

L'EQUIVOCO DELLA "FILOSOFIA" E LE AMBIGUITÀ DELLA "COERENZA"

FLAVIA MONCERI

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione

Università del Molise

flavia.monceri@unimol.it

ABSTRACT

In this work I move from a precise critical review of Adriano Fabris' work *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza* (Morcelliana, Brescia 2020), with special reference to the notion of ambiguity as he introduces and discusses it. I particularly concentrate on the definition of "philosophy" given in the work and the reconstruction of its fundamental difficulties. My aim is to show that in order to overcome such difficulties, an alternative picture of philosophy should be finally given, moving from a clear awareness of the fundamental misunderstanding from which its usual definition originates. I also give some hints as to the ethnocentric character of (Western modern) philosophy, also concealed in its pretension to universality.

KEYWORDS

Adriano Fabris; philosophy, ambiguity and equivocity; consistency and awareness; universality; ethnocentrism.

1. FILOSOFIA E AMBIGUITÀ

Lo scopo di questo lavoro è offrire un contributo alla discussione di uno solo fra i molteplici temi affrontati in *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza* (2020), un libro denso, stimolante e ricco di spunti di riflessione con il quale, per come io lo interpreto, Adriano Fabris si propone il meritorio e difficile compito di ripensare la filosofia e il suo ruolo attuale a partire dalle categorie centrali di TeorEtica, FilosoFare e RelAzione, già proposte in precedenti lavori (cfr. Fabris 2010; 2016). Tale tema, che funziona come una sorta di basso continuo, per così dire, è l'*ambiguità*. Quel che intendo fare, dunque, è accompagnare tale basso continuo e una fra le melodie che esso sostiene - quella della "filosofia" - con una sorta di *contrappunto alla mente* in cui a qualche limitata consonanza, più imperfetta che perfetta, si accompagneranno numerose dissonanze, dovute principalmente al fatto che dal mio punto di vista l'ambiguità e le ambiguità rintracciabili nella storia della filosofia occidentale dipendono da un vero e proprio *equivoco* di fondo, come cercherò di mostrare nel seguito.

Più in particolare, il mio *dialogo* con l'autore è qui mediato da un libro che sottopongo all'esercizio di un contraddittorio o di una controversia dai quali soltanto, per come personalmente intendo e pratico la filosofia, può emergere il "sapere". Esso infatti può essere definito tale solo se aggiunge un "rumore" creativo alla "ridondanza" di ciò che già "si sa", introducendo una "differenza che fa la differenza" (Bateson 1970/2015) prima di tutto per il filosofo e poi anche, forse, per altri che vorranno accettare quel rumore come (una parte della) verità, ma solo se così decideranno. Proprio il contraddittorio e la controversia, che presuppongono l'incontro, lo scontro, l'interazione, le interpolazioni e le collisioni fra visioni del mondo, valori, presupposti ed esperienze sono ciò che non vorrei mai veder venire meno in nome di un qualsiasi valore condiviso, perché è in essi che ritrovo anche il fascino della figura del filosofo come amante del sapere, per il quale il coraggio della consapevolezza per andare incontro a *ciò che è e sarà* deve prevalere sul vincolo costituito dalla coerenza con quanto *è già stato*.

Ora, fin dalla prima frase della *Premessa*, Fabris mostra come proprio l'ambiguità costituisca il basso continuo che sostiene tutte le altre melodie, compresa quella dell'etica, quando scrive che «fare filosofia – FilosoFare, come dico con espressione sintetica – è un agire sempre a rischio di ambiguità», perché «la filosofia nasce di volta in volta per risolvere specifiche ambiguità e, nel farlo, finisce per crearne di nuove» (Fabris 2020: 5). E fin da subito viene chiarito lo sviluppo e l'esito della "composizione" nel suo complesso, stabilendo che per come si configura il rapporto fra teoria ed etica, le quali non possono essere separate (13) ma devono anzi essere tenute insieme in una TeorEtica (cfr. Fabris 2010), visto che anche il FilosoFare è un agire, la teoria «non è in grado di governare le ambiguità in cui l'agire in generale, e l'agire filosofico in particolare s'involgono», cosa che può fare invece una specifica forma di etica, ossia l'etica della relazione (Fabris 2020: 5).

Anzi, secondo Fabris questo spostamento d'accento dalla teoria all'etica come rimedio all'ambiguità costitutiva della filosofia «è inevitabile se vogliamo che il far filosofia abbia un futuro», tenuto conto che il FilosoFare è agire di *qualcuno*, vale a dire dei filosofi e delle filosofe che la praticano, e che si trovano di fronte a una situazione nella quale «la filosofia apre ancora oggi uno spazio di pensieri ambigui e produce sempre nuove ambiguità» da loro stessi e da loro stesse causata perché dipende dal «modo in cui proprio loro, i filosofi e le filosofe, continuano a farla» (5). Ciò determina anche la necessità di «capire perché l'ambiguità si ritrova in un pensatore o in un'autrice, nei concetti di cui fanno uso e nell'intera tradizione da cui li ereditano», un compito che figura fra quelli del libro espressamente citati (6) e che certamente si annovera fra quelli più rilevanti per la filosofia del presente.

Come si può dunque definire l'ambiguità? Essa viene ampiamente intesa «come una caratteristica inevitabile della riflessione filosofica: una caratteristica da comprendere e da affrontare», ricorrendo ai presupposti e ai metodi dell'etica la quale «non solo ci aiuta a farlo, ma motiva la nostra scelta di farlo» (6), tornando a

riconsiderare le "domande degli antichi", «perché sono queste le domande che hanno dato l'avvio al modo di pensare proprio della filosofia», ma evitando il rischio di dare le loro stesse risposte (7). Insomma, «le domande della filosofia [...] sono sempre le loro» e se s'intende «fare filosofia, non si può che rilanciarle», ma riproponendole «in modo da comprendere il processo che può generare, nel loro caso, ambiguità e aporie, e così indicare nuove strade» (7).

