



Approssimazione all'opera filosofica delle donne.

Problemi e sfide metodologiche

Fina Birulés

Parlando della memoria è abituale alludere al fatto che uno dei presupposti per il suo esercizio è l'oblio di parte di ciò che è accaduto. Si potrebbe dire che, a differenza dei cervelli elettronici, la memoria volontaria umana, nel ricordare, distrugge sempre; ha sempre a che fare con l'atto di mettere da parte, organizzare - consciamente o inconsciamente. Come diceva Nietzsche: «... è assolutamente impossibile vivere senza dimenticare...il significato storico e il non storico sono altrettanto necessari».¹ Quando, però, si fa riferimento alla memoria storica delle donne del passato, dobbiamo dire che è difficile dimenticare ciò che è stato a mala pena ricevuto o trasmesso. Infatti, pensiamo che le azioni delle donne del passato non hanno generato memoria, è possibile che assomiglino a quei sogni che non lasciano traccia nella memoria. Fino a pochi decenni fa, quasi nessuno discuteva l'affermazione secondo la quale nel passato storico delle donne si troverebbero solo brandelli di eventi e azioni fortuiti. Queste dichiarazioni sembravano coincidere con l'impressione che, nel campo della cultura, ogni nuova autrice sia stata un'eccezione, qualcuno che ha dovuto ricominciare il discorso, quasi che non ci fosse, per dirla in altro modo, una tradizione dove inserirsi, e che lei fosse in un spazio acosmico, in un presente senza spessore, senza passato né futuro.

Tuttavia, negli ultimi decenni, il lavoro e lo sforzo di raccolta e di recupero storico, svolte soprattutto da studiose femministe, al fine di concedere alle donne lo status di oggetti degni di storia, hanno riabilitato le donne stesse come agenti e non solo come pazienti nella storia. Inoltre, di contro a ciò che si potrebbe credere, questo lavoro non ha negato la discriminazione subita dalle donne nel corso della storia, ma ha evidenziato che i suoi effetti si fanno più profondi a causa della svalutazione -o l'oblio - delle azioni e delle parole delle donne, molto più che a motivo della loro presenza esigua nello spazio pubblico.

Si può quindi dire che il lavoro condotto dalla seconda ondata del femminismo ha rivelato un campo vasto e interessante di ricerca e di riflessione che aspira a riparare a un'ingiustizia storica: l'oblio, la svalutazione e la mancanza di trasmissione dell'opera delle donne, la loro esclusione dalla cronologia. Questo campo di ricerca è attraversato da molti sentieri diversi. Per registrarne alcuni, si può fare riferimento, in primo luogo, a quello che è stato profilato nel tentativo di chiarire le ragioni di quest'amnesia e nell'aspirazione a scoprire nuovi modi di mettersi in relazione con il passato: un sentiero che mostra che «nessun testamento precede alla nostra eredità», che non vi è alcun testamento che ci dica come interpretare e valutare la storia che ci è stata trasmessa. In secondo luogo, possiamo citare un altro percorso di ricerca che parte dalla constatazione che l'oblio dell'opera e le parole delle donne indica anche lacune teoriche nel discorso dominante.

Per recuperare il nostro passato ci dobbiamo dare gli strumenti che permettano di indicare l'autrice con il segno dell'eterogeneità; detto con più forza, dobbiamo

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1999.



