

La tradizione in disputa. L'eredità filosofica nelle e delle pensatrici del Novecento

ELENA LAURENZI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1272>

ABSTRACT

In questo saggio mi propongo di indagare i modi in cui le grandi pensatrici del '900 (Weil, Arendt, Zambrano, Murdoch, Stein, Bespaloff, Hersch) si sono rapportate alla tradizione filosofica, per aprire al contempo una riflessione sul modo in cui la tradizione ha (o anche *non* ha) contemplato il loro contributo. Nella prima parte, la riflessione critica della pensatrice belga Françoise Collin mi permette di mettere a fuoco alcuni dispositivi operativi negli studi filosofici, funzionali ad eclissare la presenza delle donne e ad annientarne, o almeno attutirne, l'impatto. Nella seconda parte, propongo alcune prospettive ermeneutiche e metodologie di ricerca alternative per analizzare l'apporto teorico originale delle donne alla storia del pensiero.

In this essay, my aim is to investigate the ways in which the great women philosophers of the 20th century (Weil, Arendt, Zambrano, Murdoch, Stein, Bespaloff, Hersch) have discussed with the philosophical tradition; at the same time, my aim is to reflect on the way in which the philosophical tradition has (or has not) considered their contribution. In the first part, the critical reflection of the Belgian thinker Françoise Collin allows me to focus on some operational devices in philosophical studies, which are functional to eclipse the presence of women and to annihilate, or at least mitigate, their impact. In the second part, I propose some hermeneutic perspectives and alternative research methodologies to analyse the original theoretical contribution of women to the history of thought.

* Elena Laurenzi è ricercatrice in Storia delle dottrine politiche presso l'Università del Salento.

Analizzando lo svuotamento della presenza femminile nello spazio pubblico e nel sapere, la filosofa franco-belga Françoise Collin individua una tenaglia che collega e raccorda due dispositivi apparentemente opposti: l'esaltazione della "specificità femminile" e l'"indifferenza dei sessi"². Il primo consiste nella definizione anche implicita di ambiti della politica, delle professioni, del sapere attribuiti alle donne in ottemperanza ai ruoli e agli stereotipi tradizionali; questi appaiono scollegati dallo spazio pubblico, delimitanti un recinto specifico dove si elaborano e si affrontano questioni che si suppone riguardino le donne, e che pertanto non costituiscono propriamente la *res publica*: sono dell'ordine del particolare e non concernono l'interesse generale se non nella fattispecie dell'amministrazione e il controllo dei corpi. Il secondo meccanismo, oggi prevalente, è quello della neutralizzazione della partecipazione pubblica femminile, acquisita come equivalente in tutto e per tutto a quella maschile, fermo restando il sovrappiù di prestazione che comporta per le donne la mai sanata doppia presenza. Nell'era del neoliberismo, della *governance* e dello smantellamento dei diritti si riafferma così la funzionalità dell'universalismo e del neutro-maschile, cardini della democrazia moderna, che anzi sembra finalmente realizzata nei suoi presupposti e sanata delle contraddizioni delle sue origini. Le donne hanno ormai conquistato il podio che le ricompensa del patibolo³.

La messa a fuoco dell'aporia è utile per analizzare lo stato dell'arte negli studi filosofici. Fino a non molti anni fa, le filosofe erano pressoché assenti dal canone. Per limitarci alle pensatrici europee degli inizi del '900, i nomi di Si-

¹ Questo testo è stato elaborato nell'ambito del progetto *Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes*, PGC2018-094463-B-I00(MCIU/AEI/FEDER, UE).

² F. Collin, *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in: *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Fus art, Villeneuve d'Ornon 1999.

³ Cfr. O. de Gouges, *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne, Ecrits politiques*, présentés par O. Blanc, vol. I-II, Côté-femmes éditions, Paris 2003. «Article 10. Nul ne doit être inquieté pour ses opinions mêmes fondamentales, la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune».

mone Weil, Hannah Arendt, Edith Stein o María Zambrano non erano contemplati nei dizionari e nelle enciclopedie, non apparivano nei curricula universitari ed erano scarsamente rappresentati anche nelle riviste specialistiche e nei cataloghi editoriali. La loro apparizione si deve in larga misura agli studi nati sulla spinta del femminismo degli anni '70. Insistendo sulla rilevanza politica del simbolico, questo apre la strada alla ricerca dell'opera delle donne, nell'intento di tessere genealogie femminili capaci di dare visibilità a quelle del passato e dare senso all'esperienza di quelle del presente. Dalla denuncia dell'assenza delle donne si passa alla ricognizione della loro presenza nel ruolo di protagoniste e in posizione di autorità. In quest'ottica, diventano interessanti anche quelle antepassate che presero la parola per intervenire nel mondo di là del recinto ristretto e costretto della cosiddetta "questione femminile". Si scopre che ogni opera di donna è femminista se è capace di innovare e di parlare un linguaggio per tutti⁴.

Grazie all'impulso di questa nuova riflessione, negli anni '80 e '90 nascono riviste scientifiche, centri di ricerca e associazioni dedite a studiare il contributo delle donne nei diversi campi dell'azione e della creazione⁵; si avviano corsi universitari e piani di studio centrati sugli studi di genere e si fa strada la riflessione critica sugli strumenti metodologici ed ermeneutici idonei per l'esplorazione di questo campo a lungo lasciato incolto. Le ricerche portano alla luce la presenza femminile attiva in ogni epoca storica, e la rendono un patrimonio condiviso, un bene comune.

La legittima soddisfazione cede però alla perplessità per una conquista che

⁴ Cfr. F. Collin, *Toute œuvre de femme est féministe*, in *Catalogue Féminisme et art*, Centre d'art contemporain de Grenoble, Grenoble 1988.

