

E. SALVATORE, *Louis-René des Forets. Libertà e prigionia*, Atheneum, Collezione Oxenford 128, Firenze 2002.

Il volume in questione richiederebbe un esame più esteso di quello ch'io possa offrire qui. Tuttavia annoto le idee che istantaneamente mi vengono in mente a proposito di questo notevole libro.

Tradizionalmente si parla di *sangue* e di *consanguineità* per esprimere la nozione di parentela biologica. Ma più modernamente e più accuratamente si deve parlare della comunità dei *gènes*, i quali funzionano scientificamente senza ombra di metafora. Allora dico che questo autore, essendo della Francia del Nord, e sembra di Parigi, ha nella propria costituzione fisica ereditato due diversi tipi di *gènes*, quello nordico, normanno o franco, e quello del gruppo celto-latino, mescolatisi nella Francia del Nord, il primo taciturno e burbero, il secondo filosoficcheggiante alla maniera greco-latina, chiacchierone o *bavard*. E qui penso pure alla differenza che corre fra il tipico anglosassone e l'irlandese con la sua filosofica eloquenza, detta popolarmente *blarney*. Questo contribuisce ad illuminare il contrasto più esteso fra "parola" e "non parola".

In ogni caso qui centra la differenza, ossia l'imperfetta coincidenza di riferimenti, fra la famiglia sul livello *macroscopico* di cui parlano i predicatori morali e la famiglia sul livello *microscopico* il quale può esercitare una potente attrazione in apparente distacco dal resto. I *gènes* sono capaci di parlare chiaramente senza riguardo alle circostanze immediate, come succede con i "colpi di fulmine" in amore.

Va bene allora che il conflitto fra parola e silenzio si manifesta in tanti contesti diversi diventando così un problema metafisico e inesauribile. Tuttavia, sotto questo processo così per esteso mi pare di poter scorgere quel fondamento fisico-biologico che è quello dei *gènes*, e precisamente quelli nordici in conflitto con quelli meridionali.

Aggiungo poi anche che un'ulteriore considerazione sarebbe quella degli eventuali casi nei quali i due lati opposti si bilanciassero in un equilibrio perfetto. Questo argomento viene trattato in opere di chi scrive qui come *Equilibrio*, Officium Libro Cattolici, Roma 1966, ed in numerosi articoli apparsi su "Cultura nel Mondo", rivista internazionale, Roma, da allora in poi. Si veda anche la postfazione ed addizionali commenti alla poesia di Silvia Crupano, Facchini, Roma 2002.

**Richard Webster**

G. INVITTO, *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non ragione nell'esistenza*, Mimesis, Milano 2003, pp. 154.

"Perché ancora una lettura italiana su Merleau-Ponty" si chiede Giovanni Invitto all'inizio del suo ultimo libro *La tessitura di Merleau-Ponty*. Non si tratta di una domanda retorica, anzi. Piuttosto quasi un interrogarsi problematico sul

