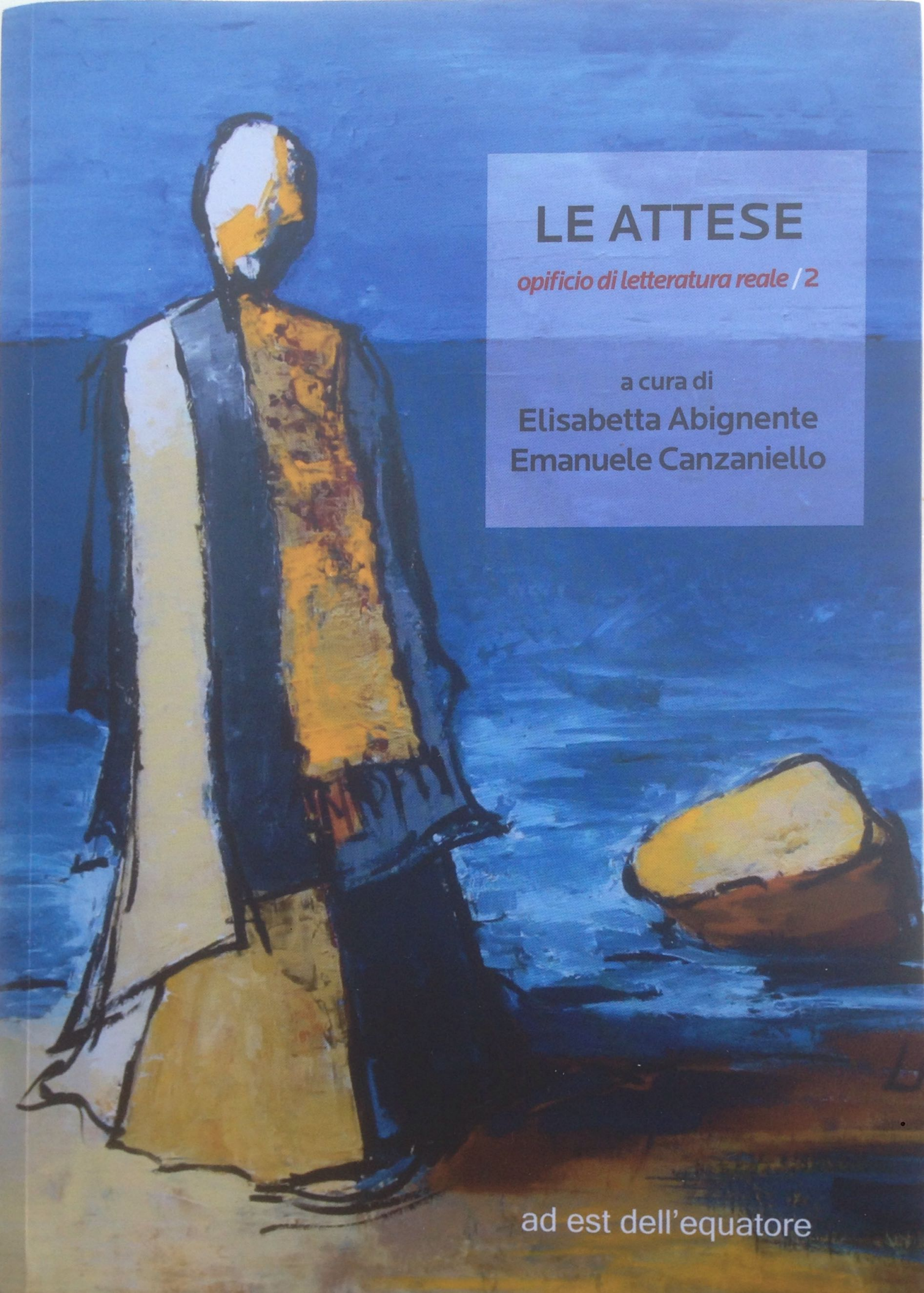

# LE ATTESE

*opificio di letteratura reale* / 2

a cura di
Elisabetta Abignente
Emanuele Canzaniello

ad est dell'equatore

# le attese

## opificio di letteratura reale / 2

a cura di elisabetta abignente
e emanuele canzaniello

un progetto ideato e diretto da
francesco de cristofaro e giovanni maffei

ad est dell'equatore

© 2015 ad est dell'equatore

centro direzionale isola E5
80143 napoli

www.adestdellequatore.com
info@adestdellequatore.com

# indice


p. 5 questo libro

p. 11 I
and nothing is but what is not (yet)
*coordinamento scientifico di emanuele canzaniello e paola di gennaro*

