



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

1623 - 1973
LA NOZIONE DI PERSONA
DA PASCAL A MARITAIN

A CURA DI
ALBERTO PERATONER
FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Leopoldo SANDONÀ e Francesca ZACCARON

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano MENTIL

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo);
Franco MIANO (Università di Roma-TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Roma - LUMSA);
Paolo PAGANI (Università di Venezia); Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata);
Antonio PETAGINE (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana); Roger POUIVET (Università di Nancy 2);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio POSSENTI (Università di Venezia);
Edmund RUNGGLADIER (Università di Innsbruck); Luciano SESTA (Univrsità di Palermo);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Leopoldo SANDONÀ

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2023

1623 - 1973
LA NOZIONE DI PERSONA
DA PASCAL A MARITAIN

A CURA DI
ALBERTO PERATONER, FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia
e del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2024 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via Diaz, 4
34121 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Progetto grafico e stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste

ISBN 978-88-97497-30-1 ISSN 2239 - 6160

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

INDICE

PREFAZIONE	
<i>Un cammino rinnovato, al servizio dei cercatori di senso</i>	9
INTRODUZIONE	
Alberto Peratoner, Francesca Zaccaron	
<i>Da Pascal a Maritain</i>	13
PARTE PRIMA	
Blaise Pascal	
Alberto Peratoner	
<i>Una metafisica della persona per l'età moderna</i>	
<i>L'antropologia pascaliana tra la dialettica delle contrariétés e l'ontologia dei trois orders</i>	17
Gian Pietro Soliani	
<i>Persona e libertà</i>	
<i>Note sul protopersonalismo di Blaise Pascal</i>	39
Leopoldo Sandonà	
<i>Oltre Modernità e altre Modernità</i>	
<i>Romano Guardini interprete di Pascal</i>	59
Calogero Caltagirone	
<i>Blaise Pascal "interlocutore" di Michele Federico Sciacca</i>	71
Domenico Bosco	
<i>Tra i molti Pascal... un invito a (tutto) il reale</i>	
<i>Un breve percorso a cavallo di due secoli (XIX-XX secolo)</i>	91
PARTE SECONDA	
Jacques Maritain	
Carmelo Vigna	
<i>Le avventure del personalismo e i tre "ordini" di Pascal</i>	107

Alberto Peratoner <i>Nullement métaphysicien</i> <i>Il Pascal di Maritain</i>	113
Vittorio Possenti <i>Filosofia della persona</i>	127
Giovanni Grandi <i>La persona e il bene comune di J. Maritain</i> <i>Una rilettura</i>	143
Antonio Petagine <i>Dalla legge naturale ai diritti umani</i> <i>La tutela della persona nella prospettiva di Jacques Maritain</i>	157
Francesca Zaccaron <i>Per una pedagogia del futuro</i> <i>Scuola ed educazione a partire da Jacques Maritain e Bernard Lonergan</i>	169
Francesca Simeoni <i>Weil e Maritain: l'impensato del personalismo</i>	187
Angelo Tumminelli <i>Jacques Maritain sull'amore. Oltre la polarizzazione di eros e agape</i>	199
Damiano Bondi <i>Il diavolo ecumenico</i> <i>Una ricognizione storico-filosofica sul rapporto tra Jacques Maritain e Denis de Rougemont</i>	215
Abstract	233
Profili degli Autori	245
Indice dei nomi	251

WEIL E MARITAIN: L'IMPENSATO DEL PERSONALISMO

FRANCESCA SIMEONI

Una delle critiche più dure all'eredità personalista di Jacques Maritain gli giunse, nel pieno del XX secolo, dalla filosofa francese Simone Weil (Parigi 1909 – Ashford 1943). I due si incontrarono¹ a New York nel 1942 ed ebbero un breve scambio epistolare². Weil lesse *Umanesimo integrale* (1936) e *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942). Questo secondo testo era stato pubblicato negli Stati Uniti proprio nell'anno in cui i due intellettuali, entrambi in esilio, si conobbero ed è a esso che Weil molto probabilmente si riferiva³, con intento critico, quando, nel saggio *La persona e il sacro* (1943), affermò che «in ogni uomo vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. [...] Ciò che è sacro [...] è quello che in un essere umano è impersonale»⁴.

1. Il riferimento alle opere weiliane, là dove non vi è un'edizione italiana, sarà quello delle opere complete (OC) nell'edizione Gallimard curata da R. Chenavier, con precisazione del volume e del tomo. Sul rapporto tra Weil e Maritain, si vedano R. Chenavier, *Présentation générale*, in S. Weil, OC V 1, pp. 13-53, pp. 22-23; D. Canciani, *Contre le personalisme (Mounier et Maritain)?*, "Cahiers Simone Weil", XXXVIII/1 (2015), pp. 1-14; B. Doering, *Simone Weil e Jacques Maritain*, "Cahiers Simone Weil", XXX/2 (2007), pp. 121-134; E. O. Springsted, *Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain*, "The Harvard Theological Review", 98/2 (2005), pp. 209-218; E. Gabellieri, *Simone Weil et J. Maritain: une clef des Écrits de Londres?*, in Id., *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003, pp. 453-462.