⁵ Nel contesto italiano ricordiamo le riviste «DWF donnawomanfemme» (1975); «Memoria. Rivista di storia delle donne» (1981); il Centro culturale Virginia Woolf (Roma 1972); la Libreria delle donne di Milano (1975); il Centro delle donne di Bologna Orlando (1982) il Centro studi e documentazione pensiero femminile (Torino 1995), la Libreria delle donne di Firenze (1979). Da queste esperienze a cavallo tra attivismo e riflessione teorica germogliano associazioni di studiose come la SIS, Società italiana delle storiche (1989) la SIL, Società italiana delle letterate (1995), la Comunità filosofica Diotima (1993), la Scuola estiva della differenza di Lecce (2000). Per un quadro europeo si veda il monografico: *Women's Studies in Europe*, in «Women's Studies Quarterly», 20, 3/4, 1992.

si rivela, più che incompleta, ambigua. Perché se le opere di Weil, Arendt, Stein, Zambrano, Bepaloff, Kofman o Hersch, solo per citarne alcune, sono oggi lette e studiate, viceversa le ricerche che le hanno fatte emergere e proposte all'attenzione pubblica sono state in gran parte rimosse. La letteratura accademica tende ad appropriarsi di queste figure estrapolandole dagli studi femministi e anzi giocandole contro di essi. Secondo le analisi di Collin, "il mondo misto-maschile si annette qualche opera di donna e la brandisce come scudo per proteggersi da tutte le altre"⁶. Nel sistema di ricezione delle opere delle donne viene messo in atto, infatti, un complesso di procedure informali di discriminazione che, in continuità con i divieti espliciti che un tempo ne ostacolavano la produzione, ne inficiano oggi il valore, la portata e l'autorevolezza. Si tratta, di un dispositivo istituzionale articolato in processi di "filtraggio e minimizzazione", che producono un "effetto di diversità"⁷. In altre parole, le donne, nella filosofia, sono state ammesse, ma con riserva; e la riserva consiste, appunto, nel loro porsi e meno come donne. La "scelta del neutro", che le pensatrici della prima metà del secolo pagarono come pegno per l'ingresso nel santuario maschile della filosofia – ragione per cui, come nota ancora Collin, "prima del femminismo le poche donne filosofo non hanno affrontato il problema dei sessi, né Jeanne Hersch, né Suzanne Langer o Gisèle Brelet, Jeanne Delhomme, Simone Weil o Edith Stein e neppure Hannah Arendt"⁸ – si ripropone nella modalità della loro ricezione e trasmissione. Il consolidato dispositivo della tenaglia – neutralizzazione o femminilizzazione – si ripropone nel discorso *mainstream*, che si appropria delle loro presenze e idee per celebrare "il femminile senza le donne" o, in alternativa, "le donne senza il femminile"⁹. Da una parte, dunque, si afferma o si sottende

⁶ Cfr. F. Collin, *Ecrire à la fin du XX^e siècle*, in: *Je partirais d'un mot*, cit., pp. 65-80, p. 78.

⁷ Cfr. F. Collin, I. Kaufer, *Parcours féministe*, Labor, Bruxelles 2005, p. 129.

⁸ F. Collin, *La disputa della differenza. La differenza tra i sessi e il problema delle donne in filosofia*, G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. Il novecento*, trad. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano Marogna, P. Villani, Laterza, Bari 1997, pp. 306-343.

⁹ Le due espressioni "Le féminin sans/dans les femmes" e "Les femmes sans le féminin" danno il titolo a due capitoli del saggio di F. Collin, *Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet*, in «Les Cahiers du GRIF», n. 46, 1992.

l'irrelevanza della differenza sessuale nel pensiero delle filosofe quale condizione per riconoscerlo come universale; in alternativa, ma a volte anche in una paradossale concomitanza, s'insiste sugli attributi della femminilità – in cui affiora, con l'inesorabilità dei luoghi comuni, il fantasma dell'eterno femminile – per indicare la peculiarità della loro riflessione, e magari anche suggerirne il potere salvifico di fronte alla persistente crisi della filosofia. In ogni caso, si elude il problema della relazione tra specificità e universalità o, più concretamente, “del valore per tutti di ciò che viene generato dal femminile”¹⁰.

Nel percorso della sua asseverazione, l'opera filosofica delle donne ha dunque attraversato un passaggio insidioso, e forse è caduta in una trappola: da una condizione di non trasmissione è approdata a una trasmissione reificatrice, che non richiede agli “esperti” il confronto tra linee interpretative e la revisione critica dei canoni; l'invisibilità ha ceduto spazio alla sovraesposizione e a una moda che si impone cancellando le tracce del passato, promettendo a sua volta di svanire senza troppo clamore.

Pratiche del contrabbando

Alcune domande s'impongono a questo punto, per chi voglia dedicarsi allo studio delle filosofe da una prospettiva femminista. Come mettere in luce il contributo delle donne alla tradizione filosofica senza attingere surrettiziamente a quella dell'eterno femminile? Su quali basi possiamo affermare la legittimità della lettura sessuata nei confronti di pensatrici che hanno voluto rappresentarsi al neutro? In che senso possiamo rendere significativo, pregnante ed evidente il contributo delle donne alla storia del pensiero? L'“incerto combattimento”¹¹ che le pensatrici realizzano con la tradizione può essere un campo di osservazione fecondo per una critica filosofica femminista che intenda sottrarsi alla pretesa definitoria dei tratti costitutivi del femminile, e si proponga piuttosto di illuminare l'uso strategico che le donne hanno

¹⁰ F. Collin, *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in *Je partirais d'un mot*, cit., p. 35.

¹¹ F. Collin *Il n'y a pas, de cogito-femme*, in Marisa Zavalloni (a cura di), *L'émergence d'une culture au féminin*, Saint Martin, Montreal 1987, p. 49.

fatto e fanno di determinati tratti o elementi del pensiero per confrontarsi con l'eredità ricevuta e affermare il loro contributo originale al mondo¹².

La prima considerazione che emerge dall'esame dei percorsi biografici e delle carte delle filosofe dei primi del '900 è che, lungi dall'accettare il pregiudizio dell'inadeguatezza femminile all'uso della ragione, queste donne perseguono con tenacia il lavoro di scrittura, manifestando un'ostinata convinzione del valore del proprio pensiero. Tuttavia i loro itinerari evidenziano anche una certa propensione a non occupare il centro della scena. La collocazione ai margini del sistema universitario in cui molte si mantengono non è frutto di una postura sussidiaria né un ossequio alle gerarchie; non appare come l'esito di una discriminazione, e nemmeno – o non esclusivamente – la condizione obbligata di precarietà a cui vengono condannate dai regimi totalitari, dalla guerra e dall'esilio; è anche e forse soprattutto una scelta di libertà, come se proprio dall'eccentricità traessero la forza necessaria alla riflessione¹³. Per questa ragione, appaiono inattuali e “imperdonabili” agli occhi dei contemporanei¹⁴. E tuttavia scelgono di pensare nel cuore del proprio tempo, a contatto con gli eventi e le realtà di cui più avvertono l'urgenza¹⁵. Le loro scelte rispondono a una vocazione filosofica interpretata come esposizione di tutto

¹² Si sono mosse in questa direzione le ricerche sviluppate all'interno del Seminario Filosofia i genere attivo dal 1989 nell'Università di Barcellona <http://www.ub.edu/seminarifilosofiagenera/>. Le pagine che seguono debbono molto ai lavori di questo gruppo.

