

## ***Ermeneutica e metafisica*<sup>1</sup>. *Un'alleanza possibile***

*(Hermeneutics and Metaphysics:  
A possible Alliance)*

**Carmelo Vigna**

### **Abstract**

If on the one hand the hermeneutic season as the dominant form of philosophy now seems to have faded, on the other, it is an undeniable fact that hermeneutics has contributed to the enrichment of Western theoretical heritage. Hermeneutics must still be held with due consideration within the context of the variety of philosophical knowledge forms, without being contrasted with "speculative" (metaphysical) knowledge, as it was customary to do a few decades ago. It is only when we flee from every useless contraposition, that we can think of it in the light of a new and fruitful alliance with metaphysics.

**Keywords:** Hermeneutics, metaphysics, interpretation, understanding, Aristotle, Absolute

### **Abstract**

Se la stagione dell'ermeneutica come forma dominante della filosofia sembra oramai essere tramontata, tuttavia è evidente come l'ermeneutica abbia contribuito all'arricchimento del patrimonio teorico occidentale. Evitando di contrapporla al sapere "speculativo" (metafisico), come si usava fare qualche decennio fa, l'ermeneutica

---

<sup>1</sup> Questo piccolo saggio riprende in maniera molto sintetica alcune tesi che avevo esposte in modo più analitico in un saggio del 1997, *Metafisica ed ermeneutica*, pubblicato in "Hermeneutica", Nuova serie, 23-43. Naturalmente, ho anche provveduto ad aggiornare il discorso complessivo.

va tenuta ancora nel debito conto all'interno del contesto della varietà delle forme del sapere filosofico. Fuggendo da ogni sterile contrapposizione, così può essere pensata alla luce di una nuova e feconda alleanza con la metafisica.

**Parole chiave:** ermeneutica; metafisica, interpretazione, comprensione, Aristotele, Assoluto

## 1.

La stagione dell'ermeneutica come forma dominante della filosofia in Occidente a me pare oramai tramontata da qualche lustro. Ora per lo più ci si occupa d'altro<sup>2</sup>. E del resto, quasi tutti i "Maestri" dell'ermeneutica, osannati nella seconda metà del secolo scorso, sono scomparsi. Qualcuno sopravvive ancora, per la verità, ma praticamente dimenticato (evito nomi, per carità di patria). Eppure, l'ermeneutica ha avuto un suo ruolo nell'arricchimento del patrimonio teorico occidentale. Val dunque la pena, secondo me, tenerla ancora nel debito conto all'interno del contesto della varietà delle forme del sapere filosofico. Soprattutto val la pena evitare di contrapporla al sapere "speculativo" (metafisico), come si usava fare qualche decennio fa. Del resto, un'ermeneutica "critica", critica anche di se stessa, può ben evitare quella contrapposizione. Come dire che l'ermeneutica va coltivata, ma (ri)fatta amica della metafisica. Come è o come sarebbe naturale. L'Autore dei libri di *Metafisica*, si sa, ha scritto anche un testo che ci è stato tramandato col titolo di *Peri*

---

<sup>2</sup> Un testo che ufficialmente "certifica" la svolta in Italia è di sicuro: Ferraris, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*, dove l'autore dice di raccogliere sinteticamente le sue riflessioni degli ultimi vent'anni (v. Prologo). In particolare, la critica serrata dell'ermeneutica di G. Vattimo, in nome di un sapere sottratto alle oscillazioni del semplice opinare, a me pare largamente condivisibile. Ma poi tutta la stagione del "post-moderno" è nel mirino di Ferraris. In proposito si legga anche: De Caro, M.- Ferraris, M. (a cura di) (2012). *Bentornata realtà*, Torino: Einaudi.

*hermeneias*<sup>3</sup>. Il contenuto di questa seconda indagine aristotelica non può certo essere considerato come tale che si opponga al contenuto della prima, almeno nelle intenzioni dello Stagirita. Qualcosa, dunque, è cambiato, e in profondità, intorno all'una o all'altra forma teorica. E poiché non molto è cambiato quanto alla metafisica, almeno per l'essenziale, dobbiamo supporre che molto sia cambiato intorno all'ermeneutica presso i moderni. In effetti, le cose stanno proprio così. L'ermeneutica, almeno nella sua versione più "dura" (novecentesca), è non *solo* una dottrina dell'interpretazione, ma anche una dottrina che per lo più intende l'interpretare come un sapere infondato e *infondabile*. In questo senso, come un orizzonte *insuperabile*. L'errore novecentesco, in ultima istanza, è tutto da riporre in questi due aggettivi. Ed è questo errore che ha reso l'ermeneutica (una certa ermeneutica) nemica della metafisica. Forse è bene, per restare oggi immuni dalla tentazione del secolo scorso, tentare di capire un po' meglio questo nodo teorico. E per farlo, mi pare opportuno cominciare dall'interrogare il comprendere.