sensu di un'indagine che riporta "sempre e di nuovo" l'attenzione su uno dei pensatori più suggestivi del '900 che in Italia ha avuto più generazioni di interpreti: da Paci a Semerari a Masullo a Chiodi e poi Sini, Bonomi, Brena, Mancini, Zecchi, Neri e non ultimo lo stesso Invitto. La risposta a questa domanda è il libro stesso che, lungi dal voler essere una sintesi globale ed esaustiva del pensiero del fenomenologo francese, si pone piuttosto come un itinerario che ne ripercorre alcuni momenti topici con l'intento di ritesserli insieme a ricucire la trama complessa e solo apparentemente frammentaria della speculazione merleau-pontiana. Emerge così la tesi interpretativa di Invitto che riguarda l'unitarietà del lavoro filosofico di Merleau-Ponty, lavoro che solo per comodità può essere diviso come si è soliti fare in un "primo" e un "secondo" Merleau-Ponty. E poco senso avrebbe, in effetti, cercare di scindere la ricerca fenomenologica e antropofilosofica degli anni trenta e quaranta, influenzata dagli studi di Goldstein, Koehler, Butendjik e Biswanger, oltre che ovviamente Husserl, dalla parallela e successiva riflessione sulla storia, la politica e l'arte che costituiscono le province di quella ontologia regionale di matrice husserliana che, come Invitto mette esplicitamente in evidenza, costituisce l'impianto programmatico della filosofia merleau-pontiana. Un'ontologia che approda, come è noto, alla visione ontologica ultima e mai ultimata de *Le visible et l'invisible*. Proprio al legame tra Merleau-Ponty e Husserl, in particolare allo Husserl della *Krisis* e dei manoscritti inediti di Lovanio, che Merleau-Ponty è stato uno dei primi a studiare, Invitto dedica il primo capitolo del suo saggio. L'analisi di questo rapporto è merleau-pontiana nello spirito prima ancora che nella lettera, e assume come principio interpretativo l'esigenza di pensare l'*impensato* di un filosofo, Husserl in questo caso, o di "pensare nella sua scia", come condizione necessaria per coglierne il senso effettivo e per mantenere il suo pensiero vivo e fecondo senza ridurlo ad "oggetto" di pensiero, cioè ad una collezione di nozioni statiche e fossili. Gioco di specchi, perché anche Invitto a sua volta procede nella scia di Merleau-Ponty facendone emergere l'impensato per rendere evidente il tentativo di ricostruzione della filosofia che costituisce il senso ultimo dell'indagine del fenomenologo francese. In questo rintracciare nella critica del compito e limite della filosofia il significato ultimo della speculazione merleau-pontiana si trova l'aspetto più avvincente del saggio.

Merleau-Ponty riprende la nozione husserliana del filosofo come "funzionario dell'umanità", già a sua volta rielaborata sulla nozione hegeliana di "funzionario dello spirito". Nel passare dallo "spirito" alla "umanità", Husserl aveva già indicato l'intento ad un tempo universalistico e "democratico" del compito della filosofia che mira alla partecipazione di tutti ad una verità comune e a tutti accessibile. Merleau-Ponty si concentra su tali implicazioni etiche della formula husserliana rimarcando come il termine "funzionario" oltre che all'aspetto professionale dell'attività teoretica, più volte sottolineato da Husserl stesso, faccia riferimento all'aspetto di "servizio" che caratterizza la relazione del filosofo all'umanità. Per Merleau-Ponty, ricorda Invitto, "la partecipazione di tutti alla verità è la premessa di un ruolo filosofico che disvela la possibilità di partecipare alla filosofia". Implicazione etica del ruolo della filosofia che non può essere scissa dalle relative implicazioni politiche e in particolare dalla relazio-

ne dialettica che la fenomenologia ha con il marxismo, e che segna il percorso tormentato del rapporto che Merleau-Ponty ha con il marxismo teorico. Peculiare appare anche la relazione con il comunismo sovietico, giustificato in occasione dei processi politici nella prospettiva di un'ottica rivoluzionaria e in nome di una lettura "fenomenologica" degli eventi storici in grado di coglierne il senso e il movimento reale (*Humanisme et terreur*), e poi abbandonato in occasione dei fatti di Ungheria, sempre in nome della stessa prospettiva fenomenologica che vede nella burocratizzazione del PCUS e nell'azione solo nominalmente dialettica del PCF, sostenuta da Sartre, ormai solo una scolastica del potere e della lotta di classe (*Les adventures de la dialectique*).

