

DUE PROSPETTIVE SUL CONFLITTO TRA I SESSI  
MARÍA ZAMBRANO E ROSA CHACEL  
**Elena Laurenzi**

*Abstract*

Rosa Chacel and María Zambrano did not identify with feminism and made negative judgments against feminist movements; nevertheless their friendship was marked from the beginning by the awareness of the peculiar position they occupied, as women, in the intellectual world of Spain at the beginning of the century. The essay starts from the bond of Chacel and Zambrano towards the Ortega y Gasset magisterium to measure the implicit but clear distance between the two disciples towards the teacher on the theme of love and the relationship between men and women. The analysis focuses on some essays of the '30s and '40s, in which the two young authors reflect and discuss the hegemonic theories on the difference and complementarity between the sexes that circulated in Europe and in the pages of the *Revista de Occidente*.

*Key words:* Zambrano; Chacel; Ortega; love; conflict; sexual difference; gender.

*Un'amicizia all'insegna del magistero orteghiano*

Anche se sono noti i giudizi critici che sia Rosa Chacel sia María Zambrano rivolsero ai movimenti femministi<sup>1</sup>, l'amicizia che le unì fu segnata fin dagli inizi dalla consapevolezza della posizione peculiare che, in quanto donne, occupavano nel mondo intellettuale della Spagna di inizio secolo. Chacel e Zambrano appartenevano alla generazione di quelle che Shirley Mangini ha chiamato «las modernas de Madrid»: donne che rompevano le barriere degli spazi definiti e dei ruoli prestabiliti per entrare in luoghi fino a quel momento a loro preclusi – le *tertulias*, le stanze della politica, le riviste letterarie, le aule universitarie. Si trattava di donne, artiste, scrittrici, che reinterpretarono la formazione classica ricevuta alla ricerca di uno stile fuori dai canoni, e sentirono di avere sufficiente autorevolezza per opinare sulla filosofia, l'arte, la politica. Donne, infine, con una chiara coscienza femminista, anche se espressa in termini spesso obliqui, non diretti: «denunciaban sin decirlo con claridad, pero denunciaban al fin y al cabo»<sup>2</sup>.

In un omaggio a Rosa Chacel scritto nel 1988, María Zambrano evoca in modo incisivo l'effetto che ebbe su di lei, ancora adolescente, la notizia che a Madrid una giovane donna parlava pubblicamente di filosofia:

En Segovia, yo sola, una muchacha, oí decir de aquella persona que más contaba para mí, en el orden literario y naturalmente afectivo, en el que, de cierta manera, tenía la clave de mis sueños: “María, he conocido y oído en Madrid a una muchacha, tan joven como tú, hablar de Nietzsche en el Ateneo de Madrid. Ya no eres única, ella se te ha adelantado. Tiene talento, belleza y el hado del genio en su frente”. Yo temblé de alegría y también un poco angustiada<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. per esempio l'intervista rilasciata da Rosa Chacel a María Asunción Mateo, in cui può leggersi: «[Los movimientos feministas] me parecen completamente estúpidos. Los detesto, son completamente absurdos». Rosa Chacel, *Encuentro con Rosa Chacel*, in María Asunción Mateo, *Retrato de Rosa Chacel*, Madrid, Galaxia Gutemberg/Circulo de Lectores, 1993, p. 68. Da parte sua, María Zambrano affermava in una intervista a Victor Claudín: «Esa cuestión feminista es un tremendo y atroz equívoco. Un error». María Zambrano, *María Zambrano, diálogo del pensamiento y el corazón, Entrevista a Victor Claudín*, «Liberación», 16-12-1984.

<sup>2</sup> Shirley Mangini, *Las modernas de Madrid: las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Barcelona, Ediciones Península 62, 2001, p. 116.

<sup>3</sup> María Zambrano, *Rosa*, «Un ángel más», 3-4, Valladolid, 1988, pp. 11-12. La «persona que más contaba» era il cugino Miguel Pizarro, poeta granadino amico di Lorca e frequentatore della Residencia de Estudiantes a Madrid, a cui la giovane María Zambrano era legata da una relazione sentimentale fortemente contrastata dalla famiglia.

Il ricordo di María Zambrano si riferisce agli inizi degli anni '20, quando lei, influita dal magistero paterno, si consolidava nella decisione alquanto avanguardista di studiare filosofia, mentre Rosa Chacel, di sei anni più grande di lei, già frequentava l'Ateneo di Madrid – foro di idee, polemiche e dibattiti –, e leggeva appassionatamente Nietzsche. Di lì a cinque anni, nel 1927, le due “moderne” avrebbero avuto molteplici occasioni d'incontro e di scambio, nello scenario animato della Madrid dell'ante-guerra. La scrittrice, di ritorno da alcuni anni trascorsi a Roma insieme al marito, il pittore Timoteo Pérez Rubio, e con in tasca il suo primo romanzo, avrebbe stabilito rapporti con i circoli letterari e culturali più influenti: l'Ateneo, il Café Pombo, la Granja de Henares, la *Revista de Occidente*; la filosofa, stabilitasi nella capitale e avendo conseguito la laurea, sarebbe diventata una delle più brillanti collaboratrici di Ortega, nonché una figura di spicco del movimento studentesco pro-repubblicano.

L'amicizia che le unì fu «fiel pero no constante»<sup>4</sup>: le vicende della Guerra civile le divisero per un tempo, ma María Zambrano afferma, nel suo omaggio a Chacel, di non aver mai perduto quella iniziale ammirazione: Rosa restò per lei «no digo un juez sino un supremo testigo». Da parte sua, Rosa Chacel si riferì sempre a María Zambrano con ammirazione, dedicandole una poesia profondamente compenetrata nel peculiare filosofare dell'amica:

Una música oscura, temblorosa,/cruzada de relámpagos y trinos,/de maléficó  
hábitos, divinos,/del negro lirio y de la eúrnea rosa./ Una página helada, que no osa/  
copiar la faz de inconciliables sinos./ Un nudo de silencios vespertinos/ y una duda  
en su órbita espinosa./ Sé que se llamó amor. No he olvidado,/tampoco, que seráficas  
legiones,/hacen pasar las hojas de la historia./ Teje tu tela en el laurel  
dorado,/mientras oyes zumbiar los corazones,/y bebe el néctar fiel de tu memoria<sup>5</sup>.

Il legame con Ortega è un passaggio cruciale nell'amicizia tra Chacel e Zambrano. Per quel che riguarda quest'ultima è nota la relazione fondamentale che la legò al filosofo della *razón vital*, al quale non cessò di riferirsi come al proprio maestro fino agli ultimi scritti, pur nella

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 12. Di questa amicizia prolungata nel tempo, anche se intervallata da periodi di incomunicazione, danno testimonianza le lettere scritte da María Zambrano a Chacel: cfr. *Cartas a Rosa Chacel*, a cura di Ana Rodríguez-Fischer, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 35-56. Su questa corrispondenza e sulla relazione intellettuale tra Chacel e Zambrano ha scritto Carmen Revilla: Carmen Revilla, *Amistades intelectuales: la mujer y las mujeres en la obra de María Zambrano*, Brocar, 35, 2011, pp. 91-107.

<sup>5</sup> Rosa Chacel, *A María Zambrano*, in ID. *Poesía* (1931-1991), Tusquets Editores, Barcelona, 1992, p. 19.

consapevolezza precoce e salda dell'originalità del proprio percorso<sup>6</sup>. Da parte sua Rosa Chacel – nonostante avesse ricevuto una formazione artistica e non filosofica – riconobbe sempre il magistero di Ortega, raccontando in numerose occasioni come, nel corso del suo soggiorno giovanile a Roma, avesse letto appassionatamente le pubblicazioni orteghiane che arrivavano alla Accademia di Spagna del Gianicolo, e di come fosse stata profondamente influita dalle idee del filosofo, che l'orientarono nella scrittura del suo primo romanzo, *Estación ida y vuelta*. Un romanzo, quest'ultimo, composto addirittura con il proposito di mettere in prosa la filosofia di Ortega («imaginé [...] un hombre en el que la filosofía viviese su vida [...] por tener una idea clara de que la filosofía era algo viviente»<sup>7</sup>) e del quale arriverà a dire che manteneva, con la filosofia di Ortega, una relazione analoga a quella che collegava *La nausea* di Sartre alla filosofia di Heidegger<sup>8</sup>.