Fabris ne conclude, a questo stadio, che l'etica, cui è affidato tale difficile compito, «per governare tali ambiguità, dovrà insomma muoversi in maniera altrettanto ambigua», «dovrà andare oltre la tradizione» ma rimanendo disponibile a «riconfermarla» (7). Alla conclusione di questo processo, che si configura anche come un processo di *auto-superamento*, all'interno dell'etica della relazione «finalmente, si potrà andare oltre le ambiguità del passato: in uno spazio ulteriore, nel quale l'ambiguità verrà ricompresa e poi, quando necessario, sarà governata o eliminata» (7). Come si vede, nello spazio di una breve *Premessa* la linea melodica fondamentale, che sostiene tutte le altre che si sviluppano all'interno del libro, è già chiaramente ed esaustivamente tracciata, attraverso la determinazione dei presupposti di partenza, del punto di arrivo e degli strumenti da utilizzare per arrivarci. E tuttavia, si apre fin da qui una prima possibilità di interpolare alcune dissonanze all'armoniosa ed elegante costruzione di Fabris.

Infatti, il riferimento centrale è qui a un'originaria ambiguità della riflessione filosofica *tout court*, «una debolezza di fondo della filosofia, che emerge fin dall'inizio della sua vicenda», consistente nel fatto che «gli argomenti svolti in ambito filosofico, di per se stessi, non sono in grado di coinvolgere», nel senso che «la stessa ragione che sta alla loro base, apparentemente condivisa da tutti, in realtà non lo è affatto, quantomeno nel suo esercizio e forse nella sua struttura» (Fabris 2020: 10). Il caso di partenza di Fabris, infatti, consiste nell'idea che l'origine della filosofia intesa in senso proprio, del suo «modo di pensare» e della sua «motivazione di fondo» siano «determinati dall'esperienza di un'ingiustizia» particolare, ossia «quella della morte di Socrate», un'ingiustizia per la quale «un uomo giusto viene accusato di colpe che non ha commesso ed è condannato a morte» (9). Per coloro per i quali questa particolare ingiustizia dev'essere considerata uno «scandalo», la filosofia diventa un dunque un modo per «rispondere» (9), ponendosi la domanda, per formularla nei miei termini che non necessariamente sono quelli di Fabris, relativa alle condizioni di possibilità di un sapere che permetta di evitarla in futuro.

Questi individui sono pensati come una "minoranza", se è vero che mentre per loro si tratta di uno scandalo esso non è invece tale «per la maggior parte dei cittadini ateniesi», ossia la minoranza di coloro che «non considerano l'acquisizione del sapere qualcosa che serve a far prevalere una posizione sulle altre, non la intendono come funzionale e subordinata a rapporti di potere» (9). Essi piuttosto, proprio in virtù dell'esperienza dello scandalo, intendono «svincolarsi dall'infinito confronto fra opinioni diverse e individuare ciò che, al di là di esse, vale come punto di

riferimento per tutti stabile e da tutti condiviso», rivendicando così «l'autonomia del sapere, delle sue finalità e delle sue regole», allo stesso tempo «legittiman[do] la figura del filosofo come quella di colui che si muove in uno scenario alternativo, migliore e più giusto, rispetto alla mentalità comune» (9). Così, Fabris situa l'origine della filosofia propriamente detta, non diversamente da quanto si fa di solito, nella figura di Platone, che dallo scandalo della condanna di Socrate, ingiusta perché egli *diceva la verità* a differenza dei suoi accusatori, trae l'ispirazione per interrogarsi su un particolare modo di intendere il "sapere" come capace di condurre a una verità incontrovertibile che eviti l'ingiustizia.

Ciò di cui si accorge Platone, per come Fabris ce lo restituisce, è che nonostante la sua apparente auto-evidenza, anche «la verità sembra aver bisogno della retorica, mentre non vale il contrario» (10), perché in definitiva quel che la condanna di Socrate rende evidente è che la "verità" *può* essere considerata un'opinione fra le altre al punto da non essere *creduta* se non si riesce a trovare una strategia comunicativa in grado di convincere che proprio quell'opinione sia da scegliere e da accettare come l'unica vera. Tuttavia, è proprio questo che "i filosofi" a partire da Platone non riescono ad accettare, perché «non possono certo ritenere che la loro sia un'ennesima opinione accanto alle altre: un'opinione che risulta minoritaria, debole, espressa da chi non ha potere o non è in grado di conquistarselo, con la forza o con la persuasione, e che perciò alla fine è destinato a perdere» (11). «Benvenuti nel mondo reale», potrebbe venire in mente di dire a chi come chi scrive definisce diversamente la filosofia, accettando quella «logica del conflitto» che spinge Fabris a menzionare Friedrich Nietzsche, in qualche modo accusandolo anche di ignoranza, visto che non ha «capito lo scopo per cui nasce la filosofia» (11). E tuttavia, non è ancora il tempo di esplicitare più a lungo questa fondamentale dissonanza.

Ma se non è *questo* il punto, allora quale? Secondo Fabris, lo scandalo «sta proprio nel fatto che la decisione che condanna Socrate è *propriamente* ingiusta. Lo è di per sé. Lo è in quanto tale» (11), ciò che a suo avviso è ben chiaro a Platone, tanto da spingerlo a percorrere una via alternativa che permetta a lui, *e a chi la pensa come lui*, di trovare una *forma* alternativa per il pensare. Lo scandalo della condanna di Socrate, infatti, può essere spiegato in un modo che sembra (apparentemente) incontrovertibile: esso «dipende dal fatto che certi eventi non sono allineati, potremmo dire, all'ordine delle cose: non si uniformano a ciò che è giusto, a ciò che è vero, a ciò che è buono», mentre «giusto, vero, buono sono qualcosa che ha una sua consistenza, che sta già lì prima delle nostre decisioni in merito, che non è creato da noi, che possiede una sua realtà» (11-12). Si tratta dunque di argomentare a favore dell'esistenza «di punti di riferimento, di principi che precedono le concrete azioni, le orientano, garantiscono la possibilità di una reciproca comprensione fra i soggetti e, soprattutto, offrono validità oggettiva a ciò che da essi viene compiuto» (12).

In definitiva, dunque, «il punto decisivo di quest'impostazione consiste nel fatto che l'accordo viene anticipato, viene considerato qualcosa che è in principio e che vale appunto come principio» (12). Tuttavia, come Fabris ben coglie, questa risposta non risolve affatto il problema, perché non riesce a escludere l'ambiguità, anzi proprio da questa risposta platonica «emerge un primo esempio di quell'ambiguità da cui l'approccio della filosofia è attraversato e dei problemi che hanno afflitto la storia di questa disciplina» (14). Detto brevemente, infatti, «proprio il bisogno di assumere preventivamente un livello che sia condizione dell'accordo, se si vuole che accordo vi sia, può condurre *agli stessi esiti violenti* che caratterizzavano e continuano a caratterizzare la lotta fra le opinioni» (17). Anzi, come lo stesso Fabris riconosce, si può persino arrivare a «legittimare tale violenza facendo ricorso alla forma di retorica peggiore: alla retorica di chi usa violenza dicendo di farlo perché lui (o lei) hanno ragione, vale a dire perché lui (o lei) conoscono la verità» (17).

