

Maria Teresa Russo

A PROPOSITO DELLA DONNA Ortega y Gasset e Julián Marías

1. *Il tema del femminile nella filosofia spagnola*

Aver ignorato il tema della donna e della differenza sessuale è un rimprovero mosso alla maggior parte dei filosofi del Novecento. Tra gli accusatori vi è Jacques Derrida, che critica Heidegger per aver teorizzato un *Dasein* – un esistente – asessuato, «come se una differenza sessuale non fosse all'altezza di una differenza ontologica»¹. È innegabile che una attenta tematizzazione filosofica del femminile emerga solo a partire dalla metà del Novecento, anche grazie alla filosofia femminista, preceduta però dal significativo contributo di alcune donne filosofe, come Edith Stein e Maria Zambrano². Fanno eccezione alcuni pensatori che fin dai primi anni del secolo scorso si sono cimentati nell'indagine, a dire il vero non adeguatamente valorizzata dagli studiosi, sul tema del femminile.

Si pensi ad esempio a Georg Simmel³, che ha dedicato ampio spazio alla filosofia della differenza tra i sessi e alle loro caratteristiche specifiche. Nella penisola iberica, i filosofi José Ortega y Gasset e Julián Marías si distinguono per aver dedicato un'attenzione particolare alla questione del femminile, trattandola congiuntamente al tema dell'amore. Forse il motivo di tale interesse si ricollega a una tradizione di pensiero che ha visto nell'amore un soggetto privilegiato non soltanto dalla poesia, ma anche dalla filosofia. Mentre in altre parti dell'area mediterranea la tradizione trobadorica e quella del Dolce Stil Novo sviluppano una poesia dell'amore, in terra iberica troviamo parallelamente una teoria dell'amore che, pur alimentata da fonti teologiche, si prolunga in alcuni casi in una riflessione antropologica. Basti pensare alla filosofia dell'amore del catalano Raimondo Llull (1232-1315), che prende le mosse dalla realtà di Dio amore per poi affermare una universale "vocazione amatoria" di tutti gli uomini, terminando in un'etica dell'amore universale⁴. O anche a un altro catalano,

1 Cfr. J. Derrida, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica* (1983), ora in *Psyché* (1987-2003), vol. 2, Jaca Book, Milano 2009.

2 Si vedano i saggi sulla donna scritti tra gli anni 1928-1932 da Edith Stein, frutto della sua attività didattica a Speyer e Münster e di alcune conferenze tenute a Zurigo e ad Augusta. Cfr. E. Stein, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 2012⁶. Per M. Zambrano si veda: *Filosofia e poesia* (1939), Pendragon, Bologna 1998.

3 Si vedano i saggi di G. Simmel, *Psicologia delle donne* (1890); *Frammenti per una psicologia delle donne* (1904); *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi* (1911); *Cultura femminile* (1911). Cfr. G. Simmel, *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma 2001.

4 Concetti sviluppati ad esempio nelle seguenti opere: *Libre de contemplació en Deu; Libre de amic e amat; Ars amativa*. Cfr. A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, Publications Université de Toulouse, Toulouse 1985, pp.38-39.

Ramon Sibiuda (1385-1436), che parte dall'interrogativo "cosa è l'uomo e per che cosa egli è", per sviluppare una teoria dell'amore centrata su una duplice fraternità, quella degli uomini con gli altri uomini e quella con tutti gli esseri della creazione⁵. Più tardi, Fray Luis de León (1528-1591), erede della tradizione platonico-agostiniana e ispirandosi al Petrarca, vedrà nella traduzione del Cantico dei Cantici la celebrazione dell'amore autentico e anche della donna perfetta⁶.

Si pensi anche a quello che rappresenta il mito spagnolo per eccellenza, assieme al don Quijote: il personaggio di Don Juan. Una figura che può essere interpretata in chiave triviale o freudiana, come il seduttore che vive solo nell'istante ed è incapace di fedeltà, ma anche come colui che alla fine è redento proprio da una donna, Doña Inés, la quale con il suo amore riesce a sottrarre don Juan all'inferno e a farlo salire in paradiso⁷.

De mi alma con la amargura/ purifiqué su alma impura,/ y Dios concedió a mi afán/ la salvación de don Juan/ al pie de la sepultura./ Yo mi alma he dado por ti,/ y Dios te otorga por mí/ tu dudosa salvación./ Misterio es que en comprensión/ no cabe de criatura,/ y sólo en vida más pura/ los justos comprenderán/ que el amor salvó a don Juan/al pie de la sepultura⁸.

María Zambrano intravede nel personaggio femminile di Doña Inés il simbolo della purezza verginale incarnata dalla figura di Maria.

Don Juan finisce per salvarsi non perché ama, ma perché è amato. [...] Chi vince don Juan è un'ingenua fanciulla, immagine della purezza. Doña Inés è l'immagine della Purissima Concezione. In questa figura di Maria Immacolata si uniscono e si concentrano i due cammini di salvezza amorosa, quello di Platone e quello di San Paolo. È la purezza assoluta e la fecondità, poiché è madre, ma è anche l'ingresso della donna nella creazione, nella creazione divina⁹.

L'interesse per il tema dell'amore porta dunque con sé anche un'attenzione alla natura e al ruolo della donna, che costituisce la lontana premessa di una riflessione filosofica sul femminile, che precede di decenni quella condotta dalle pensatrici della seconda metà del Novecento e che, pur priva di qualsiasi intento polemico e di impegno civile, anticipa però molte questioni che saranno al centro delle successive rivendicazioni femministe.