Nel saggio di Invitto la relazione tra fenomenologia e marxismo appare come uno sfondo interpretativo importante per cogliere alcune delle principali articolazioni della filosofia merleau-pontiana, sfondo che diventa primo piano quando il rapporto tra Merleau-Ponty e Husserl viene ricostruito per triangolazione con il dialogo tra il fenomenologo francese e Tran-Duc-Thao, il filosofo marxista vietnamita con cui Merleau-Ponty si era trovato a condividere la lettura degli inediti husserliani a Lovanio. Non si tratta di mere curiosità filosofiche, e l'attenzione dedicata a Tran-Duc-Thao in questo contesto arricchisce l'analisi dello sviluppo della fenomenologia merleau-pontiana di suggestioni nuove e insolite.

L'indagine merleau-pontiana sul compito e i limiti della filosofia, che il saggio ricostruisce attraverso le sue regionalizzazioni, la politica appunto, la sociologia e l'antropologia, la filosofia del linguaggio, la letteratura, il cinema e, ovviamente, la pittura, approda alla domanda di fondo che è inevitabilmente sottesa ad una tale indagine, riguardo al fondamento razionale dell'impresa filosofica. Più specificamente ciò che è in questione è il rapporto tra la razionalità e la filosofia, intesa come espressione eminente dell'attività razionale. Merleau-Ponty appare qui come un pensatore della crisi della razionalità sullo sfondo di quella crisi generale del valore del sapere filosofico che investe la cultura europea a partire dalla fine del XIX secolo e che coinvolge tutti i settori della ricerca filosofica, quella crisi rispetto a cui la fenomenologia husserliana delle *Ideen*, pensata come scienza rigorosa, rappresentava una reazione in controtendenza. Il problema della funzione della filosofia è strettamente connesso a quello della razionalità sul cui sfondo si svolge il secolare confronto tra filosofia e scienza. Quale delle due detiene e offre il vero sapere, e che cosa significa conoscere veramente? Come sosteneva il vecchio William James, la filosofia è il sapere che non è ancora diventato scienza, lasciando sornionamente intendere che in parte forse non lo sarebbe mai diventato. Ma è chiaro, questo è il senso del problema della modernità, che se il modello di razionalità prevalente è quello strumentale sembra ovvio che la conoscenza scientifica diventi predominante e si debba procedere alle dimissioni di un modello di razionalità più onnicomprensiva e conseguentemente a quella liquidazione della filosofia auspicata da Papini e denunciata e temuta da altri pensatorio quali Spengler, Péguy, Maritain, Lukács. Gli ultimi scritti di Merleau-Ponty, in particolare gli appunti dei suoi corsi degli ultimi anni, tratteggiano le linee tendenziali di una risposta che

parte di necessità dalla ridefinizione del concetto di razionalità. Non vi è dubbio che un certo modello classico di razionalità è entrato in crisi e che bisogna trovare una nuova ragione che riprenda quelle opzioni originarie che la filosofia occidentale nel suo sviluppo concreto ha escluso, assumendo quel carattere specifico che la identifica come "occidentale". Non si tratta di fare dell'orientalismo o dell'esotismo filosofico a buon mercato, quanto di riconoscere che il progetto di dispiegare completamente il mondo secondo le strutture logiche di una ragione tetica e necessaria si è rivelato fallimentare. "L'uomo, afferma Merleau-Ponty, non è per natura razionale" e non lo è neanche il mondo; la razionalità è un processo e una conquista che l'uomo attua a partire dalla propria condizionata libertà. In questo senso si chiarisce il rapporto con pensatori come Horkheimer e Jaspers. La ragione deve mantenere il suo carattere di liberazione dal pregiudizio e dalla paura, ma al tempo stesso non può porsi come detentrica della verità di fronte a tutto ciò che viene etichettato come non ragione. Il rapporto tra filosofia e non-filosofia si modella per Merleau-Ponty su quello tra ragione e anti-ragione, dove la non-ragione non è lo "sragionare", ma il versante opaco dell'esistenza, inaccessibile alla ragione, ma aperto alla percezione e al senso, l'ombra che segue e permea il mondo razionale. Bisogna insomma distinguere tra razionalità e razionalismo, ovvero tra una relazione conoscitiva e operativa concettuale e organizzata tra soggetto e mondo e il desiderio non ragionevole di ridurre il mondo a tale relazione. Il massimo della razionalità è nel riconoscere che esistono regioni non razionali dell'esistenza. A questo tipo di ragione si allinea la filosofia, come atteggiamento di comprensione del mondo, in un compito di vigilanza sui modi "razionali" della conoscenza e con la chiara coscienza che ciò che non è ragione non può e non deve per ciò stesso essere espunto dalla filosofia intesa come sapere comprensivo. Come osservava Bergson, in polemica con i positivisti, la conoscenza veramente empirica è quella che tiene conto anche di quelle esperienze reali che non possono essere descritte nel linguaggio degli empiristi. Il lavoro di Merleau-Ponty, sottolinea Invitto, è proprio in questa ricostruzione della filosofia che non è un contrapporre agonicamente ed in modo esclusivo il filosofico e il non filosofico, ma un tessere insieme per ricomporre la trama complessiva della realtà e dell'esperienza. "Potremmo dire che per Merleau-Ponty la filosofia è una tessitura, all'interno della propria attività, tra le dimensioni diverse della realtà, dimensioni che appaiono reciprocamente incompatibili all'analisi dell'intelletto e della ragione scientifica e che vanno, invece, rispettate nella loro realtà chiasmatica originaria" (pp. 125-126).

