

## ***ANIMAL E IMPERSONNEL:*** **SULL'UMANO IN SIMONE WEIL**

**FRANCESCA SIMEONI**

*Università di Roma-LUMSA*

*Institut Catholique de Paris*

f.simeoni@lumsa.it

### **ABSTRACT**

This contribution explores the concept of Human in Simone Weil, starting from the perspective given by the theme of the Animal. The distinction between Human and Animal initiates a series of reflections. The first one deals with the necessity of leaving the aspect of appropriation, which is proper to the need, and instead having access to the transcendent dimension of the desire. A further detachment from the notion of Animal takes place through the assumption of affliction (*malheur*). The possibility to consent to *malheur* is the key not only to the ethical sphere of compassion, but also to the cognitive faculty of attention. These successive passages are summarized, in Weil's last writings, as a movement that goes beyond the person and the community, towards the impersonal (*impersonnel*), perhaps the most original outcome of Weilian anthropology.

### **KEYWORDS**

Animal, Impersonal, Good, Affliction, Attention.

### **INTRODUZIONE**

La questione dell'animale non riceve una tematizzazione specifica negli scritti di Simone Weil (Parigi 1909 - Ashford 1943). Tuttavia, da un'analisi lessicale di questi ultimi, si rileva un discreto impiego del termine "*animal-e*". L'aggettivo viene utilizzato principalmente in riferimento all'ambito antropologico, per descrivere aspetti psicologici, etici o sociali: Weil parla di *énergie, sensibilité, comportement animal-e*<sup>1</sup>. Come sostantivo, il termine designa, oltre all'animale in senso proprio, due figure concettuali di ambito antropologico: una parte dell'anima umana, là dove Weil parla dell'«*animal en soi*»<sup>2</sup>, l'animale presente nell'uomo, e la collettività, quando ricorre all'immagine platonica del *gros animal*. Gli scritti

1 Si veda ad esempio: S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, p. 71, p. 126, p. 178, p. 236.

2 Cfr. S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris 1947, p. 142 (trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani, Milano 2002).

weiliani ospitano inoltre diverse figure zoomorfe, che emergono dall'analisi della letteratura favolistica, folklorica<sup>3</sup> e biblica, quali, per esempio, l'agnello, il serpente, il corvo<sup>4</sup>: anche in questo caso, esse contribuiscono a una descrizione della realtà umana.

L'analisi lessicale pare dunque suggerire, sul piano teorico e nelle riflessioni di Weil, la presenza di un riferimento costante all'animalità, per quanto marginale o indiretto. Sebbene il concetto di "animale" non venga autonomamente trattato e non assuma una rilevanza centrale, l'uso di questo termine e lo sviluppo del tema dell'animalità sembrano costituire una traccia interessante, in particolare in relazione alla riflessione sull'uomo. Tale traccia verrà pertanto assunta, nel presente contributo, come pista esplorativa della proposta antropologica dell'autrice, considerando la natura animale in sé, ma soprattutto l'animalità come elemento del percorso di umanizzazione.

La dialettica uomo-animale, nei due aspetti tradizionali della differenza specifica dall'animale e dell'umanizzazione come compito, in Weil non sembra instaurarsi sulla base di un termine maggiorativo che l'uomo possiederebbe, legato al *logos* e cruciale al fine della realizzazione dell'umano. Al contrario, invece, si tratterà di dimostrare come la differenza umana si basi sull'assunzione di una povertà essenziale e sull'attraversamento del limite, condensato nell'esperienza del *malheur*.

Sviluppando queste intuizioni, anche al di là del riferimento specifico all'animale, Weil giunge a pensare il vertice del processo di umanizzazione come un percorso che non conduce a un'idea di promozione dei diritti della persona, bensì, paradossalmente, all'*impersonnel*. Tale concetto, che sembra ricollocare l'uomo al di fuori di sé, esautorandolo dalla differenza specifica guadagnata rispetto all'animale, costituisce un problematico punto di approdo e un interessante aspetto da indagare, in relazione ai temi precedentemente evocati.

Si cercherà dunque, attraverso una scelta di testi, di illustrare l'esplorazione weiliana dell'uomo oltre l'animale, ma anche al di là della persona, nell'approdo a un *impersonnel* che non ricade nel bestiale, nel trascendentale o nel collettivo, ma che nasce dalla prassi dell'attenzione, coniugando trascendenza ed etica.

## 1. DAL BISOGNO ALL'ATTENTE DU BIEN

Uno dei primi testi nei quali compare il riferimento all'animale è uno scritto giovanile redatto nel 1926, nella classe di Alain. L'autrice, sviluppando la questione del rapporto tra il bello e il bene, prende in esame un episodio delle *Vite paral-*

3 Cfr. F. Negri, *Simone Weil et la culture populaire: contes, mythes et folklore*, "Cahiers Simone Weil", XXX/1 (2007) e M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.

4 Cfr. ad esempio S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 141.

*lele* di Plutarco: Alessandro Magno, assetato assieme al suo esercito durante una traversata nel deserto, si vede portare un po' d'acqua raccolta in un elmo. Dopo un momento di esitazione, di fronte a tutti i suoi soldati, egli versa l'acqua a terra, compiendo un'azione che, secondo l'autrice, unisce moralità e bellezza.

La studentessa si sofferma sul momento appena precedente la risoluzione di Alessandro: «Il n'échappera à personne que ce moment d'immobilité est le moment décisif de l'action. L'action n'est pas le geste de verser [...], l'action est ce refus de tout mouvement animal. [...] Alexandre est seul et il a soif; il sait que d'autres hommes, dans le même désert, ont soif [...]. Il doit choisir entre être animal et être homme. Ce n'est rien d'avoir soif; mais c'est beaucoup de se refuser à satisfaire sa soif, pour ne pas se séparer des hommes»<sup>5</sup>.

La differenziazione rispetto all'animale, nella scelta di Alessandro, illumina la struttura del desiderio, tema costante nella maturazione degli scritti weiliani. In questo scritto giovanile, Weil sottolinea un primo aspetto di questo tema e differenzia l'uomo dall'animale in base alla priorità assegnata all'intersoggettività rispetto alla dimensione, condivisa con l'animale, del bisogno. Il condottiero rifiuta infatti di soddisfare la propria sete in virtù dell'interindividualità nella quale questo bisogno si manifesta: la consapevolezza della dimensione condivisa della propria necessità di bere conduce il soggetto a rinunciare ad un soddisfacimento solo individuale di essa, che lo separerebbe dagli altri e dal loro bisogno.