2. Lo scambio epistolare tra i due è pubblicato in Italia a cura di G. Campanini, *Jacques Maritain e Simone Weil: tre lettere del 1942*, Morcelliana, Brescia 2022.

3. Cfr. S. Fraisse, *Simone Weil, la personne et les droits de l'homme*, "Cahiers Simone Weil", VIII/2 (1984), pp. 120-132. Nel corpus weiliano emergono vari passaggi di questo testo, che Weil puntualmente attacca. In questa analisi faremo riferimento all'edizione francese J. Maritain, *Les Droits de l'Homme et la loi naturelle* [1942], Paul Hartmann, Paris 1947: le traduzioni italiane, dove non specificato, sono nostre.

4. S. Weil, *La persona e il sacro* [1942], tr. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2020, p. 11, 17. Questo saggio apparve nel 1950, dunque postumo, nella rivista francese "La Table Ronde" con il titolo (non weiliano) "La personalità umana, il giusto e l'ingiusto". Apparve poi nel 1957, nell'edizione Gallimard degli *Scritti di Londra*, con il titolo "La persona e il sacro". Uno dei titoli originali che Weil aveva dato all'abbozzo di questo saggio era: "La persona umana è sacra?", con l'aggiunta significativa: "Bisogna mantenere il vocabolario personalista?". L'edizione Gallimard delle *Opere complete* scelse il titolo, appuntato da Weil nel suo manoscritto, "Collettività – Persona – Impersonale – Diritto – Giustizia".

Il concetto weiliano di impersonale – non un sostantivo, ma un aggettivo e un processo – mira direttamente a contestare il legame essenziale tra persona, sacralità e diritto naturale. Maritain aveva fondato e argomentato questo nesso nel testo del 1942, che diverrà una fonte d’ispirazione principale per la preparazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* (1948)⁵. La critica complessa che la filosofa francese espone, pur assumendo intenti molto vicini al principio antropologico e politico che animava le tesi maritainiane, rappresenta uno dei luoghi più interessanti per misurare l’impensato e l’attualità dell’ispirazione personalista. Allo scopo di indagare tale impensato, cercheremo in questo contributo di chiarificare le critiche weiliane presenti in *La persona e il sacro*, elucidando i temi più rilevanti che la filosofa sviluppa nella sua contestazione. Resteremo nell’ambito del dibattito francese e tralascieremo il più globale confronto di Weil con gli altri personalismi, per concentrarci sul rapporto tra *La persona e il sacro* e *I diritti dell’uomo e la legge naturale*.

1 | LE OBIEZIONI DI WEIL: OLTRE IL DIRITTO, OLTRE LA PERSONA

Alla base di entrambi i testi appena indicati vi è un contesto storico ben preciso: lo scoppio e lo sviluppo della Seconda guerra mondiale, l’escalation antisemita, l’imporsi di forme politiche e culturali totalitarie, ben indagate sia da Weil⁶ che da Maritain. Si tratta per entrambi di difendere la democrazia, ancorando le libertà politiche a un’antropologia che garantisca la difesa e l’invulnerabilità di ogni essere umano. Il nodo, per entrambi, è etico: impedire la reificazione e l’oppressione dell’essere umano. Anche se nel titolo Maritain parla di “diritti dell’uomo”, è sulla persona, intesa come depositaria della dignità, che egli si appoggia per rispondere alla sfida.

Il concetto di persona, che Maritain utilizza, è portatore di un’eredità eterogenea. Vi è infatti un portato metafisico, riassumibile nell’idea boeziana che la persona sia una *individua substantia* di natura razionale. L’elemento individuale, in Maritain, viene alla persona dalla sua componente materiale, che la rende una sostanza tra le altre nell’universo. La componente spirituale assegna invece alla

5. Sul rapporto tra Maritain e la riflessione sui diritti umani, cfr. D. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2012; F. Oliva, *I diritti umani in Jacques Maritain*, Progetto 2000, Cosenza 2003; A. Scola, *La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982.

6. Si veda, a tal proposito, S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2019.

persona la sua dimensione trascendente e, dunque, assoluta⁷. In quanto sostanza individuale spirituale, la persona è così un tutto irriducibile⁸. Da un punto di vista teologico, questa assolutezza deriva dall'immagine divina che la persona riproduce, ed è dunque ancorata alla natura assoluta di Dio⁹.