p. 17 nostalgia dell'inorganico
*emanuele canzaniello*

p. 29 il ritorno del re: attesa e disattesa nel mito di re artù
*bruna corradini*

p. 39 dostoevskij e il vangelo dei reclusi
*francesco serao*

p. 49 then a damp gust/ bringing rain. l'attesa della pioggia in *the waste land* di t. s. eliot
*elena munafò*

p. 59 l'ineluttabile destino di un'attesa vana
*ernesto severino*

p. 71 il tema dell'espera in *el coronel no tiene quien le escriba* di gabriel garcía márquez
*viviana pezzullo*

p. 83 l'attesa apocalittica nei racconti di julio cortázar
*isabella puca*

p. 91 *el juego del apocalipsis* di jorge volpi, tra fine del mondo e rivelazione
*mara imbrogno*

p. 99 simone weil: l'attesa di dio, l'attesa del vuoto
*francesco sielo*

p. 111 II
l'una e l'altra porta del mondo
*coordinamento scientifico di antonio bibbò e carmen gallo*

# simone weil: l'attesa di dio, l'attesa del vuoto

*francesco sielo*

*I said to my soul, be still, and wait without hope*
*For hope would be hope for the wrong thing; wait without love*
*For love would be love of the wrong thing; there is yet faith*
*But the faith and the love and the hope are all in the waiting.*
*Wait without thought, for you are not ready for thought*

T. S. Eliot, *Four Quartets* (1943) *East Coker*, sezione III, vv. 23-27

## premesse

L'attesa è un tema fondamentale sia della riflessione filosofica che dell'esperienza mistica di Simone Weil tanto da poter essere legittimamente adoperata come chiave interpretativa del suo pensiero.

Senza voler addentrarci in un'analisi complessiva delle tematiche di Simone Weil – analisi a tutt'oggi non ancora compiuta – vorremmo approfondire, per quanto possibile, la tematica dell'attesa per evidenziarne tanto le strette connessioni con altri temi quanto gli aspetti più originali.

Per Simone Weil l'attesa è inevitabilmente permeata dall'idea del vuoto, in quanto si attende sempre qualcosa che non c'è, un'assenza, proiettandosi attraverso l'immaginazione in un tempo ugualmente vuoto quale è il futuro.

L'attesa della Weil è un'attesa per cui è ipotizzabile la non esistenza reale dell'oggetto atteso, dunque aspettazione inevitabilmente mancata, tensione verso un oggetto inesistente e verso un incontro

impossibile. Anche nel caso concreto in cui un'attesa venisse soddisfatta si verificherebbe un'inevitabile condizione di straniamento poiché la realtà presente sostituirebbe e per così dire annullerebbe il precedente stato di attesa, rendendolo vano.

> Quando si è delusi da un piacere che ci si aspettava e che sopraggiunge, la causa della delusione è nell'attesa di qualcosa dell'avvenire. E una volta giunta la cosa, ecco che fa parte del presente. Bisognerebbe che l'avvenire fosse qui, senza cessar d'essere l'avvenire. Assurdità di cui solo l'eternità ci guarisce (Weil, 2002: 39).

L'attesa è, secondo la Weil, uno stato caratterizzato da un «accumulo di energia», ossia da una tensione crescente che però si scarica di colpo all'«avvento» dell'oggetto atteso (Weil, 1985: 117); allora «è come se si ricevesse dal di fuori l'energia concentrata durante l'attesa» (Weil, 1985: 118), come se ci venisse data una ricompensa per aver tollerato il vuoto dell'attendere.

Questo evento vincola la ricompensa all'oggetto e non al soggetto, ad una condizione dunque legata alla «necessità» del mondo esterno e non alla volontà dell'individuo attendente: per la Weil invece l'attesa deve avere valore in sé, in quanto sforzo e sofferenza nel tollerare il vuoto, nel mantenere e anzi accrescere all'infinito un'attenzione innaturalmente rivolta fuori di sé.