Nel suo saggio «Respuesta a Ortega. La novela no escrita»<sup>9</sup>, Chacel precisa anche i termini di questo influsso sulla propria vocazione letteraria, chiarendo che non si trattava tanto della tecnica narrativa esposta dal filosofo nelle sue «Ideas sobre la novela» (anche se a molte di queste ella si attenne, in particolare all'idea del romanzo come *dramatis personae*), quanto soprattutto dell'ispirazione all'idea della relazione dell'io con la propria circostanza espressa nelle *Meditaciones sobre el Quijote* – la stessa che attrasse la giovane Zambrano e che ella custodì come chiave dell'eredità orteghiana<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Per una visione complessiva della relazione di María Zambrano con Ortega cfr. María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, a cura di R. Tejada, Trotta, Madrid, 2011.

<sup>7</sup> Rosa Chacel, *Revisión de un largo camino*, «Cuenta y razón», 11, giugno 1983, pp. 89-100. Ripubblicato in ID. *La lectura es secreto*, La linterna sorda, Madrid, pp. 183-199, p. 189.

<sup>8</sup> Ivi, p. 190.

<sup>9</sup> Id., *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, «Sur», 241, (Buenos Aires), 1956, pp. 97-119. Ripubblicato in: id, *Rebañaduras*, a cura di Moisés Mori, Junta de Castiulla y León, Salamanca, 1986, pp. 65-90.

<sup>10</sup> Come ha segnalato Ana Rodríguez Fischer, «La salvación de las cosas y la apertura a “la circunstancia” propugnadas por Ortega en las *Meditaciones del Quijote* fueron preceptos primerso y suficientes, nociones fundamentales para iniciar el camino hacia la novela». A. Rodríguez Fischer. *Rosa Chacel en su circunstancia*, in *Rosa Chacel. Premio Nacional de Letras Españolas*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp 35-49, pp. 40-41. Analogamente scrive Zambrano in un saggio del 1987: «nel primo e il più poetico e il più bello dei suoi libri, nelle *Meditazioni del Quijote*, Ortega parlava delle circostanze come di supplicanti che chiedono di essere salvati, e diceva che anche il Manzanares, questo umile fiume di Madrid, ha il suo logos, ha la sua ragione. [...] è un sapere di salvezza, un sapere di trasformazione, e anche solo per questo, io gli sarò fedele». María Zambrano, «A modo de autobiografía», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 70-71, 1987.

Il riconoscimento del magistero di Ortega è peraltro comune nei giovani della cosiddetta «Generación del 27». Come scrive Rosa Chacel «*El hecho Ortega* era una cuestión personal en toda mi generación»<sup>11</sup>. La sua opera «abría una calzada de trazado y pavimentación limpiísimos. Transitabile [...] caminar por ella daba la seguridad de llegar a algún sitio [...] Ortega impuso su disciplina y todos – o casi todos- quedamos convencidos»<sup>12</sup>.

Il carisma del filosofo derivava da molteplici aspetti della sua variegata azione culturale: la *Revista de Occidente* e l'editoriale omonima da lui fondate e dirette erano il mezzo di diffusione in Spagna della migliore cultura europea del momento; la sua scommessa per la «nuova politica» animava i movimenti giovanili contro la dittatura di Primo de Rivera; ma soprattutto il suo «imperativo dell'autenticità» stimolava nei giovani la capacità di pensare in modo autonomo e originale, a «tener relaciones íntimas con las ideas, grandes o pequeñas»<sup>13</sup>: «Aquello era un mero proceso de metabolismo. Ortega, más que enseñarnos, nos alimentaba, porque sus enseñanzas eran verdaderamente fértiles cuando las olvidábamos, cuando se perdían en nuestras venas y se difundían en nuestra voluntad»<sup>14</sup>.

Le *Meditaciones del Quijote*, da questo punto di vista, sono un libro fondamentale, proprio perché, come abbiamo visto, proclamano il principio della fedeltà a sé e alla propria circostanza che ispira e incoraggia il desiderio di trasformazione di tutta una generazione: «Meditar en el Quijote era ir por nuestro propio camino, sin más innovación que la de ir con los ojos abiertos a todo lo que pasaba y a todo lo que quedaba. Con este único ejercicio, las cosas podían ser “salvadas”. Las cosas y, lo que es más que cosa, “la circunstancia”, mundo de cada cual»<sup>15</sup>. Tuttavia, proprio la fedeltà alla propria esperienza e circostanza (nella quale si annovera la propria sessuazione femminile) induce le due giovani autrici a una (implicita ma ferma) presa di distanza dal maestro nella discussione sull'amore e sul rapporto tra i sessi. Su questo tema, come vedremo, il magistero di Ortega sembra lasciare spazio a quello di Diotima, poiché le due allieve si ergono, senza clamore ma con autorevolezza, a maestre del proprio maestro.

---

<sup>11</sup> Rosa Chacel, *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 65.

<sup>12</sup> Id., *Noticia*, in Id., «Estación. Ida y vuelta», Espasa Calpe, Madrid, 1999, pp. 7-16, p. 14.

<sup>13</sup> Id., *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 72.

<sup>14</sup> Ivi, p. 70.

<sup>15</sup> Id., *Noticia*, cit., pp. 14-15.

*Il dibattito sulla differenza e il conflitto tra i sessi nella Revista de Occidente*

Alla fine degli anni '20, il dibattito sulla differenza e la relazione tra i sessi che aveva acceso l'Europa tra le due guerre trova risonanza nella *Revista de Occidente*, dove vengono pubblicati saggi tradotti di Simmel e Jung e contributi originali di Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Baeza tra gli altri.<sup>16</sup> Nel suo insieme e nei suoi toni dominanti, il dibattito riproponeva la metafisica dei sessi che, con sfumature e argomenti diversi, si tramandava da secoli nella tradizione occidentale: postulava l'esistenza di due «principi» opposti e complementari, il maschile e il femminile, quali fondamenti ontologici della differenza tra uomini e donne che determinerebbero le diverse posizioni e ruoli nella società. A tali principi corrisponderebbero, a livello psicologico, le facoltà dello spirito e dell'anima. Secondo l'antropologia filosofica di Max Scheler<sup>17</sup> che influisce profondamente su Ortega, lo Spirito sarebbe la facoltà propriamente umana in cui radicano pensiero e volontà, e pertanto costitutiva della cultura, mentre l'anima – identificata con la sfera emozionale, «la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos»<sup>18</sup> – ha uno statuto ambiguo, essendo più prossima alla natura e in ogni caso estranea alla coscienza. Mentre lo Spirito vive nel mondo obiettivo della Verità e della Norma, un «orbe universal y transubjetivo», l'anima sarebbe, nelle parole di Ortega, «recinto privado frente al resto del universo que es, en cierto modo, región de lo público»<sup>19</sup>.

Sullo sfondo del dibattito si avverte nitidamente l'eco della profonda crisi seguita alla Grande Guerra e lo scoppio della Rivoluzione sovietica. Nella percezione degli intellettuali del tempo, la crisi di civiltà attraversata

---

<sup>16</sup> Georg Simmel, *Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos*, «Revista de Occidente», serie 1, 5, Madrid, 1923, pp. 218-236; Id, *Cultura femenina*, «Revista de Occidente», serie 1, 21 e 23, Madrid, 1925, pp. 273-301 e pp. 170-199; Carl Gustav Jung, *La mujer en Europa*, «Revista de Occidente», serie 1, 26, Madrid, 1929, pp. 1-32; Gregorio Marañón, *Sexo y trabajo*, «Revista de Occidente», serie 1, 18, Madrid, 1924, pp. 331-332, Ramón Pérez De Ayala, *Sobre las mujeres, el amor y don Juan*, «Revista de Occidente», serie 1, 20, Madrid, 1925, pp. 129-145. Rilevanti sono anche i saggi sull'amore che Ortega scrisse tra il 1923 e il 1926, e successivamente raccolti nel volume *Estudios Sobre el Amor*: José Ortega Y Gasset, *Estudios Sobre el Amor*, Alianza, Madrid, 1980.

<sup>17</sup> Cfr. Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1998.

<sup>18</sup> Così definisce Ortega l'anima nel suo saggio *Vitalidad alma y espíritu* che ispirò Zambrano nel suo *Hacia un saber sobre el alma*. José Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma y espíritu*, (1924), in *Obras Completas*, tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 462.