È proprio su questa derivazione che Maritain appoggia il secondo portato del concetto di persona, che è giuridico: la dignità della persona appartiene all'ordine del diritto e, più precisamente, del diritto naturale. Questo secondo portato discende implicitamente dal concetto latino di *persona* come soggetto portatore di diritti e, più precisamente, del diritto di proprietà¹⁰. Vi è, secondo Maritain, «per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo»¹¹: questo diritto originario si esplicita come diritto della persona al proprio sviluppo (*épanouissement*), condizione della sua libertà¹². La dimensione del diritto prevale su quella dell'obbligo, poiché, osserva Maritain, Dio stesso, referente più alto dello statuto umano, non ha obblighi verso le sue creature, ma solo diritti¹³.

La rilevanza etica della persona è dunque data, in Maritain, dalla disposizione congiunta della sua natura metafisica – individuale, razionale, spirituale – e della sua natura giuridica: la persona è un assoluto, indivisibile e inalienabile, portatore di diritti secondo un ordine naturale che la ragione può elucidare. A questa base si aggiunge poi la dimensione politica, nel senso aristotelico: la persona è naturalmente parte di una collettività, che ne garantisce il rispetto e la realizzazione.

Simone Weil, nel suo scritto, contesta precisamente i nessi chiave delle tesi maritainiane del 1942: quello tra persona e diritto naturale, tra persona e sacralità, tra persona e collettività, ma soprattutto l'idea che la garanzia dell'inviolabilità dell'essere umano sia collegata al diritto inalienabile al proprio sviluppo

7. J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, Mac Millan, New York 1941, p. 63.

8. Si veda P. Viotto, *Maritain*, La Scuola, Brescia 1971, pp. 52 ss.

9. Altrettanto rilevante è la dimensione trinitaria, sviluppata all'interno della tradizione cristiana e decisiva per comprendere il portato metafisico del concetto di persona: su questi aspetti teologici, si veda A. Milano, *Persona in teologia*, EDB, Bologna 2017.

10. Cfr. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (a cura di), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, IUSS, Pavia 2010.

11. Maritain, *Les Droits de l'Homme*, p. 62.

12. *Ivi*, p. 15, 48. Maritain considera come valore principale della società quello di concedere ai singoli il più alto grado di accesso «à leur vie des personnes et à leur liberté d'épanouissement» (p. 15).

13. *Ivi*, p. 68, ripreso in S. Weil, *OCV 2*, p. 341.

(*épanouissement*). È sul piano metafisico e giuridico che Weil disarticola le tesi maritainiane.

Un primo vettore di contestazione passa precisamente dal concetto di diritto¹⁴: in Weil il diritto è strettamente connesso alla forza necessaria a rivendicarlo. Non vi è diritto se non vi è una forza che ne garantisca la tutela. Tuttavia, la forza è necessariamente collegata alla possibilità di rivendicare e far prevalere il *proprio* diritto, e quest'ultima è accessibile solo a chi già gode di un riconoscimento sociale. Il personalismo di Maritain pare a Weil generalizzare questa situazione di *comfort*, che non si applica all'essere umano reale: qualcuno «che ha freddo, che anela a un riparo e a un po' di calore»¹⁵. La struttura della rivendicazione appare alla filosofa troppo debole per garantire il diritto della persona radicalmente vulnerabile, cioè potenzialmente oppressa, priva di linguaggio, di prestigio e di considerazione sociali¹⁶. Il diritto va perciò bilanciato con la ricerca di giustizia, ma quest'ultima, per Weil, è tutt'altro che naturale, tutt'altro che evidente.

Una seconda obiezione chiave concerne infatti l'idea di "diritto naturale" come dominio di evidenza della dignità umana. Vi è in Weil una polarità essenziale tra il naturale e il *supra*-naturale (*surnaturel*)¹⁷: ciò che è naturale è ciò che avviene per necessità e secondo una meccanica di forza. Rispetto alla persona, è naturale che essa si sviluppi affermandosi e conservandosi, che sia parte di una collettività, ed è naturale che tale collettività sia attraversata da dinamiche di forza, cioè dalla lotta per il potere¹⁸. È invece sovranaturale che queste dinamiche di prestigio siano bilanciate da un principio di giustizia, che spezza i meccanismi di oppressione e rende manifesta la sofferenza che essi creano. Affinché le persone oppresse, a vario titolo, siano ascoltate, è necessario che si interrompa la dinamica di forza e autoaffermazione che caratterizza la dimensione naturale – a livello individuale e

14. Su questo aspetto, si vedano le considerazioni di F. Pizzolato, *Oltre il personalismo. Simone Weil e la critica al concetto di diritto*, "Jus", 3, 2014, pp. 459-474 e *Les droits font-ils obstacle à la justice?*, in A. Supiot (a cura di), *Mondialisation ou globalisation? Les leçons de Simone Weil*, Collège de France, Paris 2019, pp. 183-199 (doi : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.6007>).

15. Weil, *La persona e il sacro*, p. 24.

16. *Ivi*, pp. 27-30.