2. José Ortega y Gasset: contro la storia "di soli uomini"

All'interno della produzione di José Ortega y Gasset possiamo riconoscere un riferimento costante alla figura femminile¹⁰, che ha come sfondo una esplicita convinzione: tanto la sto-

5 Cfr. *ivi*, p. 45.

6 Cfr. A. Guy, *La femme selon Fray Luis de León*, in *Id.* (a cura di), *La femme dans la pensée espagnole*, CNRS, Paris 1984, pp. 63-77.

7 Ci si riferisce al *Don Juan Tenorio* (1844), rielaborazione da parte di José Zorrilla dell'opera *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* di Tirso de Molina (1630).

8 J. Zorrilla *Don Juan Tenorio*, Atto III, scena III, vv. 185-195.

9 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 117-118.

10 Si vedano, tra gli altri scritti: l'Epilogo al libro di Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice* (1924),

riografia come la politica non hanno assegnato alla donna lo spazio e l'attenzione adeguati, presentando una storia *di soli uomini*:

Finora – afferma il filosofo – quando si parlava della storia e delle generazioni, sembrava che ci si riferisse soltanto agli uomini, come se le donne non esistessero, come se non intervenissero affatto nella storia o avessero atteso millenni e millenni a intervenire fino a che non è stato concesso loro il diritto di voto¹¹.

Secondo l'interpretazione di Julián Marías¹², l'intera teoria della donna e dell'amore che Ortega svilupperà nei decenni successivi è già presente nel saggio *Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana*, scritto nel 1918¹³. Di fronte al quadro dipinto da Jorge Inglés (1455), che ritrae la marchesa, moglie del poeta Íñigo López de Mendoza, inginocchiata in preghiera in un semplice abito da cerimonia, ma con alle dita anelli preziosi, Ortega ricava lo spunto per una serie di considerazioni sulla femminilità e sul ruolo della donna, che successivamente si prolungheranno nei saggi sulla fenomenologia dell'amore, intrecciandosi con la trattazione del tema della bellezza e della percezione sensibile¹⁴.

Innanzitutto, egli ritiene necessaria una sosta per poter penetrare non solo nella realtà del quadro esposto, ma nella stessa realtà femminile, un'attenzione grazie alla quale, proseguendo con la metafora, «il passante frettoloso si trasformi in un interrogante che dà inizio a una conversazione speciale»¹⁵.

Per Ortega, la psicologia della donna è opposta a quella dell'uomo. Mentre l'animo maschile vive proiettato prevalentemente verso l'esterno, orientato alla realizzazione di iniziative nel campo della scienza, della politica, degli affari, propenso a manifestare la sua intimità, come se in questo modo diventasse più reale e consistente e pertanto incline alla millanteria¹⁶, la donna invece possiede un'intimità più ricca e un'attitudine più “signorile” nei confronti dell'esistenza, nel senso sia del distacco che del dominio. Non cerca un pubblico che la approvi e la applaude come l'uomo, ma vive di se stessa e per se stessa. Per questo anche quelle che sembrano manifestazioni di vanità, come il trucco, i gioielli, gli abiti, nella donna risultano più vistose che nell'uomo in quanto si riferiscono solo all'esterno della sua persona e non riguardano la sua realtà più intima. La vanità maschile è meno palese, ma più profonda e si manifesta più nella ricerca del potere che della bellezza. In realtà, la cura di sé che la donna mostra nel presentarsi in pubblico non è altro che un mezzo per istituire una distanza dalla sua personalità più autentica, un modo per nascondere meglio la propria

in *Obras completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid 1963-1964, pp. 317-336; i saggi *Estudios sobre el amor* (1926-1927), in *Obras completas*, vol. V, pp. 561-626. Cfr. A. Savignano, *Immagine della donna secondo Ortega y Gasset*, in *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli 1995, pp. 79-91.

11 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1934-1935), in *Obras completas*, vol. V, pp. 48-49.

12 Cfr. J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza editorial, Madrid 1983, Capitolo VIII: *La mujer y el amor*, p. 136.

13 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. II, pp. 687-696.

14 I saggi *Estudios sobre el amor*, furono pubblicati a puntate in «El Sol» (1926-1927), successivamente riuniti in un volume apparso prima in tedesco nel 1933 e poi in spagnolo nel 1941.

15 J. Ortega y Gasset, *Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana*, cit., p. 687.

16 Cfr. *ivi*, p. 689.

intimità e renderla inaccessibile. «La donna ha una exteriorità teatrale e un'intimità riservata; nell'uomo è l'intimità ad essere teatrale. La donna va a teatro: l'uomo lo porta dentro di sé ed è l'impresario della propria vita»¹⁷.

A misura che aumenta il diaframma di cui la donna si circonda, cresce il numero di uomini che si sentono esclusi dalle sue preferenze e condannati al ruolo di lontani spettatori. È proprio questa sorta di inaccessibilità e di distanza che la donna interpone tra sé e gli altri a renderla desiderabile e a far sì che l'uomo si senta scelto e premiato dalla sua preferenza. I poemi epici lo hanno messo in luce con toni diversi, eppure le analisi psicologiche – osserva Ortega – non hanno dedicato ancora sufficiente attenzione a questa differenza.

D'altra parte, la tendenza a scomparire osservabile nella donna risulta evidente nel pudore, che ne è la forma simbolica e che non è semplicemente il gesto di difendere il corpo dagli sguardi maschili, quanto piuttosto di proteggere i propri sentimenti riguardanti le intenzioni maschili nei confronti del suo corpo. Il rossore è l'effetto di un'emozione suscitata dal timore che lo sguardo dell'altro possa penetrare nel segreto dei propri pensieri e affetti. Secondo Ortega è proprio questo “señorío”, inteso come capacità di dominare uno spazio interiore in cui non si lascia circolare il prossimo, uno dei motivi di superiorità della donna sull'uomo, la sua “distinzione” originaria.