La coscienza di tale istanza intersoggettiva è però introdotta da un precedente movimento, interno al soggetto stesso, di disinnescamento dell'aspetto appropriativo del bisogno. Weil commenta infatti il gesto di Alessandro osservando che: «le bien est le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu»<sup>6</sup>. In questo commento, l'istanza intersoggettiva lascia spazio a una dinamica di differenziazione dall'animale che si gioca nell'individuo stesso, che precede pertanto il contesto interindividuale. Il processo di umanizzazione consiste in una sorta di contro-movimento interno del bisogno: «on s'arrache à soi en tant qu'animal», nella direzione del superamento dell'esigenza individuale e dell'espropriazione della propria soggettività<sup>7</sup>, «pour s'affirmer participant de Dieu», secondo un'istanza che rinvia a una trascendenza, ad un terzo ulteriore al rapporto tra soggetto e oggetto determinato dalla sete.

<sup>5</sup> S. Weil, *Le Beau et le Bien*, in Ead., *Œuvres complètes*, t. I: *Premiers écrits philosophiques*, éd. par A. Devaux et F. de Lussy, Gallimard, Paris 1988, pp. 60-73, p. 70 (trad. it. *Il bello e il bene*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano 2013, pp. 25-27).

<sup>6</sup> S. Weil, *Le Beau et le Bien*, cit. p. 71.

<sup>7</sup> Si tratta del tema della rinuncia al *moi*, che nei testi degli anni Quaranta verrà indicato come processo di *décreation*, asse centrale della metafisica weiliana. Cfr. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971<sup>2</sup>, pp. 19-44.

Nell'uomo infatti il bisogno, che è in continuità con la modalità animale e ha come proprio referente un oggetto ottenibile che lo soddisfi, lascia spazio al desiderio di bene, che tuttavia non è più referente di una struttura dell'appropriazione. Esso introduce una dinamica che nasce invece dal differimento e dalla radicale trasformazione del movimento inaugurato dal bisogno, in rapporto al suo oggetto e alla sua soddisfazione<sup>8</sup>.

Questo primo momento, interno al soggetto e precedente rispetto all'intersoggettività, descrive dunque una dinamica di espropriazione che attraversa il bisogno e illumina il desiderio dell'uomo. Le riflessioni scritte nella classe di Alain introducono così a un'istanza che diverrà centrale nell'antropologia weiliana della maturità. Si tratta dell'attesa di bene, intesa dall'autrice come «centre même de l'être [humain]»<sup>9</sup>. In *La personne et le sacré*, testo del 1943, si legge: «il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain»<sup>10</sup>.

Se la specificità dell'uomo è dunque la sua *attente du bien*, essa si gioca su un processo di differenziazione dalla parte animale. Proprio in quanto l'*attente* implica un rapporto conscio ed eticamente strutturato con il limite, essa conduce ad una metamorfosi sia del bisogno che del desiderio. Mentre l'animale risponde all'apertura instaurata dal proprio bisogno con un oggetto che lo soddisfa e persegue questo soddisfacimento, l'uomo porta in sé l'esposizione a un desiderio illimitato.

Nella maturazione del proprio pensiero, Weil giunge a distinguere la dimensione dei beni finiti dalla trascendenza del bene in sé, grazie anche alla ripresa di Platone e dell'idea del bene come principio ontologico collocato al di là degli enti sensibili. Rispetto al desiderio umano, dunque, «il n'y a ici-bas que des biens et des maux finis. Les biens et les maux infinis que nous supposons exister en ce monde [...] sont absolument imaginaires. Le désir de bien infini qui habite à tout moment dans tous les hommes [...] n'a d'objet que hors de ce monde, et la privation de ce bien est le seul mal qui ne soit pas limité»<sup>11</sup>.

8 In questo scritto giovanile Weil è ancora affiliata alle riflessioni dei maestri Alain e J. Lagneau e, come loro, sottolinea la centralità dell'istanza del dubbio, che separa lo spirito dall'oggetto, nonché dell'*effort*, che costituisce l'uomo rispetto all'animale. Tuttavia la studentessa svilupperà in maniera del tutto originale questi temi, fino a separarsi dallo stesso volontarismo razionalista di Alain (cfr. R. Revello, *Nella classe di Alain. Primi esercizi di sventura e decreazione*, in S. Weil, *Il bello e il bene*, cit., pp. 35-52).

9 S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 71: «[...] ce mouvement vers le bien, ce désir du bien qui est le centre même de mon être». Il testo è del 1942; la stessa idea è sviluppata in uno degli ultimi scritti, cfr. S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 74.

10 S. Weil, *La personne et le sacré*, Rivages, Paris 2018, p. 28 (trad. it. *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2017).

11 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, p. 35 (trad. it. in *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala, G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014). Weil sottolinea come il rapporto tra bellezza

L'essenza dell'uomo è dunque una struttura desiderante che ha un legame cruciale con il limite e con la trascendenza. L'animale umano rimane irretito in un circuito nel quale il suo bisogno sta in un rapporto unidirezionale col proprio oggetto: è il caso di Alessandro che, vedendo l'acqua, la beve senza alcuna esitazione. L'uomo ha invece rapporto con una trascendenza strutturale, in quanto il suo desiderio è senza limite e si scontra con oggetti limitati e insufficienti quaggiù, aprendosi così a un bene ulteriore, situato «hors de ce monde»<sup>12</sup>: questa consapevolezza sospende la mossa irriflessa del bere. Alessandro sceglie così di separarsi dal proprio oggetto per porsi come uomo, rinuncia all'acqua per sé, in quanto portatore di un'attesa di bene, di una sospensione che lo immette in una trascendenza<sup>13</sup>.