<sup>19</sup> José Ortega Y Gasset, *Vitalidad alma y espíritu*, cit., p. 467.

dall'Europa si riflette nella confusione dei ruoli e delle condotte proprie di uomini e donne, nel disfacimento del matrimonio borghese e nella perdita dell'armonia nella coppia: in breve, nel disordine delle case e dei letti. Di fatto, se da una parte tutta la discussione appare nient'altro che la conferma di vecchi e logori stereotipi di genere –un ennesimo capitolo della «historia breve» dell'eterno femminile, come scriveva Mounier<sup>20</sup>- dall'altra non può non sorprendere la riproposizione di una terminologia e un approccio metafisici quando, da almeno due secoli, il pensiero filosofico si era installato nella sua «epoca critica», e quindi nella consapevolezza del carattere prospettico della conoscenza; una consapevolezza fatta propria e teorizzata, nella fattispecie, da Ortega. Proprio perché incongruente con le posizioni filosofiche degli autori, la metafisica dei sessi manifesta, a ogni evidenza, il suo valore politico<sup>21</sup>: in un'epoca di grande espansione della presenza e del protagonismo delle donne (a livello lavorativo, culturale e politico) il tentativo è porre una diga alla forza della loro emancipazione, lanciando un allarme paternalistico sul danno che questa “assimilazione al maschile” provocherebbe alle stesse donne, in termini di perdita di identità e di disordine morale, psicologico ed esistenziale. Attraverso la retorica della valorizzazione positiva della differenza femminile, si perpetua la differenza stessa, e al contempo si ribadisce l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica come se questa rispondesse al loro interesse.

A tale impianto strategico del discorso maschile, Rosa Chacel e María Zambrano rispondono in tempi diversi e con diversi argomenti, ma entrambe con una lucidità e una autorevolezza sorprendente se si considera la loro giovane età e la relazione di discepolato che, come abbiamo detto, le legava a Ortega.

Bisogna tuttavia notare, prima di entrare nelle argomentazioni sviluppate dalle due autrici, che nella loro aperta polemica contro i teorici della differenza e della complementarità tra i sessi nessuna delle due chiama in causa Ortega, probabilmente per una sorta di discrezione o di timore. Solo più tardi, come vedremo, Chacel ammetterà che se Simmel era l'obiettivo principale dei suoi strali, anche con Ortega maturava il dissenso. Quest'ultimo

---

<sup>20</sup> Emmanuel Mounier, *La femme aussi est une personne*, «Esprit», 45, Paris, 1936. (Ripubblicato in *Ouvres*, éditions du Seuil, Paris 1961, pp. 479-649).

<sup>21</sup> Si veda su questo punto la lucida analisi di Françoise Collin: Françoise Collin, *Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía*, in G. Duby, M. Perrot, (a cura di), *Historia de las mujeres*, Tomo 5, Taurus, Madrid, pp. 291-322.

infatti, nei suoi scritti sull'amore, ribadiva i più obsoleti argomenti in voga<sup>22</sup>. Per Ortega, il femminismo rappresenta un movimento superficiale che si limita a rivendicare la presenza femminile nel mondo nelle forme dell'agire maschile: «Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por [...] su mágica potencia de ilusión»<sup>23</sup>. Nell'opinione espressa dal filosofo, il ruolo proprio della donna è di essere «el concreto ideal», «encanto, ilusión», del maschio<sup>24</sup>. In questo potere «mágico» di illusione si condensa «la alta misión biológica que la hembra humana atañe en la historia»<sup>25</sup>. Secondo gli schemi dell'idealismo amoroso –che Ortega riproduce nonostante altrove li criticasse<sup>26</sup>– la donna influisce nella storia esclusivamente come oggetto di attrazione. Inoltre, con sincerità alquanto *naïve*, Ortega sostiene che ciò che di lei attrae l'uomo non è qualcosa che le appartenga, quanto piuttosto l'immagine maschile che in lei si riflette: «medio cristalino donde dan su refracción los grandes ideales concretos. Así podía decir Shelley a su amada: *Amada, tú eres mi mejor yo!*»<sup>27</sup>. Al margine di tali qualità riflesse, la donna si vede assimilata per completo alla natura: la sua esistenza è quella del vegetale, il suo influsso nel mondo è quello del clima, il suo sapere un sentire emotivo privo di concetto e di cognizione. Persino nella sua vita intima Ortega nota una povertà desolante determinata dalla mancanza di immaginazione e dalla fissazione univoca dell'attenzione<sup>28</sup>. «La mejor lírica femenina –scrive nel saggio sulla poetessa Ana de Noalís– al desnudar las raíces de su alma, deja ver la monotonía del eterno femenino y la exigüidad de sus ingredientes»<sup>29</sup>.

---

<sup>22</sup> Come osserva Raquel Osborne, Ortega non trascende la sua epoca, su questo piano, e in particolare si appropria degli aspetti peggiori di Simmel: Raquel Osborne, *Note sur la première réception de Simmel en Espagne*, «Le Cahiers du GRIF», 40, Paris, 1989, p.106.

<sup>23</sup> José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 132.

<sup>24</sup> Ivi, p. 131.

<sup>25</sup> Ivi, p. 127.

<sup>26</sup> Nel suo prologo al libro di Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*, Ortega critica l'idealismo amoroso medioevale, considerandolo un riflesso di quella che chiama la «propensión idealista de Occidente» che «aspira a sustituir la vida por la idea». José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el amor*, cit., p. 143.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 133 e 140.

<sup>28</sup> Cfr. per esempio la definizione della donna come «sujeto ipnótico» nel saggio *Amor en Stendhal*, in José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 62.

<sup>29</sup> José Ortega Y Gasset, *La poesía de Ana de Noailles*, in Id., *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 119.

L'argomento sull'interiorità femminile serve in primo luogo per riaffermare la separazione degli ambiti di azione di uomini e donne:

Es vano oponerse a la ley esencial y no meramente histórica, transitoria o empírica, que hace del varón un ser sustancialmente público y de la mujer un temperamento privado. Todo intento de subvertir ese destino termina en fracaso. No es azar que la máxima aniquilación de la norma femenina consista en que la mujer se convierta en “mujer pública”, y que la perfección de la misión varonil, el tipo más alto de existencia masculina sea el “hombre público”<sup>30</sup>.

Ortega, per di più, si spinge a teorizzare qualcosa che in altri autori resta implicito, affermando che le donne sono prive di personalità individuale: «La personalidad de la mujer es, más bien, un género que un individuo [...] El fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico [...] La mujer es, para el pintor como para el amante, una promesa de individualidad que nunca se cumple»<sup>31</sup>. L'opinione contrasta con la riconosciuta capacità di Ortega di stabilire collaborazioni e scambi intellettuali con donne di cultura ed ingegno (come Victoria Ocampo, María de Maeztu, Maruja Mallo o le stesse Zambrano y Chacel) le cui opere valorizzava e promuoveva anche quando non era del tutto d'accordo con i loro contenuti o conclusioni<sup>32</sup>. Tale discrepanza manifesta l'incapacità di riconoscere nelle donne esseri dotati a un tempo d'intelletto e di sesso. Secondo una consolidata tendenza— molto lucidamente riconosciuta da Simmel— negli uomini la percezione generica delle donne ne inibisce il riconoscimento come persone. Di conseguenza, l'esperienza del valore intellettuale di alcune di loro viene prontamente ed ineluttabilmente riassorbita nell'opinione stereotipata circa l'inefficienza intellettuale del “genere femminile”.

Nelle pagine a seguire, illustrerò e confronterò le differenti risposte che dettero a questo discorso egemonico Rosa Chacel e María Zambrano, che erano, in quel momento, collaboratrici della *Revista*. I testi su cui mi baserò sono, per quel che concerne Chacel, il saggio «Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor» che venne pubblicato nella *Revista de*

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 118.

<sup>31</sup> Ivi, p. 119.

<sup>32</sup> Come nel caso noto del saggio *Hacia un saber sobre el alma* di Zambrano, che segnò, nelle parole dell'autrice, la fine del suo «discipulado total», e che Ortega, pur discrepando dalla sua giovane discepola, pubblicò nella *Revista de Occidente*. Cfr. María Zambrano, *Entrevista a Antonio Colinas*, «Los cuadernos del Norte», 38, 1986, p. 6.