## 2.

In generale, si comprende qualcosa solo se si pone non solo ciò che qualcosa è, ma anche ciò che qualcosa non è. Dire ciò che qualcosa è, significa fare *chiarezza* intorno a qualcosa. Ma questa chiarezza non può dirsi compiuta senza la *distinzione* del qualcosa da qualcos'altro (Cartesio aveva ragione da vendere). Ora, distinguere qualcosa da qualcos'altro significa de-limitarlo, ossia de-finirlo. Se proprio non vogliamo riprendere la figura aristotelica della definizione, dobbiamo in ogni caso accedere a una qualche esplorazione del territorio

---

<sup>3</sup> Il titolo dell'opera aristotelica, che in latino suona come *De interpretatione*, viene anche modernamente variato in *Dell'espressione*. Nel seguito verrà meglio in chiaro, spero, anche il significato della variazione. Ma sin da ora si può dire che Aristotele intende effettivamente l'interpretazione come *espressione del pensare apofantico*, cioè del pensare come giudicare secondo verità.

semantico che stabilisca, in modo più o meno provvisorio, cosa si intende indicare con una certa parola o una certa espressione e che cosa non si intende affatto indicare. Bisogna esibire, appunto, una qualche distinzione, che potrebbe anche assumere la forma estrema dell'opposizione.

### 3.

Andiamo al caso nostro. "Comprendere" è l'atto di penetrare il senso di qualcosa e di impadronirsene<sup>4</sup>. Uno dice d'aver compreso (o d'aver capito; possiamo trattare "comprendere" e "capire" come sinonimi), quando è venuto a capo di una questione e dunque ha ricondotto la forma di qualcosa alla trasparenza del pensato. Per la verità, in senso proprio, se uno ha *compreso*, non è più dalla parte del comprendere, che è il *tentativo* di cogliere il senso di qualcosa, ma dalla parte del *risultato* del comprendere. E il risultato quietava l'intelligenza. Se il tentativo non sortisce il risultato che quietava, allora o non si è compreso o si è compreso solo in parte quel che era da comprendere. Solitamente, noi usiamo il termine interpretare (e il sostantivo relativo: "interpretazione") per indicare precisamente un comprendere che non è sicuro di sé, cioè un comprendere che non si avverte in pari con l'oggetto da comprendere. "E' solo un'interpretazione, la tua", obiettiamo a chi afferma qualcosa intorno a qualcosa, e non pare avere inteso a dovere.

### 4.

Che cosa allora vien compreso nel comprendere? Certamente *una parte soltanto* di quel che è da comprendere, se quel che è da comprendere è un determinato "qualcosa", ad es. una casa. La casa

---

<sup>4</sup> Lascio da parte la nota distinzione diltheyana tra comprendere (*Verstehen*) e spiegare (*Erklären*), perché non intendo occuparmi del comprendere di tipo scientifico, ma solo del comprendere di tipo filosofico.

come oggetto del comprendere è vista non da tutti i lati contemporaneamente; può esser vista dal basso o dall'alto, poniamo, da destra o da sinistra ecc. E così si dica per le persone che abitano la casa e per le cose che sono in casa. La casa poi inside in un contesto che solo in parte è afferrato. Eppure, anche il contesto andrebbe conosciuto per portare a compimento la conoscenza di quella casa. Ma si noti. Conoscere solo in parte una casa non è lo stesso che conoscere in modo "soggettivo" la casa, quasi che io possa solo avere una certa "sensazione" (o una certa "idea") della casa, rispetto a cui la casa *in re* sia altro. Questa è la convinzione presupposizionistica dei moderni, come si sa. Un errore grave, che rimanda subito a Kant.

