

PENSIERO FEMMINILE E FILOSOFIA: TRA SFIDA E PROGETTO

di **Daniella Iannotta**

Tra le molte voci della riflessione occidentale contemporanea, il pensiero contemporaneo continua ad offrirsi come una sfida, che la filosofia deve affrontare, lasciando cadere le ultime barriere del sospetto nei confronti di un “pensare senza ringhiere”, per usare una espressione di Hannah Arendt. Ma la sfida, *sic et simpliciter*, sarebbe sterile se la proposta di un filosofare forte non si ponesse quale progetto, il progetto di un mondo possibile –come si può evincere da *Il filo(sofare) di Arianna*, volume a cura di Angela Ales Bello e Francesca Brezzi, nel quale molte studiose affrontano il complesso panorama del pensiero contemporaneo.¹

Il contesto culturale, al quale le curatrici del volume fanno riferimento, viene presentato come “tempo di crisi o di privazione” per il pensiero occidentale, sottoposto al “crollo delle filosofie sistematiche, alla caduta delle ‘visioni del mondo’, al rifiuto dei saperi universali e della stessa ragione che di quelli era lo strumento”.² Tempo di crisi che, se suscita imbarazzo e sconcerto, pure è da considerarsi massimamente fecondo, giacché il crollo o il rifiuto non sono soltanto al servizio di decostruzionismi talvolta troppo sbrigativi, ma anche –e ben di più– sono stimolo a quel “pensare altrimenti”, che rappresenta la sfida del pensiero femminile nella varietà delle sue sfaccettature.

Sfaccettature che il testo qui preso in esame esibisce nella loro ricchezza problematica, per cui –parafrasando il nostro Maestro, Paul Ricoeur– possiamo dire che il filo(sofare) di Arianna *ci dà a pensare*. E ci dà a pensare lungo quel “filo”, che le curatrici svolgono nel loro volume dividendo il lavoro in due parti: “Sapere della realtà” e “Sapere in prima persona”; e ancora ci dà a pensare nella complessità degli argomenti trattati, delle proposte emergenti, dei rimandi che vengono sollecitati al lettore.

E, da lettori, non vogliamo passare sopra alle “provocazioni” che l’idea di una “specificità femminile del pensiero” continua a suscitare. Ma forse il termine *provocazione* non basta a dire la perplessità che è legata all’idea di una siffatta *specificità*, per un verso in quanto si tratta di una generalizzazione, che il suddetto pensiero mira piuttosto a distruggere; per l’altro, in quanto sembra quasi ghetizzare un patrimonio che fa parte della stessa Tradizione, che viene contestata e che, come tale è a disposizione di “chiunque sa leggere” –e prendiamo ancora in prestito una espressione di Ricoeur. Saper leggere, cioè saper ascoltare, e l’ascolto sta in primo piano quando si tratta di pensare a una nuova etica– come mostrano Brezzi, Forcina e Gensabella Furnari nella seconda parte del lavoro.

Ascolto attento, se solo scorriamo l’indice del libro, che dall’ontologia e vita

–livello fondativo– ci porta alla prassi e storia –livello fenomenologico– alla sacralità e poetica –livello ermeneutico– per aprirsi poi alla considerazione di quel “saper in prima persona” che caratterizza –potremmo dire– la metodologia del pensiero femminile in quanto tale.

Da quest’ultimo punto vogliamo partire, approfittando della libertà concessa al lettore, di ricapitolare la proposta di senso –o del mondo del testo come direbbe Gadamer– in una proposta per sé, per ricomprendersi a partire da una sollecitazione, da uno stimolo “a pensare di più e altrimenti”. Nella seconda parte del lavoro, infatti, il discorso sul femminile, rimandando a quelle che potremmo chiamare le “voci storiche” di questo discorso stesso –Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, nella presentazione di Marisa Forcina, Carol Gilligan, in quella di Marianna Gensabella Furnari, il tutto nel sapiente inquadramento di Francesca Brezzi– ci mette di fronte alle ansie e ai progetti, che agitano la speculazione contemporanea all’indomani della caduta delle filosofie sistematiche, o della crisi della ragione o della crisi del fondamento unitario del sapere che dir si voglia.