*Occidente* nel gennaio del 1931<sup>33</sup> e che l'autrice riprese e ampliò, anni dopo, nel volume *Saturnal*<sup>34</sup>. Per quel che riguarda Zambrano, utilizzerò gli articoli giovanili pubblicati nel quotidiano *El Liberal* nel 1928<sup>35</sup> ed altri saggi scritti già nell'esilio tra cui «Eloisa o la existencia de la mujer»<sup>36</sup>, la recensione al volume di Gustavo Pittaluga *Grandeza y servidumbre de la mujer*<sup>37</sup>, i testi di alcune conferenze impartite a Porto Rico e all'Avana su “La mujer en la cultura”<sup>38</sup>. Benché Zambrano non sia intervenuta direttamente nelle pagine della *Revista de Occidente*, i saggi e gli articoli che ho appena citato possono considerarsi una risposta alle idee circolanti nella Rivista in merito alla differenza e alla complementarità tra i sessi.

### *Una diagnosi: la crisi della relazione amorosa*

Entrambe le nostre autrici concordano nell'idea che ci sia una relazione profonda tra la crisi di civiltà dell'Europa post-bellica e quella della relazione amorosa: a fronte degli eventi drammatici che segnano gli inizi del secolo, la problematica del rapporto tra i sessi non sembra loro marginale, anzi rappresenta il cuore del problema. Nelle parole di Rosa Chacel, «estas guerras y revoluciones [...] no han sido más que manifestaciones, aunque crueles, tímidas, de la tempestad interna, que si bien sorda, había ya descuajado las más añosas cogniciones»<sup>39</sup>. Zambrano, da parte sua, afferma in modo più generale la rilevanza della questione della relazione tra i sessi nei processi storici: «hablar de la situación de la mujer en cualquier época – scrive- supone hablar de una de las capas más profundas, de los estratos más decisivos en la marcha de una cultura». Per questo, di fronte alla crisi nelle

<sup>33</sup> Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, «Revista de Occidente», serie 1, 31, Madrid, 1931, pp. 129-180.

<sup>34</sup> Id., *Saturnal*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

<sup>35</sup> María Zambrano, *Mujeres*, «El Liberal», Madrid, luglio-novembre 1928.

<sup>36</sup> Id., *Eloísa o la existencia de la mujer*, «Sur», 124, Buenos Aires, 1945, pp. 35-58. Ripubblicato in: Elena Laurenzi, (a cura di), *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Horas y horas, Madrid, 1995, pp. 90-113.

<sup>37</sup> Id., *A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”*, «Sur», 150, Buenos Aires, 1947, pp. 58-68. Ripubblicato in: «Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”», 1, Barcelona, 1999, pp. 143-148.

<sup>38</sup> Id., *La mujer en la cultura medieval I e II*, «Ultra», 45, La Habana, 1940, pp. 275-278. Id. *La mujer en el Renacimiento e La mujer en el Romanticismo*, «Ultra», 46, La Habana, 1940, pp. 367-369.

<sup>39</sup> Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p.138.

relazioni tra uomini e donne, esige un'analisi dei moti intimi della civiltà europea, delle sue «entrañas»; una «confesión de toda la cultura occidental»<sup>40</sup>.

Entrambe, inoltre, ritengono che la crisi di civiltà sia propriamente una crisi maschile, attribuibile all'incapacità degli uomini di sostenere una relazione con le donne in un piano di parità. I termini della questione sono riassunti da una giovanissima María Zambrano con ammirevole sinteticità, in un articolo del 1928:

[La mujer moderna] no se la puede ya conquistar con la promesa de un porvenir económico y social seguro y descansado. La mujer ha descansado durante mucho tiempo, y ahora sale de su sábado, y con plenas energías, con magníficos anhelos, a construir el mundo Y esta mujer nueva no reniega ni siente rencor por el hombre, pues que no se siente esclavizada a él. Pero sí le exige un espíritu digno del suyo; sí le pide (en vez del mefistofélico collar) un ideal que dé perspectivas a sus vidas, unidad efectiva a su unión. Y ha sido tan rápido el viraje de la mujer en sus exigencias, que el hombre, descentrado, inadaptado, no sabe -generalmente- o no quiere colmarlas. [...] Frente a este cambio femenino, el hombre se aterra [...] su dignidad de gallo no puede permitir que la mujer -una mujer- no agote su existencia en la servidumbre de sus deseos. Es la cosa que se nos hace de pronto persona<sup>41</sup>.

Da parte sua, Chacel opina che la crisi di civilizzazione che l'Europa attraversa riflette «una anomalía de metabolismo»<sup>42</sup>, la difficoltà del «cuerpo psico-espiritual» della società ad assorbire le conquiste delle donne. In termini analoghi a quelli di Zambrano, la scrittrice parla di una reazione di «horror» della psiche maschile di fronte a cambiamenti sociali che non possono non generare un conflitto, dal momento che «al vigorizarse el mundo espiritual de la mujer, ésta cobre una consistencia mental y una rectitud de los valores morales que rigen la conciencia, que haga del movimiento amoroso hacia ella un verdadero acto de valor»<sup>43</sup>. Per questo Chacel stabilisce una relazione tra l'ostilità degli uomini verso le donne emancipate e l'omofobia: sarebbero entrambe espressione della incapacità maschile di amare un altro essere su un piano di uguaglianza, vale a dire, di amare *tout court*: «Lo que horroriza al hombre no es lo que en este amor pueda haber de homosexualidad sino lo que hay de homoespiritualidad. Por lo que el hombre no quiere pasar es por el trance de amar a otra individualidad categóricamente idéntica a la

---

<sup>40</sup> María Zambrano, *La mujer en la cultura medieval*, cit., p. 278.

<sup>41</sup> Id., *Mujeres*, cit., p. 493.

<sup>42</sup> Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 130.

<sup>43</sup> Ivi, p. 178.

suya, por saber a su yo prisionero de otro cuya conciencia idéntica, a caso reconocidamente superior, pueda enjuiciar su sentimiento»<sup>44</sup>.

Da questa analisi radicale, le due saggiste deducono che la questione femminile appartiene all'ordine del simbolico, e pertanto trascende la conquista dell'uguaglianza dei diritti. Non è un caso, sottolinea lucidamente Zambrano, che il conflitto esploda proprio allorquando tale conquista è sul punto di compiersi, e l'emancipazione è già un fatto. Perché, in questo contesto, la donna cessa di essere «radicalmente el otro», «habitante de un diferente plano de realidad» per esigere il proprio posto nel mondo «en el mismo plano de realidad que el varón». Da «enigma sagrado» ella si converte in «problema»<sup>45</sup>.

Entrambe le nostre autrici sfidano dunque il discorso egemonico sul dualismo dei sessi. Quel che pretendono è riscattare le donne dall'ambito privato per sostenerne l'ingresso nella cultura e la partecipazione a pieno titolo alla discussione sulle grandi questioni che interessano l'umano. Tuttavia le strategie discorsive che esse adottano per fronteggiare gli argomenti misogeni messi in campo dai loro colleghi e maestri sono distinte.

#### *Rosa Chacel o la virilizzazione della donna*

Chacel assume senza riserve i postulati della filosofia dello spirito di stampo sheleriano su cui si basa la visione antropologica di Simmel e di Ortega, correggendola soltanto per quel che riguarda la visione delle donne come mancanti di tale facoltà.<sup>46</sup> Rifiuta pertanto l'assimilazione del femminile alla sfera dell'anima come un tentativo di relegare le donne alla natura escludendole dalla cultura, e denuncia, al rispetto, la pericolosa similitudine tra lo «estado extático», «preespiritual, anímico» in cui Simmel considerava sprofondasse la femminilità e Scheler l'animalità. Di conseguenza, riscattare la psiche femminile dalla natura per affermarla al livello della coscienza significa a suo parere affermare il suo ingresso nel mondo «viril» dello spirito. La «virilización espiritual» della donna esige il superamento di ogni idea di differenza, e la cancellazione, da parte di

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 177.

<sup>45</sup> Maria Zambrano, *A propósito de la "Grandeza y servidumbre de la mujer"*, cit., p. 144.

