dio che solo l'amore di Dio opera¹⁸.

IL RAPPORTO E LA CROCE

In diversi passi della raccolta *Dio in Platone e Discesa di Dio* Simone Weil pone una particolare attenzione alla nozione di ordine matematico, sia in riferimento all'ordine reale del mondo, governato da una necessità perfetta, sia in riferimento a ciò che concerne la media proporzionale (anche algebricamente compresa), o più generalmente il *rapporto*, che riguarderebbe precisamente l'idea di μεταξύ. Nell'analisi di alcuni passi della *Repubblica*, ma

¹⁸ *Rivelazione greca*, p. 192.

soprattutto del *Timeo*, Simone Weil cerca di avvallare la propria ipotesi per cui «la Grecia ha avuto una mistica nella quale la contemplazione mistica si fondava sulle relazioni matematiche. Singolarissimo»¹⁹.

Il primo passaggio che lei riporta è il rinomato mito della caverna nel libro VII della *Repubblica*, la cui analisi lascia trasparire diverse tracce di pensiero gnostico: innanzitutto per la Weil vi si trova esposta l'idea (Pitagorica) della «nascita in castigo», o meglio della nascita nella menzogna, per cui agli uomini inizialmente non sono date che le ombre delle cose, non la loro realtà. In secondo luogo vi si trova l'idea della conversione o della liberazione dell'anima da questo stato di ignoranza e costretta passività. Ma ciò che qui è principalmente di interesse, è quando la Weil afferma:

Per colui che è appena uscito dalla caverna in cosa consiste ora la contemplazione che abitua l'anima alla luce? E' evidente che ci sono molteplici vie. Platone ne indica una nella *Repubblica*. E' una via intellettuale. Per il passaggio dalle tenebre alla contemplazione del sole sono necessari degli intermediari, dei μεταξύ (...). Nella via descritta nella *Repubblica* l'intermediario è il *rapporto*.

Con questo termine si può intendere un rapporto puramente intellettuale, numerico, come mostra Socrate a Glaucone indicandogli in primo luogo la via dell'aritmetica (seguita da geometria, astronomia e musica); ma più generalmente rapporto va inteso come la correlazione dei contrari. Socrate aveva infatti mostrato a Glaucone come le cose che a livello sensibile generano l'impressione di una coppia di contrari (grande e piccolo, caldo e freddo) sono quelle che *tirano l'anima verso l'essere*, perché *esigono il pensiero*. In altre parole, ogni volta che una contraddizio-

¹⁹ Ivi, p. 119.

ne si impone all'intelligenza, questa è costretta a concepire un rapporto che trasformi la contraddizione in correlazione, e di conseguenza l'anima è tirata verso l'alto.

Qui risiede l'efficacia delle scienze che abbiamo enumerato, per condurre quel che nell'anima vi è di più prezioso alla contemplazione di quel che nell'essere vi è di più eccellente²⁰.

Nel *Timeo* il concetto di rapporto è legato a una storia della creazione, ed è più esplicitamente riferito a un modello trinitario, che in questo dialogo assume gli aspetti dell'Operaio, il Modello della creazione e l'Anima del mondo.

A mio avviso occorre fare anzitutto questa distinzione. Che cos'è l'essere eternamente reale, senza generazione, e che cos'è il divenire perpetuo, che non ha mai la realtà? L'uno è colto dal pensiero grazie all'ausilio del rapporto (λόγος), è realtà eternamente conforme a se medesima; l'altro è espresso dall'opinione grazie all'ausilio della sensazione senza rapporto, diviene e perisce (...). Così, allorché l'operaio guardando sempre verso ciò che è conforme a se medesimo e servendosene come di un modello, ne riproduce l'essenza (ιδέαν) e la virtù (δύναμιν), di necessità si compie qualcosa di perfettamente bello²¹.

Dunque la vera creazione (e non quella che trae ispirazione da una cosa sensibile o un fenomeno psicologico) è esclusivamente risultato della contemplazione del Modello trascendente – «e di conseguenza l'Operaio corrisponde al Padre, l'Anima del mondo al Figlio e il Modello allo Spirito»²² – Modello che «abbraccia e possiede in sé tutti gli esseri viventi spirituali, così come il mondo contiene noi e tutti gli animali visibili»²³. Il termine che però qui è

²⁰ *Repubblica*, VII, 532 b-c.

²¹ *Timeo*, 27 d-28 b.

²² *Rivelazione greca*, p. 144.

²³ *Timeo*, 30 c-31 a.

di maggior interesse è l'Anima del mondo:

Dalla sostanza indivisibile, eternamente identica a se stessa, e da quella relativa al corpo, la quale è divenire e divisibilità, da queste due sostanze egli compose una terza idea di sostanza come intermediaria, ossia la sostanza relativa all'essenza del medesimo e dell'altro. E in quanto intermediaria l'ha legata con lo stesso rapporto da un lato all'indivisibile, dall'altro al corporeo e al divisibile. E, prese queste tre realtà, le ha combinate tutte e tre in un'essenza (ιδέα) unica, armonizzando con violenza la specie (φύσις) dell'Altro, che è ribelle alla mescolanza, e quella dello Stesso²⁴.

Dunque il fondamento, l'essenza dell'Anima del mondo è qualcosa che costituisce una media proporzionale tra Dio e l'universo materiale: la media proporzionale è l'idea stessa di mediazione. Andando avanti:

Tutta la composizione egli la tagliò in due nel senso della lunghezza; poi applicò le parti una sull'altra attraverso il centro, come nella lettera χ ; le curvò in cerchio e le congiunse una all'altra nel punto opposto a quello d'incrocio; quindi le involse nel movimento che ruota in modo identico nello stesso luogo²⁵.