## 5.

Conoscere "realmente" qualcosa, anche se "parzialmente", implica, però, *poter* accedere non solo alle sue variabili contenutistiche, ma anche alle sue *costanti*. E le costanti, una volta poste, non possono di nuovo essere trattate come variabili, altrimenti si verrebbe a dire che le costanti poste erano, in realtà, false costanti. Variabile può essere, dunque, una volta posta la costante secondo verità, solo l'incremento o il decremento del contesto in cui le costanti incidono. Il permanere della costante, *mentre* se ne incrementa (o decrementa) il senso, restituisce la sinergia del "realmente" e del "parzialmente", quanto al conoscere un oggetto onticamente determinato e finito, e assicura una *certa* processualità o inesauribilità del conoscere, cioè una processualità che *non* implica l'infondatezza. Fondamento qui è, infatti, la costante dell'esperienza.

## 6.

L'Autore del *Peri hermeneias* mi pare proprio che avesse inteso insegnare qualcosa di simile, quando assegnò all'ermeneutica il

compito di *decidere del vero e del falso intorno a qualcosa*<sup>5</sup>. In ogni caso, se si legge, anche superficialmente, il testo aristotelico, subito si capisce che comprendere per Aristotele è, prima di tutto, relazionarsi a qualcosa di reale, al fine di stabilirne la verità. Solo in seconda istanza acquista rilievo la relazione a qualcosa in quanto conosciuto, cioè in quanto una certa "nozione"<sup>6</sup>. Naturalmente, solo in terza istanza, conoscere è apprendere qualcosa di linguistico rintracciabile anche, s'intende, nella forma della scrittura<sup>7</sup>.

## 7.

Rispetto alla sequenza analitico-speculativa del *Peri hermeneias*, il pensiero contemporaneo intorno all'ermeneutica sembra aver compiuto una sorta di cammino a ritroso: anzi che privilegiare la conoscenza in atto, e da questa giungere *per li rami* sino alla scrittura, ha finito per privilegiare la scrittura (Derrida), tentando poi di risalire alla conoscenza in atto. Questo percorso ha poi generato una notevole diversità d'impianto dottrinale, con delle conseguenze

---

<sup>5</sup> Aristotele avverte esplicitamente che il tema fondamentale del *Peri hermeneias* è il dire "*apofantikos*": il discorso che afferma o nega qualcosa, cioè il discorso (giudizio) intorno al vero e al falso (*De Int.*, 4, 17a 1-9).

<sup>6</sup> Si sa, in generale, che l'essere come vero è per Aristotele una forma *debole* dell'essere; la forma *forte* dell'essere è l'essere come alcunché di reale, l'essere come *ousia* (o anche l'essere come *energeia*: i due significati si possono convertire a vicenda).

<sup>7</sup> Fondamentale e noto il passo che sta agli inizi del *Peri hermeneias*, (16a, 3-8), dove si dice: "Orbene, le articolazioni sonore della voce (*ta en te fone*) sono simboli (*symbola*) delle affezioni (*ton pathematon*) dell'anima e le cose scritte (*ta graphomena*) [lo sono] delle articolazioni sonore della voce. E come le lettere dell'alfabeto (*ta grammata*) non [sono] le stesse per tutti, così neppure [lo sono] le fonazioni (*ai phonai*). In ogni modo, quelle cose originarie (*ta prota*) di cui queste sono segni (*semeia*), sono affezioni (*pathemata*) dell'anima identiche (*tauta*) per tutti; le cose poi, di già identiche per tutti, sono quelle di cui queste sono immagini fedeli (*omoiomata*, cioè copie)". Aristotele rimanda al *De Anima* per lo studio di questi processi. Noi non lo seguiremo, perché ci basta aver sottolineato il senso della scansione intenzionale, che intende salvaguardare, al di là del convenzionalismo della voce e della scrittura, la possibilità di convenire sullo stesso da parte di molti, dove lo stesso è, in prima istanza, la cosa e, in seconda istanza, l'affezione della cosa nell'anima, ossia la sensazione-noesi. L'intenzionalità originaria è, appunto, questa relazione tra l'anima e la cosa, in cui si produce una certa affezione. Ed è a questo livello che nasce quella determinazione del vero e del falso, che poi si riversa nel linguaggio e nella scrittura.