<sup>46</sup> Per Scheler, lo sviluppo dello Spirito segna una controtendenza rispetto alla vita biologica, essendo la facoltà specifica che distingue l'uomo dall'animale. Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938. Nell'opinione di Chacel, negando alle donne tale facoltà o qualità psichica, come fa Simmel, si nega loro di fatto lo status di persona per ricondurle all'animalità.

entrambi i sessi, degli stereotipi di genere: uno sradicamento delle idee preconcepite e della «noción íntima que tuvieron hasta aquí el uno del otro».<sup>47</sup> La retorica della differenza e della complementarità tra i sessi è, secondo l'autrice, un tentativo estremo di perpetuare la «feminización de la mujer» proprio nel momento in cui quest'ultima «se encuentra en el trance singularísimo de cobrar realidad en su ser conciente» e di «ingresar fatalmente en la ola de superactividad espiritual que anima a nuestro siglo»:

Sin duda, una teoría que intente reconocer como positiva (en el terreno espiritual) esa modalidad femenina que se viene considerando negativamente [...] parecerá a primera vista animada de generosidad. Pero no dudando que sentimientos de ese género la hayan inspirado, es fácil demostrar que llevada a la práctica, caso insólito de iniquidad en la historia, diverge, en intención y sentido de lo que siempre fue el comercio de productos ideales, que los hombres unos a otros se han brindado, en el fondo de los cuales existió siempre el anhelo de repercutir en otro fondo de humanidad semejante. Estas teorías que ofrecen a una determinada porción de humanidad un mundo espiritual libre y distante de aquel en que el propio pensador se incluye, sólo sirven a crear un régimen de impunidad recíproca [...] nunca, ni en las épocas de más desprecio del ser femenino se ha intentado relegarle a un mundo libre pero diferente<sup>48</sup>.

Coerentemente con la sua posizione critica verso le teorie differenzialiste, la nostra autrice assume un linguaggio e un pensiero neutri. La parola «hombre» include, nella sua accezione, ogni essere umano, indipendentemente dal sesso, come essere dotato di spirito. E la cultura stessa, in quanto prodotto dello spirito, ha un valore universale e connotazioni neutre, come «saber valido con generalidad infinita».

Partendo dal principio dell'identità spirituale tra uomini e donne, Chacel si trova poi a dover spiegare la scarsa presenza delle donne nella sfera della cultura e il perpetuarsi della loro posizione subordinata nel corso della storia. E, analogamente a quel che farà anni dopo Simone de Beauvoir, trova la spiegazione in una sorta di ritardo evolutivo determinato dalla potenza della fisiologia femminile, più «poderosa» di quella maschile e «constantemente laboriosa». L'iperattività fisiologica delle donne sarebbe la causa responsabile del prevalere dell'istinto sulla ragione e l'ostacolo allo sviluppo e al progresso dello spirito. Dunque, il proposito di riscattare le donne dalla natura naufraga, paradossalmente, nell'ammissione di una loro maggiore

---

<sup>47</sup> Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 166.

<sup>48</sup> Ivi, p. 138.

soggezione ai supposti dettami del corpo, e in definitiva, in una visione patologica e mortificante del corpo stesso.

Inoltre, negando il principio simmeliano delle due culture – maschile e femminile – Chacel rifiuta anche, come abbiamo visto, l'idea del carattere sessuato della cultura dominante, che è per lei la cultura *tout court*. Non esisterebbe dunque alcuna estraneità delle donne rispetto alle forme obiettivate del discorso egemonico, poiché tali forme non sarebbero – come invece lucidamente denuncia Simmel<sup>49</sup> – la surrettizia e abusiva universalizzazione del maschile nella forma neutra, bensì la pura espressione dell'umano che le include senza riserva. Pertanto la scarsa produzione culturale delle donne non sarebbe da attribuirsi all'estraneità rispetto alle norme, ai valori e ai codici culturali vigenti, quanto piuttosto alla loro «desoladora pobreza íntima». Nel tentativo di rivendicare il ruolo delle donne sul piano culturale, Chacel si trova a ribadire, quasi alla lettera, la misogina affermazione di Ortega riguardo la «exigüidad de ingredientes» de la psique femenina<sup>50</sup>.

Terza conseguenza con cui Chacel si scontra consiste nel fatto che il tentativo di includere a pieno titolo le donne nella storia umana che, nella sua visione illuministica, è la storia evolutiva e progressiva dello spirito, comporta l'occultamento tanto della violenza della dominazione maschile come dell'antagonismo femminile. Così, la secolare sottomissione delle donne altro non sarebbe che la dimostrazione della loro adesione all'evoluzione dello spirito il cui sviluppo, fino al presente, non poteva assumere l'emancipazione femminile: «La mujer nunca hizo otra cosa que desempeñar el papel que en razón de verdad le correspondía [...] teniendo la intuición exacta de todos los porques ideales de su época y quedando cifrada en éstos tal o cual norma de actuación para ella, la admitía sin rebelarse, porque el progreso cultural había llegado en dicho momento a tal punto de desenvolvimiento»<sup>51</sup>. La stessa emancipazione, pertanto, non sarebbe la

---

<sup>49</sup> Simmel penetrava infatti nel contenuto sessista del linguaggio, delle norme sociali e dei valori culturali, fino ad affermare che le categorie che definiscono l'umano sono «por igual humanas en su forma y en sus exigencias, pero integralmente masculinas en su aspecto histórico y efectivo». Per questa stessa ragione l'autore denuncia l'abusiva equazione «objetivo = masculino». G. Simmel, *Lo masculino y lo femenino*, cit., p. 220.

<sup>50</sup> La visione dispregiativa della psiche femminile è un motivo ricorrente in Chacel: «es notorio que en la conducta intelectual de la mujer resalta esa estupidez desoladora que hace posible la duda de si poseerá o no racionalidad verdadera». Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 151.

<sup>51</sup> Ivi, p. 145.

conquista di lotte e prese di coscienza da parte delle donne, ma una fase necessaria e quasi automatica della generale evoluzione della coscienza:

Creo, con todos sus defensores que el espíritu de la mujer ha sido cohibido por el peso de prejuicios religiosos y sociales que la han abismado en sus innatas trabas fisiológicas; pero defiero de todos ellos, en creer que la causa de esto estribe en el egoísmo del varón ni en que haya pugna de interés ni predominio de fuerzas [...] [Si] no se ha llegado hasta hace poco a comprender que la situación moral de la mujer reclamaba saneamiento, ha sido porque la humanidad, viva espiritualmente, ha necesitado llegar por sus pasos a un punto común en el que el feminismo ha sido, única y exclusivamente, nada más que derechos del hombre.<sup>52</sup>

*María Zambrano: le sfumature della differenza*

In contrasto con le posizioni di Chacel (con la quale, però, non polemizza né dialoga su questo tema), Zambrano sceglie di prendere sul serio l'argomento della differenza ontologica l'uomo e la donna prodotta e riprodotta lungo la storia dell'Occidente, in cui le donne finiscono per essere assimilate all'anima, in contrasto con il predominio dello spirito nel carattere maschile. Afferma tuttavia che la doppia cultura maschile e femminile di cui parla Simmel, deve essere considerata e assunta nel suo giusto valore, «es decir en el de los matices y variaciones, sin la pretensión de construir bloques definidos, estructuras cerradas»<sup>53</sup>. Sulla base sottile delle sfumature che fanno la differenza Zambrano decide di sostenere la propria costruzione filosofica.

L'adesione all'ontologia differenzialista permette di analizzare l'ideologia del neutro e denunciare il potere maschile che in essa si perpetua. Da ciò deriva una messa in questione radicale della categoria di «uomo» con tutti i suoi derivati:

“Lo humano” es el contenido de la definición del hombre, y la mujer quedaba siempre en los límites, desterrada y, como toda realidad, rechazada, infinitamente temible. Sólo en su dependencia del varón su vida cobraba ser y sentido; mas en cuanto asomaba en ella el conato del propio destino, quedaba convertida en un extraño ser sin sede posible. Era la posesa o la hechizada que, vengadora, se transformaba en hechicera. El secular rencor de la mujer parece alimentado de esta falta de sede para lograr su ser. Alma y sólo alma; mientras el hombre se aleja en la

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 146.

<sup>53</sup> María Zambrano, *A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”*, cit., p. 146.

carrera de la historia, comprometido en aventuras cada vez más decisivas, ella queda atrás sin participación<sup>54</sup>.