17. Termine che taluni interpreti rendono anche con «contronaturale», nel senso di ciò che va «contro un certo modo di essere che l'uomo condivide con l'animale e con la materia, cioè l'essere sottomesso a rapporti di forza, nei quali prevale la legge del più forte» (R. Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 63), oppure come «uno spazio-tempo indifferente alla potenza», il quale «lungi da ogni interpretazione paranormale, significa semplicemente che è possibile un regime di sospensione della legge naturale, dove la pura forza si trova disarmata» (T. Rioult, *L'anti-puissance. Éléments pour une métaphysique du levier (de Pythagore à Simone Weil)*, "Contrelittérature", 6, 2023, pp. 45-64).

18. È quanto Weil mette a fuoco in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* [1934] (ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983).

collettivo – dell'umano. Ciò avviene solo in virtù di un «eccesso d'amore» e di una «particolare specie di attenzione»¹⁹ che sono sempre eccessivi, cioè eccedenti l'ordine puramente razionale e giuridico. La figura di Antigone, ripresa da Maritain per illuminare la cogenza delle “leggi non scritte” che appellano alla tutela della dignità umana²⁰, viene ribaltata da Weil e usata per dimostrare la natura eccedente, extra-giuridica e contro-naturale del suo gesto²¹.

La polarità tra forza naturale e amore sovranaturale introduce al sostrato metafisico della critica weiliana. Se per Maritain la persona è una sostanza dal carattere universale e assoluto, che ha in sé il diritto al proprio sviluppo per condizione naturale, per Weil l'essere umano è un'esigenza radicale di bene²² esposta naturalmente alla possibilità della sventura (*malheur*)²³. Weil non parte da una definizione sostanzialista della persona, bensì dalla descrizione delle sue condizioni di esistenza, cioè a partire da un approccio che potremmo definire, impropriamente, fenomenologico. Ora, in quanto è definito dal “desiderio di bene”, l'essere umano è radicalmente eccentrico e decentrato: esso si sperimenta attraverso una legge di mediazione, un lavoro²⁴, un processo, nel quale mette alla prova il proprio desiderio e lo rapporta alla propria razionalità, volontà e azione. Il Bene²⁵ non è inerente alla dimensione naturale dell'essere umano, se non nella forma dell'aspirazione: è la scoperta chiave della dinamica del desiderio, cioè che il Bene eccede la forza e la necessità, è altro da esse.

La chiave dello sviluppo (*épanouissement*) umano è dunque non una dinamica di auto-affermazione inerente all'essere, quanto invece di donazione come passaggio alla pienezza dell'essere²⁶, specularmente a quanto, sul piano teologico, corrisponde alla natura creativa e oblativa divina: lasciar essere altro da sé, il Creato, rinunciando all'onnipotenza²⁷ del sé. Se in Maritain vediamo all'opera «un

19. Weil, *La persona e il sacro*, p. 31.

20. Maritain, *Les Droits de l'Homme*, p. 134.

21. Weil, *La persona e il sacro*, pp. 29-31.

22. S. Weil, *OCV* 1, p. 578.

23. Weil definisce la condizione dello sventurato (*malheureux*) in *Attesa di Dio* (ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008), pp. 171-176 e in *La persona e il sacro*, pp. 41-43.

24. Cfr. S. Weil, *Primi scritti filosofici*, ed. it. a cura di M. Azzalini, Marietti 1999, pp. 87 e ss.

25. Indicheremo d'ora in poi il termine “Bene” con la maiuscola per distinguerlo dal concetto di bene come particolare e in quanto correlativo al male.

26. Sul concetto di “pienezza dell'essere”, legato alla donazione, si veda Gabellieri, *Être et don*, pp. 504-513.

27. Weil, *Attesa di Dio*, p. 106. Si tratta di una comprensione del divino divergente rispetto a quella di Maritain in *Les Droits de l'Homme*, che Weil attacca affermando che «attribuire a Dio un diritto sovrano senza obbligo vuol dire fare di lui l'equivalente infinito di un romano proprietario di schiavi. Ne potrà conseguire

principio immanentistico, una “rivendicazione d’indipendenza” dell’interno della persona rispetto all’esterno, e un principio trascendentalistico, per il quale non deve esistere più alcun dato che misuri e domini l’umano, perché a farlo è la sua sostanza che “trascende e comanda ogni dato”²⁸; in Weil invece, non la persona *trascende* ogni dato in quanto è già un tutto assoluto, ma la persona è costantemente *trascesa* da ciò stesso che la costituisce: il Bene, radicalmente altro e radicalmente immanente al desiderio. Proprio per questo, l’essere umano è strutturalmente esposto e vulnerabile: non definito dal possesso o dall’affermazione, ma scoperto nella constatazione che «in me non vi è nulla che io non possa perdere»²⁹ e al contempo vi è quel Bene che definisce la mia essenza desiderante. Questa esposizione radicale è la chiave dell’impersonale weiliano.

Un corollario importante alla centralità del desiderio nell’antropologia weiliana è che esso valorizza la semplice presenza corporea umana e la sua rilevanza come destinataria del rispetto etico³⁰. Non è soltanto la natura spirituale che fonda la dignità, quanto l’unità psico-somatica: il desiderio di Bene è infatti iscritto nella totalità dell’esperienza umana, a partire dalla dimensione empirica, cioè dal desiderio naturale e biologico di vita. Il sovrannaturale è possibile solo grazie al naturale e mai separatamente da esso.