ricuperare opere che rifiutano di essere ridotte al canone dominante della tradizione, ma anche alle tesi del femminismo moderno o contemporaneo. E questo, tra l'altro, perché i movimenti di emancipazione, tra cui l'emancipazione delle donne –di chiaro carattere moderno, illuminista e progressista-, puntarono sul radicalmente nuovo, sul futuro; cosicché hanno estratto molta forza dall'oblio della sua storia e dalla convinzione che non ci fosse un passato degno di essere ricordato, invece che trarre forza dalla memoria. Quindi, come ho detto, la convinzione che la liberazione delle donne avesse inaugurato un nuovo periodo nella storia e, quindi, puntasse a un futuro pieno di possibilità, ha portato a supporre che fosse possibile rompere definitivamente con il passato. Parafrasando le parole di un famoso detto di Marx, si è considerato che si potesse lasciare che «i morti seppelliscano i loro morti».² In un certo senso, quindi, noi donne emancipate abbiamo contribuito a cancellare le tracce delle donne di un tempo. Tuttavia, oggi pensiamo che abbiamo bisogno di recuperare le autrici che ci hanno preceduto e non solo perché hanno scritto, ma anche perché noi abbiamo bisogno di loro, per non abitare un presente fatto di compiacenza e un passato «su misura» che non ci interpella mai. Con tutto ciò che ho detto finora, tento di suggerire che la ricostruzione della storia delle donne non è uno dei molti progetti in cui spesso, nel mondo accademico, siamo avvezze a coinvolgerci, (progetti in cui sappiamo già fin dall'inizio ciò che troveremo alla fine del percorso); al contrario, si tratta di un compito che ha qualcosa a che fare con la capacità di dire, di ordinare la nostra esperienza presente di donne.

E, come ordinare l'esperienza senza tornare al passato? La memoria è uno dei modi per generare un senso, per ancorare la nostra vita, per proteggerla dal sospetto dell'accidentale e della mancanza di scopo. Il presente, disse Woolf, quando ha il sostegno del passato, è mille volte più profondo che quando il presente stesso ci preme così strettamente che non si sente nulla, quando la pellicola nella macchina fotografica produce solo impressione nella vista.³

Riferendosi al fatto che, nel mondo moderno, noi donne abbiamo avuto enormi difficoltà a farci eredi di altre donne, Luce Irigaray ha scritto che abbiamo bisogno di «trovare, ritrovare, inventare parole» per dire la nostra esperienza. E così, la pratica genealogica, che ci fa conoscere le donne che ci hanno preceduto, è vincolata all'autoconoscenza e inoltre sembra fornire la forza che ci permette di trovare la nostra originalità. In effetti, nel corso della storia, molte donne, in particolare le donne scrittrici sono riuscite ad attribuire autorità ad altre donne, alle loro azioni, e ai loro testi; il riconoscimento della grandezza di un'altra donna restituisce loro un'immagine di grandezza femminile possibile. Anche se questo gesto è spesso rimasto non notato dai critici letterari e dagli storici, possiamo ricordare, per esempio, Jane Austen e Ann Radcliffe, Virginia Woolf e Vita Sackville-West, Anna Achmatova e Marina Tsvietáieva. Si tratta di scrittrici che con il loro gesto hanno generato spazi al di fuori dell'autorità istituzionalizzata; spazi dove è possibile una sorta d'interruzione del tempo, dove il dialogo è possibile tra donne diverse; spazi intermedi tra il privato e il pubblico, in cui nel riunirsi ci si separa, ci si distingue. In questi spazi atemporali, le donne sembrano potere manifestarsi nella sua diversità, lontano dallo sguardo maschile

² MARX, Karl, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 2006. Marx, a sua volta, parafrasava i *Vangeli* (Matteo 8:22).

³ WOOLF, Virginia, *Momenti di essere e altri racconti*, Bologna, Biblioteca Univ. Rizzoli, 1995].



che restituisce sempre loro un'identità omogeneizzante, che le fa «diventare eccentriche, rimettendole a una misura inadeguata».⁴

Quest'ansia di ereditare che ha aperto lo spazio di visibilità e la possibilità di recuperare le donne del passato è anche il risultato della crescente consapevolezza della nostra miseria simbolica, del fatto di essere radicate nello sradicamento, nella mancanza di parole per dire e misurare la nostra esperienza. Alcuni anni fa, Rosi Braidotti definiva le femministe come le donne che hanno dimenticato di obliare l'ingiustizia e la povertà simbolica.