Da un punto di vista squisitamente ascetico, l'attesa non dovrebbe quindi essere legata ad un oggetto ma puramente occasione offerta dalla necessità (ovvero dalle contingenze del mondo materiale a cui siamo sottomessi) per esercitare e sviluppare le nostre capacità attentive in modo perfettamente inutile, senza cioè aspettarci alcuna ricompensa.

Come riassume Sergio Sorrentino l'attesa «è uno stato, una condizione appetitiva non determinata dall'oggetto; che anzi l'oggetto è il falso referente dell'attesa, mentre la sua verità consiste [...] nello svincolare l'intenzionalità dall'oggetto. Se l'oggetto determinasse l'attesa, la distensione dell'energia accumulata avrebbe tutti i caratteri dell'"alienazione" (*Entfremdung*), della cosificazione (*Verdinglichung*)» (Sorrentino, 1995: 30).

L'inutilità dell'attesa è quindi una condizione universale in quanto, seppure l'oggetto dovesse alla fine presentarsi, non sarebbe mai all'altezza delle nostre aspettative, non potrebbe cioè mai restituirci il tempo e l'energia che abbiamo impiegato per attenderlo.



Tuttavia se l'attesa viene vissuta consapevolmente nella sua inutilità, nella contemplazione del suo terribile vuoto di significato, allora l'energia spesa viene restituita sotto forma, nelle parole della Weil, di «capacità d'attenzione» o capacità di «lettura»[1].

La categoria weiliana della «lettura» è forse uno degli spunti più interessanti della scrittrice francese, punto di incontro o «soglia», per utilizzare un'altra parola a lei cara, tra l'intelligenza umana e il mondo sovrannaturale. Il fine naturale dell'intelligenza è affinare sempre più la propria capacità di lettura del mondo sensibile, fino ad arrivare ad un punto, la «contraddizione», in cui non può più proseguire ed è costretta ad arrestarsi.

Eppure «l'insolubilità dei problemi, cui la Weil fa riferimento non è che un rimando al valore che la contraddizione assume all'interno del pensiero. In tal senso l'impossibilità di risolvere alcuni problemi, più che una rinuncia ad avanzare nella conoscenza, sembra essere una leva che permette allo spirito di ergersi oltre la contraddizione stessa» (Pezzini, 2007: 282).

Lungi dal considerare quest'impotenza come il segno della superiorità della fede rispetto alla ragione, Simone Weil afferma che nel riconoscimento dei propri limiti si ritrova il valore più alto della razionalità: nell'abitare quelle difficili zone di confine, quei margini continuamente spostati in avanti tra la conoscenza umana e l'ignoto, nel dimostrare, attraverso la propria indagine razionale, l'esistenza di qualcosa che sfugge al razionale. La vera contraddizione può, secondo Springsted, essere definita come «mistery» o «incommensuration», ovvero «la comparazione di due cose che non hanno una comune misura intellettuale [...] quando l'eliminazione di uno dei duetermini rende l'altro privo di senso o quando l'eliminazione del mistero che viene dal considerare i due termini insieme dà luogo ad una perdita di luce nella comprensione» (Dunaway – Springsted, 1996: 15-18, trad. mia). Se la contraddizione è davvero tale, non è in altre parole risolvibile con mezzi razionali, allora l'intelligenza è arrivata al suo limite, alla soglia del divino: la filosofia, intesa come emblema della

1 Le due definizioni sono molto frequenti nei testi weiliani. Vedi ad esempio Weil, 2008: 192 o i brani raccolti da Perrin sotto il significativo titolo di «Letture», Weil, 2002: 238.

conoscenza umana, deve riuscire a «concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, poi solo [...] contemplarli, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa» (Weil, 1993: 305).

La teoria richiama chiaramente le concezioni della grazia in Meister Eckhart, autore indubbiamente presente nella biblioteca weiliana, o in altri autori la cui lettura da parte della Weil è meno certa come ad esempio Agostino o Cusano[2]; tuttavia è decisamente peculiare la caratterizzazione operata dalla Weil di quest'attesa, divenuta propriamente attesa di Dio.

## 1. il vuoto e l'immaginazione

L'attesa di Dio è per la Weil un attesa del vuoto, l'attesa di qualcosa che non esiste e non si manifesterà: occorre secondo la Weil «pregare Iddio pensando che Dio non esiste» (Weil, 2002: 41), attenderlo sapendo che «colui che dobbiamo amare è assente» (Weil, 2002: 126).