In Weil, dunque, il portato metafisico del concetto di persona è strutturato sulla base della preminenza del Bene sull’essere e sulla sostanza: il Bene è altro dalla forza ed è movimento di abbandono, un radicale svincolarsi tra essere e potenza. L’agatologia struttura in Weil la metafisica e provoca la separazione tra portato metafisico e portato giuridico del concetto di persona: non è sulla base del diritto, struttura accentratrice e immanentistica fondata sulla rivendicazione, che è garantita la dignità ontologica della persona, bensì sulla base della sua struttura eccentrica e oblativa, esposta, vulnerabile e desiderante. Se si attenta all’essere umano, nella forma più banale e più infima possibile, si ferisce direttamente il

soltanto una devozione servile» (S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 247). Il Dio maritainiano, concepito secondo Weil sul modello del diritto, riprodurrebbe il modello romano dell’imperatore, soggetto detentore dello *jus utendi et abutendi* su ogni suddito. La logica del diritto applicata a Dio illumina, secondo la filosofa, un Dio personale nel senso peggiorativo: un sovrano assoluto. Lo sforzo di pensare l’impersonale, per Weil, implica così anche una diversa concezione del divino, una specifica articolazione tra la persona e l’impersonale anche in Dio (cfr. Weil, *La persona e il sacro*, p. 55).

28. L. Zavatta, *La concezione dei diritti dell’uomo di Maritain*, “Tigor”, VI/1, 2014, pp. 165-178.

29. Weil, *La persona e il sacro*, p. 43.

30. Cfr. le osservazioni di W. Tommasi, *Studio, attenzione, preghiera. Il passaggio all’impersonale*, in G. P. Di Nicola, A. Danese (a cura), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 199-207, p. 206.

desiderio di Bene che lo costituisce e che lo rende impersonale, ossia più e oltre che la persona in lui.

2 | L'IMPENSATO DEL SOGGETTO: LA SOFFERENZA, IL DESIDERIO

Weil oppone così alla filosofia maritainiana dei “diritti della persona” l’idea che ciò che è sacro nell’essere umano sia l’eccedenza dell’impersonale. Dietro a questo slittamento, che accentua la dinamica eccentrica nella descrizione dell’imperativo etico al rispetto della dignità umana, vi sono alcuni snodi chiave del percorso weiliano, che attengono a una più ampia opera di trasformazione della soggettività³¹.

L’impersonale, innanzitutto, è una risposta critica all’antropologia razionalista e all’umanesimo volontarista della tradizione speculativa nella quale Weil si forma, quella dello spiritualismo francese di Alain³². Se Maritain, con Tommaso d’Aquino, è convinto che la ragione umana scopra le regolazioni della legge naturale sotto la guida delle sue inclinazioni, Weil fa invece esperienza del fallimento della ragione e della volontà nel determinare la rilevanza etica dell’essere umano. La realtà chiave che determina questo fallimento è quella delle fabbriche parigine, dove Weil lavora nel 1935 e dove tenta, invano, di rielaborare criticamente il vissuto di alienazione degli operai che incontra. Oppresso da un meccanismo che gli impedisce un distacco riflessivo sulla propria opera produttiva, il lavoratore è radicalmente impossibilitato a far uso della ragione e della volontà per umanizzare il proprio lavoro. In questa esperienza chiave, che Weil qualifica come sventura (*malheur*)³³, la ragione perde le risorse per definire la naturale rispettabilità umana

31. Il concetto di persona-impersonale è uno dei tanti che Weil convoca, accanto a quelli di creatura-decreazione, “*je*” o *atman*. Sulla decostruzione del soggetto in Weil, cfr. R. Fulco, *Soggettività e potere*, pp. 19-70; I. Poma, *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Mimesis, Milano 2022.

32. Cfr., su questo, E. Gabellieri, *Dall’umanesimo alla rivelazione*, in Di Nicola, Danese (a cura), *Persona e impersonale*, pp. 261-271 e M. Marianelli, *Generosità e riconoscimento dell’altro: la “tradizione cartesiana” da Alain a Simone Weil*, in F. F. Calemi, N. Ghigi, M. Marianelli, *Intersoggettività e vie dell’ontologia*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 109-151.