La rinuncia all'azione irriflessa del bere l'acqua e il disinnescamento dell'istanza appropriativa interna al soggetto, acquista poi, nelle riflessioni della giovane Weil, un'immediata ricaduta intersoggettiva. Alessandro sceglie di «strapparsi da se stesso» «per non separarsi dagli uomini»<sup>14</sup>, in base a un fine di ordine etico, in nome di una sete che egli condivide in quel deserto con qualunque altro uomo, dal quale decide di non separarsi. L'accesso alla consapevolezza condivisa e intersoggettiva del bisogno, ulteriore allargamento dell'istanza appropriativa interna al soggetto, negli scritti weiliani successivi ha però come condizione e come presupposto l'attraversamento del *malheur*, in quanto momento della verità propria e altrui. Solo riconoscendo l'*attente du bien* come centro della propria essenza e della sacralità dell'altro e, nello stesso tempo, solo diventando attento al proprio *malheur* e alla sofferenza altrui, l'uomo può separarsi dal proprio bisogno immediato e giungere così all'autentica coesistenza, alla coscienza della presenza degli altri.

## 2. DALLA RIPULSA ALL'ASSUNZIONE DEL *MALHEUR*

La coappartenenza di limite e trascendenza al cuore dell'essere umano e la crucialità dell'intersoggettività presenti nella scelta di Alessandro, diventano evidenti in un'esperienza che assume un valore cardinale: il *malheur*, termine di dif-

morale e bene, evocato nello scritto su Alessandro, in Platone sia dato da un certo equilibrio, che ha a che fare col rapporto tra limite e illimitato. Ciò che rende l'azione morale e bella è tale rapporto, che ha la propria sede nell'esperienza e nell'educazione del desiderio.

12 In *La connaissance surnaturelle* Weil sviluppa una vera e propria energetica del desiderio che giunge al bene trascendente: «le désir impuissant se détache de ses objets et revient sur lui-même. La notion de bien pur, inconditionné entre alors dans l'âme» (S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 181).

13 In questo scritto giovanile è possibile cogliere la presenza di un "moment kantien" dietro all'idea che la sola cosa buona sia la volontà del bene (Cfr. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., p. 54). Tuttavia negli scritti successivi la volontà lascia il posto alla passività, nella prova del *malheur*, e diventerà *attente*.

14 Cfr. S. Weil, *Le Beau et le Bien*, cit. p. 70, 71 (trad. it. mia).

ficile traduzione, generalmente reso con “sventura” o “afflizione”. Esso costituisce per l’autrice «la grande énigme», il vero motivo di interrogazione e al tempo stesso un rivelatore privilegiato della «vie humaine»<sup>15</sup>.

Il *malheur* si distingue dalla sofferenza, dal dolore fisico, dalla malattia, pur comprendendoli. Esso è l’esperienza della perdita radicale di ciò che consente l’attaccamento alla vita e si manifesta quando «l’événement qui a saisi une vie et la déracinée l’atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociales, psychologique, physique»<sup>16</sup>, fino a condurre l’uomo all’anonimato, in una condizione prossima all’inumano. Il *malheur* è figura del limite ultimo dell’esistenza, in quanto «équivalent plus ou moins atténué de la mort». Inoltre, in quanto passività del male subito, esso rappresenta la possibilità contraddittoria dell’*attente du bien* che caratterizza l’uomo. L’*attente*, in quanto movimento eccentrico e non-autarchico, implica una strutturale esposizione del soggetto, ed evidenzia la sua essenziale passibilità e vulnerabilità. Il *malheur* rivela che l’uomo è radicalmente e strutturalmente esposto, aperto illimitatamente al contatto col limite<sup>17</sup>.

Nell’esperienza del *malheur*, proprio e altrui, ricompare la figura dell’animale. In una lettera del 1942<sup>18</sup>, Weil fa riferimento al fenomeno che spinge le galline, quando vedono una di loro ferita, a gettarvisi addosso a colpi di becco. Questo istinto appare decisivo per l’autrice, che annota: «tous les hommes portent en eux cette nature animale. Elle détermine leur attitude à l’égard de leurs semblables [...]. Cette nécessité mécanique tient tous les hommes à tous moments ; ils y échappent seulement à proportion de la place que tient dans leurs âmes le surnaturel»<sup>19</sup>. Il *malheur* attiva dunque una reazione meccanica: quando un pollo è ferito, l’istinto degli altri polli è di peggiorare la sua situazione scaricando in lui altro male. Non solo, altrove Weil evidenzia un’altra reazione meccanica, proporziona-

15 S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur* in Ead., *Attente de Dieu*, Albin Michel, Paris 2016 (1ère éd. Vieux Colombier, Paris 1950), pp. 107-128, p. 109 (trad. it. *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008). Sull’importanza del *malheur* come peculiarità dell’antropologia weiliana cfr. S. Clement, *Le personnalisme implicite de Simone Weil*, in Ead., *Compassion et personne. Le personnalisme français (1930-1950) à l’épreuve de la compassion*, Thèse soutenue à l’Université Caen-Normandie, 2018, pp. 279-352, p. 337. L’esperienza del *malheur*, legata ai mesi di lavoro in fabbrica, è da Weil stessa riconosciuta come una chiave dell’evoluzione del suo pensiero, nella presa di distanza dal razionalismo cartesiano e dal volontarismo della scuola di Alain: cfr. E. Gabellieri, *Ontologie de la médiation*, in F. LYvonnet (éd.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 2006, pp. 119-138.

16 S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur*, cit., p. 109.

17 «Être des créatures, ce n’est pas nécessairement être malheureux, mais c’est nécessairement être exposé au malheur» (S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, p. 123 ; trad. it. *L’amore di Dio*, a cura di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Torino 1968).

18 S. Weil, *Lettre VI. Dernières pensées*, in Ead., *Attente de Dieu*, cit., pp. 76-91, pp. 80-81. L’episodio è ripreso anche in S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur*, cit., p. 112.

19 S. Weil, *Lettre VI*, cit., p. 81.

le e inversa, ossia la ripulsa. Di fronte all'afflizione, altrui e propria, il pensiero si ritrae «autant que la chair vivante répugne à la mort»<sup>20</sup>.

In questa esperienza rivelatrice, la differenza dall'animale si situa secondo Weil in un passaggio *suraturel*, che si configura come impossibile naturalmente. Il *suraturel* infatti coincide con «la différence entre le comportement humain et le comportement animal»<sup>21</sup> ed esso è inaugurato dall'esperienza dell'impossibilità<sup>22</sup>. Si tratta di superare ciò che è meccanico: l'uomo naturalmente risponde al male con il male oppure con la rimozione, così come risponde alla sete con l'acqua. Ma, a differenza dell'animale, pur rimanendo come lui sottomesso alla meccanica della necessità, l'uomo può passare per un confronto con il *malheur*.