“Distinzione”, come ha osservato bene Nietzsche, è anzitutto un “pathos della distanza” tra individuo e individuo. Da ciò ne deriva che l'amicizia tra le donne sia meno intima che tra gli uomini. Si direbbe che esse possiedono una coscienza più chiara di dove comincia la vita propria e incomunicabile e dove finisce quella del prossimo¹⁸.

Da questo deriva la continua sorpresa dell'uomo nel rapportarsi alla donna, da qui la spontanea repulsione da parte dei soggetti più sensibili nei confronti della figura della prostituta, la quale proprio perché si offre senza pudore agli sconosciuti, rappresenta la negazione della femminilità e mostra una personalità quasi mascolina. Questa maggiore forza della donna si concilia per Ortega con la definizione di “sesso debole”, che egli intende in senso radicale: come “condizione vitale inferiore” della donna rispetto all'uomo. L'affermazione risulterebbe sconcertante, se non se ne chiarisse il significato reale. La debolezza femminile radica non in un'inferiorità di dignità, ma nella maggiore vulnerabilità. La donna mostra una sensibilità intracorporea molto più marcata rispetto all'uomo, il che la rende più concentrata e ripiegata sui vissuti del proprio corpo, che sente come frapposto tra sé e il mondo esterno, più presente e pertanto più vulnerabile. Per questo l'animo femminile è più “corporeo” e la compenetrazione tra corpo e spirito è più profonda che nell'uomo. Tra le conseguenze di questa dimensione, vi è la maggiore propensione della donna nei confronti dell'abbellimento e della cura del proprio corpo, che diventa l'oggetto più prossimo nella sua prospettiva sul mondo. Da qui la sua maggiore attitudine alla cura fisica e alla cosmetica, che ha dato luogo alla creazione di una cultura del corpo, che va dall'ornamento alla toilette alla cortesia, come attenzione alla scelta del gesto opportuno.

Se la donna suscita una certa impressione di debolezza ciò è dovuto proprio al suo corpo,

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 690.

che risulta “impregnato” di anima, pertanto più indifeso e fragile, ma anche più attraente, producendo una sorta di fascinazione che radica, in ultima analisi, non nella dimensione fisica, ma nella sua maggiore profondità spirituale. L’esito di questa condizione è però paradossale e ricorda seppure con chiare differenze la dialettica hegeliana servo-padrone: la vulnerabilità femminile ha la funzione di rendere più forte l’uomo, perché lo esige come necessario e pertanto lo conferma nel suo valore. La conseguenza è che, avendo bisogno della donna per essere confermato nella sua identità, è l’uomo a dipendere dalla donna e non viceversa¹⁹.

Si tratta di un elemento messo in luce da Ortega anche nell’Epilogo al libro di Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, scritto nel 1924²⁰. Adottando il genere epistolare e rivolgendosi alla Ocampo con l’appellativo di “señora”, Ortega si dirige implicitamente a ogni donna. Proponendo una difesa appassionata dell’ideale come motore della storia, in opposizione a tutti i materialismi e ai biologismi²¹, egli vede nella donna l’autentico ideale per l’uomo. È stata proprio questa la grande scoperta di Dante, attraverso la figura di Beatrice “donna della salute”: aver considerato la donna “come norma”, ossia come depositaria di una missione storica, un indispensabile fattore di cultura. Tuttavia, secondo il filosofo, questo compito non si identifica con l’essere sposa o madre, o figlia o sorella. Egli definisce questi ruoli come aspetti residuali (*precipitados*) della femminilità, seppure indispensabili. L’essenza della donna è essere nient’altro che donna (*no ser sino mujer*), vale a dire rappresentare il concreto ideale dell’uomo: niente di più e niente di meno. In questo consiste la magia, il fascino femminile. Mentre l’eccellenza maschile risiede in un fare, quella femminile consiste in un essere o in uno stare che sia per l’uomo un richiamo verso l’alto. «Il progresso della donna consiste nel rendere se stessa più perfetta, creando in sé un nuovo tipo di femminilità più delicato e più esigente [...] È questa la suprema missione della donna sulla terra: esigere, esigere la perfezione all’uomo»²².

La donna possiede dunque una “indole atmosferica”, che diffonde lentamente attorno a sé la sua influenza, similmente all’azione di un clima²³. Qualche anno più tardi, nel saggio *¿Masculino o femenino?*²⁴, Ortega ritornerà su questi temi, individuando nella storia epoche “mascoline”, caratterizzate da guerra e rozzezza di costumi, che riescono ad aprirsi alla vita sociale proprio grazie all’ingresso della donna nella scena della vita pubblica, costituita inizialmente dalla corte. Ma egli lamenta anche una sorta di ritirata della donna da questo compito nei confronti della società, a causa dell’assunzione di modi e stili di vita maschili, che la hanno portata a livellarsi all’uomo.

D’altra parte, perché la cultura femminile sia un autentico fattore di sviluppo, occorre che la donna educi se stessa, completando la propria persona e facendone un “perfetto diapason

19 J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in *Obras completas*, vol. VII, p. 172.

20 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, pp. 317-336. Il saggio fu tradotto in tedesco con il seguente titolo: *Vom Einfluss der Frau auf die Geschichte (L’influsso della donna nella storia)*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1930.

21 Tuttavia, nella cornice vitalistica del suo pensiero, Ortega intende l’ideale come una “risorsa biologica”, uno stimolo dell’energia vitale, che persino la biologia può indagare. Se un ideale non potenzia la vita e la sensibilità, è un “ideale paralitico”. Cfr. *ivi*, p. 325.