¹³ Cfr. F. Birulés, *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz, Madrid 2015, p. 110. Seguendo questa linea interpretativa, Michela Pereira e M. Luisa Boccia suggeriscono che la latitanza delle donne dai luoghi pubblici del potere sia la manifestazione di una «discrasia strutturale» tra la soggettività femminile e il concetto di cittadinanza formatosi sull'esclusione dell'esperienza storico-sociale delle donne. La questione potrebbe dunque essere posta in termini di libertà: «Dove finiscono gli effetti di ruoli imposti, che hanno definito la reciproca incompatibilità tra le donne e la sfera pubblica, e inizia a manifestarsi una scelta femminile a non volersi adattare?». M. L. Boccia, M. Pereira, *Presenti, differenti. Donne nell'università e nella sfera pubblica*, Edizioni dell'Università di Siena, Siena 2008.

¹⁴ Cfr. L. Boella, *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre lune, Mantova 2000. Il termine «imperdonabili» è di Cristina Campo e indica a un tempo esigenza di perfezione ed eterodossia rispetto al sapere costituito.

¹⁵ C. Zamboni segue la ricongiunzione di vita e pensiero dalle Preziose seicentesche alle filosofe del '900 nella Prefazione a G. Ménages, *Mulierum philosopharum historia*, trad. it. di A. Parolotto, Ombre Corte, Verona 2005.

l'essere, come quella di Simone Weil che sospende l'attività docente sperimentare l'alienazione del lavoro in fabbrica; o di María Zambrano che rinuncia ai corsi all'Università di Morelia per aderire alla condizione di esiliata e in essa decifrare la nuda umanità; o di Hannah Arendt che da pariah vive di brevi contratti di docenza e di collaborazioni giornalistiche; o di Edith Stein che nell'infuriare del nazismo, intraprende un cammino di ricerca filosofico-spirituale che porta al monachesimo. Queste pioniere si avvalgono della libertà dai vincoli accademici per percorrere sentieri non battuti, avventurarsi in terreni non recintati e sperimentare la contaminazione con linguaggi e campi del sapere diversi, sfidando l'ortodossia disciplinare. La poesia per Zambrano, la teoria politica per Arendt, la letteratura per Iris Murdoch, sono saperi liminari, frequentati in piena libertà, di cui esse si servono per aprire nuovi orizzonti, sperimentare diverse modalità di pensiero e contemplare realtà ignorate o disprezzate dalla filosofia egemonica – “la filosofia riconosciuta come tale”¹⁶ – nell'intento dichiarato di incidere su di essa, di trasformarla, di renderla meno autoreferenziale e più prossima alla vita.

Tale pratica transfrontaliera trova una sintesi nella creazione di figurazioni filosofiche ispirate all'idea del margine, dell'attraversamento, del contrabbando, come i paria coscienti di Arendt, l'idiota di Weil, l'esiliato di Zambrano¹⁷. Si tratta di personaggi concettuali che segnalano “un sapere particolare della vita da un luogo barbaro [...] nei margini, nella precarietà”¹⁸. Non trasmettono

¹⁶ M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», XXX, 88, 2016, p. 54.

¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 48. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2010, p. 45. M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, in «aut aut», 279, 1997, pp. 5-13. M. Zambrano, *I beati*, a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010.

¹⁸ A. Lorena Fuste, *Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un impasse*, in corso di stampa. Riferendosi alle indicazioni di Braidotti sulla “politica delle figurazioni” come pratica del femminismo, Fuster traccia una genealogia e osserva che tali raffigurazioni primonovecentesche, nate “in controluce rispetto a quanto è centrato, puro, radicato”, possono essere considerate come precorritrici – non riconosciute – delle rappresentazioni post-identitarie proposte dalle teoriche femministe a partire dagli anni '70. Prima del soggetto nomade di Braidotti e quello eccentrico di De Lauretis, della lesbica che non è donna di Wittig, del *queer* e il *transgender* di Butler, del *cyborg* di Haraway, della *borderland* di Anzaldúa, i personaggi sdoganati

la rivendicazione dell'appartenenza né, viceversa, la chiamata all'eversione; piuttosto confondono le linee di frontiera che delimitano l'ordine del discorso¹⁹. Come nota Lorena Fuster, la posizione assunta dalle filosofe non è quella dell'extra-territorialità assoluta né quelle della territorialità affermata come propria, ma quella "di un andare e venire, di un transito reso possibile da una sorta di dissolvenza temporanea del potere proibitivo delle frontiere, che consente di attraversare determinate linee in situazioni concrete, pur nella durezza e la difficoltà dell'attraversamento"²⁰.

Nel contrabbando sono coinvolti anche personaggi classici della tradizione occidentale che vengono letti a contropelo, scompaginando l'interpretazione canonica con l'obiettivo di far apparire, nelle pieghe dei caratteri o nei risvolti delle vicende note, l'emergere di un soggetto imprevisto: Eloisa, Diotima o la Beatrice dantesca rilette da Zambrano sono un esempio luminoso di questa rivisitazione che ha il sapore del riscatto. Un caso emblematico è Antigone, figura a cui tutte si riferiscono seguendo "il filo dell'empatia, quasi dell'immedesimazione"²¹, e per lo più con la volontà di sdoganarla dall'interpretazione hegeliana²² per farne una figura della libertà e della coscienza: non più la guardiana delle leggi del sangue che si contrappone all'ordine del politico, come avviene nella *Fenomenologia dello spirito*; ma nemmeno il prototipo della ribellione al tiranno delle letture politiche primonovecentesche (Anouhill o Brecht), che esaltandola la infantilizzano. L'Antigone di Weil, di Zambrano o di Hersch²³ è una figura che spiazzava la logica del potere e indica un diverso principio di convivenza, basato sulla giustizia e irri-

dalle filosofe primonovecentesche servono a riconcettualizzare l'esperienza dell'esclusione.

¹⁹ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Einaudi, Torino 2004.

²⁰ A. L. Fuster, *Primeros ensayos sobre lo irreconocible*, cit.

²¹ F. R. Recchia Luciani, *L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil. I racconti di una filosofa portatrice d'acqua*, in S. Weil, *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020, p. 54.

²² Anticipano anche in questo le letture nate in ambito femminista dopo gli anni '70, di Lonzi, Irigaray o Butler.