In questa prospettiva il compito della filosofia divenuta sapienza del mondo appare inesauribile e irriducibile nella sua attività di comprensione ontologica; né in competizione con il sapere scientifico, né mirante ad una sua temporanea sostituzione, ma "in eccesso" rispetto ad esso. Attività che è ricerca di una verità che per Merleau-Ponty, ci ricorda Invitto, non è una meta finale, un oggetto di possesso, ma piuttosto un compito permanente.

**Sergio Franzese**

B. R. GELLI, a cura di, *Voci di donne. Discorsi sul genere*, P. Manni, Lecce 2002, pp. 256.

Il libro a cura di Bianca R. Gelli, *Voci di donne*, sembra, a buon rigore, essere una intenzionale riflessione nel farsi, nel crearsi, nel delimitarsi attraverso un confluire eterogeneo di pensieri, di culture, di “storie” diverse, e che si configura, perfettamente come quel sapere plurale di cui le nuove epistemologie femministe si servono per creare, prima, e per diffondere, dopo, una vera e propria revisione e metabolizzazione di quelle che sono le dinamiche di interazione tra i generi.

Simbolicamente espressa nella definizione “Voci di Donne”, scelta come titolo del libro, si raccoglie e si esplicita la significazione di una analisi sul genere, condotta da voci femminili e maschili diverse che apportano al contesto le esperienze della pluralità delle varie discipline di studio che li vedono protagonisti.

Voci di donne che innescano un processo di meditazione filosofica che è insieme teoretica e pratica, tutta volta a scavare a fondo, a investigare, a scandagliare le credenze e gli studi fatti sulle donne, a partire da sé, dalla propria voce, dalla voce di un genere che non viene più visto e assunto come il secondo sesso (De Beauvoir), come il non sesso, (Irigaray), individuato più volte nell’atrofia, nella mancanza, nell’invidia (Freud), bensì come soggetto pieno, capace, giuridico, completo e, nello stesso tempo dislocato, eccentrico, differente dal soggetto della tradizione filosofica. Semplicemente altro perché diverso, ma non per questo oggetto, negativo, visto in misura e in prospettiva gerarchica.