Da questo passaggio emerge chiaramente che Zambrano va oltre la cosiddetta “questione femminile” per penetrare con lo sguardo nel processo di costituzione del soggetto maschile-universale: non è tanto in questione la rappresentazione negativa e stereotipata della donna e del suo ruolo, quanto il suo statuto ontologico che la identifica con una alterità derivata, il cui essere viene contemplato soltanto in funzione – comparazione, contrasto – con l’essere maschile, il quale a sua volta si pone come l’Essere assoluto. Zambrano accoglie, su questo punto, le lucide considerazioni di Simmel che, assumendo la prospettiva dualista, osservava anche il carattere sbilanciato della polarità tra i sessi, concludendo che «el sexo masculino no se limita a ocupar una posición superior a lo femenino; conviértese además en el representante de la humanidad»<sup>55</sup>. Analogamente, Zambrano denuncia che l’auto-rappresentazione della virilità «no se ha definido como poder sexual, sino como justicia y razón, es decir como objetividad»<sup>56</sup>. Le donne, pertanto, non coincidono con i termini nei quali gli uomini, nel corso della storia, hanno significato la propria umanità.

Da tutto ciò derivano due conseguenze chiaramente delineate da Zambrano nel passo che abbiamo sopra citato: la prima è lo straniamento-estraneità (quando non ostilità e rancore) che le donne sperimentano di fronte alle forme della storia e della cultura, in cui non trovano un proprio luogo né strumenti per esprimere il proprio essere. Mentre l’uomo si definisce come azione e ragione, e si obiettivizza nei fatti e artefatti della storia e della cultura, la donna non può «cristalizarse» in essi, e pertanto non arriva a essere «el sujeto, el sujeto por quien se manifiesta el espíritu, el sujeto verdadero de la historia». La sintesi di tale condizione la troviamo in alcune impressionanti frasi lapidarie del saggio su Eloisa, dove le donne vengono definite come «seres sin sede», «sonido de una voz sin palabra y sin garganta»<sup>57</sup>.

La seconda conseguenza è l’impossibilità per le donne di essere riconosciute nella loro piena individualità e cioè «a la manera masculina», «con figura y vida propia». Nello sguardo maschile le donne si fondono nel generico – nell’elemento sacro, confuso e indistinto della natura–. Da lì deriva

---

<sup>54</sup> María Zambrano, *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 94.

<sup>55</sup> Georg Simmel, *Lo masculino y lo femenino*, cit., p. 220.

<sup>56</sup> María Zambrano, *La mujer en la cultura medieval*, cit., p. 367.

<sup>57</sup> Id., *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 99.

la «imposible amistad» che segna le relazioni amorose e che, come vedremo tra breve, Zambrano analizza con maestria nella storia di Eloisa e Abelardo.

A fronte di questa situazione, Zambrano considera che le rivendicazioni del femminismo del proprio tempo siano fuori rotta. L'estraneità delle donne rispetto alla Storia è «algo que viene de antiguo y ante el cual nada es ni vale el moderno feminismo; nada. Es la cuestión de la existencia metafísica u ontológica [...] de la mujer».<sup>58</sup> Tali giudizi, che frequentemente sono stati citati come dimostrazione di una pretesa attitudine anti-femminista, appaiono invece, alla luce della ricostruzione appena fatta, espressione di una valorizzazione convinta del sapere, la dignità e il protagonismo specifico delle donne (ciò che Zambrano riassume nel termine «aristocracia femenina», e in cui includeva anche figure umili di donne sapienti come la nutrice della *Tumba de Antígona* o la Nina del romanzo galdosiano *Misericordia*) e al tempo stesso come il risultato di un'analisi lucida dei limiti delle lotte per l'emancipazione femminile che, inseguendo l'uguaglianza senza operare una critica del sistema né affrontare il problema sul piano del simbolico, condanna le donne a scegliere tra la conservazione del femminile tradizionale o l'adesione acritica al modello maschile: «una desdichada maternidad y un banal intento de independencia»<sup>59</sup>.

Risulta chiaro che per Zambrano la prospettiva della differenza non significa l'adesione incondizionata all'ideologia della complementarietà tra i sessi. Al rispetto, nel suo commento al libro di Gustavo Pittaluga *Sobre grandeza y servidumbre de la mujer*, chiarisce che la soluzione del conflitto aperto tra uomini e donne non può trovarsi nella riproposizione del vecchio modello - nemmeno se questo suppone l'esaltazione in positivo della specificità femminile; i tempi richiedono, piuttosto, una messa in questione profonda dei termini in cui si concepiva la relazione tra i sessi:

¿puede una mujer ser individuo en la medida en que lo es el hombre? ¿Puede tener una vocación además de la vocación genérica sin contradecirla? [...] Puede unir en su ser la vocación de la Mujer con una de esas vocaciones que han absorbido y hecho la grandeza de algunos hombres: Filosofía, Poesía, Ciencia, es decir, ¿puede crear la mujer sin dejar de serlo?<sup>60</sup>

La riflessione su questi temi si traduce in Zambrano in proposta filosofica. Affermando, proprio nell'*incipit* del suo filosofare, la dignità

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 92.

<sup>59</sup> Ivi, p. 99.

<sup>60</sup> María Zambrano, *A propósito de la "Grandeza y servidumbre de la mujer"*, cit., p. 148.

filosofica del «saber del alma», assume di fatto – anche senza esplicitarlo – alcuni tratti del femminile generico per riscattarli dalla subalternità e risignificarli, mettendoli in gioco nel pensiero.<sup>61</sup> Ma questo non ci legittima a una lettura della sua filosofia come una sorta di sistema separato, quale è la «cultura femenina» teorizzata da Simmel; piuttosto si tratta di una critica profonda e radicale alla ragione egemonica, dalla prospettiva del suo rovescio costitutivo. Nella sua stessa formulazione, la filosofia di Zambrano mira a una risignificazione e anche a una transvalutazione (nel senso nietzscheano del «rovesciamento») di quelle esperienze intime e quei tratti emotivi che la ragione dominante aveva disprezzato, assimilandoli al femminile. E questa operazione non va intesa come un semplice giro o inversione dei poli – una mera lettura in positivo di quel che era stato svalorizzato e minimizzato. Non si tratta di proporre una visione positiva della differenza femminile nella quale si riproducono tutti i *topoi* della femminilità: cura, affettività, amore, adesione al concreto.... In sintesi, tutte le virtù che storicamente hanno costituito la donna come altro dell'uomo e come sua proprietà. Il sapere dell'anima deve essere inteso, a mio parere, come una proposta sovversiva consistente in una critica radicale della ragione a partire dal suo rovescio: uno sguardo alle profondità inconfessate, oscure e impudiche del pensiero filosofico che lo obbliga a confrontarsi con quella alterità radicale che esso stesso ha costituito, ergendosi a neutro e universale.

### *Sulle orme di Diotima*

La difformità delle strategie discorsive adottate dalle nostre due autrici riflette indubbiamente discrepanze sostanziali nel giudizio sulla questione del rapporto tra i sessi. Tuttavia dai loro argomenti traspare anche con chiarezza la condivisione di un obiettivo di fondo: quello di affermare la dignità delle donne come persone e la necessità di maturare una relazione paritaria, di mutuo riconoscimento, con gli uomini.

---

<sup>61</sup> Ho analizzato la proposta zambranianiana di un sapere dell'anima alla luce della letteratura sulla differenza dei sessi in Elena Laurenzi, *El saber del alma (María Zambrano y José Ortega y Gasset)*, in Aavv, *María Zambrano. De la razón cívica a la razón poética*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2004, pp. 531-549. Recentemente, Roberta Johnson ha ipotizzato la relazione tra il pensiero di Zambrano sulle donne e la sua peculiare rilettura del personalismo. Roberta Johnson, *El concepto de "persona" de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer*, «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 13, Barcelona, 2012, pp. 8-14.

Da ciò deriva il rifiuto della visione vittimista perpetuata dal femminismo puramente rivendicativo, la schivata dell'atteggiamento di denuncia della condizione delle donne, la ricerca di un tono che non sia quello reattivo, della mera protesta. Adottando piuttosto la postura della storica maestra di Socrate nel Simposio,<sup>62</sup> le due giovani scrittrici si ergono a maestre del proprio maestro, esercitandosi in una vera e propria lezione d'amore.