La specificità umana del rapporto con l'afflizione non coincide semplicemente con la pietà, cioè la percezione e l'empatia con la sofferenza altrui. La pietà rimane ancora nel dominio del *naturel* poiché può mantenere a distanza dal *malheur*, preservando il meccanismo di ripulsa senza disinnescarlo<sup>23</sup>. All'uomo invece è aperta la possibilità di affrontare il *malheur*, assumendone l'eventualità come verità della propria stessa condizione, accogliendo la morte come nudità di sé.

Si tratta di un *consentement*<sup>24</sup>, di un consenso che attraversa il *malheur*, il quale non è più solo oggetto di ripulsa. Esso è naturalmente allontanato, ma su un altro livello diventa un passaggio: un limite radicale e insieme anche un'apertura. Il *consentement* permette infatti di sperimentare come *l'attente du bien*, ossia ciò che caratterizza l'umano, persista anche nell'assenza di beni particolari e sia dunque ulteriore rispetto alla necessità, pur subendola. Mentre sperimenta la mancanza e l'afflizione, l'uomo può «continuer à vouloir aimer. [...] Car la douleur la plus grande ne touche pas à ce point de l'âme qui consent à une bonne orienta-

20 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 59.

21 S. Weil, *La Connaissance suraturelle*, cit., p. 126.

22 «La contradiction, l'impossibilité est le signe du suraturel» (*ivi*, p. 71). È interessante notare come per Weil l'umano si esprima non solo attraverso quelle che sono le sue possibilità più proprie, ma anche attraverso l'irrompere dell'impossibile, introdotto dall'esperienza della contraddizione. Sebbene il *malheur* giochi un ruolo simile a quello dell'angoscia in Heidegger, esso conduce verso l'inatteso, proprio perché rivela la struttura dell'*attente* (cfr. E. Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003, p. 202).

23 Cfr. S. Weil, *La Connaissance suraturelle*, cit., p. 42.

24 Si vedano in particolare i testi riguardanti le *Formes de l'Amour implicite de Dieu*, dove il *consentement* alla necessità viene descritto come atto d'amore che apre alla bellezza dell'ordine del mondo e alla compassione del prossimo (cfr. S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., pp. 129-212). Il consenso alla necessità si accompagna, però, in Weil a un fondamentale rifiuto della forza: «Connaître la force, c'est, la reconnaissant pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris. Ce mépris est l'autre face de la compassion» (S. Weil, *L'inspiration occitane*, Editions de l'éclat, Paris 2014, p. 61; trad. it. *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova 1997). Sul tema della forza si veda D. Canciani, *Sotto l'impero della forza*, in F. Amigoni, F. Manara (eds.), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Torino 2017, pp. 55-88.

tion»<sup>25</sup>. In questo passaggio ciò che è decisivo e sacro nell'uomo sembra non essere tanto il bene in sé, ma l'attesa di tale bene trascendente e il persistere del desiderio nella contraddizione stessa<sup>26</sup>.

Avere rapporto con il limite e con la propria morte, consente dunque di farne un momento di metamorfosi. Il bisogno animale, aperto dal desiderio illimitato, passando attraverso la sua frustrazione, rimanendo attivo nel non avere oggetti adeguati, diventa capacità autentica di attesa, cioè esposizione totale alla non appropriabilità del bene in sé.

### 3. DALL'INTELLIGENZA ALL'ATTENZIONE

Secondo Weil questo processo, che vale sul piano etico, vale analogamente sul piano della razionalità, in rapporto alla verità come oggetto dell'intelligenza. Anche la ragione, come il desiderio, ha per Weil un impiego animale e un impiego *sumature*<sup>27</sup>. Nelle pagine di *La personne et le sacré* l'autrice sviluppa infatti un accostamento tra verità e *malheur*. L'intelligenza, in quanto discorsiva, cioè basata sul *logos*, si trova necessariamente confrontata col proprio limite, ossia l'impossibilità che le parole rendano compresenti alla mente un'infinità complessa di relazioni. Nel momento in cui l'intelligenza avverte le pareti che la limitano, sentendo la propria prigionia, vorrebbe dissimularla e porsi come assoluta. Se invece la ammette, «[elle] se cognera contre la muraille jusqu'à l'évanouissement ; s'éveillera [...] re-commencera et s'évanouira de nouveau ; et ainsi de suite, sans aucune espérance». Ma, nella perseveranza di fronte al muro, accadrà che «un jour [elle] s'éveillera de l'autre côté»<sup>28</sup>. Questo passaggio attraverso il consenso al limite, verso un *au-delà* inappropriabile, è decisivo in Weil, poichè «on n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation»<sup>29</sup>. Il consenso al limite, altrove definito come *obéissance*, dischiude l'accesso alla verità invece che rappresentarne la sottrazione.

25 S. Weil, *L'amour de Dieu et le malheur*, cit., pp. 127-128. Sebbene il lessico cambi, accentuato dall'esperienza mistica, l'orientamento costituito dall'amore e mantenuto anche nell'esperienza della sventura, coincide con l'attesa di bene. Cfr. S. Clement, *Le personnalisme implicite de Simone Weil*, cit., p. 339.

26 Cfr. G. Agamben, *Au-delà du droit et de la personne*, cit., p. 20. Il bene sembra spostarsi dall'oggetto alla tensione del soggetto, secondo uno schema analogo a quello della "volontà buona" kantiana (cfr. M. Vetò, *Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil*, in C. Delsol (éd.), *Simone Weil*, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 181-209).

27 Cfr. F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [online], 11 (2009) (<https://mondodomani.org/dialegesthai/fne01.htm>).

28 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 68.

29 *Ivi*, p. 69.



Tale accesso coincide con l'acquisizione della capacità di attenzione, la quale è esattamente l'«*effort négatif*»<sup>30</sup> dell'intelligenza di fronte alla propria prigionia. Il movimento della ragione diventa un contro-movimento: il *cogito* resta attivo, ma a vuoto, lasciando così che il proprio oggetto esista indipendentemente da sé e si riveli. Ciò che l'intelligenza umana cerca, si ricongiunge qui a ciò che il desiderio illimitato sperimenta<sup>31</sup>: il bene, così come la verità, si collocano al di là dell'assunzione del limite, come obiettivi di una ricerca attiva trasformata attraverso il consenso alla passività radicale<sup>32</sup>.