22 Cfr. *ivi*, p. 329.

23 Cfr. *ivi*, p. 330.

24 Apparo in «El Sol», 26 giugno e 3 luglio 1927. Poi in *Obras*, vol. III, pp. 471-480.

di umanità»²⁵. In questo modo, la sua azione può essere di gran lunga più efficace di quella di molti pedagogisti e politici. D'altra parte, Ortega prende le distanze dalla visione dantesca, che ritiene – a dire il vero ingiustamente – dualistica e “gotica”, eccessivamente razionalista, mentre ritiene indispensabile reintegrare nel corpo l'emozione spirituale, «fondere l'anima con la carne»²⁶. Riscoprire il corpo come contrappeso dell'anima, respingendo ogni tipo di astrazione e di dualismo, obbedire all'“imperativo di realizzazione” che esso presenta allo spirito, in modo da svelare “il dorato mistero” dell'anima²⁷.

L'ammirazione disincarnata non rende ragione della realtà dell'altro, soprattutto quando ci si rapporta alla donna. Da qui l'importanza rivelatrice dei gesti, messa in luce in diversi saggi di Ortega e riproposta nella lettera alla Ocampo:

il corpo vivo non è come il minerale: pura materia. Il corpo vivo è carne e la carne è sensibilità ed espressione. Una mano, una guancia, un labbro *dicono* sempre qualcosa; sono essenzialmente gestualità, capsule di spirito, esteriorizzazione di quella essenziale intimità che chiamiamo psiche. La corporeità, signora, è santa perché ha una missione trascendente: simbolizzare lo spirito²⁸.

Alain Guy²⁹ ritiene significativa nella riflessione sulla femminilità condotta da Ortega la fenomenologia che egli propone di due opposte figure di donne, altrettante metafore di due modi di interpretare la vita e le relazioni: la *donna creola* e la *donna rapace*. La prima, incarnazione della giovinezza e dell'esuberanza tipiche dell'età coloniale, rappresenta una sorta di mistero, perché ha inaugurato un nuovo modo di essere donna, caratterizzato da alcuni tratti specifici: la veemenza, la spontaneità, la grazia, la tenerezza, la capacità di farsi comprendere dagli uomini³⁰. Per il desiderio di vita, l'assenza di convenzioni, l'energia vitale che sprigiona, ella appare radicalmente diversa dalla donna europea, spesso indolente e spenta, forse vittima – soprattutto nei Paesi del Nord Europa – di un declino di creatività e di un certo conformismo.

La *donna rapace* (*mujer de presa*)³¹ ha invece come archetipi il personaggio biblico di Giuditta e soprattutto quello evangelico di Salomè, la figlia di Erodiade: entrambe “donne di teste”, l'una per aver mozzato quella di Oloferne, l'altra per la richiesta della testa di Giovanni il Battista. È quest'ultima in particolare ad attirare l'attenzione di Ortega: egli la considera il tipico esempio della donna mascolinizzata, che incarna l'istinto predatorio e di conquista del maschio piuttosto che quello femminile di donazione e accoglienza. Questo atteggiamento, spesso rinvenibile nelle donne giunte a posti di comando, è la manifestazione di una implosione del desiderio. Anziché polarizzare energie positive in vista della sua realizzazione, il desiderio di Salomè si rivolge verso se stesso moltiplicato da un'immaginazione sfrenata, finendo per perdere di vista la realtà. Si tratta di un fenomeno anomalo nella donna, generalmente più realista, mentre è più tipico dell'uomo:

25 V. Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, cit., p. 331.

26 Ivi, p. 335.

27 Cfr. *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Cfr. A. Guy, *La femme selon Ortega y Gasset*, in A. Guy (a cura di), *La femme dans la pensée espagnole*, cit., pp. 105-108.

30 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditación de la criolla* (1939), in *Obras completas*, vol. VIII, pp. 411-447.

31 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Esquema de Salomé* (1921), in *Obras completas*, vol. II, pp. 360-363.

Normalmente, la donna immagina meno dell'uomo ed è per questo che si adatta più facilmente al destino reale che le è dato. Per l'uomo, il desiderabile è, ordinariamente, una creazione immaginativa, sovrapponibile alla realtà; per la donna, invece, è qualcosa che ella scopre tra le cose reali³².

In queste poche pennellate sul pensiero di Ortega, è evidente un'eccessiva idealizzazione della figura femminile, che lo porta, soprattutto nei saggi sull'amore, a non valorizzare la donna madre, sorella, figlia, ma solo la donna capace di rivelarsi nel momento fatale dell'attrazione amorosa³³. Non va tuttavia ignorato che la sua riflessione costituisce un passo avanti innegabile nella direzione dell'assegnare al tema della donna e del femminile un luogo e un'attenzione adeguati nell'indagine filosofica.

3. Julián Marías e l'irrinunciabile differenza

Allievo e amico di Ortega y Gasset, anche Julián Marías³⁴, ha dedicato diversi scritti al ruolo e alla condizione storica della donna, anticipando una serie di riflessioni che saranno oggetto solo più tardi della speculazione filosofica³⁵. Nel prologo de *La mujer en el siglo XX*, scritto nel 1979, il filosofo confida che il tema della donna, della sua condizione e delle sue possibilità, lo ha interessato per circa cinquant'anni, anche per i profondi cambiamenti storici e sociali. Aggiunge poi con certa audacia che il suo saggio *Antropología metafísica*, precedente di un decennio, è stato il primo libro filosofico a prendere in considerazione seriamente l'esistenza della donna nella società e, soprattutto «che la vita umana si realizza in due forme inseparabili ma irriducibili: uomo e donna»³⁶. Ciò che attrae il filosofo è quel misto di intelligibilità e di mistero che caratterizza la donna, aspetto che rende l'indagine su di lei sempre complessa e insufficiente.