Ne consegue che «l'ambiguità fondamentale della filosofia» emerge dal «riferimento a un'universalità anticipata, da tutti preliminarmente condivisa» che certo «può giustificare l'accordo ma, se poi tale universalità risulta fissata come qualcosa di oggettivo ed eterno, essa si trasforma in qualcosa d'insensato, che s'impone con violenza e che può richiedere, per essere indicata, sostenuta e difesa, altrettanta violenza» (19). In questo contesto, peraltro, anche il ruolo del filosofo finisce per cambiare, nel senso che «il testimone onesto di un mondo diverso si trasforma nel suo supponente controllore», trasformandosi «in apologeta di quello stato di cose che lui stesso (o lei stessa) hanno scoperto e intuito. Diventa apologeta del principio», mentre «la sua filosofia si trasforma in un'ideologia accanto ad altre» (18-19). Testimonianza e controllo, peraltro, contribuiscono all'ambiguità della filosofia perché «entrambi questi approcci sono insiti nel suo procedere, fin dall'inizio della sua vicenda, ed entrambi risultano praticabili - e sono stati praticati - nella storia del pensiero» (20).

Naturalmente, per Fabris questa situazione dev'essere portata allo scoperto e superata proprio attraverso un'operazione di approfondimento dell'ambiguità costitutiva della filosofia, cioè «elaborando una filosofia dell'ambiguità» (25) che parta dalla struttura di fondo del FilosoFare, intendendo quest'ultimo come «un agire relazionale» (24) che necessita dell'elaborazione di una specifica etica della relazione, la quale sola «può permettere alla ricerca filosofica sia di rifiutare atteggiamenti tanto astratti quanto irrilevanti, sia di legittimare, con il ricorso all'universalità dei suoi concetti, l'esercizio della violenza da parte del potente di turno», a partire dal presupposto che «l'etica costituisce l'antidoto alle ambiguità della filosofia» (26). Infatti, l'etica «rigetta l'ambiguità come qualcosa di negativo e, al tempo stesso, l'assume e la governa come spazio di vita»: essa «non solo rileva le ambiguità e le affronta attraverso ben precise strategie di decisione», e «non solo motiva alla necessità di compiere le scelte che permettono di disambiguare certe

situazioni», ma è anche «il luogo in cui tali ambiguità vengono trasfigurate, mediate abitate». (27).

A questo punto, tuttavia, si trascorre, e sia pure senza soluzione di continuità, alla parte -Etica del termine TeorEtica, che avrebbe senz'altro bisogno di un approfondimento specifico, perché chiama direttamente in causa la nozione di relazione e per questa via la “discesa”, per così dire, sul piano concreto dell'agire individuale e collettivo, che implica anche quel “rientro nella caverna” che costituisce il compito del filosofo per come Platone lo intende, se il filosofo è da intendersi come colui (e molto meno spesso come colei) che si assume il compito di “insegnare la verità” agli altri, per averla già individuata, compresa e sperimentata personalmente. Tuttavia, come già suggerivo all'inizio, sarebbe qui impossibile per me considerare anche questo tema e preferisco dunque limitarmi a indugiare sui problemi che mi pare di rintracciare nella ricostruzione della storia della filosofia occidentale operata da Fabris sulla scorta dell'ambiguità come filo conduttore, cercando di mostrare il motivo per il quale essa risulta per me assolutamente non convincente.

2. L'ORIGINE “EQUIVOCA” DELLA FILOSOFIA

Nonostante non condivida la sua *pars construens*, per me molto poco radicale, c'è una frase che Leo Strauss inserisce nel suo *Che cos'è la filosofia politica?* (1959), che mi pare la più adeguata a introdurre il mio contrappunto critico. Scrive infatti Strauss: «La filosofia politica classica è antitradizionale perché appartiene a quel fertile momento in cui ogni tradizione politica venne scossa e in cui non esisteva ancora una tradizione della filosofia politica» (Strauss 1959/1977: 55). Benché qui Strauss si riferisca specificamente alla filosofia *politica* si può senza dubbio estendere la sua notazione all'intera filosofia, che nasce in quello stesso momento, e con gli stessi protagonisti (Socrate e poi Platone). L'approccio e la visione del mondo “filosofici” sono infatti in generale caratterizzati, alle loro origini, da un lato dalla critica alla tradizione e dall'altro dal fatto che essi sono “nuovi”, si presentano come un'innovazione rispetto quanto già “si sa”. Anzi, proprio la considerazione in chiave critica dell'ovvio, di ciò che è “tenuto per vero” semplicemente in quanto tramandato come vero, costituisce il carattere proprio di una filosofia, che “ama il sapere” nel senso che non si accontenta di “credere” senza prima aver messo radicalmente in discussione ciò che si *dovrebbe* credere.

Soltanto molto più tardi, e compiutamente solo con la modernità occidentale, la visione filosofica del mondo, la filosofia come proposta di una disciplina scientifica capace di offrire uno sguardo sul “mondo” dotato dell'autoreferenzialità tipica di un sistema chiuso, si trasformò, normalizzandosi e istituzionalizzandosi al punto che si cominciò a pensare che per poter fare filosofia – per FilosoFare – si dovesse prima di tutto ancorarsi a una “tradizione” della filosofia, intendendo la ri-

discussione delle posizioni dei filosofi precedenti, la loro ri-considerazione e magari anche il loro superamento come un'operazione tesa a dare stabilità alla "filosofia" riproducendo e confermando di continuo l'idea dell'esistenza di una sua specifica tradizione, persino quando quest'ultima veniva messa in crisi dalle "scoperte" o "invenzioni" intellettuali successive. In questo modo, si finì però per conferire alla filosofia una fisionomia stabile e dai confini chiaramente delimitati e insuperabili, per la quale la soggettività del filosofo come testimone e soprattutto *attore critico* del proprio tempo rilevava molto meno del suo ruolo di controllore e *censore* del "pensiero dissonante".