La povertà simbolica delle donne è legata al fatto che le parole dell'uomo hanno costituito la nostra mediazione con tutto il sociale, con il mondo. Un mondo che non è solo indifferente, come lo è rispetto a ogni essere umano alla nascita, ma che per le donne si presenta come un mondo ostile che non le conosce e non vuole conoscerle, a meno che non si adattino a ciò che gli altri hanno pensato per loro; cioè, a meno che non continuino a parlare i linguaggi ricevuti nella scena sociale, in cui i rapporti liberi tra le donne mancano di rappresentazione.⁵

La consapevolezza del fatto che uno dei compiti politici delle donne era alleviare questa miseria simbolica, ha significato anche la messa in questione e la critica a una delle idee che ispirano il femminismo moderno: quella, cioè, che, accusando gli uomini (come collettivo) di avere confiscato l'universale, lo spazio pubblico, portava a pensare che l'identità delle donne dipendesse dal fatto che gli uomini restituissero loro quello che presumibilmente avevano loro rubato.⁶ Da lì, la ricerca di strumenti teorici e politici utili ad evitare che le rivendicazioni politiche del femminismo producessero come risultato, per le donne, un'identità collettiva di vittime.

In tale contesto, è possibile inquadrare quello che potrebbe essere definito come una politica della memoria; cioè una responsabilità per la memoria, un farsi carico dell'eredità delle donne del passato, ora non solo per denunciare la discriminazione e l'esclusione, ma soprattutto perché, come ho detto prima, senza passato né futuro, il presente ci diventa opaco, sempre identico, non c'è possibilità di innovare o conservare e, quindi, non c'è possibilità di aggiungere qualcosa di proprio al mondo. Una politica della memoria quindi si mostra come un'alternativa a quella che è stata la auto compiacenza liberale, che suppone sempre un presente assoluto, identico, e anche senza spessore, senza memoria o progetti e, quindi, senza altro futuro che quello apparentemente omogeneo con il presente; un presente che, per lo stesso motivo, può essere mantenuto per un certo tempo, ma mai può ringiovanire. In questo contesto, la responsabilità avrebbe a che fare con il fatto di assumere quanto *non è più* presente e quanto *non è ancora* presente. Quindi, la scommessa per la memoria indica che il presente non si riduce a semplice presenza.

⁴ MARÇAL, Maria-Mercè, Maria-Mercè, *Sota el signe del drac* (ed. de Mercè Ibarz), Barcelona, Proa, 2004.

⁵ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Milano, Rosenberg & Sellier 1987.

⁶ MURARO, Luisa, «Identità umana e differenza sessuale», in DIOTIMA, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Napoli, Liguori, 1995.



Abbiamo bisogno di guardare indietro, al fine di sopravvivere, di avere un avvenire. Lo sguardo diretto al passato, cambia il presente, perché ha a che fare con quanto, nel presente, ci manca: con quelle che non sono più e quelle ancora da venire. Così il lavoro di recupero delle antepassate intrapreso per più di tre decenni dal femminismo, non può essere considerato come un mero lavoro archeologico che attribuisce valore solo a ciò che è già accaduto; esso è piuttosto legato alla critica del nostro presente. Deve, quindi, essere effettuato senza che ora «le morte seppelliscano le vive».

Spie e frammenti di una storia della filosofia delle donne

Per più di due decenni nel Seminario di Filosofia e genere dell'Università di Barcellona, abbiamo lavorato al progetto di ricostruire la storia delle donne filosofe. E questo ci ha portato a riflettere anche teoricamente e criticamente sul lavoro che facevamo. Infatti, sembrava che un progetto come questo potesse anche semplicemente designare una proposta di lavoro in linea con gli obiettivi del femminismo degli anni settanta: il ristabilimento delle donne nella storia. Tuttavia, non appena abbiamo cercato di riportare le donne in una Storia come quella della Filosofia, che è stata particolarmente ostile a loro -pensiamo alla lunga lista di «perle» misogine che può essere trovata nel lavoro della maggioranza dei filosofi- ci si sono imposte alcune domande.