33. Che si tratti di un evento, uno stato d’animo, una costante antropologica, Weil non è mai del tutto chiara rispetto al concetto di *malheur*, un termine, traducibile con “sventura” o “sofferenza profonda”, che per lei resta «un enigma». L’autrice ne sottolinea sempre la radicalità: si tratta di una forma di evento e di condizione che mette in gioco la totalità del soggetto (nella sua dimensione fisica, psicologica, sociale), per questo passa a investire l’umano in sé. In *La persona e il sacro* Weil associa il *malheur* a quel «lamento infantile», disarmato e disarmante, impersonale, «che sorge dal fondo di un cuore umano» quando esso grida: «Perché mi viene fatto del male?» (p. 14): una protesta che non ha la persona al centro, che supera la rivendicazione, poiché coincide con la possibilità di perdere ogni energia, ogni bene e ogni capacità di parola. Vi è dunque un’originaria radice

e l'oppresso ha un sentimento radicale di perdita della dignità³⁴. È innanzitutto questo stato di reificazione imposta dall'esterno che Weil qualifica come (orrido) impersonale³⁵ e che la porta a erodere il concetto di persona, incapace di riabilitare concretamente quel sentimento di dignità.

Un elemento chiave della critica al personalismo viene dunque dalla radicalità che la sofferenza (*malheur*) assume nel pensiero di Weil: come è stato giustamente osservato³⁶, Weil assume pienamente la sfida antitotalitaria del personalismo francese, ma la porta alle estreme conseguenze nel dialogo con le analisi materiali dell'oppressione e di quella che potremmo definire, *ex-post*, la vulnerabilità originaria dell'essere umano. La sfida diventa, in Weil, quella di fondare la compassione, cioè la possibilità di intercettare il grido inespresso e impensato della sofferenza: dove vi è sofferenza radicale (*malheur*), non vi è ragione né diritto, non vi è nemmeno articolazione della parola, dunque non vi è pensabilità, ma soltanto un «grido muto»³⁷, che letteralmente rompe la persona. Weil riconosce infatti che pensare o ascoltare il grido della sventura significa ammettere la condizione di un «annientamento della propria anima», una condizione dove ogni bene sembra scomparso o perduto, qualcosa di fronte a cui «si rabbrivisce e si arretra»³⁸. Soltanto un'intelligenza contro-naturale può dare parola a quel grido, cioè una ragione trasformata dalla consapevolezza radicale dei propri limiti, destrutturata nella sua pretesa di fondamento assoluto del soggetto³⁹. L'accesso all'umano avviene soltanto se è assunta fino in fondo la dinamica espropriante di esposizione che la persona vive nel momento della sofferenza: un impensato per la tradizione filosofica.

di *malheur* nella condizione stessa di esposizione dell'essere umano al patire il male, sia esso prodotto nella forma della necessità esteriore che si impone, dell'oppressione sociale oppure del male inflitto o subito, fisico o morale. Si tratta inoltre di una "soglia", come la definisce G. Agamben (*Au-delà du droit et de la personne*, in *La personne et le sacré*, Rivages, Paris 2018, pp. 7-22), a partire dalla quale Weil cerca di pensare il fondamento di ogni etica e di ogni politica.

34. Si vedano le annotazioni del diario di fabbrica in S. Weil, *OC II 2*, p. 253.

35. Cfr. R. Fulco, *Soggettività e potere*, p. 56.

36. Cfr. S. Clément, *Compassion et personne. Le personnalisme français (1930-1950) à l'épreuve de la compassion*, tesi di dottorato sostenuta presso l'Université Caen-Normandie, 2018.

37. Weil, *La persona e il sacro*, pp. 14, 35, 45.

38. *Ivi*, pp. 43-44: «la sventura è un meccanismo che stritola l'anima». È interessante notare che, per nominare la rottura instaurata dalla sventura, Weil abbandoni il concetto di "persona" e debba ricorrere a quello di "anima": la "persona", intesa come soggetto detentore di diritto e di dignità, è infatti radicalmente destrutturata dall'esperienza del *malheur*.

39. Sul concetto di "ragione sovranaturale", cfr. F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil*, "Dialegethai. Rivista di filosofia", 11, 2009, (online: <https://mondodomeni.org/dialegethai/>).

Ciò che spesso viene occultato, quando è presa in considerazione la filosofia weiliana della sventura (*malheur*), nelle sue accezioni metafisiche e teologiche, è che l'acuta consapevolezza della sofferenza in Weil è strettamente collegata alla centralità che ha il desiderio di Bene nell'antropologia della filosofa. L'essere umano è originariamente desiderio e attesa del Bene, cioè tensione eccentrica di natura affettiva, la quale orienta le dimensioni cognitive e pratiche, l'intelligenza e l'azione⁴⁰. Ora, l'esperienza chiave inscritta in tale desiderio è che i beni particolari desiderati non sono che depositari, intermediari, di un Bene che li supera e che, in sé, non è possedibile. Al cuore del fondamento del soggetto, vi è dunque una mancanza, un'impossibilità di possesso, un'impossibilità di saturazione⁴¹: è precisamente questa apertura irrisolta che fonda la pienezza dell'essere, poiché solo il dono viene a colmarla.