Esistono infatti almeno due "racconti" della filosofia come disciplina individuale tesa alla *ricerca* della "verità", il primo dei quali la intende come sempre antitradizionale, critica, innovatrice, iconoclasta, e sempre in qualche misura *anarchica* (perché non può riconoscere alcun principio, dovendo piuttosto sempre metterlo alla prova), mentre il secondo la intende come una progressiva impresa di accumulazione del sapere attraverso la revisione, il raffinamento e in definitiva il perfezionamento di quanto già detto da chi ci precede, un'impresa senz'altro cauta nei confronti dell'innovazione, quando non proprio conservatrice e persino "reazionaria". L'effetto paradossale di questo sviluppo, sia detto di passaggio, è che l'ingiustizia nei confronti della verità - o meglio delle possibili altre verità - rischia in continuazione di diventare, e in molti casi ha dimostrato di essere, la pratica tipica di questo tipo di filosofia, più tesa a "sorvegliare e punire", per riecheggiare Michel Foucault, che a trasgredire le regole del pensiero dominante (la "tradizione") per rifondarne di sempre nuove.

Ecco, questa è la prima differenza - e una differenza non da poco - fra l'immagine della filosofia che Fabris dipinge nel suo libro e che emerge in ogni sua parte, e quella cui aderisce chi scrive. Fabris sceglie esplicitamente, infatti, di aderire a quella versione del racconto che è sicura di poter individuare non solo uno e un solo punto di origine della filosofia (l'Atene classica), uno e un solo fondatore (Socrate), una e una sola sua definizione possibile, e una e una sola linea di sviluppo (che passa per Platone, poi Aristotele e così via), ma anche una e una sola indicazione della via da percorrere *per chiunque voglia essere riconosciuto come filosofo*. Scrive infatti Fabris che in questo libro «intende mostrare la necessità di un dialogo con la filosofia precedente» (Fabris 2020: 27n.8). E certamente non si può che concordare sulla "necessità" di un tale confronto, anche perché esso è davvero inevitabile, visto che le posizioni "tradizionali" sono quelle che ogni filosofo *nato dopo* si trova di fronte perché espresse e diffuse da chi è *nato prima*. Il FilosoFare, infatti, non avviene nel vuoto, ma entro un contesto già sempre dato che determina almeno le *condizioni di partenza* del pensare e dell'agire, spingendo il singolo filosofo a una loro continua rinegoziazione.

Le posizioni tradizionali, in altri termini, sono quelle già presenti nel contesto e che ognuno di noi si trova già a disposizione, dovendo di necessità "farci i conti"

per così dire. La “storia della filosofia”, da questo punto di vista, non è nulla di diverso dalla “storia” di qualsiasi altra cosa, se la si intende per quel che è, vale a dire il racconto di fatti e opinioni selezionati e *resi coerenti*, che lo sono stati perché si ritiene che debbano in qualche modo essere tramandati ai nuovi nati in quanto ritenuti più significativi di altri e dunque da proporre per l'accettazione. E del resto, credo che nessuno sosterebbe che Socrate stesso non abbia fatto i conti con la storia e la *filosofia* precedenti la sua comparsa. Esse anzi costituiscono il bersaglio polemico della sua particolare costruzione, su cui peraltro non sappiamo proprio nulla, se non per bocca di Platone, particolare che sarebbe sempre il caso di non dimenticare, quando s'intenda definire la “filosofia” come ciò che ha origine con Socrate, ma che guarda caso impiega il medium della “parola scritta” che Socrate, al pari di altri filosofi prima e dopo di lui, dentro e fuori dalla Grecia, non pare aver prediletto.

Ora, Fabris aggiunge che quel dialogo con la tradizione filosofica va considerato come «inevitabile, se non si vogliono sfondare porte aperte e ripetere errori già commessi» e che esso «comporta anche l'accettazione, in qualche modo, delle vecchie categorie: perché è sul loro terreno che va attuato il confronto», al fine di «riprendere il linguaggio tramandato, riutilizzarlo, riattivarne l'ambiguità, confrontarsi con essa, fare scelte eticamente giuste» (Fabris 2020: 27 n.8)). Stando così le cose, non pare scorretto dedurre che Fabris aderisca senz'altro a quel racconto della filosofia che la dipinge, dopo il momento fondativo in cui si sono gettate le basi per la costruzione di una tradizione, come quell'impresa che continua di generazione in generazione ad ampliare, restaurare, conservare e persino abbellire “la cattedrale del vero sapere” – la filosofia appunto. Resta tuttavia non del tutto chiaro quali potrebbero essere i risultati intellettuali propriamente innovativi di una filosofia così concepita.

Del resto, lo stesso Fabris, introducendo la “relazione come principio” come un diverso approccio, e in ciò anche “nuovo”, conferma che «seguendo quest'approccio, la tradizione filosofica non viene affatto lasciata cadere ma, al contrario, si trova ulteriormente sviluppata: mettendo vino nuovo in botti forse un po' vecchie, certo, ma in grado comunque di affinarlo e di farlo maturare» (51). Anzi, nella nota relativa a questo passaggio, egli aggiunge, ancora una volta, che «il confronto con la tradizione del pensiero e la sua ripresa è condizione indispensabile per fare filosofia in maniera produttiva, visto che il filosofare, anche per liberarsi dal passato, ha bisogno di assumerne l'eredità», e che questo costituirebbe «un altro degli aspetti caratteristici dell'ambiguità di questa disciplina» (51 n.1). Lasciando qui da parte la questione se si tratti davvero di qualcosa di caratteristico della “filosofia”, e non piuttosto della dinamica tipica di ogni tentativo di andare oltre il passato confrontandosi con esso come con qualcosa di inevitabile in quanto *è già stato* e non può dunque essere semplicemente *ignorato* avendo instaurato con il suo stesso emergere nel contesto una “differenza che fa la differenza”, queste e simili

affermazioni sembrano confermare che lo scopo di Fabris non sia davvero *superare* la tradizione filosofica, quanto piuttosto *migliorarla*, contribuendo così al suo progresso.