²³ Cfr. M. Zambrano, *All'ombra del dio sconosciuto. Saggi su Eloisa, Antigone e Diotima*, trad.it. e cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1996; M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, Introduzione di R. Prezzo, trad.it. di C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano 2014; S. Weil, *Filosofia della resistenza*, cit.; J. Hersch, *Ordre, moral et liberté*, «Revue de Théologie et de Philosophie», Vol. 25, 2, 1975.

ducibile all'ordine del diritto²⁴. La sua potenza rivoluzionaria sta nell'infrangere la frontiera tra pubblico e privato, tra la città e il suo "fuori"; la sua colpa, la sua scomodità, sta nel suo "impossibile viavai", nel non scegliere "né la sicurezza del *dentro* né l'abbandono e la caotica confusione del *fuori*", nel suo mantenersi nel 'tra', rivendicando che si sta nella *polis* pur facendo esperienza dell'esterno²⁵.

Perseguendo tale azione di forzatura del limite, alcune – poche – tra le filosofe menzionate si spingono oltre il recinto del neutro-maschile per mettere a tema la differenza sessuale. Lo fanno con circospezione, senza enfasi, senza issare un vessillo, consapevoli dei rischi che corrono: non s'inoltrano in un territorio vergine, ma in un campo minato, o almeno disseminato di trappole. La differenza sessuale è infatti un oggetto paradossale, che la letteratura filosofica ha a un tempo eluso e costantemente enfatizzato. Costituisce l'impensato della filosofia, ma questo non significa che la filosofia non se ne sia occupata. Al contrario, "quasi tutti i 'grandi filosofi' e i meno grandi, l'hanno affrontata"²⁶, trattandola, tuttavia, solo in termini derivati: l'hanno rimossa dal piano ontologico, esistenziale ed epistemologico – ignorandola come posizione, condizione e scaturigine del proprio pensare – e l'hanno oggettivata sul piano dei contenuti, ingabbiandola in una definizione per lo più stereotipata del 'maschile' e del 'femminile' funzionale alla perpetuazione del dominio²⁷. Se si considera lo "stupidario misogino dei filosofi"²⁸, laddove

²⁴ Cfr. F. Brezzi, *Antigone o la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004. Troviamo invece una lettura tutta interna al canone hegeliano in Bespaloff: "le geste pieux [...] sont le symboles de sa soumission aux décrets immuables des dieux". R. Bespaloff, *Chamement et Carrefour*, Vrin, Paris 2004, p. 180

²⁵ Cfr. P. De Luca, *Arriescando otro gesto*, in P. De Luca, E. Laurenzi, *Por amor de materia*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, p. 101. P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 67-83.

²⁶ F. Collin, *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, in F. Collin e M. Forcina, *La Differenza dei Sessi nella Filosofia*, Milella, Lecce 1997, p. 20. Geneviève Fraisse insiste a questo proposito sulla necessità di abbandonare la teoria della forclusione sostenuta da Hélène Cixous. G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996 p. 51. Cfr. H. Cixous, *La Jeune Née*, 10-18, Paris 1975.

²⁷ Cfr. A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il Pensiero della Differenza Sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.

²⁸ G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, cit., p. 61.

“all'estremo del cammino dove li conduce la razionalità, finiscono per ritrovare i riflessi dell'uomo delle caverne”²⁹, il silenzio da parte delle loro allieve può persino apparire una prova di discernimento e di responsabilità: il gesto di stendere un tupido velo. Certo, c'è anche della cautela nel loro tacere: non intendono essere ricacciate nel recinto del particolare dopo essersi faticosamente conquistate l'accesso all'universale. Tuttavia alcune di loro, come Stein, o Zambrano, sfidano il tabù e guardano alla differenza sessuale come alla sorgente di un pensare altro. Il terreno qui si fa scivoloso anche per chi interpreta i loro scritti, poiché tanto l'empatia di Stein come il sapere dell'anima di Zambrano possono apparire la mera reiterazione del femminile tradizionale. Ma a ben guardare, si può cogliere la forza trasformatrice di queste concettualizzazioni nel fatto che le autrici, anche quando assumono elementi usati e abusati della metafisica dei sessi, riscattano i tratti del femminile dalla subalternità e li usano come grimaldello per scardinare l'intera impalcatura, ivi compresa la divisione degli ambiti³⁰. Così l'adesione all'ontologia differenzialista serve a sottrarsi all'ideologia del neutro che riduce l'umano al “contenuto della definizione dell'uomo”³¹, e a risignificare quelle esperienze e quei tratti che la filosofia ha disprezzato, assimilandoli al femminile. Non si tratta di una mera inversione dei poli – una lettura in positivo di quel che era stato svilito – ma di una trasvalutazione in senso nietzscheano: una critica della ragione filosofica a partire dal suo rovescio costitutivo, uno sguardo alle profondità inconfessate che la obbliga a confrontarsi con quell'alterità che essa stessa ha costituito, ponendosi e imponendosi come Logos.

Anche tale incursione nell'universo del femminile genera alcune figurazioni: sono personaggi che parlano di vite minuscole, di rivoluzioni senza sangue né eroismo, resistenze senza epica, pensiero senza velleità. Come le madri di famiglia cui fa riferimento Murdoch, “abnegate e prive di voce”, ma capaci di quella attenzione individualizzata in cui si esprime la quintessenza dell'azione

²⁹ F. Collin, *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, cit., p. 37.

³⁰ Ho analizzato il dibattito di María Zambrano con la letteratura filosofica sulla differenza tra i sessi degli anni '20 e '30 in E. Laurenzi, *Il paradosso della libertà. Una lettura politica di María Zambrano*, Mimesis, Milano 2018, pp. 157-230.

³¹ M. Zambrano, *Eloisa o l'esistenza della donna*, in *All'ombra del dio sconosciuto*, cit., pp. 98-99.

morale³²; oppure le nutrici, le balie e le serve di Zambrano, che svolgono “innumerevoli mestieri senza nome che non arrivano a essere un lavoro, una professione riconosciuta, un certificato di cittadinanza”³³. L’inattesa apparizione di queste figure umili nel discorso filosofico e in posizione di autorità, laddove erano state contemplate solo come l’esemplificazione della superstizione e dell’irragionevolezza, sovverte la divisione oppositiva tra *sapientia e stultitia*, e smentisce la presunzione del filosofo di essere l’unica guida per la saggezza³⁴. Le filosofe si volgono alle donne comuni, detentrici di un sapere della vita che non è pura continuità e riproduzione, ma intelligenza di relazione e di trasformazione. Attraverso di loro, questionano la storia monumentale e maiuscola e mostrano la trascendenza del mondo domestico, considerato “nella sua qualità di fondamento dello storico, di reale soggetto di storia», “che precede e segue il fragore dell’epico, lo splendore dello Stato”³⁵.