Negli scritti di Ortega, di fatto, la negazione dell'individualità femminile entra in contraddizione con le teorie sull'amore, che come abbiamo detto il filosofo mutuava in buona parte da Scheler. L'idea scheleriana dell'amore inteso come incontro tra due differenti e come capacità di affermare «con calor emocional y sin reserva alguna» la realtà e il modo di essere dell'altro,<sup>63</sup> non può sostenersi senza il riconoscimento di un polo femminile spiritualmente adeguato. Questa è almeno la convinzione di Chacel e Zambrano. La contraddizione corrode invece internamente il discorso di Ortega, piegandolo progressivamente alla riproposizione della banalità del rapporto coniugale finalizzato alla riproduzione. L'involuzione è palese se si leggono in ordine cronologico i saggi che compongono il volume *Estudios sobre el Amor*. Nel saggio «Facciones del amor» del 1926, l'amore viene presentato come il principio della trascendenza, perché è la attrazione verso l'altro che induce ad uscire da sé; in «Para una psicología del hombre interesante» (1926) si parla dell'amore come di un'arte, una creazione dello spirito che nasce dalla conoscenza superiore prodotta dall'innamoramento, dalla capacità di cogliere l'altro come totalità vivente; il saggio su Stendhal (1926) ripropone la teoria dell'eros platonico come spinta metafisica alla perfezione; ma nello stesso saggio, poche pagine dopo, quella immensa potenzialità erotica viene piegata in funzione del perfezionamento della specie. L'amore autentico appare allora solo quello che si manifesta come desiderio di unione sessuale tra l'uomo e la donna «una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie». E poiché Ortega non contempla la

---

<sup>62</sup> Si ricordi che a Diotima María Zambrano dedica un saggio dalle forti risonanze autobiografiche, e nel cui Prologo argomenta a favore dell'esistenza reale della figura della maestra di Socrate contro la maggior parte degli esegeti del *Simposio*. «Pocos exégetas del "Symposium" han creído en la existencia de Diótima de Mantinea, quizás porque reveló un misterio en la total humildad, sin apetecer dar su nombre, dejándolo a Sócrates, que no escribía, retirándose, o sin alterarse, sin cambiar de sitio ni de fisonomía». M. Zambrano, *Diótima. Fragmentos*, «Botteghe Oscure», XVIII, 1956. Parzialmente riprodotto in E. Laurenzi, *Nacer por si misma*, cit.

<sup>63</sup> Citato in Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 164.

dimensione dell'individualità femminile, quest'unione non consiste nell'incontro tra due esseri attratti per le rispettive personalità, ma nella fusione dei due nella «individualidad de dos».<sup>64</sup> Ricordando le teorie saint-simoniane, Ortega sostiene che «el verdadero individuo humano es la pareja hombre-mujer». Culmine di quest'unione, naturalmente, è la generazione del figlio che sembra raccogliere in sé il senso dell'amore. Senza entrare in polemica con Ortega, María Zambrano ne riprende criticamente le teorie per dimostrare che l'ideale scheleriano dell'amore non è conciliabile con una visione immiserita della specificità femminile. Così, nell'appunto relativo a un ciclo di conferenze sul mito di Tristano e Isotta impartito all'Avana negli anni Quaranta, la filosofa affronta il tema dell'amore e della coppia così come viene trasmesso nella tradizione occidentale. Il matrimonio tra uomo e donna appare qui fondato sull'eterogeneità, sulla separazione e la gerarchizzazione dei sessi, ed è perciò condannato, a parere dell'autrice, alla perpetuazione dell'identico, a un «amor que obedece, que sirve a la continuidad [...] que engendra, pero no es propiamente creador». L'unione di due esseri diversi ma pari – «única forma posible de igualdad absoluta, de igualdad metafísica entre varón y mujer» – sembra infatti un privilegio riservato agli dei: solo nelle ierogamie cui le mitologie attribuiscono l'origine del mondo, si dà l'identità dei diversi quale presupposto della creazione, «la inauguración de un nuevo orden, de un nuevo reino». Nelle sfere divine l'unione tra i sessi dà vita a qualcosa di diverso, a un «engendrar divino que hace nacer de una identidad una heterogeneidad», mentre «en las nupcias humanas de una heterogeneidad nace una repetición»<sup>65</sup>.

In quegli stessi anni '40, María Zambrano rifletteva sulla vicenda amorosa di Eloísa e Abelardo, cogliendovi il dramma della passione femminile che si sottrae alla logica del matrimonio per cercare un rapporto fondato sull'uguaglianza, consacrato alla comune creazione dello spirito piuttosto che alla procreazione. La filosofa sentiva particolarmente vicina questa figura di giovane donna che si fa maestra del proprio maestro, affermando nel rapporto amoroso l'ideale seneciano di *amicitia*, al punto di preferire al nome di moglie, «più sacro e più valido», quello «più dolce» di amante o concubina<sup>66</sup>. Eloisa rappresenta, per lei, una figura pioniera, che «conquista un modo de ser» per le donne che verranno dopo di lei<sup>67</sup>. E' la «mujer real» in cui si compie «el

---

<sup>64</sup> Jose Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 35.

<sup>65</sup> María Zambrano, «Los Misterios», appunti per la conferenza su Tristano e Isotta, inedito. Fundación María Zambrano, M.13.

<sup>66</sup> Eloisa, «Lettera Seconda» in Abelardo, Eloisa, *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979, p. 133.

<sup>67</sup> María Zambrano, *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 95.

apartamento histórico» della figura dell'eterna Eva con cui l'immaginario maschile confonde le donne: la nemica del progresso umano, la cifra di ogni resistenza, l'«eterna ironia» della comunità e della storia. L'amore di Eloisa per Abelardo riveste dunque i tratti di una inedita alleanza con l'uomo, giocata su un piano di parità: «no es la mujer especie, fatalidad y condena de la inocencia del hombre, sino su amiga, su aliada; casi su cómplice»<sup>68</sup>.

La storia tragica di quell'amore rivela tuttavia anche l'immensità di tale progetto e il suo carattere sovversivo: l'ideale dell'amore-amicizia costituisce una «audacia metafisica», una trasgressione del limite imposto, che necessariamente scatena la punizione. Prolungando l'analisi dal medioevo fino al cuore della modernità, María Zambrano mette dunque in luce la costante della negazione dell'individualità femminile, e la mette in relazione con l'incapacità a sostenere la forza dirompente dell'amore. L'amore ricondotto nei limiti della morale in uso, addomesticato, perde la sua forza rivoluzionaria capace di generare metamorfosi, di indurre alla trasformazione, di far germogliare il nuovo in ogni essere.

Rosa Chacel esprimeva la stessa idea quando denunciava la neutralizzazione dell'amore nei limiti della legalità istituzionale del matrimonio: «En España no se ha meditado suficientemente en la dificultad del amor. Por esto se ha tratado de dar al amor entre hombres y mujeres la mayor legalidad posible, las formas más rutinarias y más adversas a todo lo descollante, para no tener que hacer derroche de generosidad, para alejar el peligro de las rivalidades, para no ponerse a prueba ante el hastio, la costumbre y la decepción», scrive in un saggio del 1964, dove chiarisce le posizioni espresse nel testo giovanile che abbiamo analizzato<sup>69</sup>. Teorizzando, come già aveva fatto Zambrano, la necessità di concepire l'amore in termini di «amistad, estimación, fraternidad»<sup>70</sup>, l'autrice precisa che tale trasformazione risponde al più alto ideale dell'amore, quello cristiano. La maturazione di questo ideale risponde infatti alla trasposizione dell'idea del prossimo al rapporto tra i sessi: «ese resultado o extracto ultimo del cristianismo no se podría ver jamas “verificado” sin zanjar, de una vez para siempre, el conflicto de la relación de los sexos»<sup>71</sup>. La sfida dei tempi richiede all'uomo di riconoscere questa «prossimità» con la donna: «Exigencia, rigor,

---

<sup>68</sup> Étienne Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino, 1950, p. 66.

<sup>69</sup> Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, «Revista de Occidente», serie 2, 17, Madrid, 1964, pp. 203-225. Ripubblicato in ID, *Rebañaduras*, cit., pp. 17-33, p. 27.

<sup>70</sup> Ivi, p. 31.

<sup>71</sup> Ivi, p. 24.

claridad [...] aun a riesgo que se les haga insoportable nuestra intolerante proximidad». È questa la sfida che Ortega, che pure si era adoperato «titánicamente» per far maturare nell'anima spagnola «una normal absorción del próximo»<sup>72</sup>, non aveva saputo accogliere.