Tutto il pregevole lavoro che Fabris compie in questo libro, i numerosi spunti di riflessione che fornisce, la meritoria decisione di portare radicalmente allo scoperto l'ambiguità della tradizione filosofica occidentale e il tentativo di fornire una via d'uscita dallo stallo in cui essa si trova si reggono o cadono proprio a partire dall'accettazione di un particolare racconto della filosofia come una coerente tradizione. Questo racconto, peraltro, non è quello dei suoi presunti inventori, ma quello articolato in seguito, per giustificarne la correttezza (e la coerenza), da parte di coloro che l'hanno praticata *così e non altrimenti* e che sono riusciti a marginalizzare, invisibilizzandoli, silenziandoli e persino denigrandoli o espungendone le posizioni, coloro che hanno deciso di aderire a un altro modo (o ad altri modi) d'intendere l'amore per il sapere e la ricerca *delle* verità. E tuttavia, non è chiaro in che modo tutto ciò potrebbe convincere coloro, fra i quali personalmente mi annovero, che continuano ad aderire a quell'altro racconto per il quale la filosofia è sempre anti-tradizionale, è sempre "critica della (propria) cultura", è sempre ricerca di qualcosa di ulteriore rispetto all'ovvio che ognuno di noi, incluso il filosofo, si trova bell'è fatto nel proprio contesto.

Purtroppo, questa la mia risposta, non c'è modo, se non quello dell'imposizione operata attraverso i metodi e le forme dell'epistemicidio (Santos 2007), tentando di far valere quel racconto come l'unica possibile verità. Perciò, almeno dal mio punto di vista, più che sull'ambiguità di una filosofia la cui definizione è data per scontata, si dovrebbe accettare la sfida di portare allo scoperto l'*equivoco* su cui si fonda l'intera storia della *filosofia occidentale*, ancora ritenuta l'unica forma di filosofia possibile e dunque *accettabile* e *praticabile*. Tale equivoco di fondo consiste, per anticipare qualcosa su cui mi soffermerò nel seguito, nel ritenere che si possa in effetti ricostruire la vicenda della filosofia in generale come se esistesse una correlazione di causa-effetto fra i vari passaggi attraverso i quali si sviluppa il suo processo storico, ma che al contrario sono stati semplicemente selezionati e ricostruiti in una narrazione la cui validazione non consiste in nient'altro che nella pretesa, da parte di coloro che la concepiscono e la praticano a partire da quel presupposto, che essa sia l'unica possibile e dunque anche l'unica "vera" e "legittima".

In questo senso, l'ambiguità di fondo da cui Fabris vorrebbe liberare la filosofia, ossia la trasformazione del principio in uno strumento di violenza tanto epistemica quanto politica, è destinata a permanere intoccabile se e finché non si affronterà radicalmente anche quell'equivoco, il quale peraltro, sia detto di passaggio, condiziona anche qualsiasi tentativo di superamento a partire dall'etica, visto che quest'ultima non è cosa "altra" rispetto alla filosofia occidentale, ma una sua costola, e sia pure quella più feconda, se è vero che ciò «che permette di fare i conti con

l'ambiguità della filosofia e di uscire dalle aporie di cui essa è prigioniera è qualcosa che ugualmente è proprio della filosofia: è la sua dimensione etica» (Fabris 2020: 99).

Se tuttavia l'etica è "propria" di questo tipo di filosofia caratterizzata da un'ambiguità di fondo da portare allo scoperto e da superare, non pare completamente convincente l'idea che una delle sue dimensioni sia in grado davvero di operare questo superamento, questo traghettaggio *oltre* l'ambiguità, statuendo che l'etica della relazione consentirebbe di farlo «riconoscendo l'ambiguità che della filosofia in generale è propria e agendo in maniera diversa» (99). Agire in maniera diversa, infatti, è certo possibile e tuttavia se anche i presupposti dell'agire, i presupposti etici, rimangono dentro la tradizione filosofica, non sembra veramente possibile pensare all'etica (della relazione) come una soluzione definitiva. Infatti, citando Audre Lorde, pare possibile affermare che anche in questo caso «gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone» (Lorde 1979/2002: 108).

Per tornare alla filosofia rappresentata in questo libro, essa non solo non è l'unica sua immagine possibile, ma è anche un'immagine parziale e culturalmente condizionata: è l'immagine della filosofia come scienza, della filosofia sistematica e sistematizzata, della filosofia privata del suo potere immaginativo e creativo (e perciò anche critico e dissacratore), insomma della filosofia passata attraverso il processo della modernità occidentale, che l'ha trasformata in un'innocua "disciplina scientifica" fra le altre. Non riesco infatti a concordare con Fabris quando afferma che «la nostra epoca è del pari post-moderna e iper-moderna» e che «ciò comporta un'inedita declinazione del tema dell'ambiguità del filosofare» (Fabris 2020: 21). Al contrario, a mio avviso il tentativo di uscire dalla modernità semplicemente specificandola attraverso prefissi come "post-" o "iper-", o aggettivazioni come "tarda" o "liquida", è destinato a naufragare in continuazione perché non mette in discussione radicalmente la categoria di "modernità" e anzi continua a segnalare il fatto che siamo ancora e sempre al suo interno - e che vogliamo rimanerci, seppur inconsapevolmente. Da questo punto di vista, dunque, la nostra epoca è semplicemente *ancora* moderna.

Inoltre, se anche si volesse accettare che l'unica filosofia degna di questo nome, insomma che l'unico "amore per il sapere" sia nato ad Atene (cosa che personalmente non credo), non si potrebbe comunque ragionevolmente e convincentemente rintracciare alcun di causalità che conduca *direttamente* e *necessariamente* da quell'antico modo di praticarla alla specifica tradizione filosofica che si è in seguito stabilizzata e normalizzata in Occidente, imponendosi violentemente su ogni altra opzione minoritaria, in particolare su quella che continuava a considerare l'altro racconto come il più degno di essere praticato (lasciando qui da parte altri racconti possibili). Perciò, non c'è modo di dirimere, tramite un'unica argomentazione razionale conclusiva, la questione della scelta di

quale racconto accettare, che spetta all'individuo, e la lascerò dunque da parte. Tuttavia, per dare almeno una parvenza di conclusione provvisoria a un discorso che meriterebbe ben altro spazio, rimangono aperte almeno due altre questioni che non vengono di solito affrontate, quanto piuttosto date per scontate - anche in questo libro, sulle quali mi soffermerò brevemente nel seguito.