Simone Weil, argomentando che «il contatto con le creature ci è dato con la presenza, quello di Dio attraverso l'assenza» (Weil, 1985: 168), arriva a dichiarare apertamente che «non c'è un Dio, nel senso che sono completamente certa che nulla di reale assomiglia a quel che posso concepire quando pronuncio quel nome» (Weil, 2002: 131).

Il linguaggio di Simone Weil è, come si può vedere, basato sulla contraddizione come metodo esplorativo e in questo caso il paralogismo (il «contatto con un'assenza») è il necessario risultato di un ragionamento che non può più fondarsi sul principio di non contraddizione: in questo il linguaggio della Weil si avvicina sostanzialmente alla libertà espressiva e a suo modo argomentativa propria della letteratura; si potrebbe obbiettare che la maggior parte della riflessione weiliana a cui ci stiamo riferendo è contenuta nei *Cahiers*, in una produzione eminentemente privata e quindi poco curata sul piano formale. D'altro canto non si deve dimenticare come,

2 Per l'approfondimento delle relazioni tra Simone Weil e il pensiero eckhartiano vedi: M. Sourisse, *Simone Weil et Maitre Eckhart*, in CSW, 1, 2000, pp. 1-35.



per la nostra autrice, la ricerca della verità non si rivolga a un vero e proprio pubblico, rimanendo sempre individuale e universale insieme, discorso privato ma dalle implicazioni costantemente universali. Un monologo interiore che si rivolge alla totalità degli uomini.

Per l'intelligenza umana credere a Dio è impossibile o meglio non giustificabile: è necessario continuare ad attendere il manifestarsi di Dio nello stesso tempo in cui se ne contempla l'impossibilità. L'idea di Dio deve essere semplicemente lasciata vuota:

> Distaccare il nostro desiderio da tutti i beni e attendere. L'esperienza prova che questa attesa è esaudita. Si raggiunge allora il bene assoluto.
>
> In ogni cosa, oltre l'oggetto particolare, qualunque esso sia, volere a vuoto, volere il vuoto. Perché è un vuoto, per noi, quel bene che non possiamo né rappresentarci né definire. Ma quel vuoto è più pieno di tutti i pieni. Se si giunge là si è in salvo; perché Iddio colma il vuoto. Non si tratta affatto di un processo intellettuale, nel senso che diamo oggi a questa parola. L'intelligenza non ha nulla da trovare (Weil, 2002: 29).

Il vuoto è qualcosa di innaturale, di non sopportabile e l'autrice lo chiarisce iniziando la sua riflessione, come spesso le accade, prendendo spunto dalla cultura classica:

> «Noi crediamo per tradizione, per quanto riguarda gli dèi, e vediamo per esperienza, per quanto riguarda gli uomini, che sempre, per una necessità di natura, ogni essere esercita tutto il potere di cui dispone» (Tucidide). Come un gas, l'anima tende ad occupare la totalità dello spazio che le è accordato. Un gas che si restringesse e che lasciasse un vuoto sarebbe contrario alle leggi dell'entropia. [...] Necessità di una ricompensa, di ricevere l'equivalente di quel che si dà. Ma se, facendo violenza a questa necessità, si lascia un vuoto, si produce come una corrente d'aria; e sopravviene una ricompensa sovrannaturale. [...] Accettare un vuoto in se stessi è cosa sovrannaturale (Weil, 2002: 29).

In rapporto al vuoto, l'immaginazione, l'altra principale facoltà umana oltre alla ragione, deve essere strettamente controllata, in quanto l'immaginazione colma il vuoto dell'assenza e ci impedisce di portare avanti quell'esercizio spirituale che invece la contemplazione del vuoto avvia.

Occorre, secondo la Weil, trovare un «rimedio contro l'amore immaginario» (Weil, 2002: 99):

Essi non hanno che da rimanere immobili, senza distogliere lo sguardo, senza cessare di porgere ascolto; non hanno che da rimanere in attesa senza sapere di che cosa, sordi alle sollecitazioni e alle minacce, imperturbabili ai colpi. Se Dio, dopo una lunga attesa, lascia vagamente intravedere la sua luce oppure si rivela di persona è soltanto per un istante. Poi bisogna rimanere di nuovo immobili e attenti, aspettare senza muoversi, chiamando solo quando il desiderio è troppo forte. Credere alla realtà di Dio non dipende dall'anima, finché Dio stesso non le rivela la propria realtà. Se essa vi crede prima, applica il nome di Dio come un'etichetta su qualcos'altro, cadendo nell'idolatria (Weil, 2008: 166).