La donna rappresenta un massimo di *intelligibilità*, perché è persona, e l'unico elemento realmente razionale è la vita umana. Allo stesso tempo, un massimo di differenza rispetto all'uomo, perché è l'altra forma in cui questa vita si dà, irriducibile nella sua peculiarità. Detto in altri termini, è un *mistero*, ma con possibilità di comprensione³⁷.

In effetti fin dal 1947, nel saggio *Introducción a la filosofía*³⁸, Marías nell'ambito dell'analisi delle forme sociali ha dedicato attenzione non soltanto ai cambiamenti intervenuti nella

32 Ivi, p. 361.

33 È la critica che gli muove Julián Marías in *Ortega. Las trayectorias*, cit., pp. 137-138.

34 Valladolid, 17 giugno 1914, Madrid 15 dicembre 2005. Per un'informazione più ampia si veda l'autobiografia in tre volumi J. Marías, *Una vida presente. Memorias I, 2, 3*, Alianza editorial, Madrid 1988.

35 Per citarne solo alcuni: i capitoli intitolati *La figura de la mujer e Razón vital: masculina y femenina*, in *Antropología metafísica* (1970), Alianza editorial, Madrid 1995³, rispettivamente pp. 142-148 e pp. 149-155; i saggi *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1980, che raccoglie una serie di riflessioni in parte elaborate in un ciclo di conferenze tenute a Madrid, nel biennio 1976-1977 e *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1986; il capitolo *El descubrimiento del niño y la presencia de la mujer*, in *La educación sentimental*, Alianza editorial, Madrid 1992, pp. 221-231.

36 Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 9.

37 Ivi, p. 209.

38 Cfr. J. Marías, *Las formas sociales*, in *Introducción a la filosofía*, capitolo 1 § 16, in J. Marías, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. II, pp. 1-367.

famiglia e nella condizione della donna, ma anche al significato stesso della differenza sessuale. Il mutamento di prospettiva ha riguardato sia l'accezione del termine "uomo", sia le attività generalmente concesse alla donna. In passato, secondo Marias, il termine "uomo" anziché essere usato per designare genericamente la "persona", si è riferito invece al "maschio", sicché la donna, in quanto appartenente alla specie umana, è stata considerata "uomo". Ne è derivato un insieme di equivoci, anche linguistici, tra "uomo" e "donna": «Tutte le volte che la donna si è "umanizzata", ossia ha arricchito il suo repertorio vitale con nuove possibilità *umane*, la grossolanità abituale di maschi e di femmine lo ha interpretato, quasi sempre con notorio errore, come una "mascolinizzazione"»³⁹. Per questo motivo, alla donna è stata negata una serie di attività, con il risultato di confinarla in una gamma di opportunità di scelta estremamente ristretta.

Marias saluta con favore i cambiamenti sociali intervenuti, che hanno condotto a considerare le donne "persone" e ad aprir loro molteplici strade, da molti demonizzate come "mascolinizzazione".

Tuttavia non nasconde alcune riserve, dovute a due innegabili problematiche in questa emancipazione. La prima è una conseguenza della perdita di forme sociali predeterminate, che consentendo alla donna la possibilità di scegliere tra molte opzioni, è tuttavia fonte di un certo disagio e instabilità: è sempre possibile essere altrimenti e altrove. La seconda problematica riguarda la relazione stessa con la donna, costantemente messa in discussione dall'imprevedibilità delle sue scelte nelle diverse circostanze, per cui non vi sono più "forme vigenti" che regolano i rapporti tra uomo e donna⁴⁰.

Tali considerazioni sono oggetto di un'analisi più squisitamente antropologica nel saggio del 1954, *La estructura social*, dove Marias affronta la questione della differenza tra uomini e donne, che introduce una determinazione significativa nell'essere persona⁴¹.

Le "persone" sono metà "uomini" e metà "donne". Ma significano forse sempre la stessa cosa queste tre parole? E, in secondo luogo, sono sempre nello stesso rapporto o, per meglio dire, negli stessi rapporti? La differenza più profonda, sebbene apparentemente sottile, deriva dal fatto che uomini e donne risultano secondariamente persone, o piuttosto che le persone siano, in una seconda determinazione, uomini e donne; vale a dire che la priorità si può assegnare o alla dimensione comune, personale – se si preferisce, umana – o alla disgiunzione sessuata – uomo, donna – in cui si presenta la convivenza. In ogni unità sociale è decisivo lo stato di questo equilibrio: può pesare decisamente da una parte o dall'altra, o invece oscillare tra le due⁴².

Il fatto che nella vita sociale a volte si dia priorità ai modelli di distinzione (uomo/donna), altre volte a quelli più generali (persona) porta con sé importanti conseguenze. La prima è il carattere fondamentalmente maschile del mondo, dove predominano gli stili di vita – usanze – degli uomini, per cui la donna deve ritagliarsi la sua porzione di mondo all'interno di questo. Ciò comporta che si debba sottomettere "a un vago e indeterminato orizzonte di usanze

39 Ivi, p. 53.

40 Cfr. Ivi, p. 54.

41 *Las relaciones humanas*, in *La estructura social*, in *Obras*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1969, pp. 371-373. Scritto nel 1954, pubblicato nel 1955, quarta edizione nel 1964.

42 Ivi, p. 371.

negative”, la cui inosservanza è percepita come socialmente inaccettabile. Mariás utilizza la coppia *solencias-insolencia*⁴³, per distinguere ciò che è solito farsi in un certo modo (*solencias*) – che storicamente ha pesato soprattutto sulla donna – dalla sua violazione, rappresentata dall’insolenza⁴⁴. Il fenomeno dell’insolenza possiede una certa irrazionalità che ha condotto a giudicare insolenti certi comportamenti della donna, come cominciare a uscire da sola, studiare all’università, ecc.