3. LA FILOSOFIA OGGI: CHE FARE?

La prima delle due questioni cui ho appena fatto riferimento s'incentra sulla possibilità di costruire una *linea* che connetta in modo coerente la filosofia classica a quella medievale, moderna e contemporanea occidentale, senza interrogarsi radicalmente sulle implicazioni che il mutamento di paradigma cosmologico ha avuto per la costruzione di tale linea. Infatti, non pare che la filosofia classica greca intesa come fondamento della tradizione filosofica "occidentale" possa davvero essere considerata come la sua origine senza tenere in considerazione la differenza cosmologica. La seconda questione, comunque connessa alla precedente, riguarda invece la possibilità di stabilire che la filosofia sia una e una sola, nata in un luogo particolare ma avente la portata universale della forma del pensare più adeguata alla "natura" della mente umana, senza averla mai messa, e continuando a non metterla, seriamente alla prova di altri e differenti sistemi di sapere.

Per quanto riguarda la prima questione, Fabris l'affronta nel lavoro specialmente nel capitolo *L'ambiguità del principio*, nel quale ricorda che «i caratteri del principio che voglio indagare - unicità, unitarietà, ultimità - sono stati elaborati, soprattutto, nell'ambito dell'interpretazione e del confronto che la filosofia ha sviluppato rispetto ai monoteismi principali» (Fabris 2020: 31). Naturalmente, questo confronto fra l'approccio filosofico e quello religioso monoteistico, in particolare ebraico-cristiano, può essere caratterizzato come un «incontro, influente, problematico e carico d'implicazioni» (33). E tuttavia, almeno dal mio punto di vista, più che di un incontro si è trattato di un vero e proprio processo di assimilazione dell'altro, nel senso che la "filosofia greca" è stata recepita ristrutturandone i presupposti dalle fondamenta, al fine di giustificarne una lettura "religiosa" che certo non era assente da quel pensiero, ma che altrettanto certamente non aveva i caratteri tipici di un monoteismo.

Quel che di fatto è accaduto, che lo si voglia ammettere oppure no, è una progressiva e invasiva *cristianizzazione* della filosofia greca originaria, la quale si era sviluppata all'interno di un contesto in cui la cosmogonia e la cosmologia erano del tutto diverse, e *inaccettabili* dal punto di vista del cristianesimo, o almeno per quel cristianesimo che è riuscito a diventare dominante e che ha per così dire "fagocitato" le tradizioni precedenti cercando di farle corrispondere alla propria visione del mondo, evitando accuratamente, per quanto possibile, la tentazione del *sincretismo*, semplicemente perché lo riteneva (e lo ritiene) pericoloso per la

propria stessa esistenza (cfr., fra gli altri, Kamstra 1989). Al di là di qualsiasi intento polemico, quel che mi preme sottolineare è che questo processo di assimilazione rende piuttosto singolare la diffusa idea - peraltro all'origine anche della possibilità di pensare la composizione di "manuali" della storia del pensiero filosofico "dall'origine ai nostri giorni" - che la filosofia possa essere considerata come qualcosa che si sviluppa in modo lineare, al punto che quella greca sarebbe quasi di necessità il presupposto della filosofia successiva e viceversa che la filosofia successiva sarebbe quasi di necessità lo sviluppo più adeguato di essa. In ciò, in fondo, consiste anche la sua coerenza.

Al contrario, se davvero si volesse discutere dell'*ambiguità* tipica della filosofia, forse sarebbe proprio questa "invenzione" di una linea continua, necessaria e coerente a dover essere messa in discussione come un vero e proprio *equivoco*, perché in realtà sulla filosofia greca per come essa "fu" i filosofi successivi non possono dir nulla di definitivo, proprio perché il loro orizzonte di riferimento non è più lo stesso e la loro visione del mondo è ormai influenzata per sempre da un mutamento cosmologico irreversibile. Semmai, ciò che è strano è che *nonostante questo* i filosofi successivi abbiano potuto sentirsi eredi di una visione filosofica del mondo che *non poteva* essere la loro e che continuano ancora oggi a sentirsi tali. Infatti, è ormai del tutto chiaro che la cosiddetta "tradizione" filosofica non è altro che un'invenzione dalla quale l'ambiguità non può essere espunta da un lato perché costitutiva dell'operazione di assimilazione cui è stato sottoposto il pensiero greco, senza alcun riguardo per la sua particolare visione del mondo, benché essa non si sia potuta condurre senza alcun "residuo", per così dire. Dall'altro lato, tale espunzione è impossibile perché persino nei casi in cui si dà una consapevolezza del problema (per fare un solo nome su tutti, in Nietzsche), non si riesce a trarne la conseguenza definitiva, ossia che la cosiddetta tradizione filosofica è fondata su un banale equivoco, seppur denso di conseguenze.

Tale equivoco, fra l'altro, ha condotto e conduce alla scorretta idea che sarebbe possibile pensare filosoficamente senza alcun riferimento a una visione cosmologica, a una particolare visione dell'ordine del mondo basato su principi altrettanto particolari. Insomma, che sarebbe possibile rendere la filosofia qualcosa di universale, mentre, per restare al "nostro" caso, la tradizione filosofica occidentale è e rimane legata al cristianesimo e alla sua visione del mondo, anche quando viene rifiutata. Ciò implica che per superare l'ambiguità che Fabris ritiene tipica della filosofia occidentale sarebbe necessario svincolarla dal suo legame esclusivo con una certa cosmologia e mettere alla prova il suo ordine attraverso l'esercizio radicale, la *disciplina* dell'amore per il sapere, provando a minimizzarne, se non a superarne, i condizionamenti. È per questo motivo, peraltro, che la filosofia moderna e poi contemporanea non ha una capacità veramente innovativa: perché non vuole e non riesce a uscire dalla visione del mondo cristiana. Del resto, se lo facesse, sarebbe costretta a dichiarare la propria morte nella forma attuale,

visto che la filosofia moderna occidentale è vissuta in simbiosi con la visione religiosa dominante che ha forgiato la sua *identità*.