Voci di donne che si rapportano e si relazionano, si in-anellano creando, per usare un linguaggio tecnico e telematico, dei *link* generati e annodati da prospettive diverse, questo è vero, ma che sono assimilati e accomunati tra loro, sino a rendere l’immagine di una catena di relazioni/reazioni, per via di un unico comune determinatore: far emergere non solo la radice che ha portato alle disparità tra uomo e donna, bensì le disparità stesse. In altre parole, il testo coordinato da Bianca R. Gelli, si designa come un dibattito aperto ai contributi di chi, attraverso il proprio campo di indagine e di studio, sta riflettendo sui cambiamenti in atto tra e nelle donne, tra e negli uomini e tra le donne e gli uomini.

Voci di donne, come sinonimo di referente, ossia di chi riferisce di sé, come parola parlata dalle e delle donne, come pensiero delle donne, che tuttavia non vuole lasciare fuori i veicoli di riferimento maschile, ma che anzi seppure nella esigua, modica, eccessivamente limitata presenza che vi è nel testo (Alessandro Taurino –*Il secondo genere. I Men’s Studies come ridefinizione critica del maschile. Rassegna bibliografica delle produzioni americane ed inglesi sulla mascolinità*, pp. 170-189–, in questo caso espressione esplicita dei cosiddetti *Men’s Studies*, ovvero quegli studi assai recenti sulla mascolinità con i quali e attraverso i quali gli uomini incominciano a riflettere su se stessi), dà comunque l’idea di una pacifica propensione a confrontarsi con l’alterità che le donne, al di là delle “privazioni” delle “espropriazioni” e le “mancan-

ze” subite/volute nei tempi, stanno dimostrando di avere. Non una dimostrazione ontologica dell’essere, e del voler essere, donne, ma piuttosto una rappresentazione reale e tangibile dell’essere nella sua differenza: uomo e donna.

Differenza assunta non come il soggetto e il suo contrario, il negativo, l’altro che differisce in proporzioni, in misure, in qualità, quanto piuttosto una differenza duale perché reale, perché esistente, perché verificabile, e sempre rintracciabile nelle comuni esplorazioni dei processi sociali, e relazionali che danno vita alle piccole e grandi comunità che, come è ovvio, si generano e si strutturano sempre, e soltanto, da un maschile e da un femminile. Il concetto di identità, nella sua totalità e nella sua completezza si oppone quasi al concetto di differenza, concetto aporetico, nella sua ricerca di unicità e di soggettività e insieme di non esclusione dell’altro.

In questa direzione, Marisa Forcina critica quell’identità, costruita sul *noi* uguale e collettivamente ripetitivo, che non consente contraddizioni e aperture, e propone, invece, di pensarla come processo e non come staticità accomunante. In un quadro atto a scoprire la libertà, ella afferma, l’identità si costruisce e diviene, differisce sempre nella situazione, si pensa come differenza.

In sintonia con tale impostazione Adriana Cavarero sostiene che “il termine identità è estremamente ambiguo [...] dal momento che sia il singolare sia il plurale si dicono allo stesso modo” (p. 57). Scavalcare questa ambiguità è possibile nel momento in cui ci accingiamo a vedere e a riconoscere nell’altro un “chi”, come sinonimo di soggetto, da raccontare e non più un “che cosa”, ovvio sinonimo di oggetto. “Alla domanda *cosa sei?* Si può rispondere con un elenco di qualità, di identità di vario tipo. Caratteristica di questo elenco è che è largamente condivisa da altre, altri. [...] Rispetto alla domanda *chi sei?* Invece non si può rispondere con un elenco. La domanda chiede dell’unicità, di ciò che non è simile tra i soggetti, di ciò che rende unici uomini e donne. A questa domanda, come dice Hannah Arendt, si può rispondere solo con la narrazione di una storia di vita” (ivi pp. 56-57).