La tradizione in disputa

I viavai delle pensatrici ai confini dell’ortodossia filosofica evidenziano la loro posizione dislocata tra il dentro e il fuori, ma indicano al contempo la loro chiara, anche se problematica, scelta di campo e di condivisione. Votandosi alla filosofia, queste donne decidono di far propria una tradizione che le ha escluse e di misurarsi sul suo terreno. Lo fanno in modo disinvolto e persino spregiudicato, prendendosi molte libertà; però la loro libertà non esclude la responsabilità. Lo sguardo disincantato con cui osservano la tradizione filosofica, risaltandone i tratti fallimentari e denunciandone le responsabilità nella catastrofe europea, non implica che non la sentano come cosa propria, che

³² Cfr. I. Murdoch, *Su Dio e il Bene*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Introduzione di L. Muraro, trad.it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 342.

³³ M. Zambrano, *La Spagna di Galdós. La vita umana salvata dalla storia*, Introduzione di M.R. Buttarelli, trad.it. di M.T. Durante, Marietti, Genova 2006, p. 5.

³⁴ Cfr. H. Blumentberg, *Il riso della donna di Tracia. Una protostoria della teoria*, trad.it. di B. Argenton, Il Mulino, Milano 1988

³⁵ M. Zambrano, *La Spagna di Galdós*, cit., p. 90.

non prendano molto sul serio l'eredità ricevuta sentendosene interpellate e che non assumano la responsabilità di rispondere per essa o con essa. Anche quando guardano a Oriente, come fanno Weil e Zambrano, non sono alla ricerca di un mitico "altro" salvifico; piuttosto perseguono l'obiettivo di contestare l'"auto-fondazione della tradizione occidentale" superando il suo esclusivo riconoscimento della discendenza greca per mostrarne il carattere composito, plurale e ibrido³⁶. Estranee all'arroganza di quanti si credono in potere di rifondare il mondo – e anzi denunciando la tentazione assolutistica della filosofia – le filosofe s'iscrivono in una trama già tracciata, all'interno della quale tessono le loro reti concettuali seguendo distinte lealtà; assumono l'appartenenza non come pedissequo accoglimento, ma come un gioco di equilibrio dinamico tra ricezione e trasformazione. Non è un caso che molte di loro ripensino il concetto di responsabilità eludendo i presupposti di autonomia e libera volontà in cui lo inquadra il pensiero morale e politico moderno, e mettano in scena un soggetto incarnato, attraversato da quanto eccede il suo controllo, che viene al mondo in uno scenario già costituito del quale non porta la colpa né il merito, ma con cui deve confrontarsi per poter riconoscere la singolarità della propria persona e il senso della propria presenza.

Se l'eredità non è qualcosa di dato ma un compito, la responsabilità nei suoi confronti implica sempre una disputa³⁷. Ricostruire la disputa delle filosofe con la tradizione è essenziale per comprendere il senso delle loro proposte, per dare il giusto peso al loro contributo alla storia del pensiero. La prospettiva genealogica, il confronto con i maestri e con altre figure di riferimento della loro formazione è una chiave ermeneutica particolarmente rivelatrice e feconda. Per poterne dare conto, occorre tuttavia emendare un consolidato sistema di trasmissione che ha ridotto le donne al ruolo di mere commentatrici o, nel migliore dei casi, a quello di discepolo predilette³⁸. Apprezzate e sti-

³⁶ Cfr. R. Ivekovic, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, trad.it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1999. Sulla presenza dell'Oriente nelle riflessioni di Weil e di Zambrano, si veda R. Rius, *En busca de saberes antiguos: Simone Weil y María Zambrano*, in «Segni e comprensione», n. 87, 2015, pp. 60-77.

³⁷ Cfr. M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», n. 88, 2016, pp. 42-62.

³⁸ Cfr. M. Le Dœuff, *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris 1989.

mate per la chiarezza e la puntualità dei loro commenti, raramente sono state considerate come capaci di pensare “da sé e per gli altri”³⁹. Consapevoli di questa insidia, alcune si liberano del copione narrando l’episodio che marca la loro presa di distanza dal maestro e indica la direzione diversa intrapresa nella propria riflessione. Nel rinunciare all’incarico di assistente di Husserl, Edith Stein si affranca dalla posizione di interprete del fenomenologo, argomentando in una lettera di voler dedicarsi “a un lavoro personale intenso e indisturbato”⁴⁰. In una lettera all’amico Jean Wahl, Rachel Bepaloff rimprovera al maestro León Chestov l’incapacità di ammettere che “la fedeltà può persistere e persino aumentare nel disaccordo”⁴¹. Alla domanda se si considera la “discepola più eterodossa di Ortega”, Zambrano risponde ricordando l’accoglienza fredda che il maestro riservò al suo primo scritto e l’“incompatibilità” filosofica che lei avvertì in quel momento tra di loro⁴².

La stessa adesione a una scuola, poi, può essere interpretata in un’ottica diversa dal puro proselitismo. Osservando la cospicua presenza femminile nella scuola fenomenologica di Husserl agli inizi del secolo, Angela Ales Bello invita a chiedersi: perché tante donne sono interessate a questo metodo?⁴³ La domanda capovolge l’approccio corrente e riconosce protagonismo alla scelta femminile di una filosofia sentita possibilmente più consonante con la propria esperienza. D’altra parte l’acquisizione del metodo da parte delle pensatrici spesso si sviluppa seguendo linee, temi o approcci originali, in un progressivo – e a volte conflittuale – distacco dalla scuola. Lo stile e i modi della disputa delle filosofe con la tradizione possono essere diversi. A volte si assiste a un’aperta provocazione, a un cortocircuito⁴⁴, a una schivata, a volte a una lotta

³⁹ F. Collin, *La differenza dei sessi in filosofia*, cit., p. 25.

⁴⁰ E. Stein, *La scelta di Dio. Lettere*, Città Nuova, Roma 1973.

⁴¹ R. Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. «Sur le fond le plus décheté de l’histoire»*, a cura di M. Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003.

⁴² M. Zambrano, *Sobre la iniciación. Entrevista a Antonio Colinas*, in A. Colinas, *Sobre Maria Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid 1999, p. 372

⁴³ Cfr. A. Ales Bello, *Per una filosofia al femminile?*, in «Segni e Comprensione» n. 14, 1991, p. 46.