E, se la crisi della ragione totalitaria ha significato, per la contemporaneità, l’ingresso dell’Alterità sulla scena del sapere –con la conseguente apertura del pensiero stesso alla pluralità delle differenze e alla “polisemanticità”, come dice Brezzi, del loro darsi; nel caso del “pensiero femminile” ci troviamo di fronte a un ambito variegato e complesso, irriducibile a una presa unitaria. Accettiamo, allora, la “definizione generica”, sulla quale ci convoglia Francesca Brezzi: “pensiero pensato da donne che fanno del loro essere donne il punto di partenza della loro esperienza pratica e teoretica, o, detto altrimenti, si ritiene che la differenza di genere, mai problematizzata e considerata un accidente determini una specificità femminile del pensiero stesso”.³ Specificità femminile che, di contro al neutro impersonale della speculazione maschile (euro-etnica-fallo-logo-centrica!) muove alla instaurazione di quel “saper in prima persona”, che dà il titolo alla seconda parte, di cui sopra. Saper “senza ringhiera”, sottolinea Brezzi –riprendendo una espressione di Hannah Arendt, cui dedica ampio spazio Margarete Durst nella sezione “Prassi e Storia” della prima parte del volume⁴– che osa esplorare nuove strade senza lasciarsi trattenere da preoccupazioni di sistematicità o di securizzazione. E “se i problemi sono quelli eterni”, prosegue giustamente Brezzi, “le soluzioni sono altre” e, interrogativamente pone tra parentesi la domanda: soluzioni “(femminili?)”. Teniamo in sospeso questa domanda, poiché contiamo di ritornarci nel corso del lavoro.

Passo passo siamo condotti all’esame di questo “altrimenti” in cui dovrebbe emergere la specificità femminile del pensiero. Insomma, come dice Brezzi riferendosi ad Irigaray, “si tratta di compiere una rivoluzione copernicana e deve essere ancora kantianamente il soggetto a compierla, rifiutando la logica binaria gravata dalle opposizioni complementari di materia e forma, uomo e donna, logica in cui il femminile è sempre apparso come carenza, non uomo, polo di una mancanza che deve continuamente tendere la modello valido, Dio o uomo”.⁵ Rivoluzione, dunque, che porti a un linguaggio *altro*, che sia “assunzione di parola e soprattutto di parola singolare ed insostituibile, che a diffe-

renza del *logos* astratto nasce dal vissuto, è radicata nell'esistenza carnale, concreta e corporale, di questo mondo e come tale è uscita dalla 'solitudine della ragione una'"⁶

Insomma, il rifiuto della ragione totalitaria comporta una serie di atteggiamenti che mirano a recuperare una logica duale di contro alla logica dell'identità; a parlare in prima persona, e dunque a partire dalla domanda "chi è?" piuttosto che dalla socratica "che cos'è?", tendente al concetto; a privilegiare il vissuto corporeo con tutto l'ambito delle emozioni e dei sentimenti, come mostra Beatrice Tortolici presentando Agnes Heller⁷; a riflettere sul diverso rapporto fra pensiero e azione; in breve, a far emergere quel "soggetto dimenticato" dalla storia della razionalità occidentale, "ingabbiata" nella impossibile pretesa di perseguire la verità assoluta.

Una prima osservazione che potremmo fare è, allora, che il pensiero femminile è costitutivamente etico – *Etica della differenza sessuale* è peraltro il titolo di una delle più famose opere di Luce Irigaray – e come tale teso a formulare "un progetto per una società migliore", secondo la lettura di Marisa Forcina.⁸ Società in cui, accanto alle categorie della libertà e della giustizia, siano recuperate nozioni forti quali la responsabilità, la fiducia, l'amore, la relazione, la fragilità – *l'aria*, come ci ricorda Forcina sempre a proposito di Irigaray. Possiamo parlare di "etica della cura", come fa Gilligan nel testo *Con voce di donna*, che – sottolinea Marianna Gensabella Furnari – non è "alternativa, ma complementare all'etica di principi e della giustizia, indicando la necessità di una reciproca correzione: un temperare la giustizia con la compassione, che, a sua volta, richiede un insaporire col sale della giustizia la compassione stessa".⁹ Insomma, la voce di donna dovrebbe temperare la "distanza del rispetto" con la "vicinanza della cura", aggiungendo al soggetto morale, kantianamente autonomo, la prospettiva dell'io relazionale.