Il senso immediato del libro, a partire dalla nozione di identità come entità pratica, esistente ma da costruire, pertanto, si realizza nella spiegazione e nella rivendicazione, di ciò che si sviluppa lentamente nel tempo, attraverso un percorso difficile, multi-settoriale, multi-disciplinare, eterogeneo, sofferto e fatto proprio dalle donne, e dalle donne stesse palesato, nel corso di svariate prese di co-scienza di quello che il loro essere, proprio perché quell’essere, poteva realizzare. Mi riferisco al concetto di *Empowerment*, ossia a quel processo di fare propri, di metabolizzare, di includere e di assumere, e non quindi di prendere attraverso poco chiari processi di appropriazione, il potere su di sé. Una precisazione si rende necessaria, e per farlo intendo riprendere testualmente un passo dell’analisi di significazione svolta da Bianca R. Gelli nella sua introduzione al testo: “di fatto, nato all’interno del linguaggio politico negli anni ‘50/’60, esso (il termine *empowerment*) sarà fatto proprio dal movimento femminista. [...] Nel passaggio dalla dimensione squisitamente disciplinare a quella dichiaratamente politica il termine *empowerment*, registra uno spostamento

in avanti: da rendere potenti o accrescere in potere –azioni implicanti quasi sempre un intervento dall'esterno– a divenire potenti, acquisire forza, incisività, autorevolezza, capacità di azione non disgiunta da assunzione di responsabilità, (p.5)". Credo che tale spiegazione riassuma in sé tutto il senso di una evidente, non nascosta ma esplicita volontà di mostrare alle donne e con loro agli uomini, che l'essere donne non è assunto come realtà oggettiva, nel senso che non è visto come una presenza/esistenza reale, tangibile, materiale quasi, della diversità, della differenza, ma in maniera soggettiva, cioè da soggetti, dunque mettendo alla pari sullo stesso piano un essere ed esistere da uomini e un essere ed esistere da donne. Il mondo simbolico delle relazioni e delle interazioni sociali si erge e si edifica sulla base dell'universo maschile: il linguaggio, la politica, la morale, la religione sono tutti luoghi comuni in cui è perfettamente riscontrabile una oggettiva predominanza del maschile, vale a dire che è cosa nota ed oggettiva, perché visibile a tutti, che il genere maschile esiste. Come suo contrario, come sua antitesi, come suo antagonista esiste il genere femminile, quello che viene dopo, la costola di Adamo. Per questo occorre palese una soggettivazione della presenza femminile attraverso la costruzione progressiva della identità di ciascuna donna, attraverso una meticolosa, accurata adesione e aderenza al proprio genere, così da garantire un simbolico riferimento a tutte le donne, ovvero al genere femminile inteso nella sua totalità.

Le voci di donne, e aggiungerei degli uomini, che sono raccolte ed unite nel libro, si interrogano, secondo i criteri più consoni alla loro attività di studio, attività che spaziano dalla filosofia alla psicologia (Bianca R.Gelli, *Empowerment femminile: un difficile percorso di intersezione tra prassi e saperi femministi, politica, psicologia*, pp. 9-40 – Terri Mannarini, *Genere. Un percorso tematico*, pp. 64-86 – Rita D'Amico, *Vittime e Guerrieri: comportamenti aggressivi in una prospettiva di genere*, pp. 133-149 – Chiara Simonelli, *Identità femminile: problemi vecchi e nuovi*, pp. 150-169 – Alessandro Taurino, Adriana Cavarero, *Donne, filosofia e narrazione: la tensione del desiderio*, pp. 55-63 – Marisa Forcina, *Identità e differenza*, pp. 47-54 – Luisa Muraro, *Il passaggio in altro*, pp. 41-46 – Caterina Arcidiacono, *L'asimmetria invisibile. Le donne nei processi decisionali*, pp. 111-123), dalla pedagogia alla psicoterapia alla scienza (Annamaria Santo, *La pedagogia della differenza come epistemologia del posizionamento*, pp. 97-110 – Anna Salvo, *Alle radici dell'insicurezza femminile*, pp. 125-132 – Elisabetta Donini, *La critica dello sviluppo in una prospettiva di genere*, pp. 215-229) dalla giurisprudenza alla sociologia, (Giulia Tornesello, *Donne e legislazione familiare. La famiglia e le famiglie*, pp. 192-200 – Maria Mancarella, *Donne del Sud tra produzione riproduzione*, pp. 201-214) dalla storia all'interesse e alla dedizione personali, (Elettra Ingravallo, *Il corpo femminile tra metafora e metonimia*, pp. 87-96 – Rosalba Nestore, *Femminismo e trasmissione della cultura femminile: Quali strumenti?* pp. 230-239) sulle modalità e sulle possibilità che si presentano come vere e proprie strategie di *empowerment* femminile, dando un singolare e soggettivo contributo a quelli che sono i discorsi sul genere.