Si può infatti condividere l'affermazione di Karl Löwith secondo cui «il percorso della storia della filosofia porta dalla *cosmo-teologia* greca all'*emancipazione dell'uomo*, passando per l'*antropo-teologia cristiana*», per cui «la filosofia diventa antropologica nella stessa misura in cui l'uomo si emancipa dal cosmo divino dei Greci e dal Dio sovranaturale della Bibbia e, infine, assume su di sé la creazione del mondo umano» (Löwith 1967/2018: 5-6). E tuttavia, rimane il fatto che questa sorta di "liberazione" dell'uomo dal mondo - e da Dio - non implica affatto il superamento delle ambiguità che in tale processo sono destinate a rimanere insite, perché non implicano l'invenzione di una "nuova" cosmologia, ma derivano da una progressiva opera di assimilazione di fondamenti cosmologici diversi mai radicalmente presi in considerazione nella loro differenza. In definitiva, se come afferma di nuovo Leo Strauss, «precisare il problema della cosmologia significa rispondere alla domanda che cos'è la filosofia e che cos'è il filosofo» (Strauss 1959/1977: 69), si può concluderne che l'intera "tradizione" della filosofia occidentale, avendo evitato e continuando a evitare di farlo in modo consapevole e radicale, non potrà mai risolvere le proprie ambiguità.

Sfortunatamente, quindi, rimanere all'interno di tali ambiguità non è d'aiuto neppure a chi voglia presentare una filosofia (e soprattutto un'etica) *dell'ambiguità*. Infatti, nonostante tutte le sue cautele, quando considera l'attacco e la (presunta) disfatta del Dio monoteistico e di conseguenza della metafisica, a partire dalla fine dell'Ottocento, neppure Fabris manca di sottolineare che «le sue conseguenze sono comunque state, su di un piano teorico, l'emergere di posizioni radicalmente nichilistiche e, su di un piano pratico, l'insorgere dei fondamentalismi, vissuti come immediata reazione a tale nichilismo diffuso. È la situazione che stiamo vivendo oggi» (Fabris 2020: 36). A parte l'involontaria evocazione di un qualche sotterraneo legame fra nichilismo e fondamentalismo che data la mia posizione filosofica personale non può farmi piacere, anche nel caso di Fabris pare che la filosofia occidentale, con tutta la sua emancipazione, stia o cada allo stare o al cadere della propria cosmologia - vale a dire che continua a dipendere dal proprio Dio (cristiano). In definitiva, di nuovo e per assurdo, se la filosofia occidentale si ponesse oggi il compito di prendere sul serio la propria dipendenza dal cristianesimo (o se lo si preferisce *dai monoteismi*), dovrebbe essere pronta a veder crollare le fondamenta del proprio magnifico edificio.

Per quanto mi riguarda, tuttavia, tale prima questione non mi appassiona quanto la seconda, perché per me essa non è altrettanto problematica del fatto che l'invenzione e la costruzione di quell'edificio sono state operate facendone pagare il prezzo a tutte le altre opzioni possibili, *dentro e fuori* dal cosiddetto "Occidente". È infatti la seconda questione aperta, quella dell'*etnocentrismo* della filosofia per come è stata immaginata e ricostruita in un'unica tradizione, quella che ritengo

molto più rilevante e più urgente da considerare. Se infatti la filosofia tradizionale che Fabris mette in discussione fosse considerata soltanto una opzione fra molte possibili, lo svelarne le ambiguità sarebbe un problema soltanto per coloro che hanno deciso di abbracciare tale opzione. Purtroppo, però, il vero problema sta nel fatto che tale immagine della filosofia continua a essere considerata come l'unica possibile e legittima - l'unica cui possa essere attribuito il venerabile nome di "filosofia".

Da *questo* punto di vista, ciò che colpisce nel lavoro di Fabris esattamente come nella stragrande maggioranza dei lavori che potrebbero essere ricondotti a una discussione sulla "crisi" della filosofia e sulle vie per rivitalizzarla, è che non c'è alcun confronto con modi altri di FilosoFare. Pur avendola cercata, non ho trovato alcuna discussione, e su un piano di parità, delle posizioni di filosofi e filosofe altre, minoritarie, escluse o "non-occidentali" nel libro che sto considerando. Di nuovo, nel caso in esame ciò non sarebbe un problema se Fabris esplicitamente affermasse che la filosofia (e di conseguenza, *l'etica*) di cui parla è soltanto una delle forme che l'amore per il sapere (o se lo si preferisce, della ricerca della verità) può assumere, una forma particolare, culturalmente condizionata e parziale, da mettere alla prova di altre forme e da considerare come sempre provvisoria. Ma le cose non stanno così, come sembra potersi desumere dalla già menzionata esplicita adesione alla tradizione della filosofia occidentale *e a quella soltanto*.

Uno dei risultati di tale posizione sta nel fatto che la soluzione ai problemi dell'universalismo indotto dall'accettazione dogmatica del principio come condizione di possibilità dell'accordo sulla verità viene rintracciata nell'idea che si possa trasformare l'universale in «una *possibilità*» che «riconosciamo nei nostri concetti, nel nostro linguaggio, nelle forme secondo cui l'essere umano si comporta», ma che opera soltanto «come una tendenza, una promessa, un impegno» (Fabris 2020: 122-123). In altri termini, secondo Fabris «per ottenere una condivisione universale sia dei criteri del nostro conoscere che dei principi del nostro agire, non è detto che questa condivisione sia da assumere come qualcosa di previamente già garantito e indipendente da noi», visto che «si può vivere tale condizione come una possibilità di cui ci accorgiamo, riconoscerla come caratteristica fondamentale dell'essere umano - quella per cui l'essere umano è quello che è -, indicare come attivarla e motivare a farlo concretamente» (123). Non abbiamo dunque bisogno, come pare di capire, di un'universalità astratta e già definita a priori come la cornice di riferimento del pensare e dell'agire, e anzi «l'*universalità* di trasforma in *universalizzabilità*» (123).

Se si opera questo spostamento, attraverso alcuni passaggi che Fabris delinea nel seguito, il risultato è che non si ha più «un universale dogmaticamente presupposto, ma c'è la scelta di attuare l'universalizzabilità», che però, come immediatamente aggiunge «è uno spazio di sintesi, non un esercizio di sincretismo», così come «non accoglie il "Politeismo dei valori" come quieto spazio in cui tutti hanno ragione (e

insieme torto), ma promuove l'impegno per una verità condivisa», rifiutando allo stesso tempo «posizioni ambigue» per basarsi invece su precise alternative, perché solo da esse possono svilupparsi quelle scelte coerenti da cui partire per intraprendere il percorso di condivisione» (125). Ne emergerebbe così una situazione nella quale «la condivisione può crescere ed estendersi: estendersi tendenzialmente a ogni pensiero, a ogni azione, a ogni cosa», in modo da far sì che *alla fine* «l'universale, invece di essere un'assunzione astratta, un ideale regolativo o un'utopia irraggiungibile, si trasforma, grazie alle mediazioni operate dall'universalizzabilità, in qualcosa di reale» (125).