Domande quali: non sarebbe più opportuno, per quanto riguarda le donne, parlare di assenza di tradizione, di tradizione avversa o addirittura d'esclusione o d'imposizione di silenzio? Almeno in un certo senso, si può rispondere a questa domanda negativamente. Questo non significa negare la discriminazione della storia della filosofia nei confronti delle donne. Ma, accanto al lavoro di critica della ragione patriarcale, è possibile intraprendere anche un lavoro in positivo, lavorare in modo costruttivo. Certamente il processo di esclusione non solo ha determinato la scarsità del lavoro filosofico delle donne, rispetto a quello degli uomini, ma anche e soprattutto la sua mancanza di trasmissione. Questo ci sembrava rilevante: chi si dedica a scavare con sforzo nel passato incontra con sorpresa molti più frammenti e testi filosofici scritti da donne di quanto non immaginasse.⁷ In questo scavo in realtà ciò che si scopre è soprattutto la svalutazione che è stata attribuita a tutto ciò che riguarda il sesso femminile: quando una autrice fa una opera diversa, fuori dai canoni, rischia di non essere vista e quando la sua opera è, per esempio, più «ortodossa», più assimilabile alla «scuola» o alla corrente filosofica dominante, il suo contributo viene sempre considerato superfluo. Entrambe le cose sembrano portarci a un vicolo cieco.⁸

Pertanto, a causa di quest'assenza di trasmissione ogni donna che riesce ad andare al di là della sfera domestica sembra non avere predecessore, sembra essere unica. Non riesce a trovare nomi di donne «illustri» in qualità di pietre miliari che segnino un percorso. Sembra che ogni nuova autrice debba ricominciare il discorso. E questo genera un «svantaggio» sul piano del simbolico. A questo proposito, Arendt ha affermato che la perdita del passato suppone una realtà opaca: un mondo senza passato né futuro (un mondo naturale). L'assenza di memoria o di tradizione rivela nello stesso

⁷ Per esempio, Mary Ellen Waithe nel prologo di *History of Women Philosophers* (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, vol I) confessa che inizialmente aveva l'idea di scrivere un articolo ed che è diventato un compito immenso in un lavoro collettivo in quattro volumi.

⁸ MARÇAL, Maria-Mercè i JULIÀ, Lluïsa, «Diferencia y/o normalización: la poesía catalana de los últimos treinta años» in SABADELL NIETO, Joana (ed.), *Ensayos sobre poesía y diversidad*, Madrid, Eds. Júcar, 1999, pàg. 155.



tempo la difficoltà di conservare e quella di innovare e, di conseguenza, l'impossibilità di aggiungere qualcosa al mondo, di creare significato.

Quindi, come ho detto prima, il lavoro costruttivo deve passare attraverso la ricostruzione storica dell'opera e della parola delle filosofe. Ma è importante sottolineare il fatto che tale compito non ha nulla a che fare con una qualsiasi ricerca della «l'essenza» del femminile (intesa filosoficamente o biologicamente), poiché il femminile si declina al plurale. In breve, si tratta di «lasciar parlare» le pensatrici, con lo scopo che ci dicano «chi sono» o «chi erano». L'obiettivo è anche quello di riconoscere la disparità e la distanza di esperienza tra noi e loro.

L'obiettivo è quindi dare voce alle donne filosofe, senza cadere nella trappola di perpetuare il destino che di solito è stato concesso alle loro opere: essere oggetto di spartizione e quasi mai di comprensione (nei pochi casi in cui gli interpreti si sono soffermati sulla sua opera). Detto di nuovo, l'uguaglianza significa uguaglianza di diritti e mai uguaglianza d'identità; rivendicarla non significa uniformarsi al ruolo svolto dagli uomini nell'ambito della cultura.