⁴⁴ Di cortocircuito parla Marisa Forcina a proposito di Françoise Collin: “[Collin] ha sempre intrattenuto un confronto serrato e costante con la storia della filosofia, e non per rovesciarne i paradigmi e costruirne altri alternativi o di segno opposto. [...] ha cercato piuttosto di provocare tra i

corpo a corpo. Ma quale che sia la forma e l'intensità della discussione – più o meno serrata o distesa, più o meno pacata o irritata – essa non appare dettata dall' "ansia delle influenze"⁴⁵ né dal bisogno di uccidere 'il padre'. Usualmente, permane il riconoscimento dell'insegnamento ricevuto, che non è smentito dalla presa di distanza teorica e nemmeno dal conflitto. Né Arendt né Zambrano, per esempio, misconoscono il loro debito filosofico nonostante la durezza del loro confronto – politico, oltre che teorico – con le posizioni rispettivamente di Heidegger e di Ortega. E quando il maestro viene sconfessato perché se ne avverte l'abuso, la scelta è lo spostamento di piano, come nel caso di Iris Murdoch che rielabora letterariamente la relazione prevaricatoria di Wittgenstein con i suoi discepoli⁴⁶.

Poiché non entrano nella competizione per il primato, le pensatrici assumono nei confronti della scuola una posizione che è dell'ordine dello scarto più che della contrapposizione. A differenza di quanto avviene per i loro colleghi maschi, la loro disputa non si sviluppa sul piano del sistema, ma passa più sottilmente attraverso scelte teoriche puntuali, spostamenti di prospettiva, forzatura delle categorie, esempi, sfumature: spie di un'originalità riconosciuta ma non brandita come un'arma, praticata più che teorizzata. Proprio per questo, succede che il carattere peculiare e inedito della loro riflessione non si

fili della filosofia una sorta di 'cortocircuito' [...] un'espressione che a Collin piaceva molto, forse perché rimandava a quella "scintilla" ideale, a quel fondamento che pure porta con sé un qualcosa di 'elettrizzante' [...] perché la filosofia e il sapere in generale le sembravano aver conservato, sotto la cenere della ripetizione, qualcosa di vitale e ancora in grado di provocare un sussulto". M. Forcina, *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, cit., p. 46.

⁴⁵ H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, OUP USA 1997. Emblematica e insuperabile la risposta di Arendt alla domanda se le premesse esercitare un'influenza con i suoi scritti: «Se mi consente una chiosa ironica, questa è una domanda tipicamente maschile. Gli uomini vogliono sempre esercitare una grande influenza, ma per me non è poi così essenziale. Se penso di esercitare dell'influenza? No. Io voglio comprendere, e se altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci si sente a casa in un luogo». H. Arendt *Zur Person [im Gespräch with Günter Gaus]*, 1964. <http://www.arendtcenter.it/it/2016/12/11/hannah-arendt-zur-person-im-gesprach-with-gunter-gaus-2/>

⁴⁶ I primi due romanzi di Iris Murdoch, *Under the Net* e *The Flight from the Enchanter*, sono costruiti attorno ad un carismatico maestro che inconsapevolmente (*Under the Net*) o deliberatamente (*The Flight from the Enchanter*) segna profondamente i suoi discepoli. Cfr. L. Bistondi, *Labirinto d'amore. Un percorso nel pensiero di Iris Murdoch*, Aracne, Roma 2015, pp. 15 e 16.

manifesti tanto – e soprattutto non solo – nelle opere più strutturate, ma che filtri e si riveli in modo più eloquente in testi apparentemente secondari, in cui non è raro trovare autentiche perle filosofiche che ne illuminano, con incisiva sintesi, l'intera produzione.

Ciò riguarda altresì la trasmissione del loro pensiero. Una sorta di preoccupazione o anche di inquietudine si rivela nei materiali didattici scrupolosamente preparati, nei diari e gli appunti di lavoro palesemente destinati anche a futuri lettori, nella premura con cui assolvono alla corrispondenza affidando alle lettere la quintessenza del proprio pensiero⁴⁷, nella disposizione a rispondere alle sollecitazioni di interviste e confronti pubblici, nella molteplicità dei prologhi con cui accompagnano le diverse edizioni delle proprie opere, nelle recensioni e prefazioni di opere altrui, nelle antologie. L'abbondanza e la cura di questi materiali ibridi rivelano il desiderio di trasmettere un pensiero di cui riconoscono il valore ma anche la non ortodossia, e che per questo affidano a canali eterogenei, meno istituzionalizzati e non canonici.

Il pensiero femminile fa tradizione?

Dall'analisi del rapporto ambivalente che vincola e separa al contempo il pensiero delle donne dalla tradizione filosofica sorge la domanda se, viceversa, sia possibile parlare di una tradizione filosofica femminile. Dalla prospettiva delle pensatrici primonovecentesche esaminate, la questione non sembra – a prima vista – opportuna. In sintonia con molte donne emancipate della loro generazione, pur sposando la conquista dei diritti esse non vedono la necessità

⁴⁷ Un caso emblematico di “filosofia epistolare”, è quello di Bepaloff e la sua lunga lettera su Heidegger a Daniel Halévy: R. Bepaloff, *Lettre sur Heidegger à Daniel Halévy*, in «Revue Philosophique de la France et l'Étranger», LVIII,1933. Cfr. R. Bepaloff, *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, trad. it. di G. Bonola, Bollati Boringhieri, Milano 2010. Per Zambrano, vale ciò che afferma il poeta amico Bergamín: “il tuo stile epistolare è quanto c'è di meglio in te [...] devi scrivere molte lettere... sarà la tua Opera maestra”. J. Bergamín, *Mia cara amica María. Lettere a María Zambrano*, a cura di A. R. Buttarelli, trad. it. di V. Vitali, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 37. Un esempio è l'epistolario con Elena Croce, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere, 1955-1990*, trad. it. e cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.

di un movimento di liberazione collettivo, e in più occasioni prendono esplicitamente le distanze dal femminismo. Va altresì considerata l'apparente assenza di rapporti tra di loro: stando alle biografie e agli studi, le grandi pioniere del pensiero filosofico non hanno stabilito vincoli, non hanno lasciato traccia di eventuali incontri o frequentazioni, non fanno riferimento ai lavori delle altre. La reiterazione di alcuni gesti filosofici⁴⁸ tra di loro non corrisponde a una comunicazione stabilita, né a una continuità coscientemente mantenuta. In questo senso, Fina Birulés fa notare che esiste una tradizione filosofica femminile solo nel senso paradossale di una “tradizione di individualità”, non vincolate da una comunità di appartenenza e priva di istituzioni incaricate di trasmetterla⁴⁹, e la legge nei termini della “tradizione occulta” con cui Arendt si riferiva a personalità come Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin⁵⁰. L'idea di una tradizione formata da individualità che vivono una difficile appartenenza e affermano la loro condizione di paria reinterpretando in forma originale e eterodossa l'eredità ricevuta, può essere utile anche per concettualizzare la posizione del gruppo delle nostre pensatrici, “le stesse condizioni basiche di sradicamento, di assenza di vincoli, hanno ottenuto ed evocato una analoga reazione di fondo”⁵¹.