L'*attention* si apparenta così al movimento etico dell'*attente*, ricollegandosi all'atto di espropriazione di sé e di differenziazione dall'animale compiuto da Alessandro. Già nei primi scritti e nell'iniziale periodo di docenza a Roanne, Weil ha chiaro che «l'*attention* fait toute la différence entre l'homme et les animaux»<sup>33</sup>. Nel movimento di *consentement* e di *effort négatif* che strutturano l'*attention* intellettuale e l'*attente* etica si gioca infatti l'umanizzazione dell'uomo<sup>34</sup>.

Uscita da sé e consenso al limite rendono possibile, infine, anche la dimensione intersoggettiva dell'autentica compassione. Quest'ultima supera la pietà naturale in quanto è assunzione su di sé del *malheur* come verità della propria stessa condizione. Questo consenso permette lo sviluppo dell'attenzione, la quale è la sola facoltà capace di riconoscere l'esistenza all'altro nella sua alterità. Solo l'attenzione sviluppata dal soggetto permette di entrare in contatto col *malheur* altrui e di «savoir que le malheureux existe, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée 'malheureux', mais en tant qu'homme»<sup>35</sup>. A questo livello si colloca dunque quella capacità etica di «non separarsi dagli altri uomini» alla

30 S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., p. 101.

31 Vetö sottolinea peraltro la continuità tra desiderio e attenzione in Weil. Cfr. *ivi* e M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., pp. 55-56.

32 L'idea di passività attiva è collegata al concetto di «*action non agissante*», che Weil utilizza a partire dal 1941 in seguito alla lettura di R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Bossard, Paris 1925. Tale concetto è mutuato dunque dai testi orientali e, in particolare, indiani. Cfr. L. Kapani, *Simone Weil, lectrice des Upanishad Védiques et de la Bhagavad-Gîtâ : l'action sans désir et le désir sans objet*, "Cahiers Simone Weil", V/2 (1982).

33 S. Weil, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Plon, Paris 1989<sup>2</sup>, p. 218 (trad. it. *Lezioni di filosofia. 1933-1934*, a cura di L. Nocentini, M.C. Sala, Adelphi, Milano 1999).

34 Tuttavia Weil designerà questo processo come un paradossale atto di *décreation*, nel quale l'attenzione ha un ruolo strutturale (cfr. R. Kühn, *L'attention comme méthode dé-créative*, "Cahiers Simone Weil", 30 (2007), pp. 51-88). La rinuncia a sé, al meccanismo di appropriazione interno al bisogno, al potere della ragione rispetto ai propri oggetti conduce infatti all'emergere della condizione creaturale. A questo livello, la distanza tra l'umano, l'animale, il vegetale e il materiale sembra sparire. Più di qualche studioso ha accostato queste istanze del pensiero di Weil con alcuni spunti del pensiero di Agamben sulla differenza zoo-antropomorfa (cfr. in particolare B. Marovich, *Recreating the creature. Weil, Agamben, Animality, and the Unseavable*, in A.R. Rozelle-Stone (ed.), *Simone Weil and Continental Philosophy*, Rowman & Littlefield, London - New York 2017, pp. 69-86).

35 S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., pp. 105-106.

quale la giovane studentessa alludeva commentando Plutarco. In virtù dell'attenzione sviluppata assumendo il *malheur* proprio, il soggetto diventa capace di accedere alla trascendenza inaugurata dall'intersoggettività, cogliendo il *malheur* e l'*attente du bien* che abita l'altro in quanto uomo.

Nella lettera al poeta J. Bousquet del 13 aprile 1942 Weil sviluppa ulteriormente queste intuizioni: il contatto col *malheur* e il suo attraversamento rendono il soggetto capace di chiedere all'altro «Quel est donc ton tourment?». Questo atto di attenzione, di uscita da sé capace di dare esistenza all'altro e alla sua attesa di bene, viene individuato da Weil come il solo fondamento legittimo di qualunque morale<sup>36</sup>: l'*attention* assume pertanto il valore di principio etico primo.

#### 4. DALLA PERSONA ALL'IMPERSONNEL

In termini weiliani, questo processo di umanizzazione attraverso il soggiorno nel *malheur* può essere indicato come un passaggio dal *naturel* al *supernaturel*. La differenziazione dall'animale implica, da parte dell'uomo, la consapevolezza consensuale alla propria miseria come momento antropologico cruciale e come fondamento etico. In Weil l'umano inizia paradossalmente nel momento del *supernaturel*, del distacco dalla meccanica che struttura e limita l'uomo, ma questo andare al di là passa per il *consentement* e non per la rimozione del limite. Si tratta pur sempre di un percorso di trascendimento proposto all'uomo per realizzare la sua umanità, al di là della propria animalità: tale percorso tuttavia non si traduce nel potenziamento di una o più facoltà, bensì nell'uso di queste facoltà in vista del consenso attivo alla passività originaria. Weil designa nei suoi ultimi scritti questo movimento come un passaggio all'*impersonnel*<sup>37</sup>.

Il tema e il concetto di "*impersonnel*" appaiono in due parti degli scritti weiliani: dapprima nei testi e nei *Cahiers* del 1940-1942, dove il termine è usato prevalentemente nella forma aggettivale e soprattutto in relazione a Dio. In questa fase l'autrice inizia a distinguere due aspetti della natura divina, che è allo stesso tempo personale e impersonale, in quanto caratterizzata dalla relazione d'amore, ma anche dalla perfezione<sup>38</sup>. Il termine riappare poi, anche in forma sostantivata, nel

36 Cfr. S. Weil - J. Bousquet, *Correspondance*, L'Age d'Homme, Lausanne 1982, p. 19 (trad. it. *Corrispondenza. Simone Weil/Joë Bousquet*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano 1994).