A questo proposito, la problematica personalmente ci riavvicina alla trattazione che Paul Ricoeur fa della Regola d'Oro e del comandamento impossibile dell'amore ai nemici.¹⁰ Quanto alla Regola d'Oro, Ricoeur ci fa notare come essa appartenga al fondo di saggezza della nostra Tradizione, che ci dà a pensare una volta che vi prestiamo attenzione. E ci dà a pensare, innanzitutto, all'asimmetria dell'azione, laddove siamo chiamati ad assumere il posto di chi deve fare, o non fare, all'altro quello che amerebbe, o detesterebbe, che gli fosse fatto. Nominando questi sentimenti – di desiderio e di ripulsa – la Regola, ad avviso di Ricoeur, fa da correttivo al formalismo del rispetto – quale emerge nella formulazione del secondo imperativo kantiano – e induce a pensare alla relazione concreta che si instaura fra un agente e un paziente dell'azione. Ora, se uomo e donna non sono esplicitamente nominati, pure siamo portati a considerare quanto nella storia umana e, dunque, non soltanto nella nostra, come dimostra la situazione della donna in larga parte delle popolazioni mondiali – il ruolo di agente sia più facilmente appannaggio dell'uomo mentre quello di paziente spetti piuttosto alla donna. Se, poi, consideriamo il comandamento evangelico impossibile dell'amore ai nemici, questa stessa impossibilità aiuta a capovolgere lo sguardo e, come dice Ricoeur, ad aggiungere la compassione e la benevolenza anche nell'ambito della giustizia. Evidentemente,

nella cinta di un tribunale, il giudice non può evitare di applicare la legge, ma l'attenzione a queste possibilità "altre" del rapporto interumano aiutano a comprendere meglio e, vorremmo aggiungere, soprattutto a non condannare mai la persona ipostatizzandola sul suo delitto. Ma qui è necessario che ci arrestiamo, poiché non vogliamo abbandonare le provocazioni che il filo(sofare) di Arianna suscita al lettore.

Tuttavia, il richiamo a Paul Ricoeur ha il senso di mettere in rilievo l'ampiezza del "pensare altrimenti", che qui indagiamo con particolare riferimento al pensiero femminile. E qui ci piace riprendere una citazione di Luce Irigaray da parte di Marisa Forcina, dove si auspica "l'avvento di una cultura a due soggetti, l'uno maschile e l'altro femminile, rispettosi delle differenze reciproche, e perciò capaci di produrre una cultura necessaria alla pace e all'alleanza fra uomini e donne. Dunque una società e un mondo più giusti e, presumibilmente, più felici".¹¹ Ci piace far riferimento a queste parole di Luce Irigaray perché evidenziano quanto ci sia in esse di legame con la Tradizione. La vita felice era già il *telos* dell'uomo secondo Aristotele. E per parlare di una "società più felice", sia pur menzionando uomini e donne, necessariamente operiamo una sorta di astrazione, di generalizzazione dell'argomento. Insomma, il problema del rapporto *theoria-praxis* inevitabilmente torna sul tappeto, anche se nuovi sono i contesti del suo proporsi. Da questo punto di vista, allora, anche all'interno del variegato mondo del pensare femminile (o al femminile o femminista, come sottolinea Brezzi), si opera una ripresa dei grandi temi della Tradizione al modo di quella dialettica di appropriazione e distanziamento, che l'ermeneutica contemporanea ci dà a pensare nella figura del circolo —e qui pensiamo a Heidegger ma ancora di più a Gadamer e Ricoeur.

Quando, dunque, parliamo di etica relazionale, della cura, della responsabilità, a nostro avviso, non delinearono tanto una specificità femminile del pensiero quanto una proposta di etica. E lo stesso vale se parliamo in chiave ontologica di "essere che è due", come ricorda Forcina a proposito di Irigaray. L'ontologia che il contemporaneo pensa all'indomani della caduta del fondamento, infatti, fa emergere l'impossibilità teorica e pratica di qualsiasi ipostasi sostanzialistica —e Levinas può essere richiamato accanto a Irigaray. Personalmente, quindi, condividiamo la tesi che Paul Ricoeur enuncia quanto alla presunta unità della metafisica e pensiamo che si possa applicare anche in ordine alla presunta specificità, sulla quale questo testo straordinario ci chiama a pensare. In una nota, che troviamo in un articolo incluso da Ricoeur nella sua *Autobiografia intellettuale*, possiamo leggere: "Faccio mia la tesi di Martial Gueroult circa la singolarità dei sistemi filosofici e mi sento maggiormente coinvolto e imbarazzato dal problema di comunicazione, che la loro irriducibile differenza viene a porre, piuttosto che dalla pretesa perennità de 'la' metafisica. È sempre a prezzo di una riappropriazione, ogni volta nuova, che ci si può arrischiare a mettere in serie le filosofie [...]. La traiettoria che si delinea così è una linea virtuale che congiunge punti singolari, ciascuno dei quali non consiste in altro che nella traccia puntuale, lasciata ogni volta da una rischiosa operazione di appropriazione. Solo potrebbe conferire una unità più attuale a questa traiettoria virtuale il sentimento di un debito accumulato da questa