La pressione esercitata abitualmente sulla donna è negativa; non la porta a fare una cosa o un’altra, ma piuttosto a *non fare*, a meno che non vi sia un esplicito accordo sociale che quella azione o comportamento siano socialmente leciti. È superfluo sottolineare quanto tutto ciò significhi limitazione, paralisi e impoverimento⁴⁵.

D’altra parte, Mariás intravede anche un aspetto positivo in questa dimensione indubbiamente costringente di selezione o rinuncia, che ha condotto la donna a non poter svolgere qualsiasi attività: l’averla preservata dalla trivialità e dalla volgarità che comporta l’essere disposta a fare qualsiasi cosa⁴⁶. Se pertanto la donna è costretta a restare al margine, è pur vero che questa emarginazione è stata anche motivo di una maggiore attenzione che i gruppi di donne sottomessi alla pressione di usanze negative hanno suscitato nella vita collettiva.

La differenza sessuale è stata oggetto di interesse da parte del filosofo fin dai primi suoi scritti. Egli la ritiene la determinazione della struttura corporea più difficile da analizzare teoricamente, in quanto eccede la dimensione puramente somatica. Un primo elemento chiarificatore è la differenza tra sessuato e sessuale: sessuato fa riferimento a una condizione, dalla quale dipende l’attività sessuale. La vita umana nella sua struttura empirica⁴⁷ si realizza in una “dualità disgiuntiva” (*dualidad disyuntiva*), quella tra uomo e donna, che è ben più di una semplice differenza: si tratta di una relazione di polarità, in cui ciascun sesso co-implica e complica l’altro, senza opposizioni. «La condizione sessuata non consiste, pertanto, nei termini della disgiunzione, ma piuttosto nella disgiunzione stessa, vista alternativamente a partire da ciascuno dei suoi termini»⁴⁸. Non costituisce una separazione del mondo umano in due metà, ma una sorta di “campo magnetico”, che rende possibile un dinamismo interno alla struttura sociale, in cui vi è attrazione e influenza reciproca. Nessun comportamento è dunque asessuato, in quanto porta con sé sempre le caratteristiche specifiche di questa appar-

43 Si veda anche: *Solencias e insolencias* (1955), in *Obras*, vol. VI, pp. 512-516.

44 «Una universal solencia ha gravitado durante siglos sobre la porción femenina de la humanidad». Ivi, p. 514.

45 *Las relaciones humanas*, cit., p. 372.

46 «Questa selezione imposta dalla società alla donna, questo “scegliere” rigoroso al quale si è vista obbligata, al margine della sua decisione personale, ha però prodotto in lei quella peculiare *eleganza* che la donna possiede se paragonata all’uomo, fatte salve tutte le differenze e qualificazioni individuali». Ivi, p. 373.

47 La nozione di “struttura empirica della vita umana” è uno dei cardini dell’antropologia di Julián Mariás. Indica quei caratteri stabili e universali dell’esistenza dell’uomo – denominati *proprium* dagli aristotelici – che rappresentano la modalità di inserimento dell’uomo nella storia e le condizioni preve di ogni vita umana quando si realizza nel tempo. È in definitiva l’uomo stesso, con quell’insieme di circostanze che appartengono ad ogni vita reale storicamente realizzata, la quale risulta configurata sempre in un determinato modo. Cfr. *Antropología metafísica*, cit., pp. 74-75.

48 Cfr. ivi, p. 379.

tenenza, entro la quale si sperimenta la realtà in modo peculiare.

Mariás osserva che la filosofia ha pressoché ignorato per secoli la questione della dimensione sessuata, non tematizzandola adeguatamente, mentre la dimensione sessuale è stata indagata sempre più a fondo dalla biologia, dalla fisiologia e dall'anatomia. E se alla psicoanalisi freudiana va attribuito il merito di aver assegnato al sesso il giusto posto nell'antropologia, va anche riconosciuto il suo errore di averne dato un'interpretazione "sessuale" e non sessuata, finendo così per rendere inintelligibili tante manifestazioni della vita umana⁴⁹. Freud non ha distinto il sessuato dal sessuale, rendendo il primo secondario rispetto al secondo e producendo un'ipertrofia del sessuale che ha danneggiato la giusta considerazione da assegnare alla condizione sessuata, come modalità fondamentale di installazione nella realtà, non solo biologica, ma psichica e sociale.

Questa rappresenta una dimensione ineludibile, in quanto prospettiva e orizzonte di qualsiasi esperienza, giacché non esistono comportamenti *asessuati*. Ciò che nell'uomo non è sessuato, non è neppure umano⁵⁰.

ogni realtà, persino le più remote dalla sessualità – il mangiare, la comprensione di un teorema matematico, la contemplazione di un paesaggio, un atto religioso, il vissuto di un pericolo – si vive a partire dall'installazione nel sesso e, di conseguenza, in un contesto e da una prospettiva che non si può ridurre all'altra⁵¹.

L'irriducibilità della dimensione sessuata a quella sessuale è un aspetto di grande rilevanza antropologica che Mariás cerca di esemplificare nelle sue manifestazioni. Ad esempio, a differenza della sessualità animale, che è transitoria e relativa alle epoche dell'accoppiamento, è proprio la condizione sessuata a spiegare la permanenza della funzione sessuale nell'uomo, che non è regolata solo da un orologio biologico e proprio per questo può essere esercitata intenzionalmente in un preciso momento o, al contrario, procrastinata. Inoltre, mentre la condizione sessuata riguarda la vita intera, l'elemento sessuale si riferisce solo a certi aspetti e momenti dell'esistenza: tutte le azioni che compongono la condotta umana sono sessuate, ossia realizzate a partire da una condizione maschile o femminile, ma non tutte le azioni hanno carattere sessuale⁵².