37 Su questo tema si vedano i contributi raccolti in G.P. Di Nicola, A. Danese (eds.), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009 e gli articoli di R. Fulco, *Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil*, in F. Amigoni, F.C. Manara (eds.), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Torino 2017, pp. 125-166; G.P. Di Nicola, A. Danese, *Personne et impersonnel chez Simone Weil*, in E. Gabellieri, F. LYvonnet (eds.), *Simone Weil*, Editions de l'Herne, Paris 2014, pp. 258-263; C. Hamilton, *Simone Weil's "Human Personality": Between the Personal and the Impersonal*, "Harvard Theological Review", 98 (2005), pp. 187-207.

38 Su questo tema si veda E. Gabellieri, *Dieu personnel, Dieu impersonnel, Dieu Trinitaire: Mystique et Christianisme chez S. Weil et J. Monchanin*, "Théophilyon", 3 (1998), pp. 449-478; Id.,

1943, in uno degli scritti di Londra già richiamato in precedenza: si tratta di *La personne et le sacré*, testo che Weil dedica ai temi di « *collectivité - personne - impersonnel - droit - justice* »<sup>39</sup>. In questo caso l'autrice si interroga sulla sacralità dell'uomo, tema di rilievo nella presente disamina, e mette in questione il nesso tra persona e diritto.

Il concetto di “persona”, centrale nell'antropologia degli anni Trenta e nell'elaborazione della dottrina dei “diritti umani”<sup>40</sup>, appare a Weil minato da vari equivoci. Legata nella sua etimologia al teatro dei ruoli sociali e al diritto romano, la persona è per Weil innanzitutto un concetto astratto, incapace di prevenire efficacemente e concretamente dal fare del male a un essere umano. Secondo l'autrice il rispetto nei confronti di un uomo deve essere infatti diretto alla sua presenza fisica integrale, non tanto all'idea generale di umanità che vi si riconosce. Ma l'idea di “persona”, agli occhi di Weil, appare anche come il sinonimo di un'istanza di sviluppo individuale, in quanto si apparenta alla cultura della promozione della personalità, e come il presupposto implicito di una logica della rivendicazione, in quanto è sinonimo del soggetto giuridico che può vantare e richiedere diritti. Essa risulta pertanto potenzialmente connessa a una logica di appropriazione e, conseguentemente, di forza, opposta alla dimensione inappropriabile del bene autentico.

L'autrice introduce così un termine polemico, *l'impersonnel*<sup>41</sup>: l'allusione a questo concetto ricorre ogniqualvolta Weil insista nel sottolineare l'istanza di espropriazione del soggetto che nasce dall'esperienza del limite, soprattutto nella forma specifica del *malheur*. Il grido che nasce nell'uomo dall'esperienza radicale dell'ingiustizia è infatti per Weil una protesta impersonale, incapace di rivendicare alcun diritto. Lo stesso concetto ha inoltre il ruolo di sottolineare il legame dell'uomo con la trascendenza del bene<sup>42</sup> e con la dimensione, impersonale secondo

*Dall'umanesimo alla rivelazione*, in G.P. Di Nicola, A. Danese (eds.), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, cit., pp. 261-271 e Id., *Être et don*, cit., pp. 307-336.

39 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit. (prima edizione in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-45).

40 Weil si confronta in particolare con J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la maison française, New York 1942.

41 Nel 1933 Ricoeur discute la sua tesi sul metodo riflessivo di J. Lachelier e di J. Lagneau, concludendo per una necessaria alternanza e compenetrazione degli aspetti personale e impersonale nell'apertura del soggetto a Dio, al mondo e all'altro. L'antropologia weiliana si mostra in assonanza con le posizioni del giovane Ricoeur rispetto alla filosofia riflessiva, dalla quale entrambi si distaccano. Cfr. P. Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Cerf, Paris 2017.

42 Secondo S. Clement il tema del *malheur* è l'elemento centrale di strutturazione delle critiche di Weil all'idea di “persona” e ai personalismi del suo tempo. La studiosa ha però dimostrato che gli assunti dell'antropologia weiliana non sono diversi da quelli delle filosofie personaliste e ha parlato, nel caso della filosofa, di un “personalisme implicite”. Cfr. S. Clement, *Le personalisme implicite de Simone Weil*, cit.

Weil, della verità e della bellezza. L'arte, la scienza, la letteratura, lungi dall'essere campi di espressione dello sviluppo individuale e delle personalità, sono invece vie d'accesso alla dimensione della verità e della bellezza, dove l'autentico genio non può che esprimersi nella forma impersonale e dove l'uomo entra in contatto con una perfezione irriducibile e che lo supera. Questa multiforme istanza dell'impersonale weiliano fa sì che l'umanizzazione non possa arrestarsi alla dimensione rivendicativa della persona, ma la espande oltre sé, verso l'umano autentico.

Tale dinamica espropriativa e trascensiva, che coincide con la capacità di passaggio all'impersonale, sembra essere precisamente la medesima lungo la quale corre il processo di differenziazione dall'animale. Essa è infatti descritta da Weil come parallela al movimento che va dal desiderio all'*attente du bien* e come coincidente con l'apertura all'inappropriabile. La possibilità del passaggio verso l'*impersonnel*, ossia l'esperienza del bene attraverso l'assunzione del limite, è ciò che agli occhi di Weil è propriamente sacro nell'uomo, esige di essere tutelato e rappresenta il vertice dell'umanizzazione. Quest'apertura immanente nell'uomo, che lo pone sulla soglia tra *naturel* e *surnaturel*, sembra dunque situarsi non soltanto lungo il margine di contatto e separazione con l'animalità, ma anche, contemporaneamente, all'interno della persona umana stessa, spingendo l'umanizzazione verso la dimensione dell'*impersonnel*.

Paradossalmente, in Weil il passaggio di differenziazione dell'uomo dall'animale appare analogo e parallelo, su un altro livello, con il passaggio dalla persona all'*impersonnel*: il tema dell'animale e quello dell'impersonale ne risultano intrecciati. Il vertice dell'umanizzazione non consiste infatti soltanto nel guadagno di una differenza separante con l'animale, sostanzializzata e, per così dire, stabilizzata nel concetto di "persona". L'assunzione del *malheur* e lo sviluppo dell'attenzione, come si è visto, risultano essere i segni della differenziazione dall'animale e, allo stesso tempo, si rivelano ora come le premesse del trascendimento verso l'*impersonnel*. Il *malheur*, in particolare, pur rappresentando anche un rischio di degradazione verso l'inumano, è allo stesso tempo la messa alla prova della persona, che le permette di scoprire la dimensione impersonale del bene autentico. Questa scoperta, a sua volta, rende possibile lo sviluppo dell'attenzione, che immette il soggetto in un rapporto etico di ricettività con il mondo e l'altro. Così, proprio nel momento in cui l'uomo si distacca dalla propria animalità, egli allo stesso tempo entra in una nuova relazione con essa: l'*impersonnel* non implica infatti una ricaduta nel bestiale, ma un'orientazione strutturale dell'uomo oltre sé, capace di rapportarlo ad ogni alterità.