Da questo punto di vista, anche le semplici coincidenze che riscontriamo quando confrontiamo le loro riflessioni acquistano rilievo, perché appaiono indicative di esperienze, prospettive o sensibilità che non derivano dalla “natura femminile”, ma dal loro essere donne di pensiero nell'Europa di quegli anni. Non è indifferente che tutte facciano appello al realismo inteso come esercizio di attenzione verso la realtà – presente e passata – colta nei suoi aspetti immaginativi, nelle sue potenzialità aperte. Che contestino l'idea illuministica e romantica del soggetto auto-trasparente, libero e solitario, per mostrarne la costitutiva relazionalità e vulnerabilità. Che ripensino la libertà nel

⁴⁸ Il tema del gesto filosofico si deve a Hersch, che dichiarava: “In ogni grande filosofia c'è [...] un gesto filosofico fondamentale nascosto tra le operazioni intellettuali”. J. Hersch, *Éclairer l'obscur*, L'Âge d'Homme, Lausana 1990, p. 36.

⁴⁹ Cfr. F. Birulés, *Entreactos*, cit., p. 112.

⁵⁰ Cfr. H. Arendt, *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, a cura di F. Ferrari, trad.it. di A. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2017.

⁵¹ F. Birulés, *Entreactos*, cit., p. 112

suo rapporto con la necessità, e la interpretino come l'orizzonte dell'appartenenza al mondo e della convivenza. Che mettano in questione la concezione individualistica e liberale dei diritti esplorandone le aporie costitutive e gli esiti contraddittori, senza per questo demolire la fragile struttura della democrazia, consapevoli della minaccia totalitaria che la assedia. Che guardino con occhi altrettanto disincantati ma privi di cinismo le rivoluzioni che costellano la storia occidentale, contemplandone il portato di violenza e la facile deriva nell'assolutismo, ma anche onorando la fede e la speranza che aleggiano nella loro carica utopica. Che tentino di ripensare la comunità politica sulla base della pluralità e della giustizia, evidenziando sia i vincoli che le distanze necessarie per preservare la singolarità umana nella convivenza. Sono tutti elementi che ci appaiono caratterizzanti di un modo di pensare plurale, diversificato ma concorde su alcune linee di fondo; quelle stesse linee lungo le quali noi oggi sentiamo di poter procedere, seguendo le loro orme, per tracciare una genealogia che ispiri il nostro presente⁵².

L'invisibilità delle donne in filosofia è in larga misura l'effetto di una mancanza di trasmissione che si retro-alimenta, producendo scarsa considerazione e quella "fame d'onore" che Weil individuava come una condizione dell'oppressione in ogni sua declinazione⁵³. Anche quando la parola femminile è riuscita a oltrepassare il muro dell'esclusione, infatti, non si è tradotta in memoria, non si è articolata in una tradizione, non ha prodotto genealogia. Di conseguenza, sembra che ogni nuova autrice debba riiniziare il discorso "come se si trovasse situata in uno spazio a-mondano [...] senza passato né futuro"⁵⁴. L'assenza o la neutralizzazione della presenza femminile in filosofia ha

⁵² L'ipotesi di una tradizione, sia pur occulta, che unirebbe le grandi pensatrici dei primi del '900 trova una certa rispondenza nei fatti, come dimostrano alcune ricerche che, tracciando una mappatura delle reti filosofiche femminili, scoprono legami sotterranei e inesplorati. Cfr. E. Laurenzi, M. Forcina (a cura di), *Reti filosofiche femminili* (numero monografico doppio) in «Segni e comprensione», nn. 87 e 88, 2015-2016. La figura di Weil è uno snodo centrale, poiché l'eco della grande pensatrice francese è presente nelle riflessioni e nelle letture di tutte le altre. Cfr. F. Birulés e R. Rius (a cura di), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona 2013.

⁵³ Cfr. S. Weil, *La prima radice*, trad.it. di F. Fortini, SE, Milano 1997, p. 27.

⁵⁴ F. Birulés, *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, R. Rodríguez Magda (a cura di), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997, pp 18-19.

profonde conseguenze nel presente, nel lavoro di quelle studiose e anche studenti che, affacciandosi sulla scena filosofica, avvertono la mancanza di punti di riferimento non semplicemente come un'ingiustizia storica, ma come una sorta di mutilazione. Come osservava Arendt, l'assenza di memoria o di tradizione segnala a un tempo la difficoltà a conservare e a innovare, e dunque l'impossibilità di aggiungere qualcosa di proprio al mondo, di creare un senso.

Di qui l'urgenza – anche politica – di emendare la storia della filosofia che si presenta come un continuum strutturato sulla trasmissione maschile, e di leggere l'opera delle donne non per assimilarla a una tendenza dominante – a un "ismo" filosofico – ma per individuare il suo apporto teorico. Tale lavoro critico è un passaggio necessario per creare consapevolezza su quanto la storiografia filosofica ha cancellato, non pensato o sminuito. In questo senso, le pensatrici che incontriamo ai margini del canone costituiscono delle "spie" nel senso del paradigma indiziario coniato da Carlo Ginzburg: sono indizi di una presenza a lungo ignorata e quindi anche di una ricostruzione storica lacunosa e carente. Se le filosofe rappresentano un'anomalia, non è per il loro carattere eccezionale o "virile", ma per via delle fonti che ne tacciono o ne distorcono sistematicamente la presenza rendendola opaca. E quando la realtà è opaca – suggerisce Ginzburg – "esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla"⁵⁵. L'anomalia delle donne filosofe, in altri termini, ci permette e impone di rimettere in questione le generalizzazioni della storiografia, e quindi di discuterne le scelte metodologiche ed ermeneutiche. Non basta aggiungere dei nomi al canone; occorre indagare e smascherare le cause della lacuna, mostrando che l'assenza delle donne dalla storia in generale, e da quella filosofica in particolare, è un problema di ordine storiografico e non solo storico, e che non riguarda la 'questione femminile' né è un semplice tema per i *gender studies*: si perde la capacità di leggere la realtà se la parola filosofica delle donne non viene accolta come carica di significato per il mondo comune.

⁵⁵ C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, p. 176. L'uso del paradigma indiziario per la storia della filosofia delle donne è suggerito da Fina Birulés in *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, cit.