È interessante d'altra parte notare come l'immaginazione seppure irreale non sia affatto inconsistente e anzi come la sua presenza condizioni fortemente l'intero agire umano: la dimostrazione di questo sta, secondo la Weil, nell'immaginazione maggiore, ovvero l'immaginazione del tempo:

Il tempo, a voler parlare rigorosamente, non esiste (eccetto il presente, come limite). Eppure gli siamo sottoposti. Tale è la nostra condizione. Siamo sottoposti a quel che non esiste. Sia che si tratti della durata sofferta passivamente – dolore fisico, attesa, rimpianto, rimorsi, paura – o del tempo elaborato – ordine, metodo, necessità -, in ambedue i casi non esiste ciò cui siamo sottoposti. Ma esiste la nostra sottomissione. Siamo realmente legati da catene irreali. Il tempo, irreale, vela tutto (e noi medesimi) di irrealtà (Weil, 2002: 93).

L'immaginazione presente nell'attesa è naturalmente la prefigurazione del futuro, quello che Simone Weil chiama «l'avvenire che colma i vuoti» (Weil, 2002: 39).

La facoltà di «lettura» cercata dalla Weil si basa in sostanza sulla negazione degli irreali ma effettivi vincoli dell'immaginazione, sull'accettazione da parte dell'individuo a svuotarsi di sé per potersi liberare dell'unico grande ostacolo tra la lettura e l'oggetto, ovvero il soggetto stesso, l'io di chi legge.

Questo processo, definito «decreazione» dalla scrittrice, consiste «nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto» (Weil, 2008: 92-93) ovvero nel rassegnarsi a una debolezza infinita come unica alternativa all'uso della forza. È, in fondo, un paradosso: «perché Simone si esprime con forza, anche se in tutto alla forza si oppone» (Fusini, 2013: 26).



Ma l'attesa, lo stare sulla soglia, che giustamente la Weil paragona all'essere chiusi fuori la porta della persona amata, è una condizione di sofferenza estrema e risulta degradante a chi non ha la forza di rinunciare a una risposta immediata, un risultato tangibile. Potremmo qui supporre un'altra reminiscenza classica, stavolta non esplicitata, ricordando il *paraclausithyron*, il canto elegiaco dell'amante escluso dalla presenza dell'amata. D'altronde il linguaggio mistico e quello letterario legato all'esperienza d'amore intrecciano una relazione profonda di prestiti e influenze: anche la Weil, seppure nella sua eccentricità rispetto alla tradizione mistica, sembra presentare questo tipo di rapporti.

L'amore dunque giustifica e sostiene una simile decreazione dell'individuo, fermo restando che la Weil è molto attenta a distinguere la decreazione dalla distruzione di sé, l'umiltà dall'umiliazione.

La decreazione è «far passare dal creato nell'increato» mentre la distruzione è «far passare dal creato nel niente» (Weil, 2002: 49): la differenza è sostanzialmente nella scelta con cui l'anima, ricevendo un condizionamento dal mondo esterno (la necessità che apre un vuoto), decide se accettarlo e utilizzarlo come leva per il proprio progresso spirituale oppure rifiutarlo e nasconderlo attraverso l'immaginazione. Nel primo caso si ha una decreazione e l'individuo inizia la sua attesa di Dio mentre nel secondo caso si ha una distruzione e l'anima non si rende più nemmeno conto di essere inerte: ovviamente a questo punto non è più possibile alcuna attesa.

## 2. sventura e bellezza

La natura di questo condizionamento del mondo esterno, di questa necessità, è per certi versi sorprendente: Simone Weil ritiene infatti che, a creare un vuoto innaturale nella vita di un individuo, siano sostanzialmente due esperienze assolutamente contrarie tra loro, ovvero la sventura e la bellezza. Entrambe infatti causano una brusca interruzione dell'abitudine, una sorta di arresto della temporalità immaginaria sostituita da una inusitata attenzione al momento presente.