serie discreta di atti di appropriazione, in cui la violenza dell'interpretazione è compensata dalla ricettività inerente a una attenta lettura".¹²

E se l'idea di *debito* può apparire inadeguata nel caso di voci "soffocate" dalla Tradizione, essa ci consente tuttavia di non spezzare il legame con la Tradizione stessa, ma di andare a restituire voce a quel rimosso, nella sicurezza di recuperare depositi di sapienza che, riattualizzati, consentono di progettare il nuovo a partire dal già là della nostra incancellabile "nascita". Utilizziamo ad arte la categoria-metafora arendtiana della nascita –e siamo sicure che soltanto una donna poteva farne dono al pensiero– poiché ricca di valenze simboliche quanto all'idea stessa di una generazione della vita e dell'azione nella *dynamis* del suo svolgersi. Valenze simboliche universali, vorremmo osare dire, anche se qui il termine universale va colto al di là dei sostanzialismi della ragione totalitaria e mira piuttosto a sottolineare la disponibilità all'ascolto di una modalità universale di essere al mondo in maniera attiva –laddove effettivamente l'universale nulla toglie alla particolarità dei movimenti e alla specificità dei progetti di ogni singolo uomo e di ogni singola donna nel contesto della loro appartenenza, essa stessa singolare. D'altronde, Irigaray ci sembra andare nella stessa direzione quando afferma: "Quello che noi celebriamo con il nome di Annunciazione sarebbe il tempo in cui un uomo e una donna condividano delle parole prima di ogni atto carnale e di ogni concepimento".¹³ Ci riesce, pertanto, più difficile pensare poi a una relazione e a un riconoscersi tra donne, che dovrebbe significare "stare al mondo con agio". Infatti, per stare al mondo con agio sembrerebbe necessario dover escludere qualcuno, cioè l'uomo. *Ma questo non rischia di diventare un nuovo ghetto?* Sul piano concreto, dove si sarebbe realizzato questo convivio *ideale*, in cui il potere e il rapporto con altri porta l'impronta femminile? Le donne al potere, anche le femministe o le simpatizzanti del pensiero femminile, spesso finiscono per gestire le relazioni in maniera dispotica, assolutistica ed esclusiva –nella misura in cui questo potere esclude il contraddittorio, lo emargina, lo priva della voce– esattamente nello stesso modo di certi modelli maschili, che quelle pretendono combattere. Ma anche ove una gestione "femminile" del potere si realizzi –e penso a Francesca Brezzi, superba direttrice del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma tre, o addirittura ad Angela Ales Bello, per due volte decana nel difficile e "maschilista" ambiente della PUL– un uomo ci si presenta, e cioè Paul Ricoeur, che lascia la prestigiosa Sorbona per fondare la proletaria Nanterre, dando testimonianza di essere vicino alle esigenze degli studenti, addirittura fino a non esserne compreso.

Ora, con il nostro discorso, non vogliamo nascondere l'urgenza e la gravità delle questioni che si nascondono dietro al "femminile", prima fra tutte quella della condizione della donna –nella nostra società ancora, ma anche di più in culture altre a livello mondiale, come già dicevamo– e, di conseguenza, del ruolo che essa gioca e che potrebbe giocare sul piano dei rapporti interumani. Piuttosto, nostro intento è di non confondere i piani, facendo confluire indistintamente nel pensare filosofico rivendicazioni, lotte, particolarismi che possono poi finire per creare steccati, divisioni, incomprensio-

ni. Insomma, uno dei metodi –o forse il metodo– di un’etica relazionale è proprio quello del dialogo, del dibattito, del confronto, in breve –per riprendere Irigaray– della “condivisione delle parole”, che non è omologazione e tanto meno rifiuto della confutazione.