scetticheggianti. A partire dalla periferia della scrittura, infatti, è praticamente impossibile raggiungere il centro della relazione intenzionale come luogo del vero e del falso. Ma si tratta di un'impraticabilità storico-empirica, certamente insuperabile, quando prendo le mosse dalla scrittura d'altri; non di una impossibilità vera e propria. Se lavoro, ad es., sulla *mia* scrittura, posso ben risalire all'atto intenzionale originario. Come che sia la difficoltà in proposito, resta vero che il cammino che prende avvio dalla relazione intenzionale in atto, è quello percorribile in relativa sicurezza. Presupponendo data in atto una determinazione del vero e del falso, la sedimentazione linguistica e la versione scritta del conosciuto diventano, infatti, una sequenza veritativamente controllabile, perché permanentemente contenuta o, comunque, contenibile all'interno dell'orizzonte della presenza<sup>8</sup>.

## 8.

Forse, da un punto di vista *storico*, il percorso a rovescio, cui si è accennato, è stato presso che inevitabile, una volta dilatata a dismisura la regione dei segni e della comunicazione intersoggettiva. In effetti, con il progredire della complessità civile e culturale, il

---

<sup>8</sup> Si noti, a chiarimento ulteriore. Le ermeneutiche novecentesche hanno ragione da vendere, quando sostengono che *questo* comprendere, cioè quello che comincia dal segno o dal simbolo, non può raggiungere la stabilità del vero. Vero è, infatti, ciò che appare, come e quando appare. Ora, il segno o il simbolo sono veri (cioè dati in presenza) *come* segni e come simboli, ma non dicono il vero quanto a ciò cui mirano in quanto segni o in quanto simboli. Ciò cui mirano, infatti, non è mai dato, a sua volta, in presenza. Se fosse dato in presenza, non avremmo certo bisogno di segni o di simboli per indicarlo. *Questo* comprendere, tuttavia, deve essere tenuto *accuratamente* distinto dal comprendere originario, come si è già suggerito. Questo comprendere per definizione prende a oggetto un medio tra la soggettività e la cosa e, mentre sa immediatamente della relazione tra la soggettività e il medio, deve congetturare della relazione tra il medio e la cosa. Tutto questo è evidente nella scrittura, ma poi anche nel linguaggio parlato. Se io leggo una lettera, non possiedo mai elementi decisivi, all'interno della lettera scritta, per venire a sapere veritativamente qualcosa intorno all'oggetto di cui si scrive o si parla, in quanto esso è in tutto o in parte al di fuori del cerchio della presenza (ossia è prodotto di un processo previo). Chi mi ha scritto la lettera potrebbe mentire.

comprendere non è diventato soltanto comprendere qualcosa, dove qualcosa è una realtà sussistente (la casa della nostra precedente esemplificazione, ma anche un essere umano o un animale o una pianta); comprendere è diventato soprattutto comprendere dei segni e dei simboli. Anzi, *questo* comprendere ha di fatto monopolizzato il significato generale del comprendere, relegando come sullo sfondo l'attività *originaria* del comprendere, quella rivolta alla cosa stessa. La società multimediale ha, infine, reso apparentemente destinale questa condizione e ha prodotto quell'enfasi della referenza segnica che è la cosiddetta "realtà virtuale". Il segno si è fatto cosa o, meglio, il segno coltiva oggi la pretesa di poter surrogare in tutto e per tutto la cosa. Siamo così addivenuti a una *divaricazione* tra ermeneutica "stabile" ed ermeneutica "dossica" (mi si passi questa etichettatura), la quale è assolutamente legittima in sé e per sé, mentre trapassa nella contraddizione se assume le forme di una vera e propria *opposizione*. Questa possibile (e in tanti casi reale) deriva, è, comunque, da intendere, più latamente, come il risultato ultimo non solo di un lungo processo storico, ma anche di un lungo processo teorico di straordinaria complessità, legato alle vicende della critica alla metafisica, prima (età moderna), e alle vicende della critica alla verità "stabile" o incontrovertibile, dopo (età contemporanea). L'eclisse della forma "stabile" della verità ha, in qualche modo, autorizzato l'ermeneutica "dossica" a occupare, o tentar di occupare, i territori tradizionalmente legati al sapere speculativo, proponendosi come sapere *alternativo*: alternativo a volte solo da un punto di vista *metodico* (perciò vi sono ermeneuti che coltivano anche un sapere in qualche modo metafisico; ad es. Ricoeur, Pareyson ecc.), altre volte anche da un punto di vista *ontologico* (abbiamo già detto che una parte degli ermeneuti è, in modo più o meno esplicito, antimetafisica; ad es. Vattimo, Derrida, Deleuze, Rorty ecc.).