Tali strategie si delineano sostanzialmente come: Sistemi teorici e pratici atti a contrastare un mancato accesso al simbolico femminile; presa di

coscienza della differenza tra autorità (femminile) e potere (maschile); identità e differenza, come passo fondamentale verso il riconoscimento di sé e dell'altro; filosofia della narrazione, della conoscenza e del riconoscimento, come modalità di rapportarsi all'alterità, riconoscendo negli altri un "tu" da raccontare convalidando nel "tu", in questo modo, una identità, diversa, unica, irriducibile; pedagogia della differenza, come insegnamento pratico del rispetto per le diversità, necessaria per sottrarsi alle regole dell'identico e dell'omologo, categoria in cui è sempre stato rappresentato e rinchiuso il genere femminile; le donne e la famiglia, un luogo dove cominciare e perpetrare la costruzione del sé e la decostruzione del non sé; la "cura" femminile tra lavoro invisibile e lavoro non visto come smascheramento dei luoghi comuni che inglobano il genere femminile solo nella definizione di donne come madri; il rapporto tra donne: differenze e prospettive nel Sud d'Italia.

Tra quelli che possono essere, a buona ragione, identificati come suggerimenti strategici volti a mettere insieme la progressiva costruzione dell'identità del genere femminile, la differenza da assumere come veritiera e razionale tra *Autorità e Potere* è quella che non solo determina l'interezza e il senso stesso del libro, poiché si designa come il sostrato del processo di *empowerment* femminile ma anche, in qualche misura oltrepassandolo, dona l'idea di come sia falsamente fondata ed erronea la rappresentazione simbolica che viene attribuita ai ruoli: maschile e femminile. Nel senso che il potere è molto spesso associato alla cultura patriarcale, poiché è un ordine esterno che viene ad instaurarsi al di là del consenso, mentre l'autorità è un qualcosa che implica necessariamente un rapporto di fiducia dall'interno, "poiché non può trascurare le relazioni personali, perché è proprio su queste che essa si fonda" (Bianca. R. Gelli, p.33).

Come è noto, le donne possiedono, come risultato di un intreccio tra natura e cultura, una propensione a rapportarsi e a relazionarsi agli altri secondo uno schema orizzontale, che deriva loro dalla naturale dedizione al prendersi "cura" dell'altro (figlio/figlia). Propensione che deriva direttamente dalla loro "capacità" riproduttiva della specie, che però non va assunta come unica e determinante caratteristica propria del genere femminile. Ovvero, non si dovrebbe mai correre il rischio di scivolare, restandone incatenati e vincolati, nella simbolizzazione del genere femminile in funzione della sua attitudine a garantire la continuazione della specie, garantendo, in questo modo, un forte e attaccamento alla tradizione (Maria Mancarella, p.201) e idealizzando un simbolico femminile solo nella definizione di donne come madri.

Ma le interazioni, i rapporti relazionali di fiducia reciproca non sono mai un meccanismo casuale o subitaneo, esse sono piuttosto il risultato di un processo che si accresce e si sviluppa nel tempo, ecco perché il concetto di *Autorità* viene nel libro ad essere identificato con il concetto di *Empowerment* femminile.