La possibilità che ci dicano «chi erano», d'altra parte, implica scavare per trovare indizi e frammenti del passato, pezzi di un mosaico che non potremmo mai vedere intero. Nel nostro caso, si potrebbe sostenere che i resti del passato, i testi delle filosofe, sembrano essersi conservati in un isolamento rigido, a causa dell'assenza di trasmissione. L'obiettivo è di lasciarsi interpellare, cercare il polso di quel passato che si possa auscultare nel presente. Come diceva Walter Benjamin, «ogni immagine del passato, che non viene riconosciuta dal presente come una delle sue preoccupazioni, rischia di scomparire irrimediabilmente».

Si potrebbe pensare che questo modo di rapportarsi al passato storico delle donne non è altro che un tentativo di cercare un passato comodo che sia compatibile con il nostro presente. Tuttavia, come ho detto, la proposta deve consentire la trasmissibilità – lasciarle parlare per dirci chi erano- ma allo stesso tempo e nella misura in cui la storia non è solo una scienza, ma anche una forma di memoria, deve illuminare la nostra identità attuale: chi siamo noi.

E se la questione non è ciò che siamo, ma chi siamo, allora la nostra identità dipende in gran parte da cosa riusciamo a fare con il nostro passato. Sappiamo che il soggetto non ha alcuna conoscenza diretta di se, nel senso cartesiano del termine, ma fa continuati tentativi di riappropriazione per mezzo del racconto. E, di conseguenza, davanti alla domanda «chi sei?» bisogna adottare l'atteggiamento del personaggio di Karen Blixen, che rispose: «Permettetemi di rispondere ... nel modo classico e raccontare una storia»

Il focus della ricerca è, come ho detto, sul frammento, sulle spie. E questo non solo a causa della mancanza di testi (anche se sono più numerosi di quanto si pensa di solito), ma anche e soprattutto perché questi sono stati respinti, o per lo più non trasmessi. Così l'opera di ricostruzione implica un'analisi di quanto è imprevisto, di ciò che non è stato considerato dalla tradizione. E questo è possibile solo attraverso un metodo micrologico e frammentario. Le opere o le pagine che sono state considerate -nel caso in cui siano state considerate- minori, insignificanti, sono precisamente quelle che ci permetteranno di restituire l'originalità delle voci delle filosofe.



Come leggere testi abbandonati al loro destino, appena riletti? Una via possibile è quella di avvicinarsi a ciò che, in termini di Carlo Ginzburg, è conosciuto con il nome di «paradigma indiziario».⁹ Ginzburg situa alla fine del XIX secolo, nella pubblicazione di una serie di articoli sulla pittura italiana che affrontavano il problema dell'attribuzione di antichi dipinti e disegni ai maestri corrispondenti, la nascita silenziosa di questo modello epistemologico. L'autore di questi articoli, Giovanni Morelli, nacque a Verona nel 1816.

Diciamo in poche parole in che consiste il metodo. Secondo Morelli, per riconoscere la mano di un particolare maestro in una particolare pittura si deve sospendere o addirittura invertire la normale reazione estetica; si deve accudire alle piccole idiosincrasie che non sembrano tratti essenziali, ai tratti subordinati, all'apparenza così insignificanti che non richiamerebbero l'attenzione d'un imitatore: la forma di un'unghia, il lobo di un orecchio. Questi sono, a suo parere, i punti meno espressivi di una figura, dove l'artista si abbandona e lavora con spontaneità e, quindi, quelli che lo rivelano in modo inconfondibile. Il carattere personale di un artista, allora, appare con la massima purezza nelle parti meno elaborate del suo lavoro, nelle meno significative; nei piccoli gesti inosservati si mostra l'autentico.