Pare dunque chiaro prima di tutto cosa questa universalizzabilità *non è*: non è sincretismo e non è riconoscimento del "politeismo dei valori" e dunque, aggiungo io, non ha granché da imparare da altre opzioni, *a meno che* esse non riconoscano il valore dell'universalizzabilità. E tuttavia, mi viene da chiedere, quest'ultima in cosa sarebbe davvero differente da un processo attraverso il quale far rientrare dalla finestra, per così dire, quell'universalità che si è cacciata dalla porta? Se infatti l'universalità della filosofia (occidentale moderna) non può più essere accettata dal punto di vista *teorico*, viene tuttavia mantenuto lo strumento attraverso il quale fin da sempre essa ha tentato di farsi valere, d'imporsi a livello globale estirpando le opzioni altre all'interno e all'esterno dell'Occidente, bollate, fra l'altro, come "sincretismo" e "nichilismo" (politeismo dei valori). Dunque il passaggio dalla filosofia teoretica (universalità) all'etica (universalizzabilità), implica nient'altro che il mantenimento di un processo attraverso il quale ancora una volta si presuppone la liceità di una visione universalistica, la quale viene solo dislocata spaziotemporalmente, dandola come una possibilità - e tuttavia come *l'unica possibilità* per superare i "mali del presente".

Detto altrimenti, l'universalizzabilità porta all'universalità come suo "fine naturale", riducendo progressivamente la pluralità del mondo alle alternative di un dualismo che è ancora una volta tipico di un certo modo d'intendere il "sapere" e non qualcosa di quasi-inscritto nel codice genetico dell'essere umano, come invece pare di desumere anche dalla formulazione di Fabris. Il vero problema, infatti, anche e soprattutto per chi voglia sostenere il primato dell'etica, è quello relativo al dove situare e al come comportarsi con quegli esseri umani - e non sono pochi - che rifiutano e continueranno a rifiutare tanto l'universalità, quanto l'universalizzabilità. Se infatti quest'ultima fosse davvero una possibilità fra tante e non l'unica possibilità, rimarrebbe aperto uno spazio anche per il sincretismo e per il nichilismo, che invece vengono esplicitamente esclusi.

Quindi, dove situare e come comportarsi con coloro che non accetteranno mai questa visione totalizzante per la quale l'universalità *dovrà* trasformarsi «in qualcosa di reale»? Forse, come pare, si dovrebbe presumere che lo faranno, sfruttando una tipica mossa di quella stessa tradizione filosofia di cui si denuncia proprio *questa ambiguità*, perché si renderanno (prima o poi) conto che la «condivisione

universale» è una «caratteristica fondamentale dell'essere umano – quella per cui l'essere umano è quello che è». Ma resterebbe comunque il problema di dove situare e come comportarsi con coloro che *per ora* non lo fanno. In definitiva, siamo qui giunti alla vera difficoltà che affligge anche la ricostruzione di Fabris, perché rimane intrappolata nelle stesse ambiguità che denuncia: il rifiuto di accettare che se il filosofare è un Fare, allora contano anche, e prima di tutto, le infinite posizioni individuali di valore, gli infiniti conflitti inevitabili che da esse scaturiscono e le infinite relazioni di potere attraverso le quali tali conflitti vengono negoziati, superati e risolti (in modo a sua volta più o meno conflittuale), al di là di un astratto ideale di giustizia.

A mio avviso, il filosofo che non scrive libri, come fu Socrate, questo lo sapeva perché, fra le molte cose che sapeva di non sapere, forse, e senza voler qui fare il processo alle *sue* intenzioni, sapeva anche di non sapere che cosa propriamente fosse una *coerenza* astrattamente intesa, senza per questo doversi ritenere meno coerente *come filosofo*. Forse Socrate sapeva che l'ingiustizia è parte dell'esperienza proprio come lo è la giustizia, e mi piace pensare che abbia scelto di accettarla proprio come ultimo segno della sua superiore conoscenza e non come l'inevitabile rassegnazione all'ignoranza dei più, ancora non illuminati dalla verità. In conclusione, ciò sancisce il primato non della coerenza, ma della *consapevolezza*, qualcosa cui la filosofia occidentale ha rinunciato quando, a un certo punto della sua storia, ha intrapreso la via dell'autoreferenzialità, una via che ha condannato all'impotenza anche l'etica. Infatti, essa è stata considerata non (più) un terreno di *disciplina del sé individuale* immersa nelle solo apparenti contraddizioni dell'ambiente complesso in cui l'essere umano è (fortunatamente) obbligato a vivere, ma come una “scienza dei valori comuni” che pur con la lodevole intenzione d'indirizzare per il meglio le interazioni fra l'umano e il suo ambiente (umano e non-umano) e le relazioni che ne emergono, purtroppo non poche volte ha ritenuto accettabile farlo sacrificando chi non ne riconosceva il primato.

BIBLIOGRAFIA

Bateson, Gregory (1970/2015). Form, Substance and Difference. *ETC: A Review of General Semantics*, 72 (1), pp. 90-104.

Fabris, Adriano (2010). *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Brescia: Morcelliana.

Fabris, Adriano (2016). *RelAzione. Una filosofia performativa*. Brescia: Morcelliana.

Fabris, Adriano (2020). *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*. Brescia: Morcelliana.

Kamstra, Jacques H. (1989). The Religion of Japan: Syncretism or Religious Phenomenalism?, in Jerald D. Gort, Hendrik M. Vroom, Rein Fernhout and Anton Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Grand Rapids, MI- Amsterdam: William B. Eerdmans Publishing Co.-Editions Rodopi, pp. 134-145.

Lorde, Audre (1979/2002). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, in Cherríe L. Moraga and Gloria E. Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called Me Back: Writings by Radical Women of Color*, 3rd edn. Berkeley: Third Woman Press, pp. 106-109.

Löwith, Karl (1967/2018). *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*. Roma: Donzelli.

Santos, Boaventura de Sousa (2007). General introduction: Reinventing social emancipation: Toward New Manifestos, in B. de Sousa Santos (Ed.), *Democratizing democracy: beyond the liberal democratic canon*. London: Verso, pp. xvii-xxxiii.

Strauss, Leo (1959/1977). *Che cos'è la filosofia politica?*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni. Urbino: Argalia, pp. 33-88.