In proposito, vorremmo riprendere quanto detto da Angela Ales Bello in *Fenomenologia dell’essere umano*, ove afferma che “indubbiamente, i grandi problemi filosofici sono i problemi che l’essere umano si pone al di là delle differenze sessuali, ma la loro soluzione, mai assoluta e univoca, nasce dalla collaborazione o anche dalla contrapposizione di punti di vista, e ogni essere umano porta con sé la propria specificità; riconoscere quest’ultima significa anche essere pronti a vagliare il contributo degli altri, disposti ad accogliere suggerimenti che vengono da fonti e mondi diversi, anche se sempre pronti a considerarli criticamente avendo come punto di riferimento non la propria prospettiva, ma la ‘cosa’ che si sta esaminando”.¹⁴

Se, allora, il contributo delle pensatrici del ’900, che vengono esaminate nel lavoro, si attesta attorno a quei “luoghi nuovi” del pensiero contemporaneo, che vanno dal “parlare in prima persona”, privilegiando il vissuto esperienziale, all’attenzione per le modalità di espressione della vita –nella relazione agli altri ma anche all’Altro della mistica e della poesia, nell’impegno etico, nell’ascolto delle emozioni e dei sentimenti, nell’analisi socio-politica, ma anche nell’indagine metafisica dell’io, del mondo e di Dio, per riprendere i luoghi classici del pensiero dell’Essere– queste “peculiarità”, che l’indagine mette in risalto, “non offuscano minimamente la validità della ricerca teoretica”, come sostiene Ales Bello a proposito del lavoro delle fenomenologhe Hedwig Conrad Martius, Gerda Walter ed Edith Stein, da lei esaminate nel lavoro sopraccitato. E sempre basandoci su questa *Fenomenologia dell’essere umano*, vorremmo sottolineare, pertanto, che i risultati ottenuti dalle pensatrici della nostra epoca “possono essere accettati o meno, vagliati, criticati e discussi, come è accaduto per qualsiasi altro pensatore nel passato. Intendo dire che le loro analisi non debbono essere valutate in quanto espressione di un’indagine al femminile: si creerebbe in tal modo una contrapposizione che non consentirebbe un dialogo; in altri termini, si arriverebbe a sostenere che nel passato la filosofia è stata fatta al maschile e per questo le donne ne erano escluse, mentre ora si delineerebbero due modi di fare filosofia distinti e alternativi e ciò non avrebbe senso proprio in relazione a una comunità umana e intersoggettiva per la quale il momento culturale è importante e fondamentale”.¹⁵

Ebbene, il filo(sofare) di Arianna va proprio in questo senso, poiché se la seconda parte delinea un quadro di contestualizzazione della problematica femminile, mostrandone assunti, snodi e difficoltà, la prima parte, di contro, si presenta come decisamente speculativa, anche se non presuntamente omologata su una improbabile univocità metafisica –e d’altronde, più volte abbiamo rilevato la crisi che attraversa la contemporaneità, o il postmoderno come si suol dire, nella sua interezza. E proprio questo motivo ci ha spinto a rovesciare l’ordine pensato dalle curatrici del volume. La prima parte, cioè, ci sembra rispondere a quelle perplessità, a quei balbettii di un “pensare senza ringhiera”, già più volte richiamato, che non significano un pensiero dimesso o di

secondo ordine, come le grandi tematiche ontologiche, pratiche, poetiche dimostrano abbondantemente.

Tematiche sulle quali ci vorremmo soffermare analiticamente, in virtù della ricchezza e della fecondità di pensiero che da esse traspare. Compito troppo arduo nello spazio di un saggio, e tuttavia ne facciamo cenno obbedienti allo stimolo che da esse proviene verso nuovi possibili campi di indagine. Così, nella prima sezione della prima parte, Angela Ales Bello mostra il terreno favorevole che la fenomenologia offre per ripensare il legame dell'ontologia e della metafisica con la vita,¹⁶ mentre Carla Bettinelli ci dà testimonianza dell'impegno di Sofia Vanni Rovighi nella ricerca del vero¹⁷ e Daniela Verducci ci accompagna alla scoperta di una pensatrice, tanto singolare sul piano umano oltre che su quello intellettuale quale Anna Teresa Tymieniecka, per la quale ci sembra davvero appropriato il titolo scelto dalla Verducci per il suo articolo¹⁸: la trama vivente dell'essere, infatti, caratterizza bene il lavoro di questa pensatrice su scala mondiale, e anche per il suo entusiasmo vorremmo aggiungere.