Il saggio al quale ci riferiamo è interessante anche perché mostra un ulteriore esercizio di magistero da parte di Chacel, rivolto, in questo caso, a un giovane della generazione posteriore alla sua, José Luis Aranguren. Lo scritto prende infatti le mosse da un saggio che Aranguren aveva pubblicato nel 1964<sup>73</sup>. Venuto a contatto per pura casualità con un'antologia dei testi sull'amore e il rapporto tra i sessi pubblicati negli anni '30 dalla *Revista de Occidente*, gli stessi a cui ci siamo riferite, Aranguren si produceva in un'analisi sociologica di quel dibattito, e argomentava il carattere «irrealistico» di quelle idee nel contesto arretrato culturalmente e socialmente della Spagna degli anni '20.

¿Qué señoras, por ejemplo, escuchaban a Marañón en España? Las mismas, poco más o menos, que seguían los cursos de García Morente: una minoría social e intelectualmente distinguida, cultivadora de una "moda" que no corría ningún peligro de extenderse. ¿Por qué? Porque entonces esa moda constituía un "lujo", en el sentido más literal de la palabra. Tanto que el solo hecho de "hablar" de estas cosas proporcionaba el ingreso en un círculo del que únicamente formaban parte unas señoras aristocráticas y algunas jóvenes escritoras, muy intelectuales (Rosa Chacel o María Zambrano, por ejemplo). De ahí —quiero decir, de este "irrealismo"— el que, pese a las predicaciones de los psicoanalistas, el tema de lo femenino tendiese a ser rápidamente levantado por encima de lo sexual y aun de lo ocupacional, para la indagación de su "esencia", la de la "cultura femenina", el "amor" o incluso "la mujer eterna"<sup>74</sup>.

Chacel risponde a queste affermazioni attribuendosi l'autorità che le deriva, significativamente, da elementi di eccezionalità: il fatto di essere, tra gli autori del dibattito, l'unica donna, la più giovane, e sola contro tutti. «Yo era entonces bastante mas joven que esos hombres ilustres y ademas estaba en contra de todos ellos. Incluso, en algunos puntos, de mi maestro Ortega. Contradicción que [...] no excluye la adhesión»<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Rosa Chacel, *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 79.

<sup>73</sup> José Luís Aranguren, *La mujer desde 1923 a 1963*, «Revista de Occidente», serie 2, 8-9, Madrid, 1963, pp. 231-243. Ripubblicato in *Id, Erotismo y liberación de la mujer*, Editorial Ariel, Barcelona, 1972.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>75</sup> Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, cit., p. 20.

Rifiutando la liquidazione del dibattito a un puro tema di moda, Chacel sottolinea piuttosto il significato pedagogico che esso aveva avuto all'epoca, quando veniva concepito in termini di trasmissione e di trasformazione; forse più che di moda, precisa, si trattava di «scuola»: «los que tomabamos la vida muy en serio le dabamos algo de este carácter»<sup>76</sup>. Perciò la scrittrice difende sul piano pedagogico il valore di una battaglia sostenuta sul piano dei simboli e dei valori dalla una generazione, la sua, che, «contra viento y marea buscaba su norte»<sup>77</sup>, e argomenta che, se la questione del rapporto tra i sessi veniva posta non solo in termini sociali (come rivendicazione sul piano del lavoro e dei diritti) ma anche in quelli simbolici (dell'«essenza» o «cultura femminile»), questo si doveva a che il movimento in atto doveva essere dimostrato anche teoricamente: «es decir, que los – o las- que [...] habíamos hechado a andar, sentimos la obligación de decir adonde íbamos. Decirlo era muy difícil y en este ensayo [...] yo me aventuré a intentarlo»<sup>78</sup>. Non c'è spazio, in questo contesto, per ripercorrere le autoanalisi che Chacel mette in atto rispetto a quel saggio giovanile, (che a posteriori giudica ancora valido nei contenuti, ma troppo «petulante» e «torpe») e alle ragioni per cui negli anni successivi non volle approfondire il tema, temendo che questo venisse interpretato come «reclame», una forma di accattivare il favore del pubblico facendo leva sul suo essere donna: «lo que mas me importaba dejar bien exenta era la integridad profesional de la mjer. Y solo concebía el trabajo intelectual de la mujer [...] Es decir que no admitía que se le pudiese convertir en via de acceso a l'alta sociedad [...] que derivasen a protecciones o conquistasen la benevolencia masculina»<sup>79</sup>.

Vorrei invece concentrarmi, per concludere, sulla lezione d'amore che la scrittrice impartisce ad Aranguren, ammonendolo sull'atteggiamento di discredito che, anche senza volere, egli aveva riservato a lei e a María Zambrano: «En cuanto a la pareja que formamos mi queridísima María Zambrano y yo, ¿por qué resulta que somos *muy* intelectuales? [...] Lo cierto es que tanto María Zambrano como yo, siempre fuimos intelectuales, lo

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 26 e 27.

<sup>77</sup> Ivi, p. 21.

<sup>78</sup> Ivi, p. 22.

<sup>79</sup> Ivi, p. 28. Del suo libro *Saturnal*, scritto tra il 1959 e il 1961 a New York, grazie a una borsa della Guggenheim Foundation, Chacel scrive: «durante esos dos años [...] trabajé intensamente en la continuación de mi inconcluido –frustrado, inhibido, atragantado– ensayo de 1931. [...] Resultó ser un libro espeso, que adolece de los mismos defectos que adolecía en 1931 [...] Sólo tiene de positivo la larga sedimentación de treinta años, sin desfallecimiento, en lo mismo». Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, cit., p. 29.

bastante para satisfacer nuestra vocación [...] pero resulta que ahora nos enteramos de que era solo “el hecho de hablar de esas cosas” lo que nos daba acceso a la alta sociedad»<sup>80</sup>. Da scrittrice esperta, Chacel conosce il valore determinante dei dettagli, degli elementi secondari del discorso. E, da buona maestra, ne fa uso per ammonire il giovane, aspirante scrittore, mostrandogli i pregiudizi profondi e radicati che possono essere veicolati da una particella apparentemente insignificante, come, per esempio, un avverbio. L’avverbio è, in questo caso, quel «muy» che precede la parola «intelectuales» nella frase di Aranguren («algunas jóvenes escritoras *muy* intelectuales»). La lezione è così magistrale che merita l’ultima, definitiva parola, senza commento, perché serva da ammonimento a molti –tanto raffinati quanto obsoleti– intellettuali di oggi: Dice Aranguren –¿hablando de quién? Da lo mismo–, “algunas jóvenes escritoras muy intelectuales”. Es concebible que hubiera dicho lo mismo hablando de algunos jóvenes escritores? ... ¿Qué quiere decir *muy* intelectuales?... ¿Marcadamente?... ¿más de lo necesario? [...] Si esta frase significase un juicio sobre la obra de esas escritoras, sería aceptable [...] porque cosas semejantes se han dicho, por ejemplo, de Paul Valery, y no se ha resentido la gramática, pero la frase no está empleada como juicio, sino como caracterización. ¿Es concebible que un gran escritor como Aranguren hubiera perpetrado este pleonasma, *escritoras* “muy” *intelectuales*, metiendo en medio el adverbio que, al no estar allí para ponderar la densidad de un determinado intelecto, no se puede saber qué es lo que pondera. Es concebible, digo, que hubiera podido escribirlo si no fuera porque en su fondo, en su último fondo, no puede decir con seriedad y sencillez, simplemente, «algunas jóvenes escritoras» y basta? No, es evidente que no puede: ni Aranguren ni nadie, en España. Cuando es forzoso señalar el hecho de que algunas jóvenes escritoras existieron en cualquier parte, un rasgo irónico, una leve caricaturización, una forma ocurrente que, al deformar un poco las leyes del lenguaje, adorne con cierta extravagancia lo que completamente en serio resultaría impotable, se desliza en la prosa del escritor más avezado y correcto. De más está decir que el escritor mismo no se da cuenta [...] de que toda teoría amplia y generosa es completamente inútil mientras subsista esa resistencia que se enmascara en sorna, que reúne, como quien juega, un ameno remillete de palabras, agrupadas por sus colores, para ofrecer a las señoras»<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 21.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 32 e 33.