Sventura e bellezza rivelano all'uomo la sua reale condizione, «decostruiscono» le maschere fabbricate dall'immaginazione per

mostrare il vuoto che c'è al di sotto: si sviluppa così un intenso desiderio di colmare quel vuoto, di avere un risarcimento nel caso della sventura o di possedere e introiettare la bellezza.

Il desiderio di bellezza consisterebbe, per Simone Weil, in un'ansia di appropriazione, di possesso, non altrimenti che se la bellezza fosse un bene materiale di cui si è privi. La bellezza rappresenta un valore fuori di sé, che il soggetto riconosce come non appartenente alla sua esistenza personale, come a dire che l'osservazione della bellezza nel mondo ci porta a scoprire istantaneamente e dolorosamente la spaventosa carenza di bellezza all'interno di noi stessi. Tuttavia sia la bellezza che la sventura, quando pienamente accettate, rappresentano la condizione ideale per l'inizio dell'attesa di Dio. Secondo Perrin la riflessione weiliana spinge ad «Accettare e giungere ad amare le diverse forme della necessità e quindi della possibilità dell'infelicità», senza dimenticare che «la bellezza, per noi, è necessità» (Perrin,1984: 113, trad. mia), quasi come a dire quindi che l'estrema felicità o l'estrema infelicità possono indifferentemente essere usate come spunto ascetico, come addestramento a svuotare il desiderio del bene di ogni ansia di possesso e di ogni immaginazione illusoria:

> L'immaginazione è sempre legata a un desiderio, cioè a un valore. Solo il desiderio senza oggetto è vuoto di immaginazione. C'è una presenza reale di Dio in ogni cosa, che l'immaginazione non giunge a velare. La bellezza cattura in noi il desiderio e lo vuota di oggetto fornendogli un oggetto presente e interdicendogli così di lanciarsi verso l'avvenire. [...] Ogni desiderio di godimento si colloca nell'avvenire, nell'illusorio; mentre, se si desidera solamente che un essere esista, esso esiste. Che cosa desiderare, allora, di più? L'essere amato è allora nudo e reale, non velato dall'avvenire immaginario (Weil, 2002: 117).

Eppure anche l'uomo stesso è parte di quel «mondo esterno», ovvero contribuisce a creare le condizioni di sventura e bellezza per se stesso e per i propri simili. Analizzando il primo punto la Weil chiarisce senza possibilità di errore che la miseria delle condizioni materiali deve essere ridotta quanto più possibile, né è lecito causare la sventura altrui, malgrado questa possa rivelarsi «purificatrice». La vera sventura infatti è quella irrimediabile, quella che si pone (come la contraddizione per la conoscenza) al di là delle possibilità umane



di prevenzione e risarcimento, scaturendo non tanto dal mondo materiale ma dai traumi e conflitti insanabili della psiche.

Più interessante è invece quanto detto a proposito della bellezza: anche questa infatti non può essere in ultima analisi creata ma solo attesa.

## 3. la creazione dell'uomo e la doppia attesa

Fin qui si è parlato infatti dell'attesa del «lettore» ma nella riflessione della Weil però non è solo il lettore ad attendere ma anche il creatore: l'artista infatti attende che la bellezza giunga, dall'esterno (dal mondo, da Dio), a completare quello che lui ha iniziato. Volendo estendere – e parzialmente travisare – il discorso weiliano potremmo allora dire che il creatore attende di vedere la sua opera, ormai del tutto autonoma, completarsi attraverso lo sguardo del lettore che le conferisce nuovi significati.

La Weil paragona questa dinamica a quella della creazione divina: nella creazione Dio ha accettato di rinunciare alla sua onnipotenza, di «ritrarsi» (Weil, 2008: 106) per consentire all'uomo e al mondo di esistere in quanto altro da lui; ora però Dio attende che l'uomo, per sua libera scelta, si annulli, si renda trasparente in modo che Dio possa vedere se stesso nella sua creazione.

L'attesa del significato si rivela dunque una doppia attesa: il «lettore», l'uomo in attesa della verità, deve spingersi fino all'estremo confine delle proprie possibilità e attendere che un significato gli si riveli. Ma sono anche i significati ad attendere di essere letti ed esplicitati, di essere riconosciuti ed espressi, potremmo dire «inventati», dai lettori. Dunque quella somma di significati che è Dio attende che la sua creazione si completi proprio come succede all'artista nel caso della creazione (potremmo definirla sub-creazione) umana. Forzando l'analogia si potrebbe dire che Dio attende che la sua opera gli riveli un significato che lui stesso ignora.