Ecco perché, negli ultimi scritti, Weil ribalta la supremazia della nozione di diritto in favore di quella di obbligo⁴². Si tratta di decentrare la metafisica che sostiene la civiltà dei diritti: non accentrare i diritti sulla sostanza personale, ma fare della sostanza un movimento etico di tutela reciproca. In questo Weil preconizza quell'umanesimo dell'altro uomo che Lévinas porterà a maturazione più tardi. Portare a evidenza l'obbligo verso l'altro significa garantire il diritto di chi non ha strumenti per rivendicarlo, fondando il rispetto etico su un movimento di generosità strutturale, di attenzione al dimenticato come chiave politica.

3 | PERSONIFICARE, PASSARE PER L'IMPERSONALE

Quello di Weil non fu dunque un antipersonalismo, sebbene in *La persona e il sacro* la filosofa denunci esplicitamente «la filosofia personalista»⁴³ per il suo vocabolario astratto e per la sua poca frequentazione degli ambienti popolari. Quello di Weil fu piuttosto un “personalismo implicito”⁴⁴ o un “personalismo dell'impersonale”, perché fondato su premesse comuni alla galassia di autori legati alla

40. Su questo aspetto, cfr. F. Simeoni, *Travail du désir et anthropologie de la médiation chez Simone Weil*, “Labyrinth”, 25/1, 2023, pp. 176–204, (doi: 10.25180/lj.v25i1.324).

41. Cfr. le osservazioni di G. Zanardo, *Un'apertura di infinito nel finito. Lettura dell'impersonale in Simone Weil*, Mimesis, Milano 2017.

42. Cfr. E. Gabellieri, *Des droits de l'homme aux obligations envers l'être humain (S. Weil). Métaphysique et politique de la dignité humaine*, “Théophilyon”, XIII-2, 2008, pp. 287-302 e Fulco, *Soggettività e potere*, pp. 150 e ss.

43. Weil, *La persona e il sacro*, p. 11, 24.

44. Clément, *Compassion et personne*, pp. 279-352.

rivista *Esprit*: di fronte alla crisi di civiltà della prima metà del XX secolo, ritrovare l'umano, nella via mediana tra gli estremi dell'*individuo*, isolato e narcisistico, e l'imposizione alienante del *noi* collettivo, inteso in senso totalitario. La sfida, che Maritain declinò nella direzione dei "diritti dell'uomo" e Mounier in quella della "rivoluzione personalista e comunitaria", era quella di porre l'essere umano concreto al centro, nella sua triplice dimensione di incarnazione, comunione e vocazione, singolare e spirituale⁴⁵. Weil muoveva da premesse e con intenti sostanzialmente consonanti, e tuttavia separò accuratamente la radice relazionale e oblativa del concetto di persona⁴⁶, dalla sua radice romana, dove persona e diritto convergono indissolubilmente. Questa ambiguità la portò a spingere la natura eccentrica dell'umano oltre la persona stessa, senza però eliminare completamente il concetto: ciò che per Weil contava, era la possibilità di un «passaggio dalla persona all'impersonale»⁴⁷, un passaggio che non liquida il punto di partenza. L'impersonale potrebbe insomma essere interpretato come un modo, un'attitudine – espropriante, decentrante, obbligatoria – dell'essere persona⁴⁸, tale da svincolare permanentemente quest'ultima dal rischio di appiattirsi sulla forza, individuale o collettiva, aprendo invece al Bene eccedente e alla percezione della vulnerabilità. L'essenziale dell'impersonale weiliano sta infatti in una dinamica, più che in un concetto: una pratica di (de)soggettivazione, che Weil preferì esprimere, peraltro, nei termini della "vita dell'anima"⁴⁹. Un simile accento si ritrova in Mounier, che riprese il concetto di "persona" non come entità astratta, ma come delicato processo, mai concluso, di «personalizzazione»⁵⁰.

La sfida, in questo senso, rimane quanto mai attuale e inevasa, con un'aggiunta inedita: quell'invito alla «personalizzazione» risuona oggi in seno a una

45. Cfr. E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria* [1935], ed. it. di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1984, pp. 74-78.

46. Radice sviluppata nel contesto della tradizione teologica trinitaria, della quale Weil era conscia (cfr. le osservazioni di Gabellieri, *Être et don*, p. 507).

47. Weil, *La persona e il sacro*, p. 22 ss.

48. Per un'interpretazione originale dell'impersonale weiliano, nella direzione di una critica strutturale del "dispositivo" della persona, si veda R. Esposito, *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

49. Weil riprende nei suoi ultimi scritti il concetto di "anima", non tanto nella sua pesante eredità di dissociazione dal corpo, quanto nella sua feconda implicazione con il desiderio e nella sua capacità di fare da supporto unico e connettivo delle varie dimensioni dell'esperienza umana, fino al legame col cosmo. Rispettare l'anima dell'altro è in effetti, a livello di vocabolario, più e oltre che rispettarne la persona. Weil consegna, nel suo ultimo scritto, una lista ben precisa di "bisogni dell'anima" (Weil, *La prima radice*, pp. 13-45) che avrebbero dovuto stare alla base della civiltà del dopoguerra.