Nello stesso modo in cui la maggior parte degli esseri umani che parlano o scrivono ha abitudini verbali e usa involontariamente le parole o frasi preferite, quasi tutti gli artisti hanno la propria peculiarità, che sorge inavvertitamente.¹⁰

È una proposta di lavoro, dunque, in conformità all'esercizio di una tecnica interpretativa di dissociazione visuale che permetta di concedere tutta l'attenzione ai dettagli irrilevanti e accoglierli come indizi. Non identifichiamo l'artista dalla forza con la quale ci commuove, come ad esempio il sorriso delle figure di Leonardo, ma dal dettaglio più marginale, dall'inosservato. Ginzburg colloca anche il metodo utilizzato da Sherlock Holmes in una linea epistemologica simile. Holmes identifica i caratteri grazie a tracce che sono impercettibili per Watson e anche per coloro che le hanno lasciate. Si cerca di scoprire il protagonista dagli indizi, di attribuirgli l'opera, ma in questo caso non pittorico, bensì criminale.

Siamo di fronte ad un metodo d'interpretazione basato sul particolare secondario, quello rifiutato, quello apparentemente irrilevante per chi ha agito.

Che cosa ci suggerisce il modello indiziario? In primo luogo, l'idea di una realtà non trasparente, opaca e, allo stesso tempo, punti o zone che permettono di decifrarla. Virginia Woolf ha parlato dei piccoli sugheri che, a galla, indicano la presenza di una rete calata. Si tratta di una congettura sulla realtà che deve essere confermata da una prova sperimentale.

In secondo luogo, il modello indiziario ci offre un sapere basato sui segni, un sapere di carattere congetturale che si rivolge all'aspetto qualitativo, individuale. Tuttavia, Carlo Ginzburg ha anche accentuato l'importanza dello *straniamento* nel

⁹ GINZBURG, Carlo., CARLO GINZBURG, Spie. Radici di un paradigma indiziario in *Crisi del la ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane* (cura di Aldo Gargani) Torino, Einaudi, 1979.

¹⁰ MORELLI, *Italian Painters*, citato da Wind, Edgar, *Arte y Anarquía*, Madrid, Taurus, 1967, pag. 50 ss.



lavoro storiografico, la presa di distanza dalle formule preconconcette, dell'abitudine congelate.¹¹

Nel caso della ricostruzione della storia delle donne filosofe, il fatto di focalizzare l'attenzione sui dettagli, sui gesti stilistici insignificanti, sui segni, piuttosto che su quei tratti che le identificano con qualche *ismo* filosofico dominante nel periodo in cui scrivono, può essere un buon modo per dare loro identità, attribuendo loro un «chi». E, nell'atto stesso, si può anche pensare all'ipotesi produttiva di prendere questi testi, questi frammenti, come indizio di quello che rimane al di fuori della tradizione filosofica occidentale, e che pertanto ci permette di caratterizzarla.

Vediamo un esempio: il trattamento usuale del lavoro di Hannah Arendt. Fino a poco tempo fa, ci si riferiva a lei come «la migliore discepola di Heidegger, o di Jaspers». Non aveva migliore fortuna in alcuni circoli femministi, dove negli anni settanta non era raro trovare caratterizzazioni che la presentavano come il risultato di una mente femminile «imbevuta d'ideologia maschile». Tuttavia, non appena ci si prende il «disturbo» di leggerla con attenzione, concentrandosi sulle categorie utilizzate, sulle risorse stilistiche, sui testi considerati minori, scopriamo un pensiero potente, un pensiero specifico, una voce propria. Nozioni come «natalità» sono significative: i filosofi, i metafisici, hanno preso l'esperienza della «mortalità» come esperienza limite per indicare la finitudine e questa scelta ci ricorda proprio una caratteristica della vita del pensiero -la sua invisibilità, la sua distanza dal mondo delle apparenze-, poiché morire è ritirarsi dal mondo, abbandonare gli altri, in ultima analisi, si tratta di un processo di desensorializzazione.

Nascere, invece, è apparire, farsi visibile, manifestarsi per la prima volta di fronte agli altri; nascere è entrare a far parte del mondo comune. Vivere significa non poter resistere all'autoesibizione, affermare la propria apparenza. Ogni apparenza è percepita da una pluralità di spettatori. Quindi, all'io pensante, al *cogito*, dei filosofi, che è pura attività svolta in solitudine, mancano qualità, sesso, età, biografia. Nascere e morire non sono termini equivalenti di finitudine; probabilmente non è indifferente per il pensiero filosofico selezionare uno o l'altro.