Egli rifiuta un'antropologia della neutralità dei sessi, che annullando la differenza può produrre effetti inquietanti o l'affermazione di un'uguaglianza indifferenziata tra uomo e donna, propendendo, invece, per una concezione che definisce di «equilibrio dinamico costituito da disuguaglianza e tensione, che mantiene l'uomo e la donna *alla pari*, proprio perché sia possibile la forza e pienezza del loro incontro, il loro confronto, la loro polarità attiva»⁵³.

Fin dai primi saggi, in Mariás troviamo sempre inseparabili i due interrogativi fondamentali di ogni indagine antropologica: "chi sono io?" e "cosa sarà di me?". Non si possono dissociare, giacché se si risponde al primo nella direzione dell'autonomia, si diventa fragili e vulnerabili; se si risponde al secondo, l'accento sul "cosa" rischia di rendere incerta la nostra

49 Cfr. J. Mariás, *Antropología metafísica*, cit., p. 125.

50 Cfr. J. Mariás, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 158.

51 J. Mariás, *Antropología metafísica*, cit., p. 124.

52 Cfr. G. Flaubert, *La educación sentimental*, cit., p. 255.

53 J. Mariás, *Antropología metafísica*, cit., p. 140.

identità di persone. Ma il “chi sono?”, in quanto domanda in prima persona, ha come soggetto un io che è uomo o donna, anche se non se ne indica il genere: la domanda sull’identità, o meglio, sulla medesimezza, richiede dunque la specificazione della condizione sessuata, esige una risposta alla domanda su “chi è” la donna.

Nel rispondere, occorre guardarsi sia dal rischio del neutralismo, che riduce a fatto culturale la mascolinità e la femminilità, sia dalla radicalizzazione della differenza, intesa in chiave oppositiva e dialettica. Sono difetti riscontrabili in tutte le analisi che intendono prescindere dalla nozione di natura umana, per cui finiscono per affermare una femminilità de-umanizzata, o in quelle che, annullando qualsiasi specificità, riducono la donna «all’uomo con qualche differenza»⁵⁴, alla condizione sessuata, che non è relativa solo al corpo, ma riguarda la totalità della persona. Questa posizione risulta di estrema importanza se la si confronta con le più recenti *Gender Theories*, che, operando una distinzione tra *Sex* e *Gender*, considerano il primo ininfluyente e marginale rispetto alla scelta della propria identità e orientamento sessuale⁵⁵.

Per Marías, o si è sessuati o non si è per nulla, nel senso che la differenza sessuale non è accidentale, ma costituisce un modo di proiettarsi nel mondo della vita, determinando un orientamento dell’intero essere.

Persone, senza altre determinazioni, non esistono. Le donne non sono persone senza determinazioni, e neppure gli uomini. Io sono una persona maschile. L’idea di persona senza determinazioni è una pura astrazione. La persona si realizza nella forma di uomo o nella forma di donna, entrambi integralmente personali ma ugualmente irriducibili⁵⁶.

È la condizione sessuata a far sì che uomo e donna si trovino in una relazione di reciprocità, sperimentando il bisogno radicale di proiettarsi l’uno verso l’altro, per realizzare non una semplice coesistenza, ma una convivenza dinamica e attiva. Questo bisogno (*menesterosidad*) è la premessa della *condizione amorosa*, considerata una sorta di “luogo ontologico”⁵⁷, un nucleo radicale e originario. Il suo fondamento sta nel fatto che l’essere umano è “*enamoradizo*”⁵⁸, *innamorabile*, potremmo dire con un neologismo, ossia orientato all’amore, che diventa l’orizzonte in cui si collocano le altre relazioni umane, anche quelle non amorose.

Mentre la condizione sessuata è intrinseca alla natura dell’uomo o, per usare la terminologia di Marías, è parte della struttura empirica della vita umana, le forme che possono assumere i rapporti tra uomini e donne sono storicamente determinate, pertanto mutevoli e circostanziali. Ciò si manifesta nella maggiore o minore distanza tra i sessi, che ha determinato una convivenza o vicinanza più o meno stretta e più o meno facile tra loro⁵⁹. La frequenza degli incontri e la maggiore o minore familiarità nei gesti e nelle conversazioni condiziona le forme della sensibilità dell’uomo e della donna rispetto all’altro sesso. Mentre la galanteria ha rappresentato per secoli

54 Ivi, p. 156.

55 Cfr. M.T. Russo, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi, Novara 2013.

56 J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 95.

57 Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., p. 163.

58 Cfr. ivi, p. 169.

59 Cfr. J. Marías, *Las relaciones humanas*, cit., p. 380.

l'atteggiamento maschile di fronte a una donna piuttosto distante, alla cui presenza ci si sentiva obbligati a gesti vagamente "amorosi", oggi la stretta convivenza tra uomini e donne ha decretato la scomparsa di questa modalità relazionale, senza tuttavia trovarne altre che potessero sostituirla.

Vi è anche un'altra conseguenza: l'amore si manifesta sempre in un repertorio di gesti riconoscibili sia dal soggetto che dal gruppo sociale. Si riconosce di essere innamorati perché si sperimenta una certa realtà che si esprime in certe forme e rappresentazioni. Una di queste è il linguaggio amoroso, che ha dato luogo a una retorica e a una poetica dell'amore. Se il corpo è anche voce, parola, parlare è non solo una delle modalità di espressione dell'amore, ma anche una sua condizione: ne è prova l'ingente mole di testi poetici e letterari sul linguaggio amoroso⁶⁰. Il rischio attuale è invece la marginalizzazione della parola, con un impoverimento del linguaggio, che comporta una preminenza del gesto sulla conversazione nella relazione amorosa⁶¹.