E se con Conrad Martius ed Edith Stein, come dicevamo, parliamo di metafisica, è chiaro quanto questa sia al servizio delle profondità forti dell'esperienza umana, che continua a porsi le domande radicali di senso che agitano il filosofo: chi sono? Da dove provengo? Verso dove mi dirigo? Non è un caso, allora, che Conrad Martius miri a una filosofia dell'Essere a partire da interessi scientifici, e in particolare biologici: non è forse la filosofia della natura uno sforzo di pensare la vita dell'habitat che ci accoglie e che, oggi come non mai, chiede al nostro sguardo una attenta postura fenomenologica? E, sull'altro versante, la ricapitolazione nell'Essere a cura di Edith Stein non va forse letta come la consapevolezza di un essere all'interno di un progetto più grande, che autentica i nostri stessi progetti, le nostre scelte? Se poi vi si aggiunge la valenza pedagogica, sulla quale Edith Stein insiste proprio quando delinea i tratti del femminile –e del maschile– allora questa metafisica, che si forma e affonda le proprie radici nella fenomenologia, ci soddisfa e ci conduce a pensare "altrimenti dall'altrimenti", vorremmo parafrasare per prendere posizione contro le possibili derive di un pensiero debole, o meglio troppo debole, nel pensiero qualunque, esito talvolta possibile dei nihilismi contemporanei.

Nella seconda sezione, il discorso diventa più pratico –si tratta infatti di Prassi e Storia– ma mai a scapito di una *théoria* che questa stessa prassi venga a vivificare con il suo senso. Abbiamo già menzionato Margarete Durst e Beatrice Tortolici, che rispettivamente ci parlano di Hannah Arendt e Agnes Heller, facendo emergere la valenza teoretica del loro pensiero pratico: per la Arendt, infatti, "l'impegno nella storia" appare come una "pratica della filosofia"; per la Heller è proprio il pensiero ad aprire il sentimento e l'azione. Accennando alla categoria arendtiana della nascita, già avevamo sottolineato l'universale valenza simbolica, che essa assume in ordine a un essere-per-la-vita –vorremmo dire riprendendo una espressione che avevamo già usato altrove per Ricoeur– di contro al deprimente essere heideggeriano per la morte. E forse non è un caso che una donna, legata tanto strettamente a Heidegger, abbia saputo cogliere la ristrettezza della temporalità umana (autentica?) e dire con la nascita la ricchezza e la dinamicità della progettua-

litgà dell'umano, ricchezza autentica proprio perché capace di spingersi al di là di ogni nostra singola vita.

Singola vita che, comunque, viene al pensiero e lo abbiamo rilevato già nell'analisi della seconda parte del lavoro, dedicata proprio all'emergere di un sapere nuovo, in prima persona. Qui, tale valenza emerge bene nelle parole di Beatrice Tortolici, la quale sottolinea che "non esiste un concetto astratto di uomo, di mondo, di morale, di azione, ma esiste il signor X, il contesto del paese Y, l'azione di costruire o distruggere qualcosa di concreto, un buono o cattivo comportamento, il tutto poi agito in un reale processo di interazione con altre persone ed altri contesti. Si tratta di azioni e di reazioni particolari vissute nella 'particolarità' delle singole persone e nel concreto processo dinamico della vita".¹⁹ E proprio la particolarità ci richiama altre esperienze concrete, maggiormente inclini alla dimensione spirituale, poetica, mistica quali quelle di Simone Weil o di Maria Zambrano.