50. E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario* [1936], ed. it. di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1985, p. 74.

torsione semantica che ne ha pervertito il senso⁵¹, poiché esso è stato fatto proprio dalla cultura dell'ipermodernità consumista, con il suo imperativo ad «essere sé stessi»⁵², personalizzando ogni esperienza nel senso dell'*ad personam* solipsistico. Riproporre oggi, nella società dei diritti, la sfida politica e culturale di permettere a ogni essere umano lo spazio e le risorse affinché compia il proprio percorso di “divenire persona”, significa anche mettere in discussione quel nuovo soggetto di “personalizzazione” che è il consumatore e, in particolare, il consumatore digitale globale. Gli ambienti digitali, infatti, riproducono e amplificano potenzialmente nuovi fenomeni di oppressione, favorendo processi di soggettivazione dove prevalgono l'omologazione attraverso la profilazione, l'estremizzazione e polarizzazione delle opinioni, i fenomeni di odio da tastiera e lo sviluppo di “personalizzazioni”⁵³ reale, proprio là dove la personalità singolare è magnificata.

La sfida è dunque quella di riportare l'imperativo consumista della “personalizzazione” (l'appiattimento della realtà personale su quella dell'individuo consumatore) verso la sfida della “personificazione” (il movimento di umanizzazione additato da Mounier, come uno sforzo inesauribile di mediazione tra gli estremi che sono il soggettivo e il collettivo, il materiale e lo spirituale, il concreto e il virtuale, il possesso e la depossessione). Questo vale soprattutto in quella che è senza dubbio l'era dei diritti e delle rivendicazioni, cioè l'epoca in cui il rispetto dell'essere umano singolare e concreto è quanto mai avvertito come cruciale e irrinunciabile. Il maritainiano “diritto della persona al proprio sviluppo” deve trovare oggi una rinnovata presa in carico, soprattutto per rideterminare quale sia quell'essere umano (sessuato, cittadino, consumatore, appartenente a un ceto sociale, geograficamente situato) che è destinatario, nella sua concretezza singolare e sempre “fuori-norma”, di tale diritto. Il caso delle nuove correnti femministe, impegnate a ripartire dal vissuto del corpo femminile nelle sue peculiarità⁵⁴ per ridefinire la soggettività sessuata, ne sono un esempio lampante.

Ciò che Weil, nella sua critica a Maritain, aggiunge a questa sfida è, a nostro avviso, la radicale assunzione di un elemento che rimane costantemente impensato al fondo di ogni antropologia, ossia la sofferenza muta, quel punto in cui

51. Riprendiamo le tesi di L. Alici, *Se personalizzare è diventato un problema. Mounier e la mediazione come rivoluzione*, in L. Grion (a cura di), *Persona e comunità. L'eredità di Emmanuel Mounier*, Meudon, Trieste 2010, pp. 53-70.

52. *Cfr.*, *inter alia*, le osservazioni di G. Lipovetsky, *La fiera dell'autenticità*, tr. it. di F. Peri, Marsilio, Venezia 2022.

53. A. Romele, D. Rodighiero, *Digital Habitus or Personalization without Personality*, “Humana.Mente”, 37, 2020, pp. 99-126, (online: <https://www.humana.mente.eu/index.php/HM/article/view/318>).

54. *Cfr.*, *inter alia*, C. Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, Seuil, Paris 2022.

la persona, la soggettività, l'io si rompono. Questa rottura lascia intravedere, da un lato, l'orrida condizione dell'a-personale, l'appiattimento dell'umano al solo *conatus* biologico; ma dall'altro lato, essa mette a nudo la consapevolezza che la soggettività è ancorata a qualcosa che la eccede indefinitamente e che ne struttura il desiderio profondo e singolarissimo. La sfida diventa allora quella di impedire la caduta nel lato a-personale di ogni essere umano, soprattutto quando quest'ultimo è ridotto all'indigenza estrema: è necessario, pertanto, consacrare un ascolto e un'attenzione rivoluzionari alle forme inesprese della sofferenza a livello sociale, per smascherare le oppressioni che le producono. Ma l'altra faccia della sfida è anche, specularmente, quella di favorire la germinazione di ogni fragile possibilità di «passaggio attraverso l'impersonale»⁵⁵ che la persona custodisce, inteso come sperimentazione, attraverso la bellezza, la giustizia, la verità, di un desiderio incarnato che eccede la dimensione puramente individuale e solipsistica, la sfera dell'io e del soggetto di diritti. E a questo scopo è necessario garantire spazio, attenzione, tempo, silenzio⁵⁶, per fare della vulnerabilità singolare non più un impensato, ma uno spazio di emancipazione intersoggettiva, di autentica umanizzazione.

55. Si noti, dunque, che il concetto di "impersonale" non indica in Weil né l'oggettivo rispetto al soggettivo, né l'universale rispetto al particolare.

56. Weil, *La persona e il sacro*, p. 24.