Per questo motivo Marías auspica che parte integrante di un'educazione sentimentale sia il ritorno alla parola, che è anche un "ritorno all'intimità", come possibilità di "dire se stessi"⁶². Il parlare esige la presenza, è transitivo, giacché va da intimità a intimità e richiede un linguaggio adeguato ed espressivo, che d'altra parte è la stessa intimità a creare nel momento in cui viene comunicata.

4. Conclusioni

Anche se più di mezzo secolo è trascorso dalle riflessioni di Ortega y Gasset e di Marías sulla donna e la femminilità, l'approccio e gli interrogativi di fondo sono ancora capaci di sollecitare la nostra attenzione. Da un lato è da rilevare la netta anticipazione di certi temi, trattati solo più tardi e quasi esclusivamente nell'ambito del pensiero femminista, dall'altro alcune riflessioni – accanto ad altre più datate – sembrano prevedere gli sviluppi, non del tutto privi di ombre, delle condizioni di vita della donna.

Di fronte alla cosiddetta crisi della donna nel XX secolo, l'indicazione di partire da un'analisi del significato stesso di "donna", intesa come realtà storica e ontologica, risulta fondamentale. Crisi significa disorientamento, il "no saber a qué atenerse", secondo l'espressione di Ortega: da qui la necessità di affiancare al momento diagnostico, che registra i sintomi, anche quello propositivo, per indicare un percorso terapeutico. Un compito possibile solo grazie alla riflessione filosofica, capace di tematizzare nozioni forse un po' logore o, al contrario, date troppo a lungo per scontate.

Marías osserva con ragione che la domanda "cosa significa essere donna?" sia anche una domanda maschile, giacché non è possibile separare la definizione della donna dal riferimento

60 «L'amore consiste fondamentalmente nel *dirsi* di ciascuno all'altro, forma radicale del "darsi" personalmente [...]. L'amore consiste principalmente nel parlare e il declino della conversazione lo danneggia profondamente. C'è bisogno di qualcosa che è esistita solo in alcune epoche: un linguaggio amoroso. L'amore ha usato sempre – o quasi sempre – la seduzione attraverso la parola, principalmente da parte dell'uomo. La parola porta alla scoperta di un mondo illuminato dal riflesso dell'amore, il che suole essere un potente veicolo della sua realizzazione». *La mujer y su sombra*, cit., p. 19; cfr. anche *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 233.

61 Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, cit., p. 238.

62 Cfr. Ivi, pp. 240-241.

all'uomo⁶³. La difficoltà nel fornire una risposta adeguata è il sintomo pertanto di un duplice disorientamento: della donna rispetto a se stessa e dell'uomo rispetto alla donna.

Per rispondere a tali interrogativi, all'indagine filosofica occorre affiancare la prospettiva storica, giacché solo una storia della donna, purché non sia intesa come una semplice appendice della storia degli uomini, può far luce su una realtà che è in costante evoluzione. La prospettiva storica può da un lato mostrare la forzatura ideologica di certe correnti femministe, che hanno considerato tutto il passato come un succedersi di epoche di oppressione e di inferiorità femminile, dall'altro permette di prestare attenzione anche alla dimensione quotidiana dell'esistenza della donna, a lungo trascurata e solo di recente privilegiata dagli studiosi⁶⁴.

È evidente che questa prospettiva rimanda alla convinzione che esista, se non proprio una *essenza* della femminilità, una *natura* femminile, ben chiaramente connotata. Giustamente Francesca Brezzi ha sottolineato come la proposta di una riflessione che assuma come punto di partenza l'esperienza pratica e teoretica dell'identità della donna sia ancora più urgente nel contesto dell'attuale crisi del soggetto e della ragione strumentale⁶⁵. Per quanto alcuni femminismi abbiano accolto la prospettiva antiessenzialista e relativista della cultura postmoderna, altre esponenti della filosofia al femminile la hanno respinta come una minaccia alle basi stesse della teoria femminista e alla nozione di impegno civile. Con parole di Virginia Held: «L'affermazione postmoderna che la categoria "donna" non esiste e che *nessuna* affermazione generale sulle donne è giustificabile può finire per renderci incapaci di volere la fine della nostra subordinazione e addirittura incapaci di costruire nostre teorie»⁶⁶.

Come affermano alcune esponenti del cosiddetto *femminismo della differenza*, un *lógos* femminile può essere inaugurato solo ricorrendo a un nuovo codice linguistico, che consenta alla donna di diventare soggetto di un discorso capace di esprimere categorie nuove, ad esempio le passioni dell'animo e i vissuti del corpo, soprattutto quelli specificamente femminili, come la maternità⁶⁷. Si tratta pertanto di abbandonare i toni rivendicativi e apertamente politici tipici di una riflessione polarizzata sul tema dell'oppressione esercitata dal potere, per privilegiare invece la questione della relazione tra i sessi in termini di ricomposizione e non di dialettica oppositiva.

Solo così l'alterità della differenza sessuale, non più assorbita nella totalità dell'uno, come vorrebbero i filosofi dell'*in-differenza*, ma nemmeno brandita come un elemento di rottura, può essere valorizzata nel suo carattere relazionale e contribuire in questo modo a mostrare con maggiore evidenza la ricchezza dell'umano.

63 Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., pp. 13-14.

64 Si vedano i saggi contenuti nel volume: A. Ales Bello / F. Brezzi, *Il filo(sofare) di Arianna*, Mimesis, Milano 2001.

65 Cfr. F. Brezzi, *La passione di pensare. Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon*, Carocci, Roma 1998, p. 15.

66 V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), Feltrinelli, Milano 1997, p. 22.

67 Cfr. F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 133-138.