Pensatrici, queste ultime, che ci danno modo di gettare uno sguardo sulla terza sezione della prima parte del volume, intitolata "Sacralità e Poietica", quasi ad indicare la produttività di un *abitare poeticamente*, secondo un titolo che Rita Fulco sceglie per cominciare a parlare di Simone Weil.²⁰ Donna spiritualmente inquieta e testimone in prima persona delle sofferenze degli operai, che aveva voluto condividere con il lavoro in fabbrica, Simone Weil tiene desta la luce della bellezza al di là della "misera totale" grazie ad una "pienezza dell'attenzione" che "non è altro che preghiera". E di una "ragione poetica" è in cerca anche Maria Zambrano che, come sottolinea Anna Maria Pezzella, è convinta che la filosofia sia inadeguata a "rivelare la vita". Così, se "il filosofo ha preso le distanze dalla vita e dalle sue presunte apparenze, il poeta, invece, ha assunto su di sé il peso e l'angoscia della carne".²¹ Pensiero altro, ma soprattutto "alto", che nel quotidiano è capace di scorgere *l'invisibile* e di darne testimonianza nella carne. Come non gettare allora un ultimo sguardo su una mistica, come Paola Ricci Sindoni fa parlandoci di Adrienne Von Speyr? Mistica, secondo una modalità "differente" da quella "caratterizzazione dello specifico di genere" che emerge negli studi sul mondo mistico femminile del Medio Evo, che finisce poi per marginalizzarlo, per rinchiuderlo in uno spazio ben tipizzato. Di contro, afferma Ricci Sindoni, "la lezione della von Speyr [...] indica al contrario che il percorso della mistica femminile ha saputo imboccare la via dell'oggettivazione, dell'esteriorità, della missione ecclesiale, alludendo ad una più ampia comprensione dell'esperienza di Dio da parte di donne che, al pari delle profetesse dell'Antico Testamento, assumono il proprio carisma come dono e servizio per tutto il popolo di Dio".²² Dono, servizio, pratica della vita alla luce di una parola che ci precede e ci chiama: altrettante modalità per pensare una possibilità di abitare il mondo senza pretendere di conoscerlo nella sua totalità ma, nello stesso tempo, senza rinunciare a coglierne il senso.

Il discorso, vorremmo dire, è qui appena cominciato ed è proprio questo il valore di un testo, che ci invita a pensare a partire dalle sue righe ma senza restarvi attaccate. Abbiamo colto tante piste di lettura, abbiamo imparato ad ascoltare le molte voci di una contemporaneità inquieta ma ricca, complessa,

stimolante. Se volessimo chiudere con una specificità, che da questo testo ci viene, ci piacerebbe utilizzare le parole di Anna Maria Pezzella, quando afferma che la filosofia “è un capire capace di accogliere con il sentimento la profonda vicinanza delle cose”²³

¹ *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. Ales Bello-F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001.

² Ivi, p. 7.

³ F. BREZZI, *Esplorazione di nuovi territori*, ivi, p. 180.

⁴ M. DURST, *Hannah Arendt – Impegno nella storia come pratica della filosofia*, ivi.

⁵ F. BREZZI, *Esplorazione di nuovi territori*, ivi, p. 183-184.

⁶ Ivi, p. 184.

⁷ B. TORTOLICI, *Agnes Heller – Pensiero, sentimento, azione*, ivi.

⁸ M. FORCINA, *Luce Irigaray – Militante politica di ciò che ancora non è*, ivi., p. 231.

⁹ M. GENSABELLA FURNARI, *Carol Gilligan: una voce differente*, ivi, p. 258.

¹⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, VIII studio.

¹¹ In M. FORCINA, op. cit., p. 244.

¹² P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 114, nota.

¹³ Cit. da M. FORCINA, op. cit., p. 242.

¹⁴ A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, p. 19.

¹⁵ Ivi, p. 18.

¹⁶ A. ALES BELLO, *Hedwig Conrad Martius – Ontologia e vita*, e *Edith Stein – Ontologia Metafisica Vita*, in *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, cit.

¹⁷ C. BETTINELLI, *Sofia Vanni Rovighi – Il sapere filosofico*, ivi.

¹⁸ D. VERDUCCI, *Anna Teresa Tymieniecka – La trama vivente dell'essere*, ivi.

¹⁹ B. TORTOLICI, op. cit., p. 116.

²⁰ R. FULCO, *L'infinito invocare – Bellezza e soprannaturale*, in *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, cit.

²¹ A. M. PEZZELLA, *Maria Zambrano. Filosofia Poesia Mistica*, ivi, p. 166.

²² P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr – La luce e le immagini, per una fenomenologia della visione*, ivi, p. 134.

²³ A. M. PEZZELLA, op. cit., p. 170.