**9.**

Ma l'alternativa non è per nulla necessaria, perché se la metafisica resta l'avversario permanente di chi nega in un modo o nell'altro, la struttura stabile della verità, essa non è per nulla avversaria del sapere ermeneutico "dossico", in quanto esso si disponga *accanto* al sapere (anche ermeneutico) di tipo "stabile". Vi sono stati e vi sono, a riprova, cultori del sapere ermeneutico che sono anche metafisici in senso forte<sup>9</sup>. Del resto, il sapere "forte" (speculativo) e il sapere "debole" (*a là* Vattimo) non sono due tipi di sapere che si oppongono secondo contraddizione, ma due tipi di sapere che stanno tra loro a guisa di contrari. E tra i contrari, si sa, vi sono infiniti medi. E si aggiunga che di un'ermeneutica "stabile" la metafisica non può assolutamente fare a meno (cioè della lettura dell'evidenza o della lettura fenomenologica), così come una ermeneutica "stabile" non può fare a meno della metafisica (cioè dell'oltrepassamento dell'unità dell'esperienza di ciò che originariamente appare). Si tratta, in realtà, di un circolo solido, che è poi la stessa natura profonda di ogni ontologia che intenda essere degna di questo nome.

**10.**

Non può dunque sorprendere se, storicamente, è stata la messa in questione del sapere metafisico a produrre non solo la *divaricazione* tra metafisica ed ermeneutica, ma anche la loro finale *opposizione*. Una vera e propria svolta. La quale non è tanto da porre nel cresciuto interesse per l'attività ermeneutica. In senso speculativo, non fa problema, infatti, né l'ermeneutica filologica, né l'ermeneutica biblica, né l'ermeneutica giuridica; né fanno problema altri tipi di ermeneutica (che si potrebbero moltiplicare a piacere; ogni oggetto d'interesse teorico può avere legittimamente la propria ermeneutica), già

---

<sup>9</sup> Un solo esempio, ma rilevante: Italo Mancini, 1986.

praticati nell'Ottocento<sup>10</sup>; fa problema la *trascendentalizzazione* dell'ermeneutica, cioè di un sapere che nega la possibilità di stabilire incontrovertibilmente la differenza tra vero e falso.

## **11.**

È stato Heidegger, ancora una volta, il protagonista assoluto di questa svolta novecentesca. In Heidegger, il bersaglio della polemica contro l'ermeneutica di tipo aristotelico, cioè contro l'ermeneutica stabile, si è concentrato fundamentalmente sul giudizio apofantico, che trova poi la sua massima espressione nel giudizio apodittico, ossia nel giudizio in cui il nesso tra soggetto e predicato vien posto secondo necessità. Il cap. VI della prima sezione (della parte prima, l'unica, come si sa) di *Essere e tempo*, capitolo significativamente dedicato alla "cura", contiene un gruppo di pagine celebri (il par. 44, propriamente) che inaugura la nuova (sciagurata) stagione del rapporto tra ermeneutica e verità (e implicitamente la nuova stagione del rapporto tra ermeneutica e metafisica). Il famoso "circolo".

## **12.**

La svolta heideggeriana è comunque essenziale debitrice di una mossa husserliana: della separazione (di fatto) tra immediatezza fenomenologica e immediatezza logica. Una volta ricondotta la verità stabile alla semplice (e astratta) immediatezza fenomenologica, che è appunto la deriva husserliana, la tendenza a ridurre il fenomeno alla mobilità empirico-contenutistica diventa, infatti, presso che irresistibile. In altri termini, l'immediatezza logica non viene più a fungere da organo supremo di protezione della permanenza strutturale del contenuto e il fenomenologico immediato perde la potenza dell'offerta della stabilità del comprendere. Così, in una sorta

---

<sup>10</sup> Dobbiamo indubbiamente a Schleiermacher la prima grande riflessione sulle dottrine ermeneutiche, condotta *en philosophie*.

di moto discensivo, dall'abbandono dell'immediatezza logica (Husserl), procede l'abbandono dell'immediatezza fenomenologica di tipo "stabile", e si passa, e ci si ferma, all'immediatezza fenomenologica di tipo "dossico" (Heidegger). Parallelamente, da un'ermeneutica "stabile" (aristotelica) come momento analitico del sapere speculativo, si discende a un'ermeneutica "dossica", che vorrebbe occupare il piano dell'Intero del senso.