L'attraversamento del *malheur*, dunque, pur essendo un momento di differenziazione dall'animale, non ne costituisce pertanto una rimozione. Il passaggio all'*impersonnel* implica il disinnescamento della dinamica di rivendicazione che si può instaurare nella persona, presuppone il passaggio dall'appropriazione all'*attente* e

conduce alla coscienza della propria *pauvreté*<sup>43</sup> strutturale. Tale consapevolezza permette all'uomo, attraverso la prassi dell'attenzione, di cogliere la bellezza di ciò che è fragile ed esposto all'estinzione<sup>44</sup>, e dunque di rinunciare al dominio distruttivo sui viventi, rifiutando il meccanismo della forza<sup>45</sup>.

L'attenzione permette altresì all'uomo di ricongiungersi con il bisogno dal quale si è espropriato. Nel *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* del 1943, infatti, i bisogni del corpo e dell'anima e, in particolare, i concetti di “*faim*” e “*nourriture*” vanno a costituire gli architravi delle obbligazioni verso gli esseri umani<sup>46</sup>. *L'attente du bien* è infatti prima di tutto un grido che si esprime in un corpo, «une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur»<sup>47</sup>. Il rispetto della sacralità dell'essere umano è legato, secondo Weil, alla tutela dell'apertura al bene. Tale apertura è custodita nella presenza fisica e singolare dell'uomo ed essa richiede che siano considerati i suoi bisogni concreti, materiali e immateriali.

## 5. IL GROS ANIMAL

L'analisi del termine “*animal*” introduce, infine, al collettivo. Già nei primi anni Trenta<sup>48</sup>, riprendendo la metafora platonica<sup>49</sup>, Weil designa la collettività come un «*gros animal*». La folla è descritta come «une grosse bête vigoureuse qui a des réactions instinctives, des réflexes»: come l'animale, il suo comportamento è orientato da bisogni irreflessi e, rispetto ad essi «la fortune des grands politiques consiste à pressentir ce que le gros animal va vouloir bientôt»<sup>50</sup>.

Il volere dell'animale collettivo si differenzia affatto dal bene, poiché la folla «a une forte imagination collective, mais pas d'entendement». Il collettivo impedisce

43 «Accepter la pauvreté au sens littéral du mot [...] est le degré le plus haut de l'amour de la vérité» (S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 138-139).

44 «La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté» (S. Weil, *L'Enracinement*, Flammarion, Paris 2014, pp. 232-233; trad. it. *La prima radice*, trad. di F. Fortini, SE, Milano 2007). Il legame tra esistenza, vulnerabilità e bellezza in Weil e il loro portato in rapporto alla questione del rispetto degli animali sono stati analizzati da A. Pick, *Creaturely Poetics. Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011.

45 Sul tema della forza cfr. *supra* n. 21.

46 «Il existe pour le respect ressenti envers l'être humain une seule possibilité d'expression indirecte, qui est fournie par [...] les besoins de l'âme et du corps» (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 77).

47 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 44. Cfr. F. Negri, “*La persona è sacra?*”. Oltre la trappola del potere, in L. Manfreda, F. Negri, A. Meccariello (eds.), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste 2016, pp. 89-112.

48 Cfr. S. Weil, *Leçons de philosophie*, cit., pp. 233-234.

49 Cfr. Plat. *Resp.* VI 492a-493c e i commenti a questo testo in S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 74-75 e Ead., *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953, pp. 77-79.

50 *Ibidem*.

così la sospensione del movimento meccanico e animale, la stessa che ha permesso invece ad Alessandro di gettare l'acqua: il grosso animale infatti non pensa, non può sviluppare l'attenzione e non può avere rapporto col bene trascendente. Come l'animale interno all'uomo, anche quello collettivo obbedisce irreflessivamente al proprio bisogno: sembra che, secondo Weil, non sia tanto l'uomo ad essere un «animale politico», ma sia invece il politico che rischia di coincidere con l'animale o che tende a sviluppare l'animalità nell'uomo. Anche in questo caso, non si tratta di rimuovere l'appartenenza alla collettività, alla quale l'uomo è comunque sottomesso sul piano del *naturel*. Si tratta tuttavia di differenziarsi dalla collettività come potenziale luogo di idolatria, di rimozione del limite e di espansione disattenta della persona.

L'uomo non può differenziarsi dalla collettività e dai suoi istinti se non nella solitudine. «Une collectivité est beaucoup plus forte qu'un homme seul ; mais toute collectivité a besoin pour exister d'opérations qui ne s'accomplissent que dans un esprit en état de solitude»<sup>51</sup>. Questa solitudine, nei primi scritti di Weil, è il luogo dell'esercizio critico del pensiero, ma, nei testi degli anni Quaranta, diventa anche il luogo di elaborazione della capacità etica dell'attenzione, la sola in grado di dare voce al *malheur* altrui e di trasformare gli istinti dell'animale collettivo in ricerca di giustizia. Anche in questo caso, l'attenzione e la giustizia non sono possibili se non singolarmente, «en s'élevant au-dessus du personnel pour pénétrer dans l'impersonnel».

Il confronto col *malheur* come accesso al bene trascendente non è dunque possibile nella dimensione intersoggettiva, per quanto la supponga e guardi ad essa come al suo fine ultimo. La solitudine dell'*impersonnel* è infatti il luogo di maturazione dell'attenzione e di disinnescamento dell'assolutismo del soggetto, espresso nell'attitudine alla rivendicazione che caratterizza la persona. Tale disinnescamento solitario consente la fondazione non solo di una relazionalità etica, capace di ascolto del *malheur* e di pieno riconoscimento dell'altro, ma anche di un'intersoggettività non totalitaria, cioè fondata su premesse non condizionate dall'esercizio della forza. Sulle modalità precise di questo passaggio dall'attenzione alla giustizia nella dimensione collettiva e delle istituzioni, tuttavia Weil lascia aperta la questione in *La personne et le sacré* e fornisce un'esposizione problematica in *L'enracinement*<sup>52</sup>. Sicuramente, in entrambi gli scritti, il passaggio all'*impersonnel* implica una responsabilità, anche politica, verso il *gros animal*, attraverso l'ispirazione delle istituzioni chiamate a realizzare la giustizia.