Per tornare al testo weiliano, si comprende ora come, attraverso l'analisi della dinamica della doppia attesa, il genitivo contenuto nel concetto di «attesa di Dio» si riveli essere in realtà sia oggettivo che soggettivo:

La creazione è un atto d'amore ed è perpetua. In ogni istante, la nostra esistenza è amore di Dio per noi. Ma Dio può amare solo se stesso. Il suo amore per noi è amore per se stesso attraverso di noi. Così egli, che ci dà l'essere, ama in noi il consenso a non essere. La nostra esistenza è fatta solo della sua attesa, del nostro consenso a non esistere. Perpetuamente egli mendica da noi l'esistenza che ci dà. Ce la dà per chiedercela in elemosina (Weil, 2002: 59).

Sostanzialmente dunque «allo svuotamento di Dio per far esistere il mondo, la creazione, corrisponde la de-creazione mediante la quale l'uomo "si svuota" per far esistere Dio e gli altri» (Pezzini, 2007: 87).

Rivelatasi l'attesa una doppia attesa, un'attesa reciproca, la ricerca della verità, la creazione della bellezza, l'accettazione della sventura si configurano quasi come un'unica azione e cessano improvvisamente di essere una questione individuale per rivelarsi come una dinamica, un campo di reciproche attese che coinvolge ogni singolo uomo all'interno di un disegno complessivo, che potremmo weilianamente definire come la creazione di Dio.

Tutti compartecipi della creazione rispetto agli altri, ogni uomo ha la responsabilità di «abitare» gli estremi limiti del proprio intelletto, annullando se necessario se stesso per riuscire a «leggere» meglio il mondo.

Contemporaneamente ogni uomo deve, spinto dall'amore, attendere che si manifesti un significato assente e contemplare serenamente, pur attraverso la propria sofferenza e il proprio desiderio, l'assoluta impossibilità della manifestazione di un senso.

## nota bibliografica

La bibliografia primaria è costituita da S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1982 (vol. 1); 1985 (vol. 2); 1988 (vol. 3); 1993 (vol. 4) e *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950.

Oltre alla bibliografia primaria è stata consultata, durante la stesura dell'intervento, una selezione di opere quanto mai eterogenee: tra le prime che desideriamo segnalare sono quelle che possono rappresentare una sorta di introduzione alla vita e al pensiero di Simone Weil, come il saggio di M. M. Davy, *Introduction au message de Simone Weil*, Plon, Paris 1954 e quello di A. Pezzini, *Pensare la soglia: la riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007.



Testi più specificamente concentrati sul tema dell'attesa sono invece quello di J. P. Little, *Simone Weil: waiting on truth*, Berg, Oxford 1988, il volume collettaneo curato da A. Putino e S. Sorrentino, *Obbedire al tempo: l'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995 e M. von der Ruhr, *Simone Weil: an apprenticeship in attention*, Continuum, New York 2006.

Per un approfondimento del rapporto tra Weil ed altre importanti voci del novecento filosofico e letterario si rimanda al saggio di N. Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013 e al volume curato da P. Melchiori e A. Scattigno, *Simone Weil. Il pensiero e l'esperienza del femminile*, La salamandra, Firenze 1986.

Altri testi critici riguardano i contenuti più specificamente metafisici di Simone Weil: in A. Dal Lago, *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo*, in G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983 si approfondisce la forza del «pensiero debole» di Weil e i suoi rapporti col nichilismo europeo; in E. Levinas, *Simone Weil contre la Bible*, in *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976 è invece centrale il concetto di «evasione» dall'attesa forzata tipica dell'attesa mistica; in altri autori come M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio 2001, G. Gaeta, *Il linguaggio simbolico di Dio*, introduzione a *Quaderni*, vol. IV e G. Gaeta, *Un infinitamente piccolo*. Postfazione a *Attesa di Dio*, si trovano indicazioni sulle modalità linguistiche messe in campo per comunicare l'ineffabile.

Nel testo di J. M. Dunaway, E. O. Springsted, *The beauty that saves: essays on aesthetics and language in Simone Weil*, Mercer University Press, Macon 1996 è presente infine una riflessione sul rapporto in Weil tra esperienza estetica e mistica.