### **13.**

La sequenza appena accennata rispecchia, abbiám detto, buona parte dell'ermeneutica contemporanea. Eppure, non è una sequenza obbligata. E neppure produttiva. Anche questo abbiám detto. Apparentemente, essa esalta il ruolo dell'ermeneutica, tanto più quanto più l'allontana dalla metafisica; in realtà, essa obnubila la vera funzione del sapere ermeneutico, perché lo consegna ad un compito impossibile. E' impossibile, infatti, che il compito della determinazione ultima del senso della realtà sia eseguito abbracciando la sequela incondizionata della *doxa*, la quale renderebbe permanente la possibilità del sopravvenire del negativo di ciò che è posto e quindi renderebbe impossibile porre alcunché una volta per tutte. Alla "via in giù", che distrugge qualsiasi stabile sapere, bisogna, dunque, opporre (e sostituire) una "via in su", che determina la verità della cosa e permette non solo una evidente compossibilità di metafisica ed ermeneutica, ma anche una loro solida alleanza. Una certa ermeneutica (quella "stabile") è il punto di partenza della metafisica (immediatezza fenomenologica); una cert'altra ermeneutica (quella "dossica" o "peirastica", in termini aristotelici) ne è la compagna inseparabile.

#### **14.**

*Doppiamente* inseparabile. La metafisica, infatti, non solo ha bisogno dell'ermeneutica nel suo senso debole, quando si tratta della *ricerca* in vista della ricognizione dell'originario; essa ha *pure* bisogno dell'ermeneutica nel suo senso debole, quando ha eseguito per intero il suo compito analitico e il suo compito sintetico. Lo strato teologico dell'essere, infatti, posto in seguito alla mediazione dell'immediato (inferenza metafisica), è soltanto posto *en philosophe* quanto al suo effettivo *esserci*, ma non è posto quanto al suo *modo* d'essere, se non negativamente. In altri termini, la teologia speculativa è, rigorosamente parlando, una teologia negativa. Ma il desiderio umano di sapere non riesce certo a restare alla teologia negativa. Vuole, anzi, soprattutto quanto all'assoluto Essere, venire a sapere in modo non semplicemente negativo. E come può venire a sapere in modo non negativo, se non attraverso l'attivazione d'una qualche conoscenza *simbolica*? E la conoscenza simbolica dell'Assoluto implica, appunto, un'ermeneutica ("dossica") dei "nomi" dell'Assoluto; cioè dei nomi ricavabili per analogia dalla relazione dell'Assoluto con la finitudine del nostro mondo<sup>11</sup>. Questa ermeneutica del volto dell'Assoluto può ben valere come un'eccellente corona del sapere metafisico: essa libera, in certo modo, la metafisica dalla povertà cui la costringe il rigore; essa insegna a fare i conti con la dolorosa fragilità del nostro sapere proprio intorno a ciò che più d'ogni altro vorremmo sapere; essa apre al desiderio d'una possibile rivelazione.

#### **Bibliografia**

Aristotele, (2001). *L'anima*. Bompiani: Milano.

Aristotele, (1992). *Sull'interpretazione*. Milano: Rizzoli; edizione Bur.

---

<sup>11</sup> Rimando su questi temi al libro di V. Melchiorre: Melchiorre, 1996. Ne ho anche io trattato nel vol. *Il frammento e l'Intero* (Vigna, 2015).

De Caro, M. – Ferraris, M. (a cura di) (2012). *Bentornata realtà*. Torino: Einaudi.

Ferraris, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza

Mancini, I. (1986). *Filosofia della religione*. Genova: Marietti.

Melchiorre, V. (1996). *La via analogica*. Milano: Vita e Pensiero.

Vigna, C. (1997). Metafisica ed ermeneutica. *Hermeneutica*, Nuova serie, 23–43.

Vigna, C. (2015). *Il frammento e l'Intero*. Napoli-Salerno: Orthotes (2a ed. in due tomi).