BIBLIOGRAFIA

- ALES BELLO A., *Per una filosofia al femminile?*, in «Segni e Comprensione» n. 14, 1991, pp. 44-51.
- ARENDT H., *Zur Person [im Gespräch with Günter Gaus]*, 1964.
<http://www.arendtcenter.it/it/2016/12/11/hannah-arendt-zur-person-im-gesprach-with-gunter-gaus-2/>
- , *Noi profughi*, a cura di G. Bettini, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993.
- , *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, a cura di F. Ferrari, trad.it. di A. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2017.
- BERGAMÍN J., *Mia cara amica María. Lettere a María Zambrano*, a cura di A. R. Buttarelli, trad. it. di V. Vitali, Moretti e Vitali, Bergamo 2009.
- BESPALOFF R., *Lettre sur Heidegger à Daniel Halévy*, in «Revue Philosophique de la France et l'Étranger», LVIII, 1933
- , *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l'histoire»*, a cura di M. Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003.
- , *Chaminement et Carrefour*, Vrin, Paris 2004, p. 180
- , *Su Heidegger*, a cura di L. Sanò, trad. it. di G. Bonola, Bollati Boringhieri, Milano 2010.
- BIRULÉS F., *Indicios y Fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres*, R. Rodríguez Magda (a cura di), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997.
- , *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz, Madrid 2015.
- BIRULÉS F. Y R. RIUS (a cura di), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona 2013.
- BISTONDI L., *Labirinto d'amore. Un percorso nel pensiero di Iris Murdoch*, Aracne, Roma 2015.
- BOCCIA M. L. E M. PEREIRA, *Presenti, differenti. Donne nell'università e nella sfera pubblica*, Edizioni dell'Università di Siena, Siena 2008.
- BOELLA L., *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre lune, Mantova 2000.
- BLOOM H., *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, OUP USA 1997

- BLUMEMBERG H., *Il riso della donna di Tracia. Una protostoria della teoria*, trad.it. di B. Argenton, Il Mulino, Milano 1988.
- BREZZI F., *Antigone o la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004.
- CAVARERO A., *Per una teoria della differenza sessuale, DIOTIMA, Il Pensiero della Differenza Sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987
- CIXOUS H., *La Jeune Née*, 10-18, Paris 1975.
- COLLIN F., *Il n'y a pas, de cogito-femme*, a cura di Marisa Zavalloni, *L'émergence d'une culture au féminin*, Saint Martin, Montreal 1987.
- , *Toute œuvre de femme est féministe*, in *Catalogue Féminisme et art*, Centre d'art contemporain de Grenoble, Grenoble 1988.
- , *Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet*, in «Les Cahiers du GRIF», n. 46, 1992.
- , *L'oblio di una vecchia questione filosofica*, F. Collin e M. Forcina, *La Differenza dei Sessi nella Filosofia*, Milella, Lecce 1997.
- , *La disputa della differenza. La differenza tra i sessi e il problema delle donne in filosofia*, a cura di G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. Il novecento*, ed. it. a cura di F. Thébaud, trad. di M. Ariotti, G. Cara, F. Cataldi Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano Marogna, P. Villani, Laterza, Bari 1997, pp. 306–343.
- , *Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel*, in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Fus art, Villenave d'Ornon 1999.
- , *Ecrire à la fin du XX^e siècle*, in *Je partirais d'un mot*, cit., pp. 65-80.
- COLLIN F. ET I. KAUFER, *Parcours féministe*, Labor, Bruxelles 2005, p. 129.
- E. CROCE E M. ZAMBRANO, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere, 1955-1990*, trad. it. e cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.
- DE LUCA P., *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004.
- , *Arriescando otro gesto*, a cura di P. De Luca e E. Laurenzi, *Por amor de materia*, Plaza y Valdés, Madrid 2014.
- DE GOUGES O., *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne, Ecrits politiques*, présentés par O. Blanc, vol. I-II, Côté-femmes éditions, Paris 2003.
- FORCINA M., *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e compren-

- sione», n. 88, 2016, pp. 42-62.
- , *Françoise Collin e la tradizione filosofica*, in «Segni e comprensione», XXX, 88, 2016, p. 54.
- FOUCAULT M., *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Einaudi, Torino 2004.
- FRAISSE G., *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- FUSTE À. L., *Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un impasse*, (i.c.d.p.).
- GINZBURG C., *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986.
- HERSCH J., *Éclairer l'obscur.*, L'Âge d'Homme, Lausana 1990.
- *Ordre, moral et liberté*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», Vol. 25, 2, 1975.
- IVEKOVIC R., *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, trad.it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- LAURENZI E., *Il paradosso della libertà. Una lettura politica di María Zambrano*, Mimesis, Milano 2018, pp. 157-230.
- LAURENZI E. e FORCINA M. (a cura di), *Reti filosofiche femminili* (numero monografico doppio) in «Segni e comprensione», nn. 87 e 88, 2015-2016.
- LE DŒUFF M., *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris 1989.
- I. MURDOCH, *Su Dio e il Bene*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Introduzione di L. Muraro, trad.it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 342.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil. I racconti di una filosofa portatrice d'acqua*, S. Weil, *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020.
- R. RÍUS, *En busca de saberes antiguos: Simone Weil y María Zambrano*, in «Segni e comprensione», n. 87, 2015, pp. 60-77.
- STEIN E., *La scelta di Dio. Lettere*, Città Nuova, Roma 1973.
- WEIL S., *Filosofia della resistenza*, a cura di F.R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Nuti, Il melangolo, Genova 2020.
- , *La prima radice*, trad.it. di F. Fortini, SE, Milano 1997, p. 27.

- , *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2010.
- Women's Studies in Europe*, in «Women's Studies Quarterly», 20, 3/4, 1992.
- ZAMBONI C., *Prefazione*, G. Ménages, *Mulierum philosopharum historia*, trad. it. di A. Parolotto, Ombre Corte, Verona 2005.
- ZAMBRANO M., *All'ombra del dio sconosciuto. Saggi su Eloisa, Antigone e Diotima*, trad.it. e cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1996.
- , *Lettera sull'esilio*, in «aut aut», 279, 1997, pp. 5-13
- , *Sobre la iniciación. Entrevista a Antonio Colinas*, A. Colinas, *Sobre Maria Zambrano. Misterios encendidos*, Siruela, Madrid 1999.
- , *La Spagna di Galdós. La vita umana salvata dalla storia*, Introduzione di M.R. Buttarelli, trad.it. di M.T. Durante, Marietti, Genova 2006.
- , *I beati*, a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010.
- , *La tomba di Antigone*, Introduzione di R. Prezzo, trad.it. di C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano 2014.