Dunque anche se prima Platone aveva detto che l'Anima del mondo, il Figlio unico, è un Dio felice, conosciuto e amato lui stesso da se stesso (come la Trinità), qui quello stesso Dio appare lacerato, più precisamente lo è nel rapporto con lo spazio e il tempo. Secondo la Weil questa lacerazione costituirebbe una sorta di Passione, così come anche Giovanni nell'Apocalisse parla dell'Agnello sgozzato sin dalla costituzione del mondo. Così, le due metà dell'Anima del mondo sono incrociate l'una sull'altra,

²⁴ Ivi, 35 a.

²⁵ Ivi, 36 b-c.

ma di fronte al punto d'incrocio vengono ricongiunte, e il tutto è involto dal moto circolare; questo rappresenterebbe una perfetta immagine dell'atto eterno e beato che è la Trinità.

Oltretutto, i due cerchi che qui servono da immagine a Platone sono quello dell'equatore, che determina il moto diurno del cielo e delle stelle fisse, e quello dell'eclittica, che determina il moto annuo del sole, mentre il punto di incrocio tra i due cerchi coincide con l'equinozio di primavera. Così,

grazie a questa straordinaria combinazione di simboli Platone fa percepire nel cielo stesso e nel corso dei giorni e delle stagioni un'immagine della Trinità e al contempo della Croce²⁶.

Questa immagine della perfezione lacerata, dunque della perfezione in rapporto, non è però solo qualcosa di esterno all'uomo, infatti Platone procede: «Contemplando i moti circolari dello spirito nel cielo, dobbiamo servircene per le traslazioni circolari del pensiero in noi, che sono a essi affini»²⁷; per cui secondo Simone Weil, da qui scaturirebbe l'idea di macrocosmo e microcosmo che ha tanto assillato il medioevo:

Il simbolo del moto circolare ne costituisce la chiave. Quel desiderio insaziabile che sempre si volge verso l'esterno e che ha come ambito un avvenire immaginario deve essere da noi costretto ad agganciarsi su se stesso e a volgere la sua punta sul presente²⁸.

Concludendo, si possono fare alcune osservazioni. Come accennato, il marcato antigioiudaismo della Weil può essere sinteticamente ricondotto al rifiuto di un rapporto con la trascendenza che non contemplasse alcun genere di mediazione, cioè che non accettasse l'immagine come cifra della trascendenza stessa e co-

²⁶ *La rivelazione greca*, p. 175.

²⁷ *Timeo*, 47 b-c.

²⁸ *Rivelazione greca*, p. 177.

me ausilio posto alla ragione. Il pensiero di Simone Weil d'altronde, come testimoniano esaurientemente i *Cahiers*, rappresenta un tentativo continuo di pervenire al vero tramite una pluralità di immagini che costituisce una rete di simboli²⁹, provenienti dalla sapienza di tutti i tempi e di tutti i paesi³⁰. Leggendo l'opera della Weil sotto l'aspetto di questa tensione veritativa e sforzo di lettura dei simboli, è forse più facile comprendere la sua estrema svalutazione della tradizione ebraica, così come i tratti gnostici del suo pensiero. Lei stessa riassume il proprio tentativo come un poter giungere a «concepire l'identità delle tradizioni non accostandole in base a quello che esse hanno in comune, ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. E' una sola e medesima essenza»³¹. Per questo a suo dire Platone non avrebbe compiuto altro che «una ricerca di Dio con i mezzi della ragione umana», anche se la sua lettura si spinge fino a concepire il genio di Platone come ciò che, nelle massime profondità del pensiero, è giunto a invocare la necessità dell'incarnazione. In riferimento ai dialoghi Simone afferma:

Dappertutto si vede (...) che nei nostri riguardi Dio ha voluto legarsi in modo tale che la sua bontà stessa, per esercitarsi, necessiti della nostra preghiera (...). E come avrebbe potuto Dio dare al mondo il proprio Figlio unico se il mondo non l'avesse chiesto? Questo dialogo rende la storia infinitamente più bella³².

Anche la lettura della Weil delle similitudini presenti nei dialoghi, che a suo dire in senso geometrico significano «proporzioni» si colloca in quest'ottica: «È meraviglioso, è indicibilmente inebriante pensare che furono l'amore e il desiderio di Cristo a

²⁹ Cfr. M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Citta Nuova, Roma 2004, p. 46.

³⁰ La Weil non si accosta solo alla tradizione greca, ma anche a quella orfica, indiana, egiziana.

³¹ *Quaderno III*, Adelphi, Milano 1988, p. 202.

³² *Rivelazione greca* p. 203.

suscitare in Grecia l'invenzione della dimostrazione»; a suo dire infatti fino a che i rapporti tra le linee e le superfici erano studiati in vista di un'applicazione tecnica, potevano essere approssimativi; ma l'evidenza dei rapporti tra i numeri interi venne portata a un livello più elevato attraverso la ricerca delle proporzioni (soprattutto a tre e quattro termini), che diedero immagini appropriate delle verità divine»³³.

L'ultima osservazione, che riguarda più specificamente la sua interpretazione di Platone, si riferisce alla comprensione dell'uomo come «ricerca costante del bene». Per cui oltre alla rivelazione di cui è portatore, Platone avrebbe capito il movimento verso il bene che l'uomo è, senza che egli lo possa afferrare, se non grazie a un rapporto. Rapporto che, come abbiamo visto, si declina e si offre in molteplici vie.

³³ Ivi, p. 272.