*Empowerment* come darsi potere, ma anche, e aggiungerei soprattutto, come darsi forza e cambiare il mondo, creare cioè le basi del cambiamento attraverso l'efficacia delle proprie azioni, poiché "preoccuparsi della efficacia della propria azione è una componente assolutamente irrinunciabile della forza con cui si riesce a stare al mondo. Ma per darsi forza bisogna cambiare un po' tutto." (Elisabetta Donini, p. 215). In tutto questo fondamentale sembra essere proprio

la condizione di partenza della situazione di marginalità delle donne. Darsi forza a partire da sé, in fondo, vuol dire a partire dalla propria condizione di subalternità, di non-centralità, e proprio a partire da questa situazione cambiare un po' tutto. Nel caso delle donne, a causa della loro storica oppressione, vuol dire guardare e soppesare la propria marginalità, prenderne coscienza e da essa cominciare per cambiare le cose. Dal margine. Fuori dal potere. Poiché è l'essere fuori da questi luoghi che permette "di individuare con molta maggiore lucidità quali siano le ingiustizie, gli squilibri, le disparità che dall'interno della cerchia dominante vengono invece proposte come naturali, necessarie, ovvie" (ivi, p. 218).

"Il margine diventa quindi luogo della mente di costruzione culturale e confronto, in contrapposizione alla dimensione della marginalità intesa come luogo impotente di non scelta e oppressione impotente. Se la centralità è un luogo che obbliga all'assimilazione allora forse un posizionamento decentrato 'marginale' è ciò che crea libertà e autorità" (Caterina Arcidiacono, p. 122). *Empowerment* come costruzione concreta, pratica, visibile della propria identità, come decostruzione simbolica del concetto di non-essere, di secondo sesso, attraverso le capacità naturali e proprie del genere femminile. Dice Luisa Muraro "Il femminismo scopre un nuovo tipo di legame tra madre e figlia, come nuova fonte possibile di autorità [...] Il patriarcato non è altro che un ordine simbolico che è venuto ad instaurarsi con la violenza del potere, prendendo la sua forma di autorità dalla madre. La madre è una potenza, non un potere, che sta alla soglia della nostra vita [...] La potenza materna non ha misura. L'essere madre è una *potestas* che si pone da sola" (Luisa Muraro, p.43). Comprendere che alla base dell'esistere ed essere donne esiste di per sé un concetto genealogico di autorità, genealogico perché trasmissibile, intesa non come azione coercitiva di presenze imposte al di sopra delle altre, quanto piuttosto come processo di costruzione silente di identità, di un genere, di differenze, significa per molti versi comprendere che al di là delle credenze volute e subite, il genere femminile che è stato inteso e insegnato come realtà (perché comunque esistente) fattuale (una *facticitéé* diceva Jean Paul Sartre), in realtà ha sempre continuato a formulare e diffondere un suo essere differente.

Adesso, attraverso i saggi contenuti nel libro coordinato da Bianca R. Gelli, si chiede agli uomini e alle donne, soprattutto, di riflettere sul cambiamento del simbolico. Facendo proprio il concetto di *empowerment*, inteso appunto come costruzione, edificazione, fabbricazione della propria identità, della propria differenza, della propria soggettività, e infine presa di coscienza della propria condizione di marginalità, senza restare per questo attaccati e vincolati alla dimensione inferiormente gerarchica che il termine esprime, ma anzi assumendola come *differenza* non penalizzante, ma semplicemente centrale/decentrale, si cominciano a scardinare tutti quei presupposti, pratici e teorici, che hanno portato ad una funesta omologazione tra due generi che di per sé invece nascono e si protraggono differenti. Un invito alle donne. Questo libro affronta tematiche forti, discusse, approfondite, semplificate e rese accessibili a tutte/i, poiché è la presa di coscienza collettiva che porta con sé i primi segni visibili di una rivoluzione.

**Emanuela Monda**