D'altra parte, nel concepire l'azione come gesto inaugurale senza garanzia, Arendt ci ricorda che l'azione va sempre al di là delle intenzioni, motivazioni e finalità di chi ha agito, fa apparire il non previsto. Così, si può pensare che la libertà non sia scegliere tra due o più modelli esistenti, ma far avvenire attraverso l'iniziativa ciò che *ancora non è* in un contesto che ci viene dato e non abbiamo scelto. Con questo, Arendt separa la politica dal potere dell'*homo faber* e ci invita a considerarla come uno spazio di interazione, come una sorta di scena caratterizzata dalla pluralità irriducibile, dove la libertà può apparire. Ci permette pensare la politica, non in termini di dominio, ma come spazio di relazioni.

Una tradizione nascosta?

Sebbene negli ultimi anni alcune filosofe del XX secolo sono state oggetto di grande interesse, per esempio Hannah Arendt, Simone Weil e Maria Zambrano, continuano a

¹¹ GINZBURG, Carlo, «Making Things Strange: The Prehistory of a Literary Device», *Representations*, núm. 56, 1996.



non essere iscritte nella tradizione del pensiero filosofico e, pertanto, a non essere trasmesse.

Di solito intendiamo che la tradizione è una catena che lega ogni generazione a qualche aspetto definito del passato e attraverso la quale gli esseri umani si possono orientare nel proprio presente e verso il futuro. Così la tradizione offre continuità, costituisce una forma di memoria nella misura che «sceglie, assegna nome, trasmette e conserva, cioè indica dove sono i valori e qual è il suo stesso valore».¹² Tuttavia, per riprendere le nostre considerazioni iniziali, la tradizione è fatta di oblio quanto di memoria: è un sistema di scelta, permette di giudicare tutto ciò che è inedito, nuovo, e decidere ciò che è degno di essere trasmesso. C'è però sempre il pericolo di essere dimenticate, se la nostra significazione non può essere integrata nel sistema tradizionale. E questo è stato il caso delle donne filosofe, che non sono state trasmesse.

Sulla base di queste considerazioni, all'interno del nostro seminario ci siamo chieste se fosse possibile parlare di una tradizione di pensiero filosofico femminile. In realtà, come ho detto, le donne filosofe, in un mondo che non le trattava come uguali, hanno dovuto estrarre forza dalla propria condizione singolare, dalla propria eccentricità; per questo il loro lavoro tende a essere espressione di gran libertà. Questo è il caso di pensatrici del XX secolo, come Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano, Suzanne Langer Sarah Kofman. Pur essendo molto differenti tra di loro, possiamo però osservare che, in primo luogo, tutte sembrano sapere che l'universalità del pensiero non ha nulla a che fare con la sua neutralità, ma in ogni caso, con la sua capacità di produrre significato. In secondo luogo, tutte sembrano essere consapevoli del fatto che il canone non le includerà, e tuttavia non sono disposte a rinunciare a saziare il proprio bisogno di pensare, di dire, di scrivere e quindi lo fanno senza il timore di errare, di cadere in disgrazia, atteggiamento così tipico di chi crede trovarsi nel centro del mondo culturale.