Queste osservazioni critiche a riguardo della collettività permettono inoltre di precisare la scena plutarchea commentata negli anni della classe di Alain: l'istanza intersoggettiva non può essere considerata come prioritaria rispetto al bisogno e al

<sup>51</sup> S. Weil, *La personne et le sacré* cit., p. 41.

<sup>52</sup> Cfr. R. Fulco, *Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement*, "Im@go: A Journal of the Social Imaginary", 10 (2017), pp. 114-135.

desiderio del singolo, poiché la collettività non può mai rappresentare un bene in sé. Secondo Weil «non seulement la collectivité est étrangère au sacré, mais elle égare en en fournissant une fausse imitation»<sup>53</sup>. La rinuncia di Alessandro a bere l'acqua e la scelta di porsi come uomo lo deve separare sia dall'animale in sé, sia dall'animale collettivo: non è il *nous* che fonda la moralità dell'azione, ma il passaggio dal bisogno all'*attente du bien*, al desiderio di bene in sé, che è la base del rispetto della sacralità dell'altro e degli altri. Secondo Weil infatti non vi può essere passaggio diretto dal collettivo all'*impersonnel*: la coscienza dell'appartenenza a una collettività può rappresentare un motivo di accesso al desiderio di bene trascendente solo se favorisce la maturazione nei singoli e nella loro solitudine di questo passaggio. La collettività non può mai essere l'intermediario attraverso il quale l'uomo si distacca dall'animale, distaccandosi dal proprio bisogno verso il bene impersonale: «il faut que d'abord une collectivité se dissolvent en personnes séparées pour que l'entrée dans l'impersonnel soit possible»<sup>54</sup>. Per questo motivo il passaggio dal bisogno all'*attente du bien* è da collocare nella solitudine del discernimento di Alessandro ed è prioritario rispetto all'accesso alla dimensione intersoggettiva dell'esercito assetato, che è conseguente e comunque cruciale.

## CONCLUSIONI

L'esplorazione della traccia dell'animale e del tema dell'animalità nei testi weiliani sembra illuminare, in conclusione, alcune scelte originali dell'autrice in merito alla sua riflessione sull'umano. Rispetto alla tradizione filosofica, anche in Weil la dialettica uomo-animale sembra strutturata su un antagonismo o, per lo meno, su una dinamica di diversificazione, che si muove sia sul piano interno al soggetto che in quello della collettività. Nella filosofa francese, tuttavia, diversamente dalla tradizione, non è tanto il *logos* in sé a costituire la differenza dell'uomo dall'animale, ma un suo uso specifico e non appropriante, ossia l'attenzione. In questa soglia di differenziazione, un ruolo centrale è assegnato al *malheur*; esperienza decisiva del limite.

La struttura desiderante, che inaugura l'uomo nell'animale, li separa precisamente nel rapporto con il *malheur*. L'esperienza cosciente del limite dischiude infatti all'uomo il *surnaturel*, espandendo la persona oltre la meccanica animale, ma spingendola allo stesso tempo anche oltre la rivendicazione e il diritto che ne stanno a fondamento. Questa dinamica viene espressa da Weil come un passaggio verso l'*impersonnel*. L'autrice si discosta pertanto anche dai personalissimi del suo tempo e dall'idea che la persona sia l'espressione della sacralità dell'umano e il

<sup>53</sup> S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 52.

<sup>54</sup> *Ivi*.

fondamento dell'istanza rivendicativa di diritti, additando invece a un'etica dell'attenzione.

Questo passaggio all'*impersonnel* non si attua tanto nel movimento dell'oltrepasamento o della rimozione del limite umano, così come si può riscontrare in varie forme di "transumanesimo", bensì nel movimento attivamente passivo del *consentement* alla finitudine. Il *surnaturel*, che dischiude un processo di trascendimento dell'umano in Weil, lungi dal distaccare l'uomo dall'animale e dal mondo, lo mette invece in comunione profonda con essi, nella postura etico-cognitiva dell'attenzione e dell'*attente*. Questa postura garantisce che la diversificazione dall'animale non si traduca in forme di antagonismo con esso, ma, al contrario, in un'etica del rispetto.

Infine, se l'assunzione del limite nella figura della propria morte è un'acquisizione dell'esistenzialismo che negli anni Trenta andava sviluppandosi, trovando poi nell'animale un confronto decisivo per mostrare l'apertura al mondo propria del *Dasein*, la parabola weiliana mostra, negli stessi anni, esiti paralleli e ulteriori. Il *malheur* infatti apre la questione dell'uomo alla propria stessa povertà, più che a quella dell'animale. Tale povertà è assunta tuttavia come luogo della trascendenza del bene e come scoperta della bellezza di ciò che è esposto e vulnerabile<sup>55</sup>.

I temi weiliani dell'animalità e dell'impersonale si intrecciano dunque nel comune riferimento all'*attente du bien* e al *malheur*. Entrambi sembrano additare al paradosso della trascendenza custodita nell'umano, la quale conduce l'uomo oltre l'animale e, parallelamente, spinge la persona oltre sé, nella direzione della sua espropriazione, verso l'inappropriabile. L'umano in Weil appare così coinvolto nella soglia tra *animal* e *impersonnel*, in un processo di eccedenza, di transito e di ritorno, dov'è sicuramente cruciale l'assunzione piena del proprio limite, luogo di maturazione di una prassi di attenzione integrale.

<sup>55</sup> La connessione tra miseria umana e trascendenza appare a Weil come una questione del tutto cruciale, formulata con eccellenza impareggiabile al cuore della civiltà greca, costruttrice di ponti tra l'umano e il divino. Su questa base si colloca la ripresa weiliana di Platone (cfr. S. Weil, *Dieu dans Platon*, in Ead., *La source grecque*, cit., pp. 67-70; trad. it. *La rivelazione greca*, cit.).