Dunque, si può parlare di una tradizione di pensiero femminile? Forse si può scoprire tra le filosofe una «tradizione», una «tradizione nascosta» nello stesso senso che Hannah Arendt ne parla per riferirsi a coloro che non sono del tutto nel mondo - individui che hanno affermato la loro condizione di «*paria*», come Heinrich Heine, Rachel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka e Charles Chaplin. Per questo motivo è stato necessario avviare una riflessione sulla possibilità di una «tradizione femminile nascosta». Noi l'abbiamo trovata, ma non tra le donne che sono state fedeli a quella «tradizione femminile», che ha a che fare con i saperi tradizionali delle donne, legati al solito a quello che è stato inteso come l'ambito privato, -e che ora è sostenuto con forza da qualche femminismo- né tra quelle che facevano parte del collettivo delle escluse da tutte aree, ma tra le intellettuali: tutte «figlie del padre», puri prodotti dell'emancipazione, un fenomeno sempre minoritario (ricordate che nella maggior parte dei casi il loro accesso all'istruzione e alla cultura è stato condizionato a una certa «mascolinizzazione»). Parliamo di tradizione «nascosta», perché ci sono pochi collegamenti tra le grandi, ma isolate, donne che hanno affermato la loro volontà di pensare. E "tradizione", perché le stesse condizioni basiche, di sradicamento, la mancanza di vincoli, hanno prodotto in loro la stessa reazione. Qualche anno fa Giancarlo Gaeta ha commentato, facendo riferimento alle pensatrici della prima metà del XX secolo: «Non solo hanno saputo cogliere e interpretare perfettamente il carattere distruttivo della crisi, ma hanno anche trovato in se stesse energie sufficienti per

¹² ARENDT, Hannah, *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 2003, pàg. 16.



indicare le porte strette per ricominciare, senza distogliere lo sguardo dal cumulo delle macerie. Hanno potuto farlo nella misura in cui non si sono sentite intellettualmente e moralmente vincolate alla tradizione, e quindi non necessitate a sostenere una sorta di corpo a corpo con essa. Il loro sguardo sul passato prossimo e remoto è un giudizio libero seppure dolente, perché infine non è stato, nel bene e nel male, opera loro...».¹³

Questa leggerezza rispetto al peso dei vincoli può essere anche un luogo in cui è possibile produrre significato. Ora, non è il pensiero dei grandi "padri" della filosofia, pensatori professionali, ma delle figure che conoscono i limiti della tradizione e che spargono frammenti di pensiero. E dobbiamo dire che abbiamo bisogno di questi frammenti in un momento come l'attuale, quando la scena filosofica è dominata da un discorso in cui quasi tutto è ermeneutica o "post-qualcosa" e nessuno osa dire nulla sul mondo o sulla propria esperienza.

Come abbiamo visto, tra queste autrici non ci sono grandi legami espliciti, si può parlare più di una coincidenza che d'influenza, e nessuna continuità consapevolmente mantenuta. Quindi è una tradizione d'individualità, una tradizione che solo può essere chiamata tradizione occulta in forma paradossale, non tradizionale, perché, come ho detto sopra, una tradizione suppone una comunità e istituzioni che trasmettono- e, in questo caso, non ve n'è stata nessuna.

Tuttavia, nonostante i pochi collegamenti tra le varie pensatrici del XX secolo (Jeanne Hersch, Rachel Bespaloff, Simone de Beauvoir, Iris Murdoch, Hannah Arendt, Simone Weil e Maria Zambrano tra le altre), nel lavoro che per anni ha sviluppato Seminario di Filosofia genere abbiamo pian piano confermato ciò che in principio era solo un'intuizione: tutte sembravano essere state consapevoli di ciò che le altre facevano. E al filo di questa sorta d'intuizione, a poco a poco abbiamo constatato che queste pensatrici avevano letto Simone Weil con enorme interesse. La figura della filosofa francese è stata una fonte di autorità per tutti loro. A questo punto occorre esaminare se, parlando di «tradizione occulta» forse avevamo trascurato l'elemento dell'autorità, instancabile al concetto stesso di tradizione e al discorso femminista negli ultimi anni. O forse Char aveva ragione quando diceva che, perché un'eredità sia davvero grande, la mano del defunto non dovrebbe essere visto.¹⁴

¹³ GAETA, Giancarlo, « Simone Weil, una elección de vida» in BIRULÉS, Fina & RIUS GATELL, Rosa, *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, Icaria, 2013, pàg. 62.

¹⁴ CHAR, René, *Feuillets d